

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

2002

1/2002

Teologická REFLEXE

Jan Štefan *Theolog Jan Milíč Lochman*

Zdeněk Uhlíř *Eklesiologie v českém sporu
o Urbana VI.*

Martin Grombiřík *Blahoslavova „Evangelia“*

Zdeněk Vojtíšek *Mormoni a jejich cesta
k denominaci*

Jan Černý *Evangelická bohoslužba
jako médium*

Emidio Campi *Novější bádání
o Huldrychu Zwinglim*

1

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a důchodce 80 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 96 stranách

Adresa redakce:

Teologická reflexe, P. O. Box 529, 115 55 Praha 1

Telefon: (02) 21 98 83 21 – redaktor

(02) 21 98 82 05 – administrace

Fax: (02) 21 98 82 15

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

This periodical is indexed in Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM, and the ATLA Religion Database, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://www.atla.com>

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 35-1932258399/0800 u České spořitelny a. s., Vodičkova 9, 111 21 Praha 1. Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší adresou.

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob) mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s.p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995.

OBSAH

ČLÁNKY AUF SÄTZE • ARTICLES

Jan Štefan 5

THEOLOG JAN MILÍČ LOCHMAN

DER THEOLOGE J. M. LOCHMAN

Zdeněk Uhlíř 17

EKKLESIOLOGIE V ČESKÉM SPORU O URBANA VI.

EKKLESIOLOGIE IN DEM BÖHMISCHEN STREIT UM URBAN VI.

Martin Grombiřík 41

BLAHOSLAVOVA „EVANGELIA“

BLAHOSLAVS „EVANGELIEN“

Zdeněk Vojtíšek 50

MORMONI A JEJICH CESTA K DENOMINACI:

Vývoj od společenského zavržení k uznání

MORMONS BECOME A DENOMINATION:

The Development from Societal Repudiation to Respectability.

Jan Černý 66

EVANGELICKÁ BOHOSLUŽBA JAKO MÉDIUM

DER EVANGELISCHE GOTTESDIENST ALS MEDIUM

Emidio Campi 75

NOVĚJŠÍ BĀDÁNÍ O HULDRYCHU ZWINGLIM

DIE NEUERE ZWINGLIFORSCHUNG

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

J. Heller: Lest cestou k požehnání?	86
P. Filipi: Misie v dnešním světě	87
 Latinská a řecká literatura antiky a středověku dostupná na českém internetu	 90
 Práce přijaté a obhájené v roce 2001	 94

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Prof. Dr. Emidio Campi, Institut für Reformationgeschichte,
Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich

Mgr. Jan Černý, J. Faimonové 13, 628 00 Brno

Mgr. Martin Grombířk, Pospíšilova 15, 613 00 Brno

Doc. ThDr. Jan Štefan, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

PhDr. Zdeněk Uhlíř, Oddělení rukopisů a starých tisků NK ČR,
Klementinum 190, 110 01 Praha 1

PhDr. Zdeněk Vojtíšek, UK Husitská teologická fakulta, Pacovská 350/4,
140 21 Praha 4

THEOLOG JAN MILÍČ LOCHMAN¹

Jan Štefan

DER THEOLOGE J. M. LOCHMAN Die Rede anlässlich der Feier des 80. Geburtstags von JML, Professor für Philosophie und Systematische Theologie in Prag (1950–1968) und Basel (1969–1992), gehalten am 14. April 2002 im großen Hörsaal der Evang.-Theol. Fakultät zu Prag. – Im Teil I gebe ich den Inhalt der 14 deutschen und englischen Bücher, bzw. Hefte Lochmans aus seiner Basler Zeit (ausgenommen ‚Dogmatik im Dialog‘ und 4 Bücher, die nach der Wende ins Tschechische übersetzt worden sind) wieder; in Teil II bringe ich eine kurze Charakteristik von Lochmans Theologie, für die vor allem seine Kunst der Dialektik und Dialogik bezeichnend ist.

*Vážený bratře profesore,
bratři a sestry, kolegové a kolegyně, dámy a pánové,
sehr geehrte und liebe Gäste aus mehreren Ländern der Welt!*

Byl jsem postaven před nelehký úkol podat tu v půlhodině theologický profil našeho jubilanta. – Nelehký proto, protože mne on sám v soukromém mailu napomenul, abych se raději zabýval Barthem; ten, jak známo, napsal, že existují jen malí theologové.² Inu, velký theolog si může dovolit něco takového povědět a velký theolog si může dovolit něco takového opakovat. – Nelehký vzhledem k známému axiomatu W. Pannenberg, že životní dílo člověka lze změřit až tehdy, kdy je můžeme nahlédnout v hotovosti, ukončenosti. JML je ovšem živý mezi námi a odmlčet se, doufám, nehodlá. – Nelehký proto, protože od filosofů a theologů dialogu víme, že nemáme mluvit o druhém v jeho přítomnosti ve 3. osobě; už jako děti nás doma učili, abychom o tetičce, která je u nás na návštěvě, nemluvili v modu ‚ona‘.

Hodlám postupovat následujícím způsobem:

I. Nejprve v krátkosti zmíním českému publiku většinou neznámé německé a anglické knížky z Lochmanova basilejského dvacetiletí. (Tady prosím pana profesora o laskavé svolení – někteří theologové si právě takhle

¹ Předneseno na slavnostním večeru při příležitosti 80. narozenin JML 14. dubna 2002 na ETF UK v Praze.

² K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, 1962, s. 86; český překlad S. Verner a L. Brože, *Uvedení do evangelické theologie*, 1988, s. 222.

představují peklo: že jim bude předčítáno z jejich vlastních theologických spisů!)

II. Poté se pokusím v několika minutách charakterizovat páně profesorovo theologizování (Kdybych začal mluvit z cesty, doufám, že mě bratr profesor zarazí, usměrní a opraví.)

I.

1. Theologické autobiografie a programové řeči

1.1 *Církev v marxistické společnosti. Československý pohled (Church in a Marxist Society. A Czechoslovak View)*, New York / London 1970, 198 stran.

Přednášky hostujícího profesora Union Theological Seminary v New Yorku z let 1968–1969 informují o tom, jak theolog, křesťan a občan JML v letech 1948–1968 kráčel „po naší úzké, leč nadějně cestě církví v radikálně sekularizované marxistické společnosti“.³

Charisma českého protestantismu spatřuje JML v rozvíjení teologie „nekonstantinského typu“. V tradici P. Chelčického a Jednoty bratrské, opřena o biblickou a dogmatickou obnovu v poválečné evropské theologii a orientována na „kreativně jednostranném“ J. L. Hromádkovi, odolala evangelická církev v ČSSR jak pokušení reakcionářského negativismu, tak pokušení ideologické adaptace a asimilace, a rozpoznala v pokonstantinské situaci šanci pro získání nové důvěryhodnosti. Jednotliví křesťané-laici se namnoze stali Kristovými svědky „na neočekávaných místech“, program civilní interpretace evangelia přinesl českou obdobu nenáboženské interpretace D. Bonhoeffera, akademická theologie se začala zabývat – souběžně s Bonhoefferem, Gogartenem, Coxem či van Burenem, leč bez německého antiideologického komplexu - tématy jako sekularizace, ideologie, ateismus, dialog. Neprivilegovaný a nonkonformistický křesťan se stal svému okolí živou hádankou, provokující otázkou po křesťanství a po Kristu. Celá kniha, ústící do vylíčení angažovanosti církví v Pražském jaru 1968, je nesena optimismem konce 60. let; pouze na její závěrečné stránky padá stín budoucnosti: procesu demokratizace socialismu byl učiněn náhlý a rychlý konec a z frustrací ze zklamanych nadějí povstává fatalismus a začíná se šířit konzumentství.

1.2 *Kristus a Prométheus? Hledání theologické identity (Christ and Prometheus? A Quest for Theological Identity)*, Geneva 1988, 105 stran.

Druhá americká zpráva obsahuje Cadbury Lectures na universitě v Birminghamu a Warfield Lectures na Princeton Theological Seminary v roce

1985 na téma: dialektická či dialogická identita teologa, jehož duchovním domovem je česká reformace a sociálním domovem byla československá masarykovská demokracie, který však již po léta theologizuje ve švýcarském exilu. O situaci doma se JML dozvídá pouze zprostředkovaně, např. z *Listů Olze Václava Havla* či z posthumních fragmentů Vítězslava Gardavského.

„Nemůžete dogmaticky opakovat v Basileji, co jste učili v Praze. – Nemusíte zapomenout v Basileji, co jste učili v Praze.“⁴ Přechod z Východu na Západ neznamenal pouze osvobozující zkušenost: „V jistém smyslu je, zdá se, snazší učit teologii v mrazivé atmosféře na Východě, kde mají theologická témata jasnější tvary a obrysy, než v poněkud mlhavém duchovním prostředí našich západních společností.“⁵ Doba ztěžkla, ekumenickým tématem se stala lidská práva, v ČSSR tak bezostyšně pošlapávaná. JML vzpomíná na církev, odkázanou na moc bezmocného slova, kde je křesťan připraven spíše ztrácet, než získávat. Ekumeně připomíná Čtyři pražské články, husitskou ‚magnu chartu‘, kterou interpretuje ne jako výraz utopického blouznivectví či legalistického moralizování, nýbrž kalvinisticky: jako jednu z ‚notae verae ecclesiae‘.

1.3 Význam teologie pro církev a společnost (*Die Bedeutung der Theologie für Kirche und Gesellschaft*), in: *Das radikale Erbe*, s. 143–157.

V nástupní přednášce na Basilejské universitě 4. 12. 1970 se po přihlášce k teologii proti skepsi zprava (ve jménu pietistické praxis pietatis) i zleva (ve jménu aktivistické praxis revolutionis) JML nejprve vyslovuje pro konfrontaci stávajícího křesťanství s jeho radikálním dědictvím (událost exodu, angažmá proroků pro sociální spravedlnost, eschatologické přehodnocení všech hodnot v Ježíšově solidaritě s hříšníky, velikonoční událost, apoštolské slovo o kříži a vzkříšení, vize nového Jeruzaléma), aby, za druhé, upozornil na afinitu biblicky orientované teologie a kritické teorie společnosti.

Theologie, jež mu po nadějných ekumenických zkušenostech z let 1966 až 1968 (od Ženevy k Uppsale) tane na mysli, nemá být opiem theologů, nýbrž příspěvkem k defatalizaci našeho světa – „bez iluzí... , ale především bez deziluzí“.⁶

³ *Church in a Marxist Society*, s. 13.

⁴ *Christ and Prometheus?*, s. viii.

⁵ tamtéž, s. 51.

⁶ *Das radikale Erbe*, s. 156.

1.4 *Horlivost pro pravdu a tolerance. (Wahrheitseifer und Toleranz), Basler Universitätsreden 75, Basel 1981, 24 stran.*

V první rektorské řeči JML oponuje alternativě: BUĎ zélótsky fanatická horlivost pravdy bez tolerance, NEBO skepticko-relativistická tolerance bez pravdy. Mezi dědictvím izraelských proroků a křesťanských apoštolů a mezi křesťanskými i pokřesťanskými humanisty a osvícenci patříuje obyvatel reformační i humanistické Basileje, žák obou Karlů, Bartha i Jasperse, komunikativní a kreativní napětí.

(1) Na věť soteriologického exklusivismu Sk 4,12 – v žádném jiném jménu není spásy – JML předvádí, že evangelium nejde o abstraktní doktrínu, nýbrž o konkrétní jméno a konkrétní příběh; vyznání Krista tedy nemusí nutně plodit intolerantnost, aroganci a agresivitu křesťanů. (2) A tolerance, snášenlivost, je přece něco docela jiného než indiference, lhostejnost. (3) Evangelický theolog tedy vede boj na dvou frontách: proti netrpělivosti a slepotě i proti lhostejnosti a prázdnotě, proti horlivosti pro pravdu bez tolerance a proti toleranci bez horlivosti pro pravdu.

1.5 *Ve jménu Boha Všemohoucího! (Im Namen Gottes Allmächtigen!), Basler Universitätsreden 76, Basel 1982, 27 stran.*

V druhé rektorské řeči švýcarský občan JML zasahuje do právě probíhající diskuse o ponechání ‚invocatio Dei‘ ve švýcarské ústavě; theolog JML je pro ponechání této (jakkoli značně obecné) výpovědi víry v politickém dokumentu.

Vzývání Boha není samozřejmá magická formule, nýbrž upozornění – zde rozvíjí JML známé myšlenky D. Bonhoeffera a E. Jüngela – na nesamozřejmého Boha, který není všemohoucí monokraticky či monologicky, nýbrž – jako Otec, Syn a Duch svatý – demokraticky a dialogicky.

1.6 *Člověk v celku stvoření. K ekumenické a ekologické aktualitě J. A. Komenského (Der Mensch im Ganzen der Schöpfung. Zur ökumenischen und ökologischen Aktualität von J. A. Comenius) – zkráceně Neue Zürcher Zeitung 21. 3. 1992, celé in: Jahresbericht des Frey-Grynaeischen Institutes in Basel für die Jahre 1991–1992, 1993, s. 6–19.*

V univerzitní přednášce na rozloučenou z 20. 2. 1992 se JML vrací ke Komenskému; znovu připomíná jeho anti-kartesiánství jako alternativu proti fragmentalizaci jednotlivých vědních oborů, proti absolutizaci jedné vědecké metody a proti izolování vědeckého bádání od etických souvislostí.

2. Systematická theologie (dogmatika a etika)

2.1 *Radikální dědictví. Pokusy o theologickou orientaci na Východě a na Západě (Das radikale Erbe. Versuche theologischer Orientierung in Ost und West)*, Zürich 1972, 330 stran.

Soubor textů z 60. let, jímž se JML představil německému čtenáři; poslední část, kazatelské meditace z iwandovských GPM, umožňuje poznat JML v roli exegeta a homileta.

2.2 *Tři svazky Dogmatiky v dialogu (Dogmatik im Dialog):*

2.2.1 *Církev a poslední věci (Die Kirche und die letzten Dinge)*, 1973

2.2.2 *Theologie – zjevení – poznání Boha (Theologie – Offenbarung – Gotteserkenntnis)*, 1974

2.2.3 *Stvoření a vykoupění (Schöpfung und Erlösung)*, 1976

dokumentují experiment společných přednášek s kolegym Heinricchem Ottem a Fritzem Burim.

2.3 *Malou dogmatickou trilogii máme k dispozici česky:*

2.3.1 *Desatero. Směrovky ke svobodě. Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera*, přel. Bohuslav Vik, Praha 1994 (*Wegweisung der Freiheit. Abriß der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*, GTB 340, Gütersloh, 1979).

2.3.2 *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*, přel. Bohuslav Vik, Praha 1996 (*Das Glaubensbekenntnis. Grundriß der Dogmatik im Anschluß an das Credo*, Gütersloh 1982).

2.3.3 *Otče náš. Křesťanský život ve světle modlitby Páně*, přel. František Schilla, Praha 1993 (*Unser Vater. Auslegung des Vaterunsers*, Gütersloh 1988).

2.4 *Smíření a osvobození. Výhost jednorozměrovému chápání spásy (Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis)*, GTB 241, Gütersloh 1977, 127 stran.

Hutná dogmatická monografie, ojedinělá v díle JML, protestuje ve jménu christocentricky (nikoli christomonisticky) pojaté ekumenické geometrie spásy proti mechanické jednorozměrovosti spásy, tj. jak proti vertikálnímu, stahujícímu se do niternosti („Entweltlichung“), tak proti horizontálnímu, utíkajícímu se do politické angažovanosti („Verweltlichung“).

Kříž tvoří dvě břevna: vertikála a horizontála. téma theologie má dva rozměry: Boha, nebe, dějiny spásy, a člověka, zemi, dějiny světa. Ve dvou

kapitolách z biblické a dvou kapitolách z dogmatické soteriologie načrtává JML vícerozměrové, mnohvrstevné pojetí spásy jako smíření a jako osvobození; pojetí celostnostné, katolické, ekumenické, oponující herezím zprava a zleva, přičemž bultmannovskou eschatologickou výhradu, vedoucí k privatizaci a depolitizaci spásy, považuje za momentálně nebezpečnější. Přímo kabinetní ukázkou lochmanovského dialogismu je prezentace reformovaného učení o Kristově trojím úřadu a reprodukce soteriologické typologie G. Auléna, kde se zvažuje plus a minus každé koncepce, aby byla zdůrazněna jejich dialektická komplementarita a orientující relevance: nevylučují se, doplňují se, hovoří spolu, jsou centrovány ke středu spásy – Ježíši Kristu.

2.5 *Perspektivy politické theologie (Perspektiven politischer Theologie)*, Zürich 1971, 79 stran.

Tři přednášky z prvního švýcarského roku 1969–1970.

(1) Zásadně: Politická theologie není pro JML ani ‚*contradictio in adiecto*‘, ani ‚*opus alienum*‘ církve. Jakkoli představuje politika předposlední, nikoli poslední křesťanův zájem, je politické abstinování iluzí, neexistuje ani nepolitická theologie ani nepolitická církev. „Politická píseň totiž je – připusťme, že se jedná velmi často o ošklivou píseň – přese všechno zároveň píseň Boží.“⁷

(2) Konkrétně: na místo traktování spravedlivé války nastoupily v 50. letech otázka míru a v 60. letech problém spravedlivé revoluce. JML obojí spojuje s připomínkou české reformace: „Letité zápolení husitských theologů s problémem ‚*bellum iustum*‘ byl vlastně stálý pokus řešit otázku ‚*revolutio iusta*‘.“⁸

2.6 *Kristus, nebo Prométheus? Klíčová otázka křesťansko-marxistického dialogu a christologie (Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie)*, Stundenbücher 106, Hamburg, 1972, 109 stran.

Noble Lectures 1971 na Harvardově universitě interpretují vrcholná 60. léta jako kairos konvergence theology nově uchopeného apoštolského kérygmatu a dospělého člověka, který se opět začal doptávat na Ježíše.

V USA vyhlašují radikální theologové: „Bůh je mrtev“, v Praze prohlašuje nonkoformní marxista: „Bůh není zcela mrtev“. Vedle oficiálního

⁷ *Perspektiven politischer Theologie*, s. 19.

⁸ tamtéž, s. 61.

„chladného proudu“ dogmatického marxismu vyrazil v dílech Vítězslava Gardavského a Ernsta Blocha „teplý proud“ nonkonformistické regenerace marxismu. V křesťanském kalendáři dosud nebylo místa pro Prométhea, v marxistickém kalendáři nebylo místa pro Ježíše Krista. To je ovšem nedorozumění: Bůh Bible není Zeus, „kosmický policista“, pronásledující v Prométheovi svého rivala a antipoda; člověk je v optice Bible „syn a dědic“. Prométheovští ateisté právem provokují teologii k novému promyšlení učení o Bohu, o hříchu a o milosti. Jejich prométheovství je ovšem nutno demytologizovat: z Prométhea-spasitele na Prométhea-pionýra sekulární emancipace, jehož heslem nebude ‚Eritis sicut Deus‘, nýbrž ‚Eritis sicut homines‘. Prométheovská spása je mýtus, protože eschatologická revoluce není v lidských silách – poslední možnosti nejsou možnostmi člověka; konstruktivní titanismus nadčlověka lásky se nejednou zvrhl v destruktivní nihilismus.

JML sám zastává – proti absolutizaci 1. článku Kréda (u Troeltsche či Masaryka) a 3. článku Kréda (u Schleiermachers, Hegela či Kanta) – teologii christologické koncentrace; ne ve smyslu doktrinarismu 2. článku („Dogma je vytvořeno kvůli člověku – a samozřejmě: kvůli Bohu, a nikoli naopak: člověk – a samozřejmě: Bůh – kvůli dogmatu.“),⁹ dokonce ani ne ve smyslu barthianismu. Bartha nahlíží JML v rámci širokého konsensu znovuoobjevené christocentričnosti křesťanství, kam zařazuje nejen Bultmanna a Bonhoeffera, ale též např. P. Lehmana či P. van Burena. Závěr knihy, zmiňující vizi „prométheovské christologie“, patří k tomu nejoptimističtějšimu, co JML kdy napsal.

2.7 *Potkat se s Marxem. Co křesťany a marxisty spojuje a co je rozděluje (Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt)*, GTB 104, Gütersloh 1975, 2. vyd. 1977, 128 stran.

V basilejském exilu, za doznívání vlny módního západoevropského zájmu o marxismus, se JML ohlíží za hvězdnou hodinu dialogu.

Trvalo víc než sto let, než marxismus a křesťanství, dva systémy dialektické a excentrické orientace, překonaly svůj dogmatický integralismus a na obou stranách došlo k obratu směrem k člověku. Jejich dialog nemíří k synkrezím (polomarxističtí křesťané či polokřesťanští marxisté) ani konverzím, jeho smyslem je „vzájemná interpelace“: marxisté upomínají křesťany na imanenci, křesťané marxisty na transcendenci. Speciální kapitoly věnuje JML konkrétně radikální antropologii raného Marxe,

⁹ *Christus oder Prometheus?*, s. 80.

problému marxistického ateismu (essenciální či akcidentální?) a neorthodoxní teologii Ernsta Blocha, který „patří k teologii našich dnů, tak jako patřil Feuerbach k teologii 19. století“.¹⁰ Knížka vyznívá spíše střízlivě: nezapomeňme, že dialogizující křesťané a dialogizující marxisté představují u sebe doma spíše minority.

3. Čtení z historie

3.1 *Živé kořeny reformace (Living Roots of Reformation)*, Minneapolis 1979, 96 stran.

Hein Lectures z roku 1978, v nichž „pastor čtyř konfesí“ rozeznává mezi americkými luterány tři hlasy z polyfonie reformace: 1. luterské ‚Sola fide‘, 2. reformované ‚Soli Deo gloria‘ a 3. husitské ‚Status mundi renovabitur‘, uvádí je do vzájemného rozhovoru a vztahuje je k jejich společnému biblickému dědictví.

Z „trankvilizujícího“ luterství vyjímá JML aktuální zvěst o humanitě nepodmíněně žádnými zásluhami a vzdorující kultu výkonu, „mobilizující“ kalvinismus varuje před aktivismem bez biblické substance a biblických perspektiv. Relativní plus první, radikální reformace spatřuje „v jejím důrazu na radikální vztahování víry k realitě“.¹¹

3.2 *Komenský (Comenius)*, série Gelebtes Christentum, Freiburg/Hamburg 1982, 60 stran.

Malá knižička v řadě praktiků křesťanství líčí Komenského, ne teologicky nekriticky, jako muže touhy a theologa naděje.

Biografická část upamatovává na kontexty (pouť z labyrintu světa do ráje srdce a z ráje srdce do labyrintu světa) Komenského perichoretické, uvnitř komunikující a navenek komunikativní teologie. JML z ní vyjímá pět motivů: základní důvěru v harmonický celek světa, vášnivě trinitární myšlení, humanistickou antropologii, místy až pietistickou christocentriku (JML ji raději odvozuje z christocentriky české reformace) a aktivistickou eschatologii („Christus Renovator“).

¹⁰ *Marx begegnen*, s. 100.

¹¹ *Living Roots of Reformation*, s. 94.

4. Křesťanské vzdělávání a praxis pietatis

4.1 *Křesťanská naděje – nese nás, nebo nás klame? Biblické dědictví ve výzvách doby (Trägt oder trägt die christliche Hoffnung? Biblisches Erbe in den Herausforderungen der Zeit)*, Zürich 1974, 73 stran.

Ve třech přednáškách v rámci církevního vzdělávání dospělých JML znovu rozehrává téma naděje: křesťané jsou partyzány naděje – jak na rovině společného směřování k Božímu městu, tak v rovině osobního výhledu za smrt (nad antické: ‚Non omnis moriar‘ křesťanské: ‚Omnis non moriar‘).¹²

4.2 *O smyslu křesťanských svátků. Meditace o vánocích, velikonocích a letnicích (Vom Sinn der Feste. Meditationen über Weihnachten, Ostern und Pfingsten)*, Basel, 1982; česky, přel. Jindřich Slabý, Vyšehrad 1997) obsahuje rozhlasové promluvy JML k hlavním křesťanským svátkům.

4.3 *Království, moc i sláva. Vztah víry a vyznání k životu (Reich, Kraft und Herrlichkeit. Der Lebensbezug von Glauben und Bekennen)*, Kaiser Traktate 58, München 1981, 66 stran.

Traktátek z závěru Otčenáše, nejznámější křesťanské doxologii, vznikly z příprav materiálu na generální zasedání Světového reformovaného svazu v Ottawě 1982, konfrontuje tři centrální křesťanské motivy s výzvami sekularizace (první svět), marxismu (druhý svět) a hospodářské bídy (třetí svět).

Křesťanství, „hnutí protestu proti fatalismu“, chce vzít vážně jak poměry, tak zaslíbení, demytologizovat moc, detabuizovat a defetišizovat status quo, a slávu Boží představit jako slávu s lidskou tváří Ježíše z Nazareta.

II.

1.1 Systematický i aktuální.

JML je svou profesí systematický theolog. Úkolem systematického theologa je, jak známo, souhrnně a soudobě vykládat křesťanskou zvěst.

Systematičnost k silným stránkám českého myšlení nikdy nepatřila; na vině tu jsou, omluvme si to, periodicky se opakující nestandardní podmínky, v nichž nám bylo a je dáno theologizovat. (Jiná věc je, zda máme dělat z nouze ctnost a pyšnit se tím, jak je česká reformace nedogmatická, jak je české evangelictví pluralitní.) Systematický theolog vstupující do této divoce

¹² *Trägt oder trägt die christliche Hoffnung?*, s. 31.

rostoucí zahrady, připomíná zahradníka s velikými zahradnickými nůžkami: musí prořezávat všechno, co se tu má přilížit k světu a co tak přerůstá všechno ostatní, a odřezávat všechno, co už odumřelo a co jen překáží v růstu jiným. JML se rozhlíží kolem sebe, tu či onde se zastaví a přihlédne blíže: vybírá, třídí, měří a váží, zařazuje. Mezitím, co jste byl, bratře profesore, v Basileji, vypučelo tu mnoho divokého býlí. Zahradničil jste ve velkých zahradách Evropy a světa, i tam potřebovali zkušeného zahradníka.

S aktuálností, zdálo by se, česká theologie problémy nemá. Leč nemylme se. Ve skutečnosti tu po léta převládal a kdo ví, zda nadále nepřevládá, eskapismus, útek ze žhavé přítomnosti do Bible, do dějin, do církevní praxe. Přeložili jsme Bibli, vydali v kritických edicích či moderních překladech ne jeden historický text, vypracovali nový zpěvník a novou agendu – ale žádný katechismus pro dospělé, žádné nové Základy víry, o nějaké věrouce ani nemluvě. Snad to za normalizačního režimu ani jinak nešlo; není to žádná náhoda, že na počátku nacistické a komunistické diktatury odešli do exilu právě systematici! Ještě že se malá dogmatická trilogie o Desateru, Krédu a Otčenáši dočkala českého překladu, třeba opožděného!

Někdy je možno slyšet námitku, že JML zahradničí s příliš velkými nůžkami. Kdyby tak nečinil, za chvíli by se většina z nás ztratila v pralese; dříve nebo později by tam byl vstup na vlastní nebezpečí a nakonec by se tam už nedalo vstoupit vůbec. (Lekl jsem se, že jsem si tu zahradnickou metaforiku vymyslel a že za ni budu pěkně vypeskován – a hle, nacházím ji v předmluvě ke *Krédu*.)¹³

1.2 Dialektický a dialogický.

Doma platí JML za barthiána, tedy dialektického theologa, v cizině za průkopníka a mistra rozhovoru: mezi theology různých škol, vyznání a kultur, mezi theology a netheology, mezi profesionálními theology a theologizujícími laiky, mezi křesťany a nekřesťany, mezi věřícími a nevěřícími.

V Česku věru netrpíme nedostatkem hlasatelů pozic a programů. JML nezvěstoval pozici A proti pozici B; JML předváděl, chcete-li profesorsky předváděl, nejprve pozici A, potom pozici B, každou v její síle i v její slabosti, obě v jejich šancích i v jejich nebezpečích. Leckoho to znervózňovalo: Proč pořád samé ‚tak i onak‘, ‚z jedné strany a z druhé strany‘; ať jen hezky poví, kde stojí on sám. Nuže, kdo tohle nedokázal vyčíst, tomu to neprozradím: jen pěkně čtěte sami.

Snad každý theolog se rád poslouchá. Kolik jen máme takové monologické theologie! Lochmanovy knihy jsou naopak plny citátů, a to ne jenom z tábora A proti táboru B, nýbrž často z tábora A a z tábora B. Proč? Snad si nemyslíte, že by JML to, co chce říci, neuměl říci po svém? Jde mu však

o to rozproudit rozhovor, rozhovor, jehož je umným moderátorem a komentátorem! Právě v tom spočívá charisma učitele: učit, nepoučovat, neindoktrinalizovat, nepropagandizovat. Skoro se obávám, že tomuto ‚umění učit‘ se nelze naučit. „A toto jsou jeho dary: jedny povolal za apoštoly, jiné za proroky, jiné za zvěstovatele evangelia, jiné za pastýře a učitele...“ (Ef 4, 11).

1.3 Reformovaný a ekumenický.

První polovinu života prožil JML v ČCE, spojené evangelické církvi s vyhraněně reformovaným profilem, druhou polovinu života v reformované církvi basilejské.

Na české reformaci lpí pachůt donatismu a legalismu, na českém protestantismu pachůt asketismu, perfekcionismu a moralizování. Česko-bratrství prý rekalvinizovali Hromádka a Daněk. JML nám vrátil kalvinismus nezápěcnický a neškarohlídký, „atmosféru životní radosti z dobrých darů stvoření“,¹⁴ z velikých prostorů pro lidskou aktivitu a kreativitu – a to při zcela realistickém vědomí, jak veliký a jak široký je lidský hřích. Švýcarskému a evropskému kalvinismu pak zase vrátil jeho všelijak poztrácené biblické zakotvení a theologickou identitu.

Ekumenismus k nám přišel na krátkou chvíli na konci 60. let, aby pak byl normalizačními mocipány a jejich spolupracovníky v řadách církevní hierarchie zardoušen. JML se kamarádil s předními katolickými theology 20. století, zvali ho přednášet na katolická učiliště, jeho knihy tiskla katolická vydavatelství (český překlad *O smyslu svátků* vydalo u nás katolické nakladatelství Vyšehrad). Americké vydání jeho výkladu *Kréda* nese výstižný podtitul: *Ekumenická dogmatika*; je dobré, že jeho pozměněná podoba *Základy ekumenické dogmatiky* přešla do českého překladu. Pevně doufám, že tu dogmatickou trilogii čtou i čeští katolíci.

1.4 Biblický i filosofický.

V době Lochmanových studií převažovali mezi mladými českými theology písmáci, tj. ti, co čtou a vykládají Bibli – viz jeho podiv nad „ne právě vlídným postojem většiny“ spolufrekventantů válečných theologických kurzů „k filosofii“.¹⁵ V době Lochmanova pražského učitelování

¹³ *Das Glaubensbekenntnis*, s. 9; *Krédo*, s. 6.

¹⁴ *Wegweisung der Freiheit*, s. 5; *Směrovky*, s. 7.

¹⁵ *Philosophia christiana?* ve sborníčku J.B. Součkovi *Miscellanea exigua*, 1946, s. 31–35, 31.

se kyvadlo zájmu postupně přesouvalo do opačného extrému a většinu začínali tvořit mudrlanti, tj. ti, co čtou filosofy, nebo co vůbec moc nečtou, a raději přemýšlejí a diskutují. JML poctivě četl Bibli a biblickou teologii právě tak jako myslitele klasické i moderní. Seč jen mohl, usiloval o to, aby propast mezi biblickými a systematickými theology byla co nejmenší, nebo aby ji alespoň systematickové dále nehloubili. Jsme alespoň v tomto Lochmanovými žáky, nebo nejsme?

1.5 Český i světový.

„*A Tale of Two Cities*“ byl nazván podle známého Dickensova románu životní příběh JML. Když působil v Praze, otevíral okna do světa; historickou písečku věnoval Erasmovi Rotterdamskému, jako jediný ze své generace nepsal disertaci o žádném z českých theologů (a žádném „velikém mrtvém“), nýbrž o živém Američanu R. Niebuhrovi. Když přesídlil do Basileje, neúnavně připomínal Milíče, Husa, Chelčického, Komenského, TGM, Gardavského. Otázku, zda být dříve či více světovými, a pak českými, nebo naopak, JML neřešil – byl a je nehledaně obojím. Na jídelním lístku každé theologické fakulty najdete pokrm zvaný ‚systematická theologie‘ či ‚dogmatika‘; nejednou se pod tím žel skrývá macdonaldovský fast food. U Lochmana má tradiční menu nezaměnitelnou domácí chuť.

Závěr

Theologie JML patří do 20. století, do pozdní moderny, sdílí s nimi jejich osud, tj. v tuto chvíli již patří historii. Každého theologa potká tento úděl, a systematického theologa z podstaty věci dříve a ve větší míře než naše kolegy z ostatních oborů.

My, Vaši žáci, se tím nijak nezneklidňujeme. Chceme Vám, vážený a milý bratře, jako dosud, dávat, co Vašeho jest, tj. číst Vaše knihy a články, naslouchat Vašim přednáškám a kázáním. A děkovat Pánu Bohu za to, že jsme směli, třeba jen na chvíli, pobývat ve Vaší přítomnosti, a prosit Pána Boha za to, aby Vám dával zdraví a sílu do dalších let – například k tomu vydržet ta všelijaká allotria, která dnes mnozí theologové – a najdou se mezi nimi sem tam i Vaši bývalí studenti – podnikají, v Basileji právě tak jako v Praze.

EKLESIOLOGIE V ČESKÉM SPORU O URBANA VI.

Zdeněk Uhlíř

EKKLESIOLOGIE IN DEM BÖHMISCHEN STREIT UM URBAN VI. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Schrift des Johannes von Brakel *Determinatio questionis de canonica electione Urbani VI.*, die zu Beginn des großen abendländischen Schismas im Jahre 1379 entstanden ist. Der Autor orientiert sich in seiner Interpretation des Textes behutsam an der zeitgenössischen Mentalität der Individualisierung und Personalisierung, statt das kirchenpolitische Milieu des Streites zu erklären. Man kann in der Schrift des Johannes von Brakel eine gewisse Spannung zwischen dem kirchenamtlichen-offiziellen auf der einen und dem innerlich-persönlichen Bewusstsein auf der anderen Seite finden.

Může se zdát, že hovořit znovu o českém sporu o Urbana VI. je jenom opakováním známého jinými slovy, protože vše podstatné bylo již řečeno.¹ Avšak je to jen povrchní dojem, který se brání přiznání, že v posledních letech se i u nás mění způsob života a s ním i paradigma poznání. Vzniká tedy nutnost pokoušet se nahrazovat hotové znalosti a jejich pevné kumulace plynulejším a pohyblivějším porozuměním. To ovšem zároveň znamená, že není zodpovězených otázek a vyřešených témat, že pokusy o porozumění je třeba stále opakovat. Minulost a dějiny – nyní není třeba rozlišovat – jsou nám zjevením jinakosti, jež pomáhá ozřejmení naší situace *hic et nunc*; bez jiného bych nemohl poznat ani sebe. A tomu pak odpovídá i stále nové kladení otázek, jejich stále nové přicházení. A jelikož právě dnes se začíná vyjevovat celá řada nových kontextů,² nemůže být ani zájem o toto téma pouhým opakováním známého.

Proto je také žádoucí tyto kontexty alespoň v náznaku přehlédnout, neboť ony nás povedou, když se představa a pojem předvídatelnosti a pokroku v dějinách neosvědčily a vlastně samy zrušily. Na prvním místě nelze pominout současný zájem o eklesiologii a problém jeho ekumenického

¹ Novější přehled srv. Jaroslav V. Polc, Svatý Jan Nepomucký, Praha, 1993.

² Srv. Dušan Třeštík, Mysliťi dějiny, Praha – Litomyšl, 1999; Martin Nodl, Třeštík teoretik zápasí s Třeštíkem analytikem, v: Lidové noviny – Orientace 17. 7. 1999; Dušan Třeštík, Kázati vodu vědy a píti vodu správnosti či víno pravdy, v: Lidové noviny – Orientace 7. 8. 1999; Pavel Materna, Filozofický diletant o pravdě, v: Lidové noviny – Orientace 14. 8. 1999; Dušan Třeštík, Češi. Jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci. Texty z let 1991–1998, Brno, 1999.

významu.³ To jistě nemá smysl přenášet do minulosti, nicméně to před nás staví otázku konfesionalizace a ideologizace dějin, pokud máme na mysli ideologii tvrdou, totální.⁴ Je vidět, že v eklesiologických pracích současných českých autorů slábnou nesmiřitelná stanoviska, která byla tomuto oboru po dlouhá staletí od reformace a protireformace, po celou moderní dobu vlastní. Jasně se tak ukazuje, že ani minulá nesmiřitelnost není nutná, a tedy že ji není nutno reprodukovat v současném bádání. Prvním krokem tu je jistě práce tzv. Husovské komise,⁵ ale ta sama nestačí, je nutno její časový záběr postupně rozšiřovat a přenášet i na další tematická pole, jakož i zařazovat do dalších kontextů, aby se mohlo ukázat, že o samotného Husa tu vlastně ani tolik nejde, neboť už samo toto položení otázky je stále ještě poplatné konfesionálnímu a ideologickému přístupu, který příliš snadno spojuje „Kostnického mučedníka“ s „presidentem Osloboditelem“ a posléze dneškem.⁶ Tak bude možno ponechat eklesiologii pozdního, doznávajícího středověku její autonomii, nazřít ji v její diskontinuitě a odkrýt tak nový řád problémů, jenž se ukáže neméně podnětný a zajímavý a který bude moci obohatit i naše dnešní myšlení. Tak budou moci staré traktáty nabýt nového smyslu.

Dalším kontextem je prosazující se vědomí, že již nastala „doba poevropská“,⁷ a s tím související poznání, že představa dějinného pokroku je klamem, že koncept „modernizace“ je nutno spatřovat opravdu jako problém, a to partikulární a specifický, nikoli obecný. Jestliže pak v parti-

³ Srv. např. *Josef Smolík*, *Kristus a jeho lid*. Praktická eklesiologie, Praha, 1997; *Vladimír Boublík*, *Boží lid*, *Kostelní Vydří*, 1997; *týž*, *Člověk očekává Krista*, *Kostelní Vydří*, 1997; *Milan Salajka*, *Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě: obzor praktické a pastorální teologie*, Praha, 1998; *týž*, *Ekumenické kapitoly*, Praha, 1970; *týž*, *Církev v ekumenickém rozhovoru*, Praha, 1971; *Odilo I. Štampach* *Náboženství v dialogu*. Kritické studie na pozadí religionistiky a teologie, Praha, 1998; *týž*, *Nástin ekumenické teologie*. Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci, Praha, 1995; *Karel Skalický*, *Ekumenismus na Druhém vatikánském koncilu*, *Kostelní Vydří*, 1997. Je zde vidět rozdíl současného přístupu od starších prací, srv. např. *Silvestr M. Braitto*, *Církev*. Studie apologeticko-dogmatická, Olomouc, 1946 a zejména *Josef Pospíšil*, *Co jest Církev?*, Brno, 1926.

⁴ K totální a parciální ideologii viz *Karl Mannheim*, *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*, Bratislava, 1991.

⁵ K prvním výsledkům viz *Jiří Kejř*, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*, Ústí nad Labem, 1999; *František J. Holeček*, *Istis ultimis temporibus...* Husovo drama jako problém relativizace církevní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusí, v: *Teologická reflexe*, 1998, č. 1, s. 54–76; *Anežka Vidmanová*, *Zitationsprobleme zur Zeit des Konstanzer Konzils*, v: *Communio viatorum*, 40, 1998, s. 16–32.

⁶ Literární ztvárnění této konfesionalizace a ideologizace viz *Alena Wagnerová*, *Dvojtitá kapele*, Praha, 1991; v číře ideologické podobě srv. *Přemysl Pitter*, *Duchovní revoluce v srdci Evropy*, Praha, 1995.

kulárním a specifickém problému „modernizace“ se ukazuje inherentní úsilí o universalismus, stává se jaksí problémem na druhou, který je těžko racionálně uchopit. Jeví se tu pak jako nezbytné rozlišovat od sebe vnitřní universalitu a vnější totalitu či na jiné úrovni subjektivní konsistenci a objektivní kumulaci. Řečeno jinak, předmětné základy i výsledky našeho bádání nelze vidět leč jako *pars pro toto*, tzn. primární texty (prameny) i texty sekundární (literatura) mají mimo tvrdou, totální ideologii srozumitelný smysl jen ve vztahu k proměnlivým intencím, tedy ve své intertextualitě. Zcela rozhodující je tu tedy nestálost jednotlivých aspektů náhledu, neurčitost jednotlivých předmětů zájmu, nepevnost věd a oborů, prostupnost disciplín. Hodnocení eklesiologických počínů podle míry souladu či nesouladu s jakýmkoli učením tedy pozbývá smyslu, protože referenční rovina se různí podle přístupu ke kontextu a intertextualitě. Zdá se, že nějakým způsobem je tento přístup vlastní i tzv. symbolické teologii,⁸ protože i ta se navrácí k onomu nerozlišování mezi „židy a pohany“. Eklesiologické traktáty nahlédnuté tímto prismaem se pak jeví nikoli ve svých objektivních obsazích vázaných k doktríně, nýbrž ve svých preracionálních intencích a v kolizi vyjádření těchto intencí s dobovým diskursem, s obvyklými a navyklými racionálními formami. Dojde tím možná ke ztrátě úhledné návaznosti, ale na druhou stranu se bude moci ukázat dynamičnost „modernizace“, obtíže vyrovnávání se s novým děním, podníceným novou mentalitou, střety přízpůsobování a následky nepřizpůsobení.

Jakékoli bádání o středověkých církevních dějinách nemůže nepřiznat enormní důležitost práva a jurisprudence⁹ v této oblasti, téměř důsledně pojímání církve jakožto úřadu.¹⁰ Hierarchická struktura a odlišení kléru od laikátu¹¹ tak není pouhou vnější formou, nýbrž je tu rozhodujícím sociálním

⁷ Srv. Jan Patočka, *Evropa a doba poevropská*, Praha, 1992; Radim Palouš, *Světověk*, Praha, 1992; John Carroll, *Humanismus. Zánik západní kultury*, Brno, 1996; Josef Mlejnek Jr., Výstižný nekrolog humanismu, v: *Lidové noviny – Národní* 9.11.1996. Ze staršího myšlení na toto téma viz *Romano Guardini, Konec novověku. Pokus o orientaci*, Praha, 1992.

⁸ Pro historicko-teologický kontext srv. např. Marian Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin, 1996; v obecnějším kontextu srv. Paul Tillich, *Lidské tázání po nepodmíněném*, Brno, 1997.

⁹ O důležitosti právního myšlení v latinské civilizaci a evropské kultuře srv. Christopher Dawson, *Zrození Evropy. Úvod do dějin evropské jednoty*, Praha, 1994; *týž*, *Porozumět Evropě*, Praha, 1995.

¹⁰ Srv. Josef Smolík, *Křesťanství a jeho lid. Praktická eklesiologie*, Praha, 1997; Jiří Kejř, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu, Ústí nad Labem*, 1999; Josef Kubalík, *Zápas o pojetí církve*, Praha, 1992; Alois Krchňák, *Čechové na basilejském sněmu*, Svitavy, 1997.

¹¹ Srv. Peter Neuner, *Laici či klerus? Společenství Božího lidu*, Praha, 1997.

základem theo-ontologie. Tím pozoruhodnější pak je sledovat svízelnou reflexi a tematizaci této zcela evidentní skutečnosti, tak svízelnou, že nebyla dostatečně provedena dodnes, třebaže situace již je naprosto jiná. Se zmíněným vědomím intertextuality mohou i primární texty (prameny) začít hovořit jinou řečí, než jakou jsme byli zvyklí slyšet; středověká teologie nebude prostě pouhou teologií, na druhé straně však také ne nějakou ideologickou sociologií. V tomto smyslu je pak zřejmé, že „mínění teologů“ a „pravdy učení“ se nenacházejí nezbytně v bezprostředním vztahu, že tu jde o pohyb ve dvou různých řádech věcí. Interpretace „mínění teologů“ skrze „pravdy učení“ tedy nejenom není jednoznačná, ale vůbec není ani samozřejmá. Jakmile se stala christianizace úplnou a křesťanství proniklo do všech stupňů sociálního a sociokulturního žebříčku, i do těch nejnižších, nelze teologii, eklesiologii a jurisprudenci nazírat pouze prismatem instituce církve a jejího učení, nýbrž je nutno přistupovat k nim od společnosti jako úhrnného celku.¹² A jakmile člověk přestal být pouhou duší bojující s tělem, světem a ďáblem, jakmile scholastika vypracovala pojetí osoby jakožto spojení duše a těla, napětí mezi transcendentní a imanentní orientací člověka a jeho institucí i útvarů, církve, státu, společnosti, vyvstala s novou naléhavostí,¹³ jež se vzpěchovala jednoduchým a jednoznačným řešením. Zřejmým se pak stává to, že opravdový smysl tu má jen pokus o dynamický výklad, nikoli statické poměřování „mínění teologů“ a „pravdy učení“. A má-li opravdu jít o dynamický výklad, je také jasné, že geografickým hraničím tu nelze přičítat zvláštní určitost, že základem je tu pozvolné prolínání, a tedy možnost volného srovnávání.

Potom se ovšem klade otázka „českosti“ tohoto tématu, protože ta jakožto něco jsoucího samo sebou přestává být zaručena a není snadno formulovatelná a definovatelná.¹⁴ Jelikož však žádné bádání není z povahy věci

¹² Srv. Zdeňka Hledíková, K otázce vztahu duchovní a světské moci v Čechách ve 2. polovině 14. století, v: *Československý časopis historický*, 24, 1976, s. 244–277; *mikrosondy* srv. Zdeněk Uhlíř, Církev, náboženství a měšťané v Čelákovcích v době předhusitské, v: *Studie a zprávy Okresního muzea Praha-východ*, 1986, s. 17–42; *týž*, Církev a duchovenstvo v městském životě Loun doby předhusitské, v: *Vývoj obydlí, sídlišť a sídlištní struktury na jižní Moravě*. XVI. mikulovské sympozium 1986, Praha, 1987, s. 265–270.

¹³ Srv. Zdeněk Uhlíř, *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu*, Praha, 1998.

¹⁴ Téma národa a národnosti, nacionalismu a vlastenectví, uzavřenosti a otevřenosti se tu ukazuje být důležitým referenčním pozadím, třebaže (nebo právě protože) se nyní vytrácí konsensus. Srv. Dušan Třeštík, *Myslití dějiny*, Praha – Litomyšl, 1999; *týž*, *Češi. Jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci*. Texty z let 1991–1998, Brno, 1999; *Dalibor Plichta*, *Národ a národnost v čase globalizace*, Praha, 1999; *Pavel Malý*, *Věk ideologií*.

možno provozovat v bezbřehé šíři, je nutno se o jakési „české“ vymezení pokusit, je třeba je „vynajít“. Ukazuje se však, že to bude spojeno s jistými obtížemi, že půjde o dosti tápavé hledání. Referenčním polem je tu latinská civilizace či Evropa. A v ní ovšem české země spolu s celou střední Evropou jsou periferií, v různých dobách více či méně vzdálenou, jejíž komunikace s centrem tu plyne, tu skomírá. Snad zde lze mluvit o nepravidelné, asymetrické a asynchronní akulturaci.¹⁵ Tu je ovšem trvale skryto nebezpečí pocitu jakési uzavřenosti, jež v okamžicích zvláště živé a rychlé akulturace hrozí přerůst přímo v mesianismus.¹⁶ Otázkou je tu tedy míra (ve smyslu přiměřenosti, nikoli uměřenosti) a její ztráta, jinak řečeno ustavičná náchylnost k zaměňování českých a evropských problémů, která nedává vzrůst pragmatickému duchu, ba tohoto ducha stále devaluje. Tomu odpovídá i význačná uzavřenost české historiografie, jejíž optika je pak mesiánsky přeceňující a nadhodnocující, české problémy hned považuje za evropské, v době „před-poevropské“ tedy za světové. Při tomto pohledu je pro nás nesmírná potíž zařadit se do širšího mezinárodního kontextu, protože české a evropské dějiny jako by spolu ani nesouvisely. Dnes nám ovšem začíná být zřejmé, že toto stanovisko je nesmírně zatvrzelý klam, na jehož odstraňování musíme začít pracovat, pokud má naše dějepiscevtví doznat nějakého oživení. Eklesiologické bádání v našem prostředí se vždy nějakým způsobem vztahovalo k Janu Husovi jako ke svému úběžníku, ať už k němu přistupovalo z jakéhokoli ideového východiska. Nyní už se arci nemůžeme ubránit dojmu, že to byl pohyb v bludném kruhu, který by bylo radno jednou přerušit. Práce tzv. Husovské komise, přes svou stydlivost

Kolaboranti (realita i fantazie). Praha, 1995; *Miroslav Hroch*, V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě. Praha, 1999. Ke starší historii srv. např. *Jan Slavík*, Vznik českého národa, I–II, Praha, 1947; *František Šmahel*, Idea národa v husitských Čechách, České Budějovice, 1974; *Zdeněk Uhlíř*, Pojem zemské obce v tzv. Kronice Dalimilově jako základní prvek její ideologie, v: *Folia historica Bohemica*, 9, 1985, s. 7–32; *tyž.*, Národnostní proměny 13. století a český nacionalismus, v: *Folia historica Bohemica*, 12, 1988, s. 143–170; *Jaroslav Mezník*, Němci a Češi v Kronice tak řečeného Dalimila, v: *Časopis Matice moravské*, 112, 1993, s. 3–10; *Marie Bláhová*, Staročeská kronika tak řečeného Dalimila v kontextu středověké historiografie latinského kulturního okruhu a její pramenná hodnota. Historický komentář, Praha, 1995, s. 225nn.; *Jan Lehár*, Vznik české literatury: pokus o rekapitulaci, v: *Listy filologické*, 116, 1993, s. 18–39 aj.

¹⁵ O jisté problematičnosti pojmu akulturace srv. ovšem *Zdeněk Uhlíř*, Literární prameny svatováclavského kultu a úcty ve vrcholném a pozdním středověku. Praha, 1996, s. 33.

¹⁶ Naznačení tohoto problému pro českou církevní historii a historiografii srv. *Noemi Rejchrtová*, Amedeo Molnár – historik a teolog „reformace“ (1923–1990), v: *Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1996 – 1999*, s. 43–53.

a nespělost v tomto ohledu, by tu mohla být dobrým počátkem. Jde jen o dvojediné: rozšířit husovské téma na širší časový horizont několika generací před Husem a po něm a tím je vlastně rozpustit na jedné a vidět toto časové rozšíření i na obsáhlejších geografickém pozadí na druhé straně. České a evropské problémy tak snáze naleznou svou přiměřenost, o které jsem se zmínil. Toho je ovšem možno dosáhnout jen postupnými kroky v potýkání různých badatelských interpretací zrcadlících se na zmíněném dvojím pozadí. Tím vznikne možnost, aby se i český spor o Urbana VI. ukázal ve větší plasticitě než dosud.

Spor o Urbana VI.¹⁷ byl v evropském měřítku součástí institucionální krize církve, jež se neprojevovala pouze následným schismatem, ale již dříve se obrážela v reformních snahách, jež v různých zemích nabývaly rozličné podoby a síly. Ale obrátíme-li se k českému dějepiscetví, můžeme si snadno ublížit o kámen úrazu: zde jako by bylo jen „náboženské hnutí české“,¹⁸ „česká předhusitská reformace“,¹⁹ „předchůdci Husovi“,²⁰ nebo „církvní politika“, která jako by přicházela jen zvnějšku. Církvní politika je ovšem součástí institucionálního života církve, jeho sociálního podhoubí a jeho reflexe i tematizace. Je tudíž radno zbavit se onoho prvoplánového rozlišování domácího hnutí a zvnějšku přicházející institucionální politiky a pokusit se o novou orientaci, a to ještě dříve, než se obrátíme k eklesiologickým diskusím souvisejícím s urbanovsko-klementovským sporem. Je tak třeba zbavit se dvou představ, které tím, že byly moderním bádáním u nás přikládány na jakékoli středověké eklesiologické téma, staly se nakonec chimérami: týká se to shromáždění vyvolených a představy Krista jakožto hlavy církve, s níž souvisí představa kázání slova Božího. Ne snad, že bych chtěl existenci těchto představ a jejich konceptualizací popírat či odmítat, jde mi jen o jejich nadužívání a zneužívání v moderním dějepiscetví.

Jako nosné se jeví začít u Jana Miliče z Kroměříže, od dob Palackého neochvějně pokládaného za „předchůdce Husova“, kterému ostatně už na

¹⁷ Zpracování z českého hlediska viz *Rudolf Holinka*, Církvní politika arcibiskupa Jana z Jenštejna za pontifikátu Urbana VI. Studie z dějin velikého schismatu západního, Bratislava, 1933; *Jaroslav Kadlec*, Přehled českých církvních dějin, I, Praha, 1991, s. 222–225; *tyž*, Mistr Vojtěch Raňkův z Ježova, Praha, 1966, s. 62–66; *Jaroslav V. Polc*, Svatý Jan Nepomucký, Praha, 1993, s. 68–83, 360–361.

¹⁸ Viz *Václav Novotný*, Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století. I. Do Husa, Praha, 1915.

¹⁹ Viz *Josef Tříška*, anonymní česká literatura předhusitské reformace, v: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 12/1–2, 1972, s. 155–209.

²⁰ Viz *Jan Petr Jordan (=František Palacký)*, Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen, Leipzig, 1846.

přelomu středověku a novověku bylo přičítáno arbitrární autorství některých spisů,²¹ a tedy byl zřejmě považován za nepochybnou autoritu, kterou je možno se krýt a za níž se lze skrývat. Novým přístupem k Miličovi totiž můžeme získat i nový úhel pohledu na eklesiologickou problematiku, která dominovala evropskému myšlení po několik generací až do doby basi-lejského koncilu. Některé kroky už byly na této cestě učiněny, příznačné však je, že k tomu přispěla optika evropská, nikoli česká.²² Důležité je tu nejprve povšimnout si Miličova kazatelského stylu a jeho spojení s hnutím *devotio moderna*.²³ Miličův kazatelský styl evidentně vyrůstá z dominikánských kořenů, je jejich vytříbením. Nemám tu na mysli pařížské *artes predicandi*,²⁴ jejichž vliv se působením módního oživení rétoriky a jejího studia²⁵ přeceňuje podobně jako vliv středověkých estetických teorií,²⁶ nýbrž povýtce kazatelskou praxi, ať už jde o skutečné přednášení, nebo o sestavování vzorových textů, které byly pro toto přednášení podkladem osnov a rezervoárem citátů, exempel i epických vložek. Zcela markantní to je, srovnáme-li Miličovu postilu *Abortivus* s kázáními dominikánského provinciála Peregrina z Opolí,²⁷ a to přesto, že v případě Peregrinově jde

²¹ Srv. Ladislav Klicman, Studie o Miličovi z Kroměříže, v: Listy filologické, 17, 1890, s. 28–44, 114–125, 256–268, 347–362.

²² Viz Peter C. A. Morée, Preaching in Fourteenth-Century Bohemia. The life and ideas of Milicius de Chremsir (†1374) and his significance in the historiography of Bohemia, Heršpice, 1999.

²³ Srv. Pavel Spunar, K počátkům české *devotio moderna*, v: Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis, 30/1, 1991, s. 35–39.

²⁴ Srv. Edmond Faral, Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge, Paris, 1924; James J. Murphy, Rhetoric in the Middle Ages. A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance, Berkeley – Los Angeles – London, 1974; John G. Tuthill, The School Sermon Exported: The Case of Pelagius Parvus, v: Viator, 22, 1991, s. 169–188; Josef Tříška, Studie a prameny k rétorice a k univerzitní literatuře, Praha, 1972; týž, Rétorický styl a pražská univerzitní literatura ve středověku, Praha, 1975; Karel Doskočil, Mistr Dybin, rétor doby Karlovy, Praha, 1948; Hans Szklenar, Magister Nicolaus de Dybin: Vorstudien zu einer Edition seiner Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Rhetorik im späteren Mittelalter, München, 1981.

²⁵ Srv. např. Jiří Kraus, Rétorika v dějinách jazykové komunikace, Praha, 1981; týž, Rétorika v evropské kultuře, Praha, 1998.

²⁶ Viz např. Milena Bartlová, Středověký svět byl skutečně jiný..., v: Dějiny a současnost, 21, 1999, č. 4, s. 53–54.

²⁷ Viz Peregrini de Opole Sermones de tempore et de sanctis, ed. Ryszard Tatarzyński, Warszawa, 1997; Jerzy Wolny, Laciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich zwiazek z tzw. „Kazaniami gnieźnieńskimi”. Uwagi o kaznodziejstwie europejskim do w. XIV., v: Średniowiecze, (1), Warszawa, 1961, s. 171–238.

o texty opravdu pronesené, zatímco Miličova kázání jsou pouhé vzory, jež byly recipovány v podobě písemné. Rozdíl je snad v tom, že Miličovi byl vlastní vyšší stupeň rétoričnosti – oproti Peregrinovi výrazněji používá figury, *ornatus facilis*. Významné je i to, že rozvíjel stejně žánr tematického sermonu (*Abortivu*) i exegetické homilie (*Gracie dei*), zatímco „husitští“ kazatelé výrazně inklinovali k homilii. Taktéž Miličův podíl na hnutí *devotio moderna* ukazuje na vztah k širšímu kontextu, než je tradičně pojímané „náboženské hnutí české“, „česká předhusitská reformace“ nebo „předchůdci Husovi“. Než nějaká národní či regionální specifika musíme tu spíše vidět široce založený odpor ke scholastickým sofistickým (Miličova kázání namísto toho přinášejí řadu epických prvků), tedy soustředění spíše na akt než předmět víry, což se ovšem samo o sobě vymyká konfesionalizaci a ideologizaci. Za této situace se sice může zdát paradoxem, že právě ten Milič, který odmítal scholastickou sofistiku, tolik využíval jedné z jejích klasických forem, totiž tematického sermonu, ale kulturní setrvačnost, dlouhé trvání, mentalita tu vykonaly své: nemohl se prostě vymknout materiálu, který mu byl všude kolem k dispozici.

Nutno tedy říci, že už po první reorientaci pohledu příliš specifického na Miličovi neshledáváme, snad kromě toho, že byl mezi prvními (ale ne první a ne sám),²⁸ kdo přijímal a v bojovném kontaktu s tradicí rozvíjel nové proudění, které bylo vlastní i jiným historickým kulturním regionálním okruhům latinské civilizace, různým oblastem a zemím Evropy. Za této situace začíná být obzvláště zajímavé ptát se, jak se má věc s jeho eklesiologií. Obvykle se tvrdí – a je to náš mýtus –, že Milič byl velevýznamným předbojovníkem „kázání slova Božího“; na tom že je založen jeho model církve a to že více méně přímo vede k husitské reformaci. Teologie ve své funkci ideologie to snad může tvrdit i nadále, avšak historiografie vědoma si toho, že sémantické a deterministické řady v dějinách jsou pouhé konstrukty, které se v minulosti nenacházejí, musí být nepochybně opatrnější. Při četbě Miličových kázání vidíme jediné: soustřeďuje se především na kazatele a jejich působení, slovo Boží stojí až překvapivě v pozadí. Tomu se ostatně není třeba divit: odpůrce scholastické sofistické se soustřeďuje na činnost samu, ne na její předmět. Hovořit tedy o „teologii Slova“ atp. u Miliče je jednostranným výkladem *ex post*, je to optika pozdějšího husitství nebo mnohem spíše ještě pozdějšího protestantství či evangelictví, s Miličem a jeho širším sociokulturním kontextem to má máloco společného.

²⁸ Srv. např. Zdeněk Uhlíř, *Sermon Tradet autem frater fratrem in mortem* jako pramen, v: Studie a zprávy Okresního muzea Praha-východ, 10, 1988, s. 45–76.

Avšak je nesmírně důležité vrátit se k důrazu, který klade na kazatele a jejich působení. Tu je velice instruktivní alespoň zběžně prohlédnout scholastická a zvláště dominikánská prothemata,²⁹ a to už od 13. století: tento důraz na kazatele a jejich působení je jim vlastní také, nakonec to je přece rád bratří kazatelů. A tak se posléze musíme ptát: je vůbec na Miličovi v takto orientovaném pohledu něco pozoruhodného, nového, specifického? Odpověď zní: ano, ale musíme to hledat jinde než dosud. Podstatné a rozhodující v tomto smyslu je jeho důrazné a důsledné rozlišování mezi „kazateli“ (*predicadores*) a „preláty“ (*prelati*). Pokud ovšem kazatelé mohou být chápáni v uvozovkách i bez nich, neplatí to v případě „prelátů“, ti mohou být při výkladu miličovského pojetí chápáni pouze v uvozovkách. Z kontextu, z intratextuálních vztahů Miličových kázání totiž zcela jasně vyplývá, že tu v žádném případě nejde o preláty ve smyslu církevního práva, ale že jimi musíme rozumět jakékoli beneficiáty a také oficiály. V žádném případě tu tedy nejde o odlišení hierarchie a podřízeného kléru, nýbrž o diferenci zcela jinou. Miličovým „prelátům“ bychom nejspíše mohli rozumět tak, že představují to, čemu se dnes říká *establishment*. Z toho pak plynou některé důležité závěry. Milič nepochybně začíná rozumět církvi jako sociologickému útvaru, takže mu hledisko pouhé svátostné moci a jurisdikční pravomoci přestává stačit. V souvislosti s tím se zároveň snaží mezi sebou rozlišit něco jako funkci kněze a proroka. Jeho pohled je tedy dynamický, mocnou a kolosální instituci vidí v pohybu. To, domnívám se, je nutno považovat za zásadní novinku, za jeho hlavní přínos. Vyplývá to pravděpodobně z intenzivní akulturace, která v českých zemích ve 14. století a zejména v jeho druhé polovině probíhala a jež mohla dávat vidět věci jako nestálé, pohyblivé. Snad jedině tuto konkrétní souvislost je možno považovat za české specifikum. Pro tradičně kulturní regiony centra, jež tento přelom v takové prudkosti neprodělaly, protože se jim jaksi kontinuálně rozložil, by byl tento pohled prázdný, nesrozumitelný. Pro to se zdá svědčit i doložení miličovských rukopisů, jež nepřekračuje hranice střední Evropy.³⁰ Do tohoto dynamického pohledu však byl u Miliče pojat toliko

²⁹ Srv. *Johanes Baptist Schneyer*, Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen, München – Paderborn – Wien, 1968.

³⁰ K rozšíření Miličova díla viz *Pavel Špunar*, Repertorium auctorum Bohemorum provectum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans, I, Wratislaviae – Cracoviae – Gedani – Lodziae, 1985, s. 171–192; *Stanislaw Bylina*, Wplywy Konrada Waldhausera na ziemiach polskich w drugiej polowie XIV i pierwszej polowie XV wieku, Wroclaw, 1966; *David Mengel*, The Manuscripts of the *Abortivus* and *Gratiae Dei* of *Johanes Milicius* (Jan Milič z Kroměříže), diplomová práce, University of Notre Dame, Ind., 1998.

klérus, laici se mu vymykají, jsou stále jenom pouhým předmětem péče.³¹ Otázka specifické laické zbožnosti, neřkuli laického kázání³² se tu vůbec neklade, laikům přísluší pouze recipování kazatelských výkonů. A v tom je ovšem nutno vidět opožděnost české periferie vůči evropskému centru. Možná právě tento rozpor novosti a zaostalosti dává ani ne tak vlastnímu Miličovu působení, jako jeho následné recepci onu zvláštní dynamiku, díky níž se stal autoritou. Každopádně tento dynamický rozpor byl výrazným, byť skrytým podnětem pro eklesiologický přístup k řešení urbanovsko-klementovského sporu.

Český spor o Urbana VI., probíhající od konce let sedmdesátých přes osmdesátá léta 14. století, je znám a zmiňován především ve své dimenzi církevně politické, ba význam se téměř výhradně přičítá pouze jí. Stále ještě se mluví o boji konzervativního universalismu proti novým formám, o brutalitě, popudlivosti a neobratném jednání papeže i pražského arcibiskupa, ačkoli začíná být zřejmé, že tu jde o něco druhotného a vedlejšího. Je tudíž dobře znovu si uvědomit rozvrstvení celé otázky. Pro naši úvahu přece není bez významu, že spor sám právě ve své církevně politické podobě v českých zemích příliš významný nebyl, a to prostě proto, že se zde stoupenci Klementa VII. nacházeli pouze výjimečně, že o podpoře Urbana VI. skutečně nebylo vážnějšího sporu. V tomto smyslu lze o zmíněném sporu vskutku hovořit jen jako o okrajovém tématu, které nemá větší význam, protože od něho nelze nalézt spojnice dále. Proč se však přece vžilo, že se tento spor jako téma vyskytuje, že byl vskutku konstruován jako historický fakt? Je to nepochybně především z toho důvodu, že kolem něj nastala literární polemika. Pozoruhodné však je, že její účastníci byli vesměs stoupenci Urbanovými, a tedy tu nešlo o boj dvou stran mezi sebou, nýbrž o třibení názorů v rámci jedné strany. Základem literární polemiky nebylo tudíž zaujetí místa na církevně politickém poli mezi stoupenci toho či onoho papeže, nýbrž juristická otázka papežské volby a její platnosti a potažmo otázka autority v eklesiologii vůbec. V české literární polemice nešlo o to, „kdo“, ale „co“ a „jak“. V evropském měřítku tomu bylo sice jinak, protože tam šlo skutečně o reálný a dlouholetý spor protikladných stran, ale právě to se v českém prostředí otázkou nejevilo, tam v tomto ohledu nešlo o sku-

³¹ Tento pohled ostatně můžeme sledovat ještě u Husa, viz *Zdeněk Uhlíř*, *Obraz řemeslníka v duchovní epice českého vrcholného středověku*, v: XIII. mikulovské sympozium 20. a 21. října 1983. *Dějiny řemesel a průmyslu na jižní Moravě*, Praha, 1984, s. 172–175.

³² Srv. *Rolf Zerfaß*, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg – Basel – Wien, 1974.

tečnost jako spíše o možnost, a otázka tedy zněla: Jak je možné, že evidentní věc autority vzbuzuje pochybnosti? Je dost dobře možné, že nebyť Milíčova dynamického pohledu na model církve, který spolu s šířením rukopisů jeho postil pronikal do běžného povědomí a mentality, by tato otázka nebyla vůbec povstala, takto však byla prostá zřejmost problematizována. Jak ukazují rozhodující postoje veškerých vrstev obyvatelstva kolem roku 1380, církve se stala úplnou samozřejmostí a naprostou nezbytností, i tzv. normální život byl tehdy bez ní zcela nepředstavitelný.³³ To ovšem znamenalo, že náhle vyvstalá problematizace se dotkla jednoho každého, dnes bychom řekli přímo osobně: znejistila ho a narušila mu jeho svět, tj. jeho představu o něm, světový názor a životní náhled. Jistě ne každému to v tomto smyslu proniklo do vědomí, nicméně neurčitá atmosféra neklidu a nejistoty byla přítomna. Nemohli si to ovšem neuvědomovat profesionálové církevního života a církevní učenosti, kterých byl tehdy v Praze již slušný počet. Primární význam celého sporu, resp. literární polemiky pro české prostředí musíme tedy spatřovat nikoli v církevní politice, nýbrž v eklesiologii. A jelikož církve tehdy byla samozřejmou, nezpochybnitelnou a žádoucí, ba snad rozhodující složkou života a světa, nabývalo řešení eklesiologických otázek eminentní, naprosto prvořadé důležitosti. Sama skutečnost tedy tlačila na to, aby řešení bylo razantní.

Tomu arci odpovídalo, že se tu objevila krajní stanoviska, protože ta na první pohled nejlépe vyhovují požadavku i představě razantnosti. Tu jsme u onoho známého střetu arcibiskupa Jana z Jenštejna se scholastikem Vojtěchem Raňkovým z Ježova. Vojtěchův traktát *De scismate*³⁴ se sice nedochoval, je však možno jej alespoň v hlavních rysech rekonstruovat z excerptů v Jenštejnových spisech týkajících se téže otázky, kterými jsou *De consideratione*,³⁵ *De veritate Urbani*³⁶ a *De potestate clavium*.³⁷ Na

³³ Srv. Zdeňka Hledíková, K otázkám vztahu duchovní a světské moci v Čechách ve 2. polovině 14. století, v: Československý časopis historický, 24, 1976, s. 244–277. K pramennému základu viz Visitační protokol pražského arcijáhenství pražského arcijáhna Pavla z Janovic z let 1379–1382, ed. Ivan Hlaváček – Zdeňka Hledíková, Praha, 1973.

³⁴ Srv. Rudolf Holinka, Církevní politika arcibiskupa Jana z Jenštejna za pontifikátu Urbana VI. Studie z dějin velikého schismatu západního, Bratislava, 1933; Jaroslav Kadlec, Mistr Vojtěch Raňkův z Ježova, Praha, 1969.

³⁵ Viz Jan Sedlák, Jenštejnův traktát *De consideratione*, v: Studie a texty k náboženským dějinám českým, 2, Olomouc, 1915, s. 35–108.

³⁶ Viz *Archiepiscopi Iohannis de Jenstein De veritate Urbani*, ed. Jan Sedlák, v: týž, M. Jan Hus, Praha, 1915, s. 4*–20*.

³⁷ Viz Jan Zítek, *Tractatus de potestate clavium*, v: Časopis katolického duchovenstva, 70, 1904, s. 47–51, 118–123, 250–255, 363–366, 494–500, 569–573, 618–630; srv. Paul de Vooght, *Hussiana*, Louvain, 1960, s. 104–109, 161–185.

polemiku těchto dvou osob, předních představitelů církve v Čechách a českých zemích se nám dnes pohřichu zužuje celý urbanovsko-klementovský spor. Jen částečně je to dáno tím, že tyto spisy byly regulérně vydány a zpřístupněny sekundární literaturou. Jsou známy i další eklesiologické spisy této i následující doby, přece však zůstávají zaklety v mlčení. První otázka pro nás se tedy klade na tomto místě: jak souvisí tento omezený a zúžený přístup historiografie k tomuto tématu s jeho interpretací? Zdá se, že tu máme co do činění s uzavřeností, tak typickou pro české dějepisectví, která pochopila tento spor opět jen jako něco příšlého zvenčí, nikoli jako podnět, k vyrovnání s nímž docházelo na jiné rovině, než byla ta původní. A tak stanovisko Jana z Jenštejna bylo interpretováno jako zcela nepůvodní, tradiční, konzervativní universalismus, zatímco v případě Vojtěcha Raňkova z Ježova byla shledávána adaptace ockhamistických eklesiologických vzorů tak, aby v ní bylo možno spatřovat podhoubí wyclifských a husitských názorů. Takové bádání tedy jen dalšími detaily doplňovalo již známý vzorec „náboženského hnutí českého“, „české předhusitské reformace“ a „předchůdců Husových“.

Prismatem změněného přístupu však uvidíme střet už jenom těchto dvou protagonistů jinak. Vzhledem k tomu, že nešlo o neshodu v zásadní církevně politické orientaci – oba přece byli stoupecni Urbana VI. –, je třeba nahlížet jej na odlišných postupných úrovních, taktické a teoretické, eklesiologické. Proti nemnohým stoupecnům Klementa VII. v českých zemích doporučoval Vojtěch Raňkův mírnější postup, zatímco Jan z Jenštejna proti nim zasahoval s tvrdou důrazností. To nebyla věc pouze rozdílného založení a povahy obou těchto osob, protože, popravdě řečeno, u Vojtěcha samého příliš laskavosti, vlídnosti a mírnosti neshledáváme, ukazuje se spíše jako netýkavý a hašteřivý sudíč ovládaný ješitností. Nevidíme tu tak velký rozdíl od impulsivního a samolibého Jenštejna, abychom mohli usuzovat, že zdroj jejich rozdílného přístupu k taktice církevní politiky je třeba hledat právě zde, v rovině osobních vlastností. Zdá se prostě, že Vojtěch Raňkův nahlížel na celou záležitost mnohem pragmatičtěji: vzhledem k malému počtu a marginálnímu významu klementovských přívrženců v českých zemích není nutno volit proti nim razantní postup a tím jenom celý spor třeba ještě rozdmýchávat, je dobře, že aspoň doma je relativní klid, když jinde v Evropě to vše mnohem bouřlivěji. Ovšem tomuto pragmatismu nelze přičítat nějakou ideovou principiálnost; je to jen quasipragmatismus, jehož skutečný zdroj je třeba hledat jinde, ne v něm samém. A tím se dostáváme na druhou úroveň, na úroveň eklesiologie.

Právě v oblasti eklesiologie totiž stojí Jan z Jenštejna a Vojtěch Raňkův z Ježova na protichůdných pozicích. Ozřejmuje se to už na jejich výcho-

discích, která se diametrálně liší. Zatímco Vojtěch vychází z toho, že hlavou církve je Kristus, Jenštejn se opírá o citát ze sv. Pavla o vyvolení. Pro Vojtěcha tak otázka volby papeže ztrácí kardinální význam, který má pro Jenštejna, protože církev tak jako tak nikdy není bez hlavy. Kristus ovšem není zde, je jinde, a přece je Vojtěchovi hlavou církve bezprostředně. Ono tam a toto zde mu tedy nějakým způsobem splývá, absolutní universum se mu jeví v ploché podobě, jaksi horizontálně. Z toho plyne, že církev se mu začíná mnohem silněji ukazovat ve své sociální či sociologické dimenzi. Odtud je otázka volby papeže a souhlas s ní, či naopak nesouhlas s ní a následná protivolba věcí spíše pragmatických vztahů, jaksi přizemní kompromisní taktiky – poučení a z něj plynoucího přesvědčení. To je sféra člověka jakožto individua mezi ostatními individui, člověk se Vojtěchovi ukazuje v rámci svých sociálních vazeb a vztahů, k nimž patří i samostatnost v jednání. Z této samostatnosti sice mohou plynout omyly, ty se však bez dalšího nerovnají hříchům nebo zločinům. Důležitá je tu tedy vzájemná, oboustranná komunikace. V tomto smyslu je tedy Vojtěchovo stanovisko pragmatické, je to stanovisko řekněme individualismu. Nutno ovšem přiznat, že tento jeho individualismus byl značně omezený, vztahoval se jen na příslušníky kléru, tedy v jiném kontextu na svobodné. Tímto individuem mu tedy není každý člověk. Ukázalo se to na jeho zapojení do polemiky o odúmrtích. V ní se stavěl za jejich zachování, protože při kvalifikaci člověka jako individua vycházel právě jen ze stávající, faktické sociální hladiny. V jeho světovém názoru a životním náhledu shledáváme tedy úžasný paradox: ačkoli bezprostřední hlavou církve je Kristus sám, postavení člověka tím přece není zaručeno, přímý vztah k Bohu je filtrován sociálními vztahy. Jinak řečeno: Bůh je garantem sociálního útvaru, ne však člověka jako jednotlivce. Snad v tom lze vidět souvislost s husitským a reformačním myšlením s jeho zdůrazňováním obecnství a sborovosti. A také by tu bylo možno vidět krok na cestě od teologie k ideologii.

Vychází-li naopak Jenštejn od vyvolení,³⁸ pohybuje se ve zcela jiném směru. Jednak je tu pozadí lidské osoby tak, jak její chápání vypracovala scholastika, totiž jako složené z duše a těla. Osoba člověka je tedy dána stvořením, člověk je jí sám sebou; není odvozena od jeho postavení v hierarchii sociálních vztahů, neřídí se faktickou daností. Jednak je tu řeč o vyvolení, nikoli vyvolenosti. Veškeré chápání tu tedy vylučuje determinismus v čase, je mimočasové, atemporální, nebo jinak, založené na

³⁸ Vychází od Ř 8,29–30: *Quos prescivit, illos et predestinavit, quos autem predestinavit, illos et vocavit, et quos vocavit, hos iustificavit, quos autem iustificavit, illos et magnificavit.*

temporální simultaneitě následných okamžiků. Tak ovšem nemůže být Kristus hlavou církve přímo, bezprostředně, protože je podstatný rozdíl mezi věčností tam a časem zde. Na volbě papeže tudíž nesmírně záleží, neboť v ní jde o bezprostřední, přímou hlavu církve. Boží úrdek vyvolení se pak realizuje v kanoničnosti volby, která tak ani není volbou v našem smyslu, jako spíše rozpoznáním. Být kanonickým znamená být legitimním i legálním zároveň. Zde ovšem nezbyvá mnoho místa pro omyly a poučování, odtud není daleko k hříchům a zločinům. Vystává tu otázka ne-lidské zodpovědnosti, a tudíž také možnost netolerance. Přímý vztah lidské osoby k Bohu tak může být velmi problematickou a obtížnou záležitostí. Je to jakási daň za svobodu vůle, za simultaneitu časové následnosti. Na druhou stranu je ovšem zřejmé, že přímý vztah lidské osoby k Bohu není v pojetí Jana z Jenštejna pouhou fikcí, která by měla jen zastírat nerušené autokratické panování hierarchie. Ukazuje se to na jeho stanovisku a konání ve sporu o odúmrtích.³⁹ Právě hodnota lidské osoby, plynoucí z jejího přímého vztahu k Bohu mu byla důvodem, aby braní odúmrtí zrušil jako „pohanský zvyk“. Jenštejnovo stanovisko tedy osvobozuje člověka od tíživého aspektu sociálních vztahů, ale spolu s tím mu bere i zakotvení a oporu v této sféře. Zůstává sám s Bohem, což přinejmenším není snadné. Zdá se, že právě tímto se myšlení Jana z Jenštejna vymyká dobové obvyklosti. To prozrazuje i jeho spis *De bono mortis*,⁴⁰ který je zaměřen příliš elitně, než aby došel uznalého souhlasu a dostalo se mu rozšíření. Právě proto je nesnadné zařazovat myšlení Jana z Jenštejna do úhledných historických linií, je obtížné shledávat pro ně následovníky. A tak, když pro něj nebyla nalezena budoucnost, byl pasován na universalistického konzervativce. Ukazuje se

³⁹ Srv. Miroslav Boháček, *Il diritto romano propagatore della libertà nell trattato del vicario generale di Praha Mag. Cunsso dell anno 1388*, v: *Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto*, I, Roma, 1951, s. 405–426; též. *Právní ideologie předhusitského zastánce selské svobody*, v: *Sborník historický*, 8, 1961, s. 103–132; Miroslav Černý, *Il doctor decretorum Kuneš di Třebovel*. Edizione critica del suo trattato *De devolucionibus*, Roma, 1988; Josef Kalousek, *Traktát Jana z Jenštejna proti Vojtěchu Raňkovu o odúmrtích*, v: *Zprávy o zasedáních Královské České společnosti nauk*, Praha, 1882, s. 167–186; Jiří Kejř – Vladimír Procházka, *Právněhistorické glosy k dějinám venkovského lidu v Čechách v době předhusitské*, v: *Právněhistorické studie*, 5, 1959, s. 291–320; Zdeněk Uhlíř, *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu*, Praha, 1998, s. 40–45.

⁴⁰ Viz Zdeněk Uhlíř, *Prokopa Písaře Liber de arte moriendi*, v: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 30/2, 1990, s. 25–40; Gottfried Vielhaber, *Der Libellus de bono mortis des Erzbischofs Johann von Jenstein*, v: *Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen seinen Mitgliedern gewidmet zur Feier des 40jährigen Bestandes*, Prag, 1902, s. 159–165.

však, že o nějakém universalistickém konzervatismu na jedné a reformačním progresivismu na druhé straně nemá v tomto kontextu vůbec smysl uvažovat.

Názory scholastika Vojtěcha Raňkova z Ježova a myšlení arcibiskupa Jana z Jenštejna se nám tedy jeví jako dvě krajní polohy,⁴¹ jež jsou výrazně jednostranné, a neumožňují tedy další bezproblémový rozvoj. S ohledem na to nemá smysl pokoušet se tu o jakékoli vývojové hodnocení, pokud se nám nepodaří rozšířit kontext tak, aby naše vidění mohlo být plastičtější. Toho by bylo možno dosáhnout dvojí cestou. Jistě by nebylo od věci použít tu evropského referenčního horizontu a překročit tak omezení pouhým českým urbanovsko-klementovským sporem a jeho eklesiologickými aspekty. Bylo by to jistě nanejvýše žádoucí, protože by to pomohlo překonávat tradiční uzavřenost českého historického bádání a jeho téměř výhradní soustředění na problematiku bohemikální. Jenže pro to nejsou zatím vytvořeny ani ty nejelementárnější předpoklady, takže vůbec chybí základní orientace. Pokoušet se o jakési srovnávací dějiny by tedy v tuto chvíli nemělo vůbec žádný smysl, protože by nebylo možno naplnit očekávání. Je tu však ještě druhá cesta, která se v tuto chvíli ukazuje jako nosnější. Je jí rozšíření domácí pramenné základny i na oblast mimo navyké linie koncepcí českých dějin. Samozřejmě tu v první řadě připadne na mysl prostředí universitní, o jehož intelektuálním významu v této době není třeba ztrácet slov. Nám tu ovšem nejde jen o sféru čistě intelektuální, nýbrž také o to, čím přesahovala do sféry mentality. Ačkoli ani toto pole není příliš obděláváno, přinejmenším vykonané soupisové a přehledové práce nám poskytují jistou orientaci, jen zbavíme-li se předsudečného lpění pouze na českém universitním národu; pražská universita neměla jen český charakter, a to ani v nynějším, ale ani v tehdejších chápání. Jakéhosi náhradního evropského horizontu lze tedy dosáhnout i touto cestou.

Takový pramen nacházíme ve spise augustiniánského poustevníka a pražského profesora Jana z Brakel *Determinacio questionis de canonica electione Urbani VI., Iohanni de Jenštejn archiepiscopo Pragensi presentata anno MCCCLXXIX.*⁴² Autor tohoto spisu nepůsobil výhradně a především

⁴¹ Ke kontextu tohoto personalismu na jedné a individualismu na druhé straně srv. Zdeněk Uhlíř, Prokopa Písaře *Liber de arte moriendi*, v: Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis, 30/2, 1990, s. 25–40; Božena Komárková, O dvojím individualismu, v: táž: Lidská práva, Heršpice, 1997, s. 40–48.

⁴² Viz rukopisy NK ČR sign. XIV.C.16, fol. 156r–170v; XIV.D.19, fol. 44r–49v, 52r–60r. K osobě autora viz Gerd Brinkhus, Johannes von Brakel, v: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon², 4, Berlin – New York, 1983, sl. 545–546; H. Beckers, Mittelniederdeutsche Literatur – Versuch einer Bestandsaufnahme, II, v: Das Mittelniederdeutsche Wort, 18, 1978, s. 1–47 (zde 17–19).

v Praze, ale do značné míry v oblasti dolnoněmecké, takže po Vojtěchu Raňkovu, který si vzory pro svůj nedochovaný spis zajisté přinesl z dob svého pařížského působení, tu máme další spojnicí vedoucí mimo české země. Nadto východisko Jana z Brakel pro jeho pojednání o kanoničnosti volby Urbana VI. se liší jak od východiska Vojtěchova, tak Jenštejnova, takže tu získáváme významnou pomoc pro větší plastičnost našeho vidění celé otázky, a to tím spíše, že tu budeme moci odhlédnout od problematiky církevně politické taktiky a soustředit se výlučně na otázky základů jeho eklesiologie. Tím teprve definitivně přesuneme zájem od pražské politiky ve vztahu pouze k Římu či Avignonu a s konečnou platností přeneseme celý problém na jinou úroveň, totiž k postižení tehdejšího chápání církve jako instituce, jako nezbytné instituce, dodejme, a vztahu člověka k této instituci, potažmo k její roli v jeho životě. To je totiž zajisté to nejpodstatnější, o co tu jde, pokud se chceme a máme zbavit stále dominující konfesionalnosti a ideologičnosti našeho pohledu.

Explicitním tématem Jana z Brakel je ovšem kanoničnost volby Urbana VI., jak plyne z úvodu:

Vir quidam notabilis et venerabilis desiderio desideravit, ut tali questioni non oris tantum flatu transitorio, sed etiam manu scripto vel tractu duratorio, quo possem brevius, liberaliter respondere, videlicet:

An Samuel et populi circumcisi carnaliter, numerus electorum Saulis in regem potuisse coniunctim vel divisim prefatum Saulem, dum Saul electioni consenserat ac inunctus et coronatus more regio fuerat, nulla culpa iuste degradacionis vel refutacionis ex parte Saulis, ymmo nulla causa legitima qualitercunque previa et ipso Saule contradicente tanquam non regem iuste, decenter et irreprehensibiliter refutasse ac alium regem Israel elegisse?

[...]

Primitus igitur quatuordecim tamquam fundamenta premittam. Secundo conclusionem responsivam cum suis deduccionibus et correlariis annectam. Tercio rationes et auctoritates oppositum sonantes cum responsionibus ad ipsas subvectam.

Nota, quod forsan ex hac determinacione posset quis dirigi scismatis nunc per ecclesiam crassantis falsam partem fugeret et ad veritatis portum salubrius perveniret, si per Samuel et eius filios Lemovicenses ac priores cardinales, per Saul Urbanus Sextus, per circumcisos carnaliter Ytalici, per tribum Iuda Romani, per incircumcisos carnaliter Gallici, per tribum Benyamin Apuli, per [Metri] domum de tribu Benyamin domus domini Urbani Sexti ... Sicque consideret diligens alias congruencias et forsan inveniet istas et illas aut nil, aut notabiliter modicum discrepare.

Pro náš všeobecně eklesiologický zájem jsou důležité nikoli otázky, námitky, odpovědi a řešení, důvody, důkazy a doklady z autorit, nýbrž základní teze, z nichž vychází, neboť tak se dostaneme na úroveň, z níž jsme přistupovali i ke spisům Vojtěcha Raňkova z Ježova a Jana z Jenštejna:

PRIMUM FUNDAMENTUM, quod hic terminus voluntas, de quanto pronunc sufficit, tripliciter accipitur.

Primo pro substantia vel potencia quevis est aut instrumentum volendi, aut nolendi rationalis creature, sicque consueverunt poni tres in anima humana potencie principales, videlicet intellectus, voluntas et memoria. Et hec voluntas immanens dupliciter est imitabilis. Primo ut naturaliter cupiat vel apetat sibi bonum et sibi delectabile vel apparens sibi bonum et delectabile. Secundo ut naturaliter fugiat sibi malum vel suum tristabile vel apparens sibi malum et tristabile. Et dictos motus homo communes habet cum bestiis, qui dicuntur simpliciter primi motus in homine irracionabiles et immanentes. Isti motus in renatis seu baptisatis in Christo nec sunt meritorii, nec demeritorii, sed in non renatis ob penam peccati originalis, quo sua culpa detinentur usum iam rationis habentes, omnes sunt demeritorii, prout aliqui magni doctores asserere consueverunt. In voluntate videlicet et eius motibus concupiscibili et irascibili iam dictis nulla electio presidentis seu regentis habet locum, eo quod ut sic voluntas est illibera et captiva [...]

Secundo capitur hic terminus voluntas pro actu vel habitu volendi seu nolendi, qui immediate a dicta potencia vel secundum eam tanquam rationem agendi peragens rationale, ut sit elicitus vel iliciendus. Hii actus vel habitus eliciti vel acquisiti consueverunt nominari [...]

Tercio capitur hic terminus voluntas pro actu vel obmissione actus interiori vel exteriori rationalis agentis, qui actus vel que obmissio imperatur fieri vel non fieri mediante actu elicito ... Et tales actus et obmissiones dici consueverunt imperati vel imperate [...] Et isto tercio modo capiendo voluntatem voluntas alicuius dicitur verbum suum vocale, licet mendose prolatum [...] Item dicitur quis velle aliquid vel aliquid fieri vel esse, cui futuro se non opponit, dum posset [...]

SECUNDUM FUNDAMENTUM, quod omnes actus voluntatis humane predicti fundamento primo sic inter se sunt inpertinentes, quod nullus eorundem sequitur aut infert formaliter alium eorundem. Hoc patet, dum actus voluntatis primo modo sint de lege carnis ut sensu primo, actus vero voluntatis in sensu secundo sint de lege mentis, in est voluntatis in quantum libere [...] Quomodo plures voluerunt hoc vel illud et licet non pervenerint ad effectum seu voluntatem in tercio sensu primi fundamenti, tamen fuerunt premiati vel puniti.

TERCIUM FUNDAMENTUM, quod nulla creatura rationalis potest cogi vel necessitari per quamcumque potenciam finitam ad voluntatem in secundo sensu primi fundamenti [...]

QUARTUM FUNDAMENTUM: nulla coaccio, nulla impressio potest aut poterit fieri quoad voluntates primo modo vel secundo modo captas in primo fundamento sensu primo et secundo [...]

QUINTUM FUNDAMENTUM, quod omnis electio vel delectio naturaliter requirit ad minus dualitatem in suo obiecto, sive dualitas illa capiatur in suppositis, quorum alterum assumitur, alterum dimittitur, sive inter actus volendi, vel nolendi seu obmissionem actu[m], que est non volendi [...]

SEXTUM FUNDAMENTUM, quod electio canonica alicuius in presidentem vel regentem quoad ecclesiam militantem naturaliter ultra legitimitatem eligentis vel eligencium ceteris necessariis requirit voluntatem in primo fundamento sensu secundo dictam conformem esse voluntati in sensu tercio primi fundamenti scripte tam in electore vel electoribus, quam electo naturaliter includit intellectus sui iudicium previe vel coeque, discernens inter bonum et malum vel inter maius bonum et minus bonum vel etiam inter maius malum et minus malum etc. [...]

SEPTIMUM FUNDAMENTUM: si populus congregatus vel homo singularis et signatus videt peti[cionem], inprimit uni electori vel pluribus, ut eligat vel eligant Paulum presidentem, regentem vel prelatum, tunc oportet, quod dominus Paulus previe causaliter vel temporaliter aliquo modo determinato note reluceat et resplendeat in inpressoribus vel in inpressore et ab eodem inpressore vel ab eisdem inpressoribus per discretum et proprium seu adequatum signum primitus idem Paulus causaliter vel temporaliter idem Paulus exprimat [...]

OCTAVUM FUNDAMENTUM: si aliqui electores legitimi Saulem, cui nil obstat, cum ceteris ad electionem canonicam requisitis concurrentibus per voluntatem in sensu secundo primi fundamenti dictam eligunt et eandem voluntatem verbaliter exprimunt vel aliter signo vel signis exteriori vel exterioribus sufficienter notificant, ut in sexto fundamento, eciam si sevissimi inpressores vel imprimere [violentes], quod idem Saul per eosdem electores eligatur previe vel coeque aut consequenter assint minentur et terreant etc., idem Saul sit electus non per impressionem tyrannorum terencium, sed per expressionem electorum libere eligencium canonicè electus communicetur [...]

NONUM FUNDAMENTUM, quod secundum loycam non est formalis consequentia abinde finita ad suam singularem de inesse, maxime dum subiectum indefinite continet sub se plura singularia, quia non sequitur:

homo currit, igitur Socrates currit, sic etiam non sequitur: certis electoribus per metum mortis inprimitur, ut eligant circumcisum carnaliter, id est Ytalicum, et ipsi eligunt Saulem, id est Urbanum, etiam[si] eundem Saulem alias non electum, igitur Saul per inpressionem eligitur [...]

DECIMUM FUNDAMENTUM: plerumque longe plus et incomparabiliter efficacius cupiditas ad nativam patriam, ad consanguineos, ad divicias mundanas et ad honores inflativos pro se et aliis, quos carnaliter quis diligit, inprimit homini viatori et illibricat, cogit, necessitat et captivat eundem ut subeat mortem, penas sevissimas et atrocissimas, exilia et pericula grandissima quovis modo, quam naturalis metus et terror mortis inprimat eidem homini fugam mortis etc. [...]

UNDECIMUM FUNDAMENTUM: non ideo nec de tanto rationalis creatura est liberior in eligendo, quia potest electionem suam dirigere ad maiorem numerum obiectorum, nec ideo nec de tanto est vel efficitur illiberior, si eadem post stringitur, artatur aut firmatur ad eligendum inter pauciora [...]

DUODECIMUM FUNDAMENTUM: ea, que nobis dubia sunt, quo animo fiant, illa sunt per nos in meliorem partem interpretanda [...]

TERCIUM DECIMUM FUNDAMENTUM: innocens vel que tenetur innocens esse catholica ecclesia, eo quod ipsa sit corpus mysticum Ihesu Christi [...] debet et tenetur quemlibet innocentem, ut sic defensare et in iure conservare, sed econtra debet quemlibet nocentem et culpabilem, ut sic penis salubribus oppositis misericorditer castigare et a deviis et erroribus suis revocare, si sibi nocens et innocens mutuo [indictibiliter] contradixerint, dummodo ecclesia nocentis nocenciam seu culpam et innocentis innocenciam, quantum satis fuerit probatum, cognoverit [...]

QUARTUM DECIMUM FUNDAMENTUM: omnis consensus per voluntatem in sensu secundo primi fundamenti dictam electi regis vel summi pontificis synagoge in electionem canonicam de se factam verbaliter aut alio modo sufficienter expressus etc. Votum vel includit votum solempne. Hoc patet, nam votum solempne taliter describitur: Votum est testificacio quedam promissionis, que deo et de hiis, que dei sunt, proprie fieri debet. Igitur cum in omni consensu regis electi vel summi pontificis synagoge et electorum eisdem pontificis vel regis fieret testificacio promissionis spontanee deo et de hiis, que dei sunt, cum sicut nunc, sic et tunc non sit potestas nisi a deo, et dei minister sic videt[ur] electus legitime [...]

Jan z Brakel zajisté mluví těžkou scholastickou řečí, která je dnes obtížně srozumitelná, a to nejen proto, že dnešní diskurs je zcela jiný, ale také proto, že se ji dosud ne zcela podařilo vymanit z temného hávu neoscholastiky,

jež není jen opakováním, nýbrž (dez)interpretací. Význam pro nás ovšem má spíše postižení celkového smyslu než soustředění na detail a genetické souvislosti, neboť tak nejlépe odhalíme jeho základní myšlenkový horizont, na němž se spojuje intelektuální činnost s mentalitou. To je důležité zejména z toho důvodu, že jeho přístup k danému tématu je mnohem sofistikovanější než v případech, s nimiž jsme se mohli setkat dosud. Tak se postupně může začít otevírat cesta k historickému studiu universitního písemnictví, nikoli jen k jeho pojímání z hlediska dějin teologie, filosofie a věd. Snad to bude další krok k tomu, abychom se mohli zbavit klišé, jež stále ještě zhusta ovládají naše bádání.

Rozhodující je, že Jan z Brakel přistupuje k řešení eklesiologických otázek od vůle a jejího aktu. Vůle ve scholastickém porozumění není ovšem jen jakási vyabstrahovaná pružina mysli, jedna z jejích složek, nýbrž míří mnohem hlouběji, tam, kde se stýká s vírou. U vědomí toho hned začíná působit traktát Jana z Brakel méně vymělkovaně, třebaže rozlišování vůle v trojím smyslu a na dvoji způsob, jak je předkládá v úvodní základní tezi, tak na první pohled může vypadat. Ostatně toto dělení vůle není nic nového a původního, vychází ze standardní scholastické tradice. Co však můžeme považovat za inovaci a modernizaci, je to, že odtazitý filosofický problém je aplikován na praktickou oblast eklesiologie. Je to dokladem výrazně postupující akulturace, jež zasáhla Prahu a české země v souvislosti se založením a rozvojem university a jež umožňovala sblížení intelektuální úrovně s úrovní mentality. V tomto smyslu je třeba přičítat spisu Jana z Brakel velikou důležitost, jakkoli jeho přímý ozvuk tak výrazný nebyl. Nutno ovšem připustit, že v tomto případě zůstává mnoho neznámého a nejasného, protože naše znalosti o učeném i zbožném písemnictví⁴³ v předhusitských Čechách i českých zemích jsou zcela nedostatečné, takže nemáme vhodné referenční pozadí pro dalekosáhlejší úvahy.

Co tedy znamená trojí dělení vůle, s níž přichází do eklesiologie Jan z Brakel? Jak této trojí vůli rozumět? Opustíme-li scholastickou i scientistickou dikci, je možno to formulovat tak, že jde o pokus orientovat se v různých vrstvách zaměření mysli, že vůle se tu nazírá prismatem víry a intencí. Zprvée, *voluntas in primo sensu dicta* je přirozeným chtěním, projevem tělesných a smyslových a racionálně nereflektovaných popudů. Tato vůle se nachází ve sféře čistě imanentní a faktické, je pod úrovní

⁴³ K pojetí „zbožného písemnictví“ srv. Zdeněk Uhlíř, *Der Geist des frommen Schrifttums in Böhmen zur Zeit König Johans von Luxemburg*, v: *King John of Luxembourg (1296–1346) and the Art of His Era. Proceedings of the International Conference, Prague, September 16–20, 1996*, red. Klára Benešová, Prague, 1998, s. 278–290.

rozumové duše, mimo jakékoli reflexe a tematizace. Jako taková je sice stále přítomná, ale není vlastně v plné míře lidská. Je pouze v bezprostřednosti, nepřesahuje ani sem, do oblasti sociální, ani tam, do sféry transcendentní. V eklesiologii s ní nelze počítat, nehraje v ní žádnou roli. Zadruhé, *voluntas in secundo sensu dicta* je konečnou intencí, jakýmsi strategickým cílem člověka. Povznáší se nad bezprostřednost a směřuje za ni, je výrazem rozumové duše, je v plné míře lidská. V ní se projevuje člověk jako *imago dei*. Pokud je tomu tak, tato druhá vůle by měla být transcendentní intencí, spirituální touhou. Zdá se však, že to není jediný možný výklad, že jsme tu svědky jakéhosi rozostřování, že vstupujeme na nejisté pole. Důležité totiž je, kam nás vede sám autor svými příklady. Ty totiž spadají naprostou většinou do sféry světské historie, světských příběhů a jejich cílem je, řekněme, život a ctnost. To platí nejenom o exemplech z Tita Livia či Valeria Maxima, ale také ze Skutků apoštolských. Zdá se tudíž, že Jan z Brakel jaksi transformuje vidění transcendentního světa, pokud to tak lze říci: ono „tam“ stojí spíše „za“ než „nad“; je sice „mimo“ bezprostřednost, ale nějakým způsobem se jí znatelně přibližuje. Transcendentní cíle jako by byly jen konci kalkulativních úvah. To je rub důsledné snahy o racionalizaci a jasnou srozumitelnost tajemného; *mysterium numinosum* se oslabuje. Zatřetí, *voluntas in tercio sensu dicta* je situačním rozhodováním, psychickým zpřítomněním konečné intence, postupným naplňováním spirituální touhy ve smyslu realizace. Zde se teprve pozná opravdovost člověka, zde se teprve vytváří souvislost skutků a smysluplný obsah života. Tato třetí vůle uvádí konkrétní situaci do souladu s druhou vůlí, a to ve skutku, prožitku i postoji. Řekněme, že zde přichází ke slovu „pravda“ (ale také „lež“). Pravda je tedy bodem průniku konkrétní situace s konečnou intencí. Zdá se ovšem, že i zde dospíváme k nejistotě a nejasnosti: jde tu o onu konečnou intenci samu, nebo o její naplnění, její předmět? Jan z Brakel tu totiž nerozlišuje. Při intuitivním přístupu ze strany *intellectus* či při mystickém přístupu v kontemplaci (nikoli ve „vidění“, *visio!*) by to nemusela být potíž. Avšak v „sylogismovém racionalismu“ této scholastiky zůstává prázdná a s ním jistě i *horror vacui*. Čím toto prázdná zaplnit? Nejspíše nějakým před-sudkem, něčím neuvědomělým, jakoby zjevným; něčím z oblasti nereflektující první vůle.

V této interpretaci je potom zapojení vůle do eklesiologie velmi závažné a důležité, neboť se tím dostáváme k jakémusi bodu obratu. Otevírá se tím totiž téma „člověk v církvi“ takovým způsobem, že to umožňuje více cest. Zejména se tu ovšem zakládá možnost, jak se vyhnout stále více dominujícímu legalismu eklesiologického a vůbec teologického myšlení, pouze kanonisticko-liturgickému přístupu k Bohu a posvátnu, který sice rozlišuje

mezi veřejným kultem a soukromou úctou, stírá se mu však rozdíl mezi obecným kultem a konkrétním rituálem. Dnešními slovy bychom mohli říci, že problematika člověka v církvi, vztahu člověka a církve se virtualizuje, že ztrácí zřejmou zjevnost zprostředkovanou tradicí a historií. Nutno ovšem říci, že to vše platí pouze jaksi implicitně a potenciálně, že tedy nelze odhlédnout od dalších konkrétních souvislostí, které by tomuto málo určitému základu daly jistý tvar. Tento základ, který si postavil Jan z Brakel, je vlastně pokusem jen důsledněji racionalizovat to, co se už nějakým způsobem projevilo, snahou intelektualizovat mentalitu a její obsahy, příležitostí připravit východisko k něčemu dalšímu. Napětí mezi druhou a třetí vůlí je jiným vyjádřením tenze mezi Miličovými „kazateli“ a „preláty“, mezi mystickým tělem a sociálním útvarem. Zároveň se toto napětí přesouvá blíže k člověku jako jednotlivci, dostává se v tomto smyslu na stejnou úroveň jako individualismus Vojtěcha Raňkova z Ježova a personalismus Jana z Jenštejna. Ale Jan z Brakel jde ještě dál: napětí mezi individualismem a personalismem v podobě různě chápané vůle interiorizuje. Nejde tu tedy o nic, co by přicházelo zvnějšku, situace člověka v církvi není jednou provždy dána, je ji třeba stále znovu ustavovat, stále znovu se vyrovnávat s tím, že člověk má přímý vztah jak k Bohu, tak k církvi. Myslím, že tato inherentní problematičnost je velkou novinkou pro české prostředí té doby.

Ale zde se skrývá kámen úrazu: ustavičná problematičnost je přece neúnosná. A tak Jan z Brakel ustupuje a chápe se osvědčené juristické kazuistiky, aby od té základní tíže nějak odlehčil. A tím ovšem celou otázku rozměňuje, jako by se zalekl její příkrostiti; implicitně přítomného tématu se vzdává. Avšak dříve než vyřkeme kritický odsudek, musíme si uvědomit, že jeho cílem bylo řešit otázky spojené s kanoničností volby konkrétního papeže, nikoli zabývat se eklesiologií v celku. Spis Jana z Brakel v nás tedy zanechává jisté rozpaky. Ačkoli na úvod charakterizuje spirituální dimenzi jako úhrnný úběžník a dimenzi psychickou jako situační konkretizaci a zdesvětskou realizaci tohoto úběžníku, v průběhu výkladu toto rozlišení stírá a zatemňuje, když onu psychickou dimenzi zpětně exteriorizuje a představuje ji v exegetických (Samuel, Saul, David) a kanonistických (*de eleccione*) racionalizacích. Lze tedy říci, že narazil v eklesiologickém kontextu na dvojí věc, totiž jednak na vztah účelu a prostředku, jednak na vztah nepředmětné touhy a předmětné životní skutečnosti, že si však s tím za použití standardní scholastické metody vůbec nedokázal náležitě poradit: individualistický aspekt (psychická racionalizace) a aspekt personalistický (spirituální touha) byly sice naznačeny, ne však v plné míře reflektovány a už vůbec ne tematizovány, protože Jan z Brakel se neubráníl jejich projekci

z vnitřního světa, kam je situoval, ven, kde se s nimi sice dá snáze operovat a manipulovat, avšak za cenu ztráty původního smyslu a významu. Z toho plyne, že znamení času, odpovědí na něž měla být nová legitimace autority, jež by odpovídala spirituální a psychologické interiorizaci, nebylo rozpoznáno, že vplynulo do ztracena. Střet Jana z Jenštejna a Vojtěcha Raňkova z Ježova se potom tedy odehrával mezi oběma krajními póly transcendentistické personalizace a imanentistické individualizace bez vědomí nějaké jejich syntetizace a řekněme enantiodromie.

Dospíváme tedy k jednomu podstatnému zjištění. Jen kolem poloviny 14. století došlo v českých zemích k jejich plné christianizaci, jen se církevní správa ustavila ve své byrokraticko-administrativní podobě, jen se začaly prosazovat liturgické reformy, jen universita přinesla důslednou intelektualizaci religiozity, začíná církevní, náboženský a duchovní život ztrácet svou jednoduchou jednoznačnost. Na povrch vyplouvá latentní rozdíl mezi „vnitřním“ a „vnějším“⁴⁴ a začíná se uplatňovat více méně zřejmá polemika. Nejprve se to objevuje v milíčovském prostředí na úrovni sociální, v urbanovsko-klementovském sporu o zhruba dvě desetiletí později to pak proniká i do úrovně individuální. V obou případech se však toto odlišení děje bez jasného vědomí, o čemž svědčí i absence jednoznačné terminologie; o osvětlení se musíme pokoušet teprve my na základě leckdy nejasných náznaků. Z toho lze vyvodit, že třetí čtvrtina 14. století byla u nás dobou významného přelomu v eklesiologickém myšlení. V tehdejší hektické akulturaci přesouvání Paříže do Prahy to však současníkům nějak uniklo, a tak si to neuvědomilo ani pozdější objektivistické pozitivistické bádání, jež u nás stále ještě žije a pro něž jsou tyto otázky pouhými chimérami. Staly se ovšem chimérami už v době svého vzniku, a to z toho důvodu, že se nikdy nevynořily na hladinu jasného vědomí. V důsledku toho je chimérou i celá dosavadní koncepce „náboženského hnutí českého“, „české předhusitské reformace“ a „předchůdců Husových“. Kdyby nešlo o chiméru, jak jinak by se tu mohli tak vzácně shodnout evangelíci, volnomyšlenkáři a marxisté?⁴⁵

A je nutno postoupit i k dalším konsekvencím. Jestliže dochází k zásadnímu přelomu v eklesiologii již ve třetí čtvrtině 14. století, začíná být zřejmé,

⁴⁴ Rozdíl mezi „vnějším“ a „vnitřním“ lze nakonec chápat jako typický a fundamentální rozpor středověkých církevních, náboženských a duchovních dějin, srv. *Tomáš Špidlík, Těžký zrod středověku*, v: *Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa*, red. Dušan Třeštík – Josef Žemlička, Praha, 1998, s. 180–192.

⁴⁵ Viz *Speratus (=Zdeněk Uhlíř)*, *Poznámky k Husovské diskusi*, v: *Střední Evropa*, 1987, sv. 9, 34 s.

že i na husovské a pálčovské eklesiologické boje musíme nahlédnout v jiném světle. Pokud rovnou neztrácejí mnoho ze svého dosud jim přikládaného významu, je přinejmenším nutno tento význam exponovat jinak. Skrze jinou, než u nás obvykle užívanou optiku, pohledem, který se snažím prezentovat v tomto příspěvku, to totiž vypadá tak, že znamení času bylo na všech stranách pochopeno pouze jednostranně a odpověď na ně byla rozvíjena ještě omezeněji: původní skrytá sociologizace a psychologizace, jistě oprávněné aspekty při promyšlení otázek člověka v církvi, se v českém prostředí převrátila v teologii příliš blízkou politice a ideologii. K tomu výrazně přispělo obeznámení s wyclifismem, jenž se ještě mnohem výrazněji orientoval na problematiku moci. Je sice zřejmé, že wyclifismus dodal českým mistrům na dynamičnosti, avšak nelze nevidět, že také odváděl od toho, co se jim nabízelo k řešení a co by je bylo udržovalo v evropském kontextu. Je pak otázka, zda tu pak napořád nedocházelo k záměně „Pravdy“ za „českou pravdu“ a zda se v tom nenacházelo sebeuspokojení, od tehdy až dodnes.

Zní to jistě nemálo provokativně, ale je zjevné, že tento problém nyní naléhá na znovuotevření. To ovšem nelze jen jakoby švihnutím kouzelného proutku, k novému pohledu je nutno se teprve propracovat. A tak spíše než k nějakému řešení tu dospíváme k dalším otázkám. Přitom nelze nevidět že mezi urbanovsko-klementovským sporem a husovsko-pálčovskými polemikami je v tak dynamické době příliš dlouhá časová vzdálenost, než aby bylo možno vést tu nějaké přímé spojnice. Měli bychom se tudíž snažit tuto mezeru zaplnit, abychom měli pro svůj pohled více opor. Z toho plyne, že je nutno hlouběji zkoumat eklesiologické polemiky související s tzv. velkým schismatem, např. Jana Falkenberga *Tractatus de renuccione papatus*⁴⁶ nebo Mařka Rvačky *Defensio pape Gregorii XII.*⁴⁷ či Jindřicha z Langensteinu *Tractatus de scismate (Epistola concilii pacis)*.⁴⁸ To nás bude moci přiblížit odpovědi na otázku, proč byly tehdejší eklesiologické polemiky tak zkratovitě a jednostranně a proč se stávaly tak důkladně zpolitizovanými, a druhotně i k tomu, proč je naše dnešní vidění těchto polemik a jejich tématu vůbec stále tolik konfesionalizované a ideologizované; ačkoli pokusy o řešení se rozmnožují, pravé porozumění nám dosud chybí.

⁴⁶ Srv. rukopis NK ČR sign. X.D.10, fol. 104r–106v.

⁴⁷ Srv. rukopis NK ČR sign. XII.F.30, fol. 51v–58r.

⁴⁸ Srv. rukopis NK ČR sign. XIV.C.16, fol. 208r–225r.

BLAHOSLAVOVA „EVANGELIA“

Martin Grombířik

BLAHOSLAVS „EVANGELIEN“ Dem Autor geht es um eine Untersuchung der tschechischen Choralpassionen und anderen aus der Gregorianik hervorgegangenen Gesängen, die unter dem summarischen Titel „Evangelien“ im Jahre 1571 der Bischof der Brüderunität Jan Blahoslav herausgegeben hat. In der Nationalbibliothek sind drei gedruckte Exemplare erhalten geblieben. Gegenstand der Überlegungen ist die Stellung des gregorianischen Gesanges im Gottesdienst der Brüderunität, dessen grundsätzliche Bedeutung in den „grossen“ Kanzionalen unbestritten ist. Dies wird auch in diesem Werk unterstrichen und steht im Gegensatz zur geläufigen Vorstellung, die traditionell die Rolle der kantikal-strophischen Gebilde, der sogenannten „Brüderlieder“ überschätzt. Die Verbindung eines der Exemplare mit einer lateinischen Agende, aller Wahrscheinlichkeit nach der utraquistischen Provenienz, ist ein sehr wichtiger Beleg für die wechselseitige liturgische und musikalische Beeinflussung der einzelnen Konfessionen auf dem tschechischen Territorium noch vor den tragischen Ereignissen des dreissigjährigen Krieges und der habsburgischen Gegenreformation.

Hovoří-li se o Jednotě bratrské v souvislosti s liturgickou hudbou, vyvstanou téměř každému na myslí velké, skvostně tištěné kancionály a hudební útvar strofické (rýmované) duchovní písně, často s textem ve tvaru veršovaného kázání. V církevním prostředí se někdy mluví i o tzv. „písnovém pokladu“ staré Jednoty; někteří bratrští autoři (Jan Augusta aj.) vytvořili velká kvanta kantikálních útvarů, z nichž mnohé se ovšem péčí bedlivých cenzorů z okruhu starších Jednoty do kancionálu ani nedostaly nebo byly z pozdějších vydání vyřazeny.

Zpěvní repertoár Jednoty ovšem netvořila pouze původní bratrská tvorba, ale i velké množství písní přejatých, např. podobojí (zejm. okruh Miřínského) nebo ze zdrojů tzv. světové reformace. Toto přejímání mělo reciproční povahu, bratrské písně se často objevují u utrakvistické „konkurence“ nebo přes německé bratrské zpěvníky M. Weissheho i u německých luteránů. Přímo z bratrských kancionálů zpívali někteří členové církve podobojí a s vlivem zpěvníku Jednoty v katolickém ovčinci zápasili i členové Tovařystva Ježíšova, ačkoliv teze o vedoucím postavení Jednoty bratrské na poli tvorby české duchovní písně se zdá být podle závěru některých badatelů neopodstatněná.¹ Koloběh písněvého fondu byl ostatně součástí celkového duchovního kvasu v Čechách 16. století.

¹ Stanislav Tesař, *Cantus Unitatis Fratrum* (disertační práce, Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, Brno 1976).

Poněkud stranou zájmu českých protestantských hymnologů (laických i odborných) stojí poměrně objemná část bratrského zpěvního repertoáru, která navazuje na latinský *gregoriánský chorál*. Ačkoliv Ivančický kancionál z r. 1576 obsahuje bezmála 40 % zpěvů gregoriánského původu (oproti Rohovu kancionálu nárůst o plných 43 %) a zpěvník z r. 1618 ještě asi čtvrtinu, nastává po Bílé hoře rapidní úbytek a ve zpěvnících potoleranční doby po nich není ani stopy, pomíneme-li několik písní na simplifikované či interpolované melodie chorálních hymnů, o jejichž souvislosti s generickými gregoriánskými formami můžeme hovořit pouze s výhradami.² V této oblasti není výjimkou ani Evangelický zpěvník z r. 1979, který si vytkl jako cíl návrat k vyznavačským hodnotám starých bratrských písní, ani jeho Dodatek z r. 2000, přestože tento se pokouší pokrýt co nejširší oblast sféry, kterou na základě zaběhaného výraziva nazýváme „evangelickou zbožností“. Proč tomu tak je, může být předmětem diskuse; některé hypotézy se nabízejí samy od sebe, ale k jejich formulování je třeba přikročit až v pokročilejších fázích výzkumu a proto je zatím ponecháme stranou.

Řekli jsme již, že velká část chorálního repertoáru užívaného (resp. nabízeného k užívání) v Jednotě je soustředěna v bratrských kancionálech; jeho podíl na celkovém počtu zpěvů dosahuje vrcholu v kancionálech redakce Blahoslavovy. Předmětem našeho zájmu však nyní nebudou tyto kancionály, ale drobnější, méně známé dílo Jana Blahoslava obsahující výhradně liturgické zpěvy gregoriánského původu.

Celý název díla, o kterém bude řeč, zní: *Evangelia anebo čtení svatá kteráž slovou Pašije. Řeči některé prorocké: a Prefací obyčejné, to jest Zpěvové, k zvláštním Hodům vejročním náležití v nově zpravení a vytištění*. Dílko o 44 listech se dochovalo ve 3 exemplářích v Knihovně Národního muzea pod signaturami 24 B 1, 24 B 2 (defektní exemplář, stará signatura 60 D 3) a 27 A 6. Dlouhý nadpis zároveň částečně naznačuje obsah: jsou jím liturgické perikopy (dvoje pašije, evangelijní a SZ prorocká čtení), několik prefací a dvě modlitby na adaptované gregoriánské nápěvy. Defektní exemplář má pouze pašije, ke kterým je připojena latinská chorální agenda, podle stylu notace asi pozdějšího data než původní tisk. Také v něm chybějí listy s částí Mt pašijí, jsou doplněny ručně psaným opisem, který je ovšem nelogicky včleněn ještě před samý začátek tisku. Jako autor je pod předmlouvou podepsán Jan Blahoslav, v ročení uvádí datum vydání 17. května

² Hymnus je hudební forma řeckého původu vycházející z antické časoměrné poesie, kdežto ostatní gregoriánské formy jsou útvary logogenicky vystavěnými na strukturách mluvené řeči a hebrejské poetické figuře paralelismu membrorum.

1571. V literatuře se o nich podrobněji zmiňuje pouze Hostinský v úvodní studii k vydání Blahoslavovy Musiky (s. 50–51, v citaci Jungmannovy Historie literatury české uvádí chybnou signaturu) a M. Daňková v Soupisu bratrských tisků pod č. 25 (s. 83), která se ovšem zabývá pouze výtvarnou a typografickou složkou díla.³

Hostinský (v citované studii) pokládá Evangelia za doplněk k Šamotulskému kancionálu a domnívá se, že vydání z r. 1571 je vydání druhé (na základě zmínky v titulu „v nově vytištění a zpravení“). Má to potvrzovat údajně také Blahoslavova Předmluva. V ní ovšem chybí jakákoliv zmínka o Šamotulském nebo jiném kancionálu, Blahoslav v ní hovoří pouze o svém překladu Nového zákona, ke kterému se, jak se zdá, vztahuje také zmínka o „první oběti“. Za tohoto předpokladu by první Hostinského hypotéza byla mylná (*Evangelia* jsou samostatné dílo a ne přívažek k některému z „velkých“ kancionálů) a druhá přinejmenším nedostatečně podložená (dosud nebyl nalezen věcný důkaz v podobě nějakého prvního vydání a opora v textu nadpisu a předmluvy není dostačující).

Daňková si všímá odlišností mezi jednotlivými exempláři na listě 15: 27 A 6 má dřevorez s Beránkem, dle Daňkové převzatý z něm. kancionálu 1566, exempláře 24 B 1 a 24 B 2 „maureskovou kartuši s prázdným vnitřkem“. Neuvádí ovšem, že tato kartuše je v 24 B 2 vyplněna barevnou ručně malovanou miniaturou Eliáše a havrana.

Knihy je notována chorální rhombou. Ze znaku notového písma se vyskytují: punctum kosočtvercové jako základní notová hodnota, výjimečně punctum čtvercové. Dvoutónové skupiny (flexa a podatus) se vyskytují pouze ve tvaru 1. nota = punctum – 2. nota = punctum s indikací pohybu nahoru či dolů. Vícetónové skupiny jsou analogicky notovány pouhým grupováním indikovaných punct. Stejněho systému užívá např. i Ivančický kancionál z r. 1576 pro notování chorálních částí. Osnova je pravidlem

³ Otakar Hostinský, *Jan Blahoslav a Jan Josquin*, Rozpravy české akademie věd a umění, ročník V, třída I, Praha 1896; Miriam Bohatcová-Daňková, *Bratrské tisky ivančické a kralické*, Praha 1951 Pramenem a jeho úlohou v liturgické praxi Jednoty se zabývá poměrně podrobně také B. Hrejsa ve své dizertační práci o bratrských kancionálech (Bohuš Hrejsa, *Kancionály Jednoty bratrské*, Filosofická fakulta University Karlovy, Praha 1946). Ohledně původu přejímá Hostinského teorii doplňku k Šamotulskému kancionálu jakož i představu o nezachovaném prvním vydání. Připouští původ zpěvu „v utrakvistické a přímo i římské liturgii“ (s. 58). Jeho tázání po sloučitelnosti „evangelické prostoty“ Jednoty bratrské se zpěvy tohoto typu vyúsťuje do obecnější otázky o úloze liturgie v Jednotě, kterou však jednoznačně nezodpovídá, soudě z opatrných a nekonkrétních závěrů, podle kterých měla Jednota „liturgického ducha“ a její vývoj „spěl k širšímu stanovisku i v otázce liturgie“.

pětilinková, pouze v případě nedostatku místa je počet linek zmenšen. Klíčování je důsledné, užívá se chorálních C a F klíčů v dobových modifikacích. Na koncích osnov a při změně klíčů bývá *custos*, na koncích stránek je také textová nápověda první slabiky textu na následující straně. Text je tištěn frakturou, s výjimkou ojedinělých latinských slov v nadpisech, která jsou tištěna renesanční dynamickou antikvou (např. *PRAEFATIONES*).

1 Pašije

Pramen obsahuje dvoje pašije, Matoušovy a Janovy, v 24 B 2 s ručně vypsanou příslušnou liturgickou lokací podle církevní tradice, Mt „na Květnou neděli“, J „na Velký pátek“. Text je převzat z Blahoslavova Nového zákona. V defektním expl. 24 B 2 je provedeno několik oprav perem:

- Mt 26:67 „hůlkami jej bili“ – „políčkovali jej“,
- Mt 27:2 „hejtmanu“ – „vladaři“,
- Mt 27:27 „rathauzu“ – „radního domu“ a „rotu“ – „zástup“,
- Mt 27:28 „brunátným“ – „červeným“,
- Mt 27:33 „popravné“ – „lepczy“ (sic!, lebčí?),
- Mt 27:34 „octa“ – „vino“

Druhá až čtvrtá oprava působí dojmem jazykové korektury (korekce germanismu). Důvod první opravy není zřejmý (opravuje věcně správné znění a nemá oporu ani ve Vulgátě), pátá a šestá opravuje nesprávný překlad Blahoslavův. Postavy pašijí jsou také vypisovány perem, v 24 B 2 téměř vždy při vystředání, a to latinsky (*Christus*, *Chorus*, zkr. *Evan.*), v 24 B 1 jen na několika místech a česky (*Evangelista*). 24 B 2 má také v místě tzv. *genuflectur* (pausy s tichou modlitbou vkleče, kterou má katolická provozovací tradice po větě o Ježíšově skonu) na obou místech vpisek *Ukřižovaný Kriste*, což může být odkaz na nějakou modlitbu, litanii či píseň, která se na tomto místě recitovala či zpívala.

Na tomto místě by mohla vzniknout otázka po provozovací praxi pašijí v Jednotě bratrské. V západní církvi je rozdělení „partu“ jednotlivých jednajících osob mezi více zpěváků poměrně pozdního data – asi od počátku 15. století. Do té doby bylo zvykem, že pašije četl či zpíval pouze jeden člověk. Také latinské zkratky pro jednotlivé osoby (*C* – *Chronista* = vypravěč, *S* – *Succentor* pro hlasy ostatních osob n. *Synagoga* pro hlasy zástupu, křížek jako označení role Ježíše) pocházejí původně z tzv. *litterae significativae* (dodatková písmena) pro označení úrovně a způsobu provedení recitačního tónu (*celeriter* = rychle, *sursum* = výše, křížek z *t*, *tenere* = držet), které známe z nejstarších (neumových) notací gregoriánských zpěvů. Nicméně se zdá, že pozdně středověká praxe zpěvu pašijí jako liturgického

dramatu rozděleného mezi různé protagonisty nebyla Bratřím neznámá; např. ve zmíněném kancionále z r. 1576 je na str. 759 u písně, vlastně alegorického zpívaného dramatu *Zlostné rozmlouvání slyšme*, tato poznámka: (...) Mohli by pak zpěváci na tré rozdělení byti: aneb všecko jeden zpívati / *podobně jako Pašiji*.

Znalost provozovací praxe pašijí v Jednotě, ba ani použití této techniky v jiných bratrských zpěvech ovšem ještě nezaručují její praktické využití přímo při provádění pašijí v rámci bohoslužeb v bratrských shromážděních.

Nápěvy pašijí jsou adaptované nápěvy užívané v latinské římskokatolické liturgii. Kořeny těchto nápěvů jsou velmi staré, Eric Werner prokázal jejich původ v synagogálních kantilacích na *Roš ha-šana* a jiné tzv. vysoké svátky. V Blahoslavově verzi jsou oproti standardnímu chorálnímu znění melodické kostry na různých místech vyplněny melodickými tóny a postupy s výrazným tíhnutím k tónice, což jsou typické deformace chorálních melodií v duchu renesančního hudebního myšlení.

2 Evangelia

Za pašijemi (v podstatě také lekcemi z evangelií) následují tři zpívané evangelijní perikopy: na den Narození Páně (Lk 2:1–20), vzkříšení Páně (Mk 16:1–7) a Sslání Ducha svatého (J 14:23–31a). Text pochází z Blahoslavova Nového zákona. Každá perikopa je uvedena zpívaným úvodem *Řeč tohoto svatého Čtení | napsal svatý { Lukáš | Marek | Jan }*.

3 Prorocké oddíly

Po čteních z evangelií přicházejí na řadu starozákonní perikopy z prorockých knih (je zajímavé, že v pramenu není ani jedna z epištolních perikop). Tyto jsou zajímavé i z textového hlediska, neboť narozdíl od novozákonních částí (Blahoslavův NZ se stal součástí Kralické bible) jsou poměrně rozsáhlými doklady o biblických textech užívaných v Jednotě ještě před vznikem Kralické bible. Liturgicky perikopy pocházejí pouze z vánočního okruhu. Jsou to tyto pasáže:

1. při Památce Narození Pána Jezukrista – Iz 11:1–10
2. Iz 9:2–7
3. k slavné památce narození Pána Krista – Mich 5:2–4
4. ku Památce slavné obřezání Pána Krista jenž slove Nové Léto – Iz 52:1–10
5. ku památce slavné přijetí k Kristu Pánu Mudrcův – Iz 59:20–60:14
6. v Neděli mezi Ochtáby a neb jindy při památkách Narození Páně – Iz 66:5–14

4 Preface

Po starozákonních proroctvích přicházejí na řadu preface, modlitby díkčinění na počátku eucharistické liturgie. Jejich původ opět sahá až k židovské synagogální a rodinné bohoslužbě. Blahoslavova Evangelia obsahují 4 preface k nejdůležitějším svátkům církevního roku, a to jmenovitě:

1. na den Narození Páne před Posluhováním
2. v květnou Nedeli: anebo k velikému Pátku i k jinému některému dni při památce umučení Pána Krista
3. O vzkříšení Páně
4. ku památce seslání Ducha Svatého

Jediná rubrika, která prozrazuje liturgické umístění preface, je zmínka hned v titulu první (vánoční) preface, kde je poznámka *před posluhováním*. Posluhování se v bratrské liturgii nekryje s tím, co se označuje v soudobé evangelické bohoslužbě jako vysluhování (tedy celá Večeře Páně, případně akt rozdělení svátosti přijímajícím), ale spíše to, co bychom nazvali eucharistickou modlitbou. V Ivančickém kancionálu z r. 1576 je právě jako zpěv „při posluhování“ uveden *Sanctus cum Tropho*, z čehož se může zdát, že bratrská bohoslužba zachovávala pořadí starokřesťanské liturgie, potažmo středověké katolické mše, věrněji než současná česká evangelická bohoslužba v reformovaném stylu.

Text preface je českým překladem latinských preface z římského misálu; pouze pašijová obsahuje rozsáhlejší vložku, která nese zřetelnou pečť bratrské teologie (viz srovnání římské a Blahoslavovy verze v příloze). V Blahoslavových prefacech chybí tradiční úvodní dialog; preface č. 1, 2 a 4 začínají invokací „*Ó věčný Hospodine*“, preface o vzkříšení christologickým oslovením „*Ó přeslavně vzkříšený náš Králi Jezukriste*“, což je výjimka z obvyklého pravidla, že eucharistická modlitba je modlitbou k Bohu Otci.

5 Modlitba Páně a Krédo

Posledním, nejkratším oddílem jsou dvě zpívané modlitby: Otče náš a „Víra Apoštolská“ (Věřím v Boha). Modlitba Páně vychází z gregoriánského nápěvu latinského *Pater noster*, ale melodicky a rytmicky se od ní mírně liší. Podobnostmi a odlišnostmi se zabýval již Hostinský v op. cit. (str. 51); má za to, že difference jsou zapříčiněny adaptováním nápěvu na český text. Apoštolské vyznání víry tvoří v celém tisku výjimku, neboť je zpíváno na mensurovaný, tedy nechorální nápěv. Tento nápěv byl také použit v Evangelickém zpěvníku z r. 1979 pro zpěv Apoštolského vyznání víry jako nečíslovaná píseň na str. 872.⁴

6 Rukopisná latinská agenda v exempláři 24 B 2

V exempláři 24 B 2 chybí po pašijích pokračování od evangelií až do konce, zato po nich následuje ručně psaná latinská agenda. Od bratrského tisku (i od ručně psaného doplňku chybějící části) se odlišuje způsobem notace – základní jednotkou je čtvercové punctum a nikoliv kosočtvercové. To by nasvědčovalo buď pozdějšímu datu vzniku, nebo vlivu románského způsobu notace (stejným způsobem je např. notováno tzv. Medicejské vydání *Graduale romanum*). Některé zpěvy jsou notovány dokonce moderní notací, stylem punctum = půlová nota. Z liturgického hlediska agenda obsahuje převážně zpěvy officia a mše z liturgie Svatého týdne (od procesí na Květnou neděli až po bohoslužbu velikonoční vigilie) plus několik zpěvů z jiných částí církevního roku. Officium je až na pár výjimek (jedná se především o přiřazení žalmů jednotlivým antifonám) kompatibilní s římskokatolickou liturgií, jak byla konzervována po Tridentském koncilu.

Otázka tedy zní, jakého původu je agenda a jaká je její souvislost s Blahoslavovými pašijemi. Pro latinské znění a přece jen příliš těsnou spjatost agendy s katolickou podobou liturgie můžeme bratrský původ vyloučit jako nepravděpodobný. Zbývají tedy 3 hypotézy o možné souvislosti obou děl.

1. Souvislost je čistě náhodná. Oba prameny byly spojeny dodatečně rukou nějakého archiváře či knihovníka. Tuto možnost napovídají odlišné zápisy notace u obou rukopisných doplňků, i dodatečná paginace exempláře tužkou, která musí být (narozdíl od původní foliace tisku) recentního původu. Liturgická souvislost se však zdá příliš konkrétní, než abychom vyloučili opak této hypotézy.
2. Pašije byly používány v katolické bohoslužbě v 16. resp. 17. století. Tato domněnka je nejspíše nejspíše díky latinskému znění agendy. Proti ní však hovoří české znění pašijí, které nemohly být zvl. v potridentské době provozovány v rámci oficiální liturgie v národním jazyce. Navíc (pokud vyjdeme z předpokladu, že poznámka *Ukřižovaný Kriste* se vztahuje k dobové písni či společné modlitbě) je naznačena provozovací praxe v rozporu s oficiálními rubričními předpisy misálu Pia V.

⁴ Vnucuje se otázka, proč do téhož zpěvníku nebylo zařazeno také Blahoslavovo zpracování gregoriánské verze Modlitby Páně. Vedle krásného nápěvu s bohatou tradicí (byť v EZ házené poněkud nedůstojně do jednoho pytle s etiketou „předreformační“, tolik připomínající ignorantské nápisy ze starých map *Hic sunt leones*) by zpěvník mohl udělat vstřícně, byť malé ekumenické gesto směrem k církvím, které gregoriánské či z gregoriánského vzoru vycházející (např. Olejníkovo) znění používají.

3. Pašije byly používány v českém protestantském prostředí mimo Jednotu bratrskou, v jedné z církví, které konzervovaly předreformační liturgii silněji než Jednota bratrská. V úvahu přichází zejména některá větev církve podobojí. V této souvislosti je třeba opět vzpomenout Hostinského, který hovoří o „utravvistické agendě“ připojené k jednomu z výtisků Evangelii.

7 Závěr

Zkoumání *Evangelii* Jana Blahoslava nás mohou vést k těmto závěrům:

V Jednotě bratrské se (přinejmenším v Blahoslavově éře) věnovala pozornost církevní tradici, jmenovitě tradici liturgické, zřejmě více, než se dříve myslelo. Vžitá představa, že bratrská bohoslužba vždy vycházela z bohoslužebného ikonoklasmu nejradiálnějších husitských skupin, se prokazuje jako mylná. Rovněž názor, že hudební složku bratrské bohoslužby tvořily výhradně kantikální strofické útvary, v širší veřejnosti známé jako „bratrské písně“, můžeme odkázat do říše mýtů.

Blahoslav si byl vědom (snad díky svému humanistickému vzdělání) hodnot, které v sobě skrývá gregoriánský chorál (zpěv západní církve prakticky po celé první tisíciletí po Kristu) a to přesto, že jeho názory na interpretaci a kompozici těchto zpěvů (jak je vyjádřil např. ve své *Musice*) byly podmíněny dobou a z dnešního hlediska se jeví jako nesprávné.⁵ Při posuzování teologické hodnoty chorálu sice necítil potřebu vyrovnávat se s odsudkem 2. helvetského vyznání (čl. 23.4.), neboť nejvýraznější období procesu kalvinizace Jednoty začalo až po jeho smrti (a symbolicky skončilo ostudným vyrabováním svatovítského chrámu při korunovaci Fridricha Falckého), je ovšem dlužno k tomu dodat, že také hodnocení v *Confessio helvetica posterior* je poplatné době, kdy se gregoriánský chorál nacházel

⁵ Na tomto místě je třeba se ptát, kdo měli být Blahoslavem zamýšleni provozovatelé jeho úprav gregoriánských zpěvů. Zpěvy obsažené v Evangeliiích jsou v římské liturgii určeny jako celebrantské (s historickými výhradami, které jsme uvedli u pašijí). Pokud by Blahoslav respektoval toto určení, mohli bychom tedy pokládat Evangelia za jakousi liturgickou příručku pro celebranta. Otázka pak zní, co s posledními dvěma modlitbami. Zatímco *Pater noster* zpíval v římské liturgii (s výjimkou poslední prosby – *sed libera nos a malo*) kněz, *Credo* bylo záležitostí scholy, nebo (v románských zemích, kde se udržel zvyk lidového zpěvu latinských ordinarií) shromáždění. Modlitbu Páně a Věřím i dnes pokládáme za společné modlitby. Vyhradit je pouze celebrantovi by se zvl. v prostředí Jednoty jevílo podivným, zvláště pokud vidíme, že gregoriánské zpěvy obsažené ve „velkých“ bratrských zpěvníkách byly záměrně simplifikovány metodou sekundární sylabizace melismat (technikou vzniklou ze středověkého tropování) tak, aby je mohli zpívat i prostí zpěváci.

ve stadiu nejhlubšího úpadku. Semiologické výzkumy v posledních padesáti letech, které přesvědčivě prokázaly logogenickou strukturu primární vrstvy gregoriánského chorálu, vyvrátily axiomy, na kterých toto hodnocení stojí, v samotných základech.

Pokud by platila domněnka č. 2 či 3 o původu exempláře 24 B 2, mohou být Blahoslavova Evangelia zajímavou ukázkou vzájemného ovlivňování českých církví v 16. století.

Příloha

pašijová preface podle a) *Missale romanum*, b) podle Blahoslavových *Evangelii*. Kurzívou původní Blahoslavova vložka.

(Praefatio in missis de passione
et de S. Cruce)
Vere dignum... Deus:
Qui salutem humani generis in ligno
crucis constituisti:
ut unde mors oriebatur,
inde vita resurgeret:
et qui in ligno vincebat,
in ligno quoque vinceretur:
per Christum Dominum nostrum.
Per quem majestatem tuam laudant Angeli,
adorant Dominationes,
tremunt Potestates.
Coeli, coelorumque Virtutes, ac beata
Seraphim,
socia exultatione concelebrant.
Cum quibus et nostras voces ut admitti
jubeas deprecamur,
supplici confessione dicentes...

[MR (263)]

Ó věčný Hospodine
jenž[s] uložil naše vykoupení
na dřevě kříže způsobiti
aby odkudž smrt pocházela
odtudž studnice života se vyprýštila.
Ten jenž v ráji při dřevě vítěz nalezen
aby při dřevě kříže byl přemožen
skrze Beránka toho
na něhož hřích náš byl vložen
v jehož bolestné smrti
jest všech hříchův / našich shlazení
a v přetěžkých ranách dostatečně uzdravení.
Ó dejž v jeho předrahé smrti
nám pravou účastnost míti
všem hříchům umřítí
krví nevinnou očistěnou býti
bychom těla a krve jeho užívajíce
nebeským v srdci ohněm
zažžení byli a k tobě volali spolu řkouce.

MORMONI A JEJICH CESTA K DENOMINACI: Vývoj od společenského zavržení k uznání

Zdeněk Vojtíšek

MORMONS BECOME A DENOMINATION: The Development from Societal Repudiation to Respectability. This study is a concise discussion of the history of the Mormon religious society. The aim is to show the gradual reduction of extremely high tension between this group and the American society of the 19th century. The initial high tension expressed itself in the fact that the founder of this religious movement was killed by a mob. Subsequently, the group was made to part with the rest of the society and find its new dwelling place in the desert of the future state Utah. The expression of the present low tension between this religious organisation and the American society can be found in the fact that the Mormon capital, Salt Lake City, was given the privilege to represent the United States by organising the winter Olympic games in 2002.

In the first part of the study, the probable sources of initial tension are described, e.g. the apocalyptic expectations, the secrecy of Mormon rituals, the unusual sexual morals, etc. The second part deals with the notion of the "Promised Land" that helped Mormons leave the American society and start a new life in the Salt Lake Valley. In the third part of the study, the ways tensions were reduced between the Mormon religious group and the American society and the establishment of a respectable Mormon denomination are shown. (The denomination is defined sociologically as a religious body that is broadly accepted by the society and that is tolerant enough to accept other religious bodies. It is not necessarily a Christian church.)

Úvod

Náboženská společnost mormonů¹ (Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů)² může sloužit jako velmi názorný příklad postupného snižování napětí nového náboženského směru ve vztahu s většinovou společností. Díky tomuto snižování napětí se mormoni během jednoho a půl století změnili z odmítaného a pronásledovaného nového náboženského směru v respektovanou denominaci. Respekt, který tato náboženská společnost získala, je dobře ilustrován tím, že mormonský stát Utah a hlavní město mormonismu Salt Lake City byly pověřeny reprezentovat Spojené státy v přípravě a v provedení zimních olympijských her v roce 2002. Tato studie sleduje proces, během něhož se mormonská náboženská společnost stala denominací (proces denominalizace).

Nový náboženský směr

Novým náboženským směrem³ rozumíme skupinu lidí, spojených společnou ideou spasení,⁴ která je v jejich kulturním a náboženském prostředí

nová. Z této novosti vyplývá protestní zaměření⁵ nového náboženského směru a jeho napětí s okolní společností.⁶ Napětí může dosáhnout takového stupně, že se většinová společnost distancuje od nového náboženského směru dehonestující nálepkou „sekta“. Nový náboženský směr je ve společnosti nový tak dlouho, dokud existuje napětí mezi ním a většinovou společností. Slovo „nový“ tak nevyjadřuje pouze časový aspekt, ale v tomto pojmu se stává též synonymem pro „nezačleněný“ či „společensky dosud neakceptovaný“.

Denominace

Denominací rozumíme tu náboženskou instituci, která je akceptována většinovou společností, a která zároveň toleruje⁷ jiné denominace. Existence denominace je tedy podmíněna existencí nábožensky pluralitní společnosti.⁸ Ačkoli první denominace vznikly v rámci křesťanství, tento pojem není omezen na náboženské skupiny v rámci tohoto náboženství. Pokud tedy používáme pro současnou mormonskou náboženskou společnost pojem „denominace“, neznamená to, že ji považujeme za součást křesťanstva.

Proces denominalizace

Ať je míra napětí v počátcích nového náboženského směru jakkoli vysoká, je možné předpokládat, že s přibývajícím časem bude klesat.⁹ Rychlost snižování počátečního napětí záleží na mnoha okolnostech, ale z dlouhodobého

¹ Zájemce o hlubší studium mormonské náboženské společnosti v češtině je možné odkázat na pozoruhodnou práci: Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998.

² Tento název byl přijat vrcholným orgánem mormonské náboženské společnosti – konferencí – roku 1838. Do tohoto roku byla náboženská společnost známa jako Církev Kristova.

³ Ve stejném významu se v anglosaské literatuře používá pojem „new religious movement“.

⁴ „Obsah slova 'spasení' může být v různých kulturách různý, ale ze sociologického hlediska je podstatou spasení ujištění o možnosti překonat zlo, ať je teologicky či kulturně definováno jakkoli.“ – Wilson, B., *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Clarendon Press, Oxford 1992 (1. vydání 1990), str. 205–206.

⁵ Wilson, Bryan, *Religious Sects*, World University Library, London, 1970, str. 26–35.

⁶ Stark, R., Bainbridge, W. S., Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements, *Journal for Scientific Study of Religion*, 1979, 18 (2), str. 123.

⁷ Wilson, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, New York 1982, str. 98.

⁸ Wilson, B., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, C.A. Watts & Com. Ltd., London 1966, str. 217–218.

hlediska je nevyhnutelné. Na procesu snižování napětí se podílejí nejen změny, jimiž prochází nový náboženský směr, ale i změny, jimiž prochází většinová společnost. Vývoj nového náboženského směru a vývoj většinové společnosti směřují k minimalizaci napětí.

V určitém bodě tohoto vývoje většinová společnost opouští označení „sekta“ – zpravidla to bývá tehdy, když nový náboženský směr již definitivně rezignuje na zdůrazňování své jedinečnosti a na svůj protestní postoj. Tím se zařadí do rámce stávajícího náboženského spektra a stane se jednou ze „starých“ cest spasení. V pluralitním prostředí¹⁰ tak přechází z postavení nového náboženského směru do postavení denominace. Proces, při němž postupně klesá napětí mezi novým náboženským směrem a většinovou společností a při němž se nový náboženský směr postupně ocitá v postavení denominace, je nazýván procesem denominalizace.

1. Ohniska napětí mezi mormony a americkou společností mezi lety 1830 a 1844

Není mnoho příkladů v náboženské historii lidstva, kde by napětí mezi novým náboženským směrem a většinovou společností dosáhlo takového stupně, jako tomu bylo v případě mormonů. Není nic zvláštního na tom, že toto napětí vzniklo již při samém vzniku této náboženské společnosti roku 1830. Mimořádná je ovšem eskalace tohoto napětí v následujících letech až do vrcholu v letech 1844–1847. Odpor americké společnosti proti mormonům byl tehdy tak velký, že zakladatel a vůdce tohoto nového náboženského směru byl spolu se svým bratrem zabit. Tehdy začalo být zcela zřetelné, že se vztahy mezi mormony a většinovou společností natolik vyhroutily, že mormonská komunita nemůže uprostřed ostatních Američanů nadále žít. Proto se mormoni rozhodli k radikálnímu řešení a tuto americkou společnost roku 1847 opustili. – V následující části budeme zkoumat jednotlivá ohniska napětí, která v polovině 19. století k tomuto radikálnímu rozchodu vedla.

⁹ Barker, E., Plus ça change..., *Social Compass* 42 (2), 1995, str. 165–180; referát o tomto zásadním článku podal Vojtíšek, Z., Faktor času a hnutí Haré Kršna, *Dingir*, 2001, 4 (3), str. 5–9.

¹⁰ V prostředí, v němž má jedna náboženská instituce monopolní postavení, nový náboženský směr buď ztrácí svou relativní samostatnost – stává se např. jedním z řádů křesťanské církve, škol buddhismu, směrů v rámci hinduismu nebo islámu apod., nebo je potlačen, jeho příslušníci donuceni k emigraci apod.

¹¹ První mormonský systematický teolog James E. Talmage cituje slova jednoho z nejvýznamnějších zakladatelů mormonismu Orsona Pratta: „Velké odpadlictví v křesťanské

Zjevení a jeho přijetí

Již sám způsob, jakým se mormonská idea spasení objevila, polarizoval lidi, kteří s ní přišli do styku, do značně protichůdných stanovisek. Mormonismus byl od počátku prezentován jako jediné pravé křesťanské učení, které bylo zjeveno v posledním čase před druhým Kristovým příchodem proto, aby jeho prostřednictvím byla obnovena křesťanská církev. Všechny křesťanské denominace, které tehdy společně působily v americké společnosti, byly viděny jako důsledek „velkého odpadnutí“, k němuž došlo v křesťanské církvi brzy po Ježíšově smrti.¹¹ Výlučnost počátečního mormonismu byla pro některé sympatizanty lákavá, ale zároveň vzbudila prudký odpor představitelů i příslušníků etablovaných denominací.

Tuto ideu navíc přinesl mladík Joseph Smith,¹² který byl známý svým barvitým vyprávěním fantastických historek a který příležitostně působil jako hledač pokladů.¹³ Důvěryhodnost jeho nálezu zlatých desek, popsaných egyptskými hieroglyfy, byla velmi brzy veřejností zpochybňována, takže existence desek musela být podepřena dvěma svědectvími, která se dodnes tisknou v každé *Knize Mormon*.¹⁴ Zpochybněn byl i překlad Josepha Smitha pomocí kaménků Urim a Thummim ze staroegyptštiny do archaické angličtiny.¹⁵ První vážná zpochybnění se objevila dokonce dříve, než byla *Knihy Mormon* vydána.¹⁶

Obsah zjevení

Knihy Mormon popisuje údajnou historii izraelských kmenů na americkém kontinentu a činí z tohoto kontinentu místo nejdůležitějších událostí náboženských dějin světa (Kristovo zjevení po zmrtvýchvstání a založení pravé církve,¹⁷ místo očekávaného druhého Kristova příchodu apod.). Tento pokus o doplnění americké historie, jejíž absence byla Američany zvláště

církvi započalo v prvním století...“, in: Talmage, J. E., *Články víry*, Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, Praha 1938, str. 459, původní vydání 1899.

¹² Narozen 23. 12. 1805 v Sharon ve státu Vermont, zavražděn 27. 6. 1844 ve vězení ve městě Carthage, Illinois.

¹³ Scott, L. C., *The Mormon Mirage*, Zondervan, Grand Rapids, str. 29; citováno podle: Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 58.

¹⁴ Výpověď tří svědků a Výpověď osmi svědků, in: *Knihy Mormon*, první české vydání, Arthur Gaeth, Praha 1933, str. XIII.

¹⁵ Angličtina Smithova překladu obsahuje řadu archaismů z překladu Bible krále Jakuba, které vyvolávají dojem starobylosti a posvátnosti.

¹⁶ Několik prvních stránek překladu se dostalo na veřejnost kvůli selhání Smithova prvního zapisovatele Martina Harrise již v roce 1828 a stalo se příčinou výsměchu Smithovi.

¹⁷ 3 Nefi, 11.–28. kapitola, in: *Knihy Mormon*.

v první polovině 19. století bolestně pocítována, jistě sehrál pro mnoho Američanů roli srovnatelnou s rolí tzv. Rukopisů přibližně v téže době v Čechách. Na druhou stranu ovšem tyto teorie již tehdy působily značně nevěrohodně.

Další odpor byl u většinově protestantské společnosti vyvolán radikálním přeznačením biblické historie s využitím známých biblických příběhů (např. příběhy o Nefim a jeho synech¹⁸ a bratru Jaredově¹⁹ silně připomínají příběh Noeho a jeho rodiny; muž jménem Noe je ovšem v Knize Mormon hříšným králem, pronásledujícím pravou americkou církev,²⁰ Kristus má po svém zmrtvýchvstání v Americe dvanáct učedníků²¹ apod.). Pro křesťany byly navíc těžko přijatelné i jiné příběhy – např. v jednom Duch svatý nabádá k vraždě.²²

O bibli jako takové pro mormona platí, že slovem Božím je jen tehdy, „pokud je správně přeložena“.²³ Některé části²⁴ proto Joseph Smith raději sám přeložil anebo si vyžádal přímou Boží odpověď, co znamenají.²⁵ V praxi je tedy bible nejméně autoritativním²⁶ ze všech kanonických spisů mormonské náboženské společnosti (kromě bible je za tzv. standardní díla považována Kniha Mormon, Kniha nauk a smluv a Drahocenná perla), neboť na místech, která by odporovala mormonskému učení, nebyla „správně přeložena“.

Ještě více nepřijatelná pro křesťanské sousedy prvních mormonů byla Smithova zjevení o Bohu, která znamenají odklon od křesťanské tradice k polyteismu. Pohoršení budila doktrína o Bohu-Otci i o Ježíšovi jako o osobách, které mají tělo z masa a krve,²⁷ a zvláště doktrína o třech královstvích, která zaslubuje pravověrným mormonům stát se po smrti bohem²⁸ tak, jako byl Bůh biblické tradice kdysi člověkem. Není třeba zdůrazňovat,

¹⁸ 1 Nefi 17. a 18. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

¹⁹ Ether 1. a 2. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

²⁰ Mosiáš 11. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

²¹ 3 Nefi, 12. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

²² 1 Nefi, 4:12, in: *Kniha Mormon*.

²³ Osmý článek víry Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů: „Věříme, že Bible je slovo Boží, pokud je správně přeložena; také věříme, že Kniha Mormonova je slovo Boží.“ – Články víry byly sepsány Josephem Smithem a vyšly poprvé v Církevních novinách 1. května 1842.

²⁴ Písmo Josepha Smitha, in: *Drahocenná perla*.

²⁵ „Objasnění jednoho oddílu Zjevení Janova“ je zapsáno v Knize nauk a smluv, oddíl 77.

²⁶ Stručně je tato problematika zpracována in: Novotný, T., Ježíš přišel do Ameriky, *Dingir* 2001, 4 (3), str. 14–16.

²⁷ „Otec má tělo z masa a kostí, tak hmatatelné jako člověk; a taktéž i Syn, ...“ – *Kniha nauk a smluv*, oddíl 130:22.

²⁸ *Kniha nauk a smluv*, oddíl 76.

do jak vysokého napětí se svým nemormonským okolím se mormoni kvůli takovým a dalším doktrínám dostávali.

Projevy entusiasmu

Napětí s protestantským a často společensky lépe situovaným okolím vyvolávalo též silné přesvědčení mormonů o jejich zvláštním postavení jako příslušníků obnovené církve. Téměř každý pokřtěný mormon navíc velmi brzy získal tzv. áronovské kněžství a s ním spojené přesvědčení o vlastním vyšším společenském statutu. Výjimečnost jejich postavení mormonům potvrzovala i znamení, která považovali za projevy vylití Ducha svatého na „konci časů“. Jednalo se především o glosolálii (dar modlitby v neznámých jazycích), schopnost uzdravování, rozlišování dobrých a zlých duchů, vidění do budoucnosti, schopnost přijímání nejrůznějších zjevení a proroctví.²⁹ Přesvědčení o jejich bezprostředním styku s Bohem se u mormonů projevovalo i zvláštním pocitem (tzv. pálením v hrudi),³⁰ které znamenalo, že Duch svatý mormonovi potvrzuje myšlenku v jeho srdci. Tento způsob rozhodování byl používán především v případech zkoumání, zda je *Kniha Mormon* pravdivá.

Zvláště proroctví dosáhlo mezi mormony velkého významu, což dokresluje i skutečnost, že první církevní učiliště mormonů bylo nazváno Škola proroků.³¹ Za nejvyššího proroka byl samozřejmě považován zakladatel Joseph Smith. Jeho proroctví, obdržena po roce 1830 (tedy po roce vydání *Knihy Mormon*) byla dále postupně vydávána – poprvé vyšla v *Knize nauk a smluv* v Kirtlandu roku 1835. Entusiasmus prvních mormonů ukazuje i jejich ochota následovat proroka do míst, která Joseph Smith určil jako místa „shromáždění svatých“ – v roce 1831 z oblasti kolem Colesville ve státě New York nejprve do Kirtlandu ve státě Ohio³² a poté, co se ukázalo, že pro tyto přistěhovalce není k dispozici dostatek půdy, na místo nazvané Sion o tisíc mil dále na západě.³³ Tam v kraji Jackson ve státě Missouri, nazývaném „země Sionu“ blízko města Independence, měl být postaven chrám.

²⁹ *Kniha nauk a smluv*, oddíl 46.

³⁰ Na základě *Knihy nauk a smluv*, oddíl 9:8.

³¹ Založena v Kirtlandu roku 1833.

³² „Abyste však mohli uniknout moci nepřítelů a byli shromážděni u mne jako spravedlivý lid, bez hany a poskvrny – proto jsem vám dal příkaz, abyste šli k řece Ohio. Tam vám dám svůj zákon a tam budete obdařeni mocí shůry.“ – *Kniha nauk a smluv*, oddíl 38, 31–32.

³³ „Slyšte, ó vy Starší mé Církve, praví váš Bůh, kteří jste se, poslušni mých příkazů, shromáždili v této zemi, která je zemí Missouri, kteroužto zemi jsem určil a zasvětil pro shromáždění Svatých.“ – *Kniha nauk a smluv*, oddíl 38, 31–32.

V Missouri se také uskutečnil pokus o společné vlastnictví. Zatímco kirtlandští mormoni v té době prováděli bankovní experiment (viz níže), Joseph Smith s Boží autoritou vyhlášoval v roce 1832 v Sionu Zákon požehnání. Ten spočíval v majetkové rovnosti a rovném přístupu ke společnému vlastnictví.³⁴ Všechny majetek byl odevzdáván biskupovi, který ho svěřoval zpět jednotlivým rodinám, aby z něho každoročně vydávali počet a přebytky odevzdávali chudým. Zákon platil do roku 1838, kdy byl vystřídán zjevením o placení desátků.³⁵

Apokalyptická očekávání

Samostatnou kapitolou jsou proroctví Josepha Smitha, která se týkají blízkého druhého Kristova příchodu a katastrof, které ho budou provázet.³⁶ Smith své následovníky nenechává na pochybách, že „veliký den Páně je velmi blízko“,³⁷ že nastane Boží soud, po němž bude před posledním vystoupením Satana Boží lid vládnout po tisíc let.³⁸ Blížkost „dne Páně“ měla být podtržena i Smithovým proroctvím³⁹ ze závěru roku 1832 o rozšíření vzpoury, k níž došlo v listopadu téhož roku v Jižní Karolíně.⁴⁰ Tato vzpoura měla přerůst do války mnoha národů, včetně Velké Británie, a měla skončit „smrtí a zbědováním mnohých duší“.⁴¹ Vědomí, že žijí v posledním čase před druhým Kristovým příchodem a že musejí být připraveni na odchod „z Babylóna“,⁴² vedlo mormony k radikálním postojům, které vyhrocovaly jejich vztah s většinovou společností.

Uzavřenost a tajné obřady

Je těžko říci, zda příčinou napětí mezi mormony a jejich okolím se stalo utajování a uzavřenost mormonské společnosti, nebo zda utajování a uzavřenost byly reakcí na nepřátelské projevy, s nimiž se první mormoni setkávali. V každém případě bylo tímto způsobem napětí ještě zvyšováno. Typickým

³⁴ *Knihá nauk a smluv*, oddíl 78:5-6; 82:17.

³⁵ „...neboť ten, kdo dává desátky, nebude spálen při jeho příchodu.“ – *Knihá nauk a smluv*, oddíl 64:23.

³⁶ Řadu proroctví obsahuje *Knihá nauk a smluv*, oddíly 43 a 45.

³⁷ *Knihá nauk a smluv*, oddíl 43:17.

³⁸ *Knihá nauk a smluv*, oddíl 43:30–31.

³⁹ *Knihá nauk a smluv*, oddíl 87.

⁴⁰ O této vzpouře se zmiňuje i Joseph Smith, jenž je ovšem jinou osobou než zakladatel mormonské náboženské společnosti, in: Smith, J., *History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City 1902–1912, str. 301.

⁴¹ *Knihá nauk a smluv*, oddíl 87:1.

příkladem zvýšení napětí kvůli utajovaným doktrínám jsou události, které bezprostředně předcházely lynčování a smrti Josepha Smitha. V těchto událostech hrálo hlavní roli vynesení tajného mormonského učení o polygarii (tzv. plurálním manželství) na veřejnost⁴³ roku 1844. Toto učení bylo Smithovi zjeveno roku 1843,⁴⁴ Smith je v tajnosti předal mormonům, ale nemormonské veřejnosti bylo oficiálně sděleno až za Smithova nástupce Younga roku 1852.⁴⁵

Ke zvýšení napětí ve 40. letech 19. století velmi přispělo i zavedení mormonských chrámových obřadů roku 1842, nepřístupných veřejnosti. Tyto obřady vyvolávaly mezi nemormony řadu dohadů a spekulací. Joseph Smith si navíc znepřátelil vlivnou skupinu svobodných zednářů v Nauvo, do jejichž lóže se krátce předtím přihlásil, tím, že pro mormonské obřady převzal mnoho symbolických prvků z obřadů zednářských.⁴⁶

Politické ambice

Napětí mezi mormonským novým náboženským směrem a ostatními Američany zvyšovaly politické a mocenské ambice mormonů. Samostatnou kapitolou by byly ambice samotného Josepha Smitha, který např. v roce 1844 kandidoval i na prezidenta Spojených států.⁴⁷ Nepodařilo se mu ale zvládnout ani roli starosty města Nauvo, k níž se propracoval po mocenském boji a vážné roztržce mezi mormonskými obyvateli tohoto města v roce 1842. Zneužití jeho pozice starosty ke zničení tiskařského stroje, na němž byly vytištěny noviny s protimormonskými články odpadlíků, vedlo k jeho uvěznění a nakonec způsobilo i jeho smrt následkem lynčování.

Ovšem ještě více než ambice Josepha Smitha hrál roli v napětí s okolní společností fakt, že mormoni na místech, kam přišli, početně převýšili dřívější osadníky a na volená místa zastupitelů prosadili svoje kandidáty. Je také třeba vzít v úvahu, že mormonští muži, samozřejmě ozbrojení stejně jako jiní osadníci, tvořili bojové jednotky a konflikty s nemormonskými

⁴² Výzvu Orsona Pratta, jednoho z nejdůležitějších mormonských vůdců prvních let, k rozchodu se Spojenými státy uvádí Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 88.

⁴³ Prostednictvím prvního čísla časopisu *Nauvo Expositor* ze 7. června 1844.

⁴⁴ *Kniha nauk a smluv*, úvod k oddílu 132.

⁴⁵ *Our Heritage. A Brief History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City 1996, str. 97.

⁴⁶ Novotný, T., Svobodné zednářství a mormoni, *Dingir*, 2001, 4 (3), str. 19–20.

⁴⁷ Scott, L. C., *The Mormon Mirage*, Zondervan, Grand Rapids, str. 29; citováno podle: Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 92.

obyvateli snadno přerůstaly do vážných bitev.⁴⁸ Na konfliktech se nezapadnou měrou podílela i ostrá kritika americké společnosti ze strany mormonů a jejich brzké očekávání nahrazení zkažené lidské vlády vládou Boží.

V oddíle, který pojednává o politických napětích v souvislosti s mormony, je třeba také zmínit mormonskou banku v Kirtlandu a její krach, způsobený spekulacemi, dluhy a snad i podvody jejích mormonských představitelů.⁴⁹ Bankovní aféra v letech 1837 a 1838 byla bezprostřední příčinou vyhnání mormonů z tohoto města.

Sexuální morálka

Ačkoli situace v Nauvoe ve 40. letech 19. století byla výbušná i z jiných, výše uvedených důvodů, zdá se, že tragický vývoj ve vztazích mezi mormony a ostatními obyvateli byl způsoben především doktrínou o plurálním manželství. Tuto polygamistickou doktrínu rozšířil Joseph Smith mezi své věrné 12. července 1843.⁵⁰ Stalo se tak poté, co se Josephovy mimomanželské styky staly natolik předmětem pohoršení puritánské veřejnosti, že ohrožovaly Josephovu pozici v rámci mormonské společnosti. V doktríně z tohoto roku je „mnohoženství přijatelné jen tehdy, poručí-li to výslovně Pán“⁵¹ a zůstává tedy prakticky vyhrazeno jen pro Josepha Smitha – jeho manželka je ostatně v prorockví důrazně vybíduta, aby všechny další ženy svého manžela bez reptání přijala.⁵² V následujících letech se ovšem polygamie postupně stala povinností pro všechny mormonské muže, a dokonce podmínkou jejich plnohodnotného posmrtného života.⁵³

Jak již bylo zmíněno výše, když byla doktrína o plurálním manželství zveřejněna v místních novinách⁵⁴ spolu s dalšími odhaleními ze zákulisí mormonské společnosti, Joseph Smith v pozici starosty podnikl zničení tiskařského stroje, na němž byly noviny vytištěny. Na základě tohoto činu byl vzat do vězení v blízkém městě Carthage. Na budovu vězení zaútočil

⁴⁸ Např. bitva u Velké modré řeky roku 1833.

⁴⁹ *Our Heritage. A Brief History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City 1996, str. 36.

⁵⁰ Zjevení o plurálním manželství je zapsáno v Knize nauk a smluv, oddíl 132.

⁵¹ Úvod k oddílu 132 Knihy nauk a smluv.

⁵² *Knihy nauk a smluv*, oddíl 132:52.

⁵³ O posunu této doktríny referuje Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 28–30.

⁵⁴ *Nauvoe Expositor* ze dne 7. června 1844.

27. června dav a zabil dva ze čtyř uvězněných mormonů. Jedním ze zabitých byl zakladatel mormonismu Joseph Smith.

2. Příprava na odchod a exodus mormonů v letech 1844–1848

Po celou první epochu své existence (1830–1844) nebyly skupiny mormonů schopny najít místo, v němž by napětí s okolní společností dříve či později nevedlo k jejich vyhnání. Zvláště bolestivé musely být odchody z Kirtlandu (1838), místa, kde byl postaven první chrám, z několika míst ve státu Missouri (1838), kam jiní mormoni odešli budovat Sion, a nakonec i z Nauvoo, v němž se spojila kirtlandská a missourská skupina, aby vybudovaly výstavní město. I to ovšem po zabití proroka Josepha Smitha začali opouštět, až v roce 1846 museli odejít všichni.

Za celou tuto dobu byli mormoni nesčetněkrát pronásledováni, přicházeli o majetek i životy a trpěli na cestách málo obydlenou krajinou.⁵⁵ Prožili i masakr v Missouri na místě zvaném Haun's Mill, kde roku 1838 útočníci nahnali přes třicet mormonských mužů a chlapců do roubeného stavení a stříleli na ně otvory mezi trámy. Mormonští představitelé byli několikrát uvězněni (v roce 1838 po více než pět měsíců), lynčováni, namazáni dehtem a vyváleni v peří. Joseph Smith prodělal roku 1832 pokus o otrávení v hospodě. Poté, co bylo mormonům zřejmé, že po smrti jejich zakladatele je čeká další vyhnání z milovaného Nauvoo, se rozhodli k zoufalému pokusu o definitivní rozchod s tehdejší americkou společností.

Z nástupnické krize, kterou ve společnosti mormonů způsobila nečekaná smrt zakladatele Smitha, vyšel vítězně v srpnu 1844 Brigham Young. Tento muž činil v následujícím roce rychlé přípravy pro opuštění Nauvoo, kde se pro mormony situace stávala stále více neúnosnou. Přípravy spočívaly kromě jiného také v tom, že v ještě nedokončeném chrámu mormoni přijímali chrámová zasvěcení na základě teprve nedávno přijatých zjevení. Mormonské prameny uvádějí, že před opuštěním Nauvoo bylo zasvěceno asi šest tisíc mormonů.⁵⁶ V roce 1846 byl chrám dokončen, ale v té době již většina mormonů odešla a zanechala chrám pozdější zkáze, k níž došlo ohněm roku 1848.

Z Nauvoo mormoni odcházeli v několika vlnách tak, aby přečkali zimu 1846–1847 na břehu řeky Missouri v Iowě. Nový vůdce Brigham Young

⁵⁵ Stručný popis putování raných mormonů přináší: Vojtíšek, Z., *Do zaslíbené země*, *Dingir*, 2002, 5 (1), str. 4–6.

⁵⁶ *Our Heritage. A Brief History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City 1996, str. 60–61.

připravil své následovníky na pochod rozvíjením sentimentu, který přinášelo srovnání s exodem izraelského lidu z Egypta. Sám byl považován za Mojžíše a svůj „lid“ rozdělil do „izraelských kmenů“. Do „zaslíbené země“, na pochod dlouhý asi tisíc mil řídké osídlenou krajinou bez cest a mostů, odešel první oddíl pod Youngovým vedením v dubnu 1847. Tato první skupina dosáhla břehu Velkého solného jezera („Mrtvého moře“) v červenci téhož roku. Do konce roku 1847 se v „zaslíbené zemi“ usadily asi dva tisíce mormonů. Následující rok vyhlásují nezávislý stát Deseret, do něhož přicházejí další a další mormoni. Po skončení americko-mexické války v roce 1848 se o dva roky později toto území stává americkým teritoriem a mormonský vůdce Brigham Young jeho guvernérem. V dalších desetiletích se mormoni, žijící v izolaci, daleko od americké společnosti, v jejímž sousedství nemohli žít, postupně a nevědomky přeměňují v denominaci.

3. Postupný pokles napětí mezi mormony a americkou společností od roku 1848 do současnosti

Proces denominalizace ovšem nebyl rychlý ani snadný. Teprve v zaslíbené zemi se polygamie – jak již bylo řečeno výše – stala podmínkou plnohodnotného posmrtného života mormonských mužů. Navíc za Brighama Younga byla zavedena i doktrína smíření krve.⁵⁷ Toto učení, které nabádalo k vraždě mormonů, kteří těžce zhřešili, bylo šokující i pro tehdejší drsnou americkou společnost. Navíc v roce 1857–1858 vážně hrozila válka s armádou Spojených států. Mormoni si ještě deset let po exodu nesli v sobě tak traumatizující vzpomínky na vyhánění z místa na místo a zabavování majetku, že pod hrozbou vše připravili tak, aby jejich majetek ihned shořel a nepadl do rukou nepřátel.

Polygamie, vraždy z náboženských důvodů i zoufalé odhodlání činilo z mormonů nový náboženský směr s ještě extrémní mírou napětí ve vztahu k okolní společnosti. Přesto se v pánvi Velkého solného jezera začaly projevat změny, které pro každý nový náboženský směr znamená příchod druhé generace. Již dospělé mormonské děti neměly už tak silnou motivaci stranit se americké většinové společnosti a spíše hledaly cesty, jak se k ní

⁵⁷ Jak Brigham Young uvádí, „neexistuje muž nebo žena, kteří poruší smlouvy se svým Bohem a nebudou muset zaplatit dluh. Kristova krev to nikdy nevymaže, vaše vlastní krev to musí smířit... Toto je milovat svého bližního jako sebe samého; když potřebuje pomoc, pomozte mu; a když chce spasení a je nezbytné vylít jeho krev na zem, aby mohl být spasen, vylíjte ji.“ (Journal of Discourses. Vol. III, str. 247, a Vol. IV., str. 219–220, citováno podle: Martin, W., *The Kingdom of the Cults*, Bethany House Publishers, Minneapolis 1985).

zнову přiblížit. Velkou roli v tomto směřování hrála i změna společenského statutu,⁵⁸ k níž mormoni v oblasti Velkého solného jezera dospěli: pílí a odříkáním vybudovali stabilní, relativně blahobytnou středostavovskou společnost, založenou na zemědělské produkci a s ní spojených řemeslech a obchodech. Namísto výlučnosti a oddělení od „světa“ začala být pocíkována touha po hospodářské spolupráci s tímto „světem“, namísto nadpřirozených schopností začala být ceněna píle a vytrvalá práce.

Za zlom ve vývoji nového náboženského směru mormonů je proto možné považovat okamžik sporu o stavbu železnice. V tomto sporu se mormonská obec ocitla roku 1868, kdy na mormonské území dorazila z východu železnice. Tehdy již patnáct let probíhala nesmírně náročná stavba chrámu (dokončen byl až roku 1893), k níž před pěti lety ještě přibyla stavba tabernáku (svatostánku). Na jedné straně sporu stáli mormoni, kteří byli ochotni přerušit práci na chrámu a pomoci firmě Union Pacific dokončit stavbu železnice s tím, že železniční doprava umožní snazší spojení mormonského osídlení s rychle se rozvíjejícími průmyslovými státy na východě a že železniční odbočka v budoucnu usnadní dopravu kamene pro stavbu chrámu. Na druhé straně sporu stáli ti mormoni, kdo spolupráci na železnici odmítali jako zradu svého poslání.

Prezident Young rozhodl spor ve prospěch spolupráce s železniční společností a roku 1869 se na území mormonů setkaly dvě větve železnice, budované z východu i ze západu. Jak praví současná příručka mormonských dějin, „pro mormony to znamenalo konec izolace“.⁵⁹ Tento konec izolace, dobré obchodní spojení i rychlý pokrok industrializace společně s možnostmi snadné výměny náboženských idejí způsobila, že se mormoni – obrazně řečeno – vrátili do americké společnosti, z níž před více než dvaceti lety odešli.

Důsledky tohoto návratu se projeví i v náboženské oblasti. Mormoni se ocitli více na očích a byli vystaveni ostré kritice kvůli polygamií. Mormoni žijící mimo teritorium Deseret byli postihováni přísným americkým zákonem proti polygamií⁶⁰ a jiným zákonem byla dokonce mormonská církev postavena mimo zákon a zbavena majetku.⁶¹ Těžké období

⁵⁸ První mormoni patřili mezi neprivilegované vrstvy amerického obyvatelstva. Byli to – podle charakteristiky Alana Brinkleyho – „muži a ženy, kteří se cítili vytěsněni rychle se měnící společností – lidé na okraji, poztráčení při materiálním růstu a společenském vývoji své oblasti. V novém náboženství našli bezpečí a řád.“ – Brinkley, A., *The Unfinished Nation*, Overture Books, McGraw-Hill, Inc., 1993; citováno podle Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 45.

⁵⁹ *Znovuzřízení pravdy*, Intellectual Reserve, 1998, str. 125.

⁶⁰ Edmundův zákon z roku 1882.

na konci 80. let 19. století se podařilo překonat novému – již čtvrtému – prezidentovi Wilfordu Woodrufovi.⁶² Již následujícího roku (1890) po jeho nástupu se mu dostalo zjevení, na jehož základě bylo od praxe mnohoženství upuštěno: „Neučíme mnohoženství, aniž komu dovolujeme je provádět, a popírám tvrzení, že by v našich chrámech neb jinde v Utahu byly jakékoli takové sňatky uzavřeny.“⁶³

Mnohoženství zůstalo v mormonské teologii nadále ideálem, je ale posunuto do posmrtného života pravověrných mormonů.⁶⁴ Namísto této doktríny se mormoni v minulém století proslavili jako zastánci spořádaného rodinného života. Mormonské rodiny mívají více dětí a bývají pevné – snad také díky silně prosazované zásadě,⁶⁵ aby celá rodina spolu pravidelně trávil jeden večer (zpravidla pondělní) v týdnu. Také díky tomuto důrazu si mormoni vybudovali pověst slušné náboženské společnosti se zájmem o rodinu a sociální pomoc.

Narozdíl od ideje mnohoženství zmizela doktrína smíření krve – zdá se – bez náhrady. Nebyla sice zrušena žádným oficiálním dokumentem (pravděpodobně proto, že se ani nikdy nestala součástí posvátných spisů), ale od jejího praktikování mormoni časem upustili také.⁶⁶

Vstřícné gesto směrem k mormonům učinila i vláda Spojených států. Roku 1896 přijala mormonské teritorium Utah jako 45. stát do svazku Unie. V důsledku tohoto přijetí se mormonští politici představitelé začali účastnit i federálního politického života: první mormon se stal senátorem za stát Utah v roce 1901 a v dalších desetiletích se již mormonští vysocí politikové běžně objevovali ve federálních úřadech.⁶⁷

V souvislosti s přijetím ze strany většinové společnosti se změnil i vnitřní náboženský život mormonů. Zmizela apokalyptická očekávání a pojem

⁶¹ Edmund-Tuckerův zákon z roku 1887.

⁶² Prezidentem mezi lety 1889 a 1898.

⁶³ Tzv. Manifesto. Oficiální prohlášení Wilforda Woodrufa z 6. 10. 1890, in: *Kniha nauk a smluv*.

⁶⁴ Z rozhovoru s tiskovými mluvčími pražské mise Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů dne 21. 10. 2001.

⁶⁵ Dodržování této zásady bylo se vši naléhavostí zdůrazněno v říjnu 1964.

⁶⁶ Od počátku hovoříme o hlavní mormonské Církvi Ježíše Krista Svatých posledních dnů. Na cestě dějinami se ovšem toto hlavní mormonské společenství mnohokrát rozštěpilo (slovníkové publikace jich uvádějí kolem dvou desítek). V některých je doktrína smíření krve (stejně jako mnohoženství) doposud živá.

⁶⁷ Třináctý prezident mormonské náboženské společnosti Ezra Taft Benson (prezidentem v letech 1985–1994) byl před nástupem do této funkce (v letech 1953–1961) federálním ministrem zemědělství. – Podle: Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 94.

„posledních dnů“, jichž měla tato náboženská společnost být heroldem, ztratil během sto padesáti let již jakoukoli naléhavost. Slavné proroctví Josepha Smitha o posledním soudu, který začíná roku 1832 v Jižní Karolíně, bylo vztaženo na občanskou válku (jejíž počátek byl shodou okolností také v Jižní Karolíně) a na první světovou válku (jíž se účastnila také Velká Británie, zmiňovaná ve Smithově proroctví).⁶⁸ Smithovo proroctví tak slouží dnes jen jako důkaz jeho mimořádných kvalit.⁶⁹

Podobný vývoj nacházíme i u ostatních nadpřirozených schopností, které údajně provázely první mormony: glosolálie je dnes chápána jako schopnost misionářů zvládnout jazyk země, v níž působí; „pálení v hrudi“ je mezi současnými mormony již téměř neznámý pojem a je vystřídáno prostým „pocitem tepla u srdce“.⁷⁰ Proroctví bylo postupem času stále více vyhrázováno Josephu Smithovi a jeho nástupcům v roli prezidenta a ztrácelo překvapivost a údernost. Důvod pro tento posun byl ostatně velmi praktický: již v roce 1830 (ani ne půl roku po oficiálním založení mormonské náboženské společnosti) totiž vystoupil jistý Hiram Page s nárokem na Boží zjevení, jehož se mu údajně dostalo – podobně jako Josephu Smithovi – prostřednictvím zvláštního kamene.⁷¹ Krizi se však Smithovi podařilo překonat a Hiruma Page dovést k pokání a k uznání Josephovy nadřazenosti. Další krize následkem vystoupení jiných „zjevovatelů“ nastala příštího roku v Kirtlandu.⁷² Aby se podobným událostem napříště zabránilo, byla formulována zásada, která je pregnantně vyjádřena v jednom z dětských výukových materiálů: „Pouze jeden muž dostává zjevení pro Církev. Tímto mužem je předseda Církev. Je to vůdce Církev. Je to Boží prorok. Členové Církev mají proroka poslouchat.“⁷³ – Nadále tedy sice platí článek víry „Věříme v dar jazyků, proroctví, zjevení, vidění, uzdravování, vykládání jazyků atd.“,⁷⁴ ale tato víra má pro současnou praxi mormonů jen minimální význam. Individuální a přímý přístup k Bohu byl během několika desetiletí

⁶⁸ Podrobněji viz Vojtíšek, Z., Sekta jako zneužití náboženství, in: Novotný T., Opatrný, A., Remeš, P., Vojtíšek, Z., *Zneužití náboženství*, Oliva, Praha 1996, str. 3-4.

⁶⁹ Talmage, J. E., *Studium článků víry*, Církev Ježíše Krista Svatých Posledních Dnů, Praha 1938, str. 30-34 (původní vydání 1924).

⁷⁰ *Pokyny k lekcím. Jednotná soustava výuky evangelia*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1990.

⁷¹ *Knihy nauk a smluv*, oddíl 28.

⁷² *Knihy nauk a smluv*, úvod k oddílu 43.

⁷³ Příběhy z Knihy Nauky a Smluv, Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, Salt Lake City 1991, str. 57.

⁷⁴ Sedmý článek víry, in: *Drahocenná perla*.

vystřídán bezmeznou důvěrou k Božímu vedení prezidenta tak, jak to v době otřesů, způsobených zrušením doktríny plurálního sňatku, formuloval prezident Woodruff: „Pán nikdy nedovolí mně ani nikomu jinému, kdo by stál v čele této Církve jako president, aby vás vedl po špatné cestě.“⁷⁵

Napětí vůči většinové společnosti ovšem nesnižila jen mormonská společnost zrušením či opuštěním extrémních doktrín či rezignací na manifestaci nadpřirozených schopností. Napětí ve vztahu k mormonům významně snížila i většinová společnost, která se v průběhu 20. století stala natolik nábožensky indiferentní, že nepocituje nutnost negativně reagovat na okolnosti vzniku mormonského zjevení ani na obsah mormonské víry a jeho vztah k tradičnímu křesťanství. Rovněž nedůvěra, kterou na počátku mormonismu vyvolávalo tajnostkářství, tajné, zednářství inspirované obřady či nemožnost vstupu do chrámu pro nemormony apod., je dnes ze strany mormonů překonávána promyšleným rozvíjením vztahů s veřejností, důrazem na vzdělání, sociálními programy a dalšími činnostmi, které posilují důvěru většinové společnosti.

Vývoj americké společnosti se s mormonismem střetl ve 20. století pouze v otázce vztahu k Afroameričanům. V 60. a 70. letech 20. století učinila americká společnost tak velký posun směrem k odstranění rasové diskriminace, že se mormonské učení o temné barvě kůže stalo nepřijatelným. Na celé řadě míst autoritativních mormonských spisů je totiž černá kůže považována za výraz Božího trestu a prokletí.⁷⁶ Jako taková je připisována Kainovi a jeho potomstvu⁷⁷ a také Lamanitům,⁷⁸ zlým potomkům Izraelitů, kteří se podle Knihy Mormon kolem roku 600 před Kristem přeplavili na americký kontinent.⁷⁹ Na základě tohoto odsouzení příslušníků černé rasy nebyly pro mormony přijatelné sňatky s Afroameričany a černí Američané nemohli získat v mormonské náboženské společnosti ani základní áronovské kněžství.

Toto učení – jak jsme již řekli výše – nebylo pro americkou veřejnost v 70. letech 20. století již přijatelné. Je nápadné, jak snadno mormoni tlaku veřejnosti ustoupili ve zjevné snaze nevyhledávat konflikt a nevysloužit si odsouzení většinové společnosti. Mormonský prezident proto přijal roku 1978 zjevení, jehož klíčovým momentem je následující věta: „Vzhledem

⁷⁵ Projev na 61. půlroční konferenci 6. 10. 1890, Oficiální prohlášení, in: *Knihy nauk a smluv*.

⁷⁶ Podrobněji viz Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 68.

⁷⁷ Mojžíšova 7:22, in: *Drahocenná perla*.

⁷⁸ 2. Neří 5:21, in: *Knihy Mormon*.

⁷⁹ Předmluva ke *Knize Mormon*.

k tomu všichni mužští členové, kteří jsou toho hodni bez ohledu na rasu nebo barvu, mohou být v církvi ustanoveni ke kněžství.⁸⁰

Závěr

Dnes, za více než 170 let existence mormonské náboženské společnosti, je jasné, že tato společnost přešla z protestního postavení nového náboženského směru, charakterizovaného vysokou mírou napětí s většinovou společností, do postavení denominace, která – ač teoreticky nadále výlučná – v praxi akceptuje jiná náboženství a je také většinovou společností plně akceptována. Symbolickým výrazem této akceptace se stalo pořádání olympijských her v „hlavním městě mormonů“ Salt Lake City⁸¹ roku 2002.

Z naznačeného vývoje mormonské společnosti vyplývá, že procesem denominalizace v pluralitním prostředí prochází i ten nový náboženský směr, jenž ve svých počátcích vykazoval mimořádně vysokou míru napětí s většinovou společností. Namísto ostré výlučnosti vůči křesťanským církvím a bojovného protestu proti americké společnosti, tak typickým pro tento nový náboženský směr v 19. století, se již několik posledních desítek let mormoni viditelně snaží demonstrovat – řečeno slovy Eileen Barkerové – „jak jsou *normální, spořádaní* a snad také *křesťanští*“.⁸²

⁸⁰ Oficiální prohlášení 2 ze dne 30. září 1978, in: *Knihu nauk a smluv*.

⁸¹ Podíl mormonů na počtu obyvatel tohoto velkoměsta je v různých pramenech uváděn různě, neklesá ale pod 70%.

⁸² Barker, E., Plus ça change..., *Social Compass* 42 (2), 1995, str. 176.

EVANGELICKÁ BOHOSLUŽBA JAKO MÉDIUM

Jan Černý

DER EVANGELISCHE GOTTESDIENST ALS MEDIUM Der Autor macht den Versuch, den gegenwärtigen evangelischen Gottesdienst in Tschechien mit Hilfe der modernen Kommunikationstheorie zu analysieren. Dazu benutzt er besonders das Werk von M. McLuhan. Wir können den Gottesdienst als den Ort der Selbstmitteilung Gottes verstehen, als eine Weiterführung der Kommunikation Gottes mit seinem Geschöpf, wobei Wort und Sakrament als Kommunikationsmedia dienen. Die am meisten verbreitete Form des evangelischen Gottesdienstes ist fast ausschliesslich auf das Wort konzentriert und daher wenig dialogisch. Das Wort ist einseitig rational interpretiert und aufgefasst. Der Gottesdienst sollte aber eine Ganzheit von rationaler, emotionaler und erlebter Kommunikation sein. Der evangelische Gottesdienst sollte viele verdrängte Dimensionen der Kommunikation wiederaufnehmen, so dass der *ganze* Mensch im Gottesdienst angesprochen wird.

Cílem tohoto eseje je prozkoumat současnou nejrozšířenější podobu bohoslužeb Českobratrské církve evangelické – jež se vyvinula z Calvinovy reformy pozdně středověké predikantské bohoslužby – jako svazek médií „nesoucích“ komunikační akty mezi aktéry bohoslužeb. Budeme přitom rozumět médiím tak, jak jim rozumí Marshall McLuhan v práci *Understanding Media: The Extensions of Man*.¹

Základní tezí McLuhanovy slavné práce je tvrzení, že nelze oddělit médium a „obsah“ jeho sdělení, že médium samo je poselstvím a dalekosáhle nás psychicky i sociálně modeluje (každé médium je extenzí části těla či mysli); že ovšem člověk si tohoto faktu není vědom a ve vztahu k mediálními extenzím tak dlí v „narcisovské narkóze“.² V naší souvislosti ale shledáváme, že tomu tak nemusí – alespoň ve vztahu k absolutnímu horizontu „Boží komunikace s námi“ – vždy být; pro dnešní teologii totiž platí, že „existuje ‚pozoruhodná shoda v tom, že Zjevení je v podstatě Božím sebezjevením““.³ Takové výpovědi jsou založeny v obnově trinitárního východiska teologie: K. Barth píše v tezi k osmému paragrafu v *Kirchliche Dogmatik I/1*, že „Boží slovo je Bůh sám ve svém zjevení. (...) Bůh sám je v nezrušené jednotě, ale i v nezrušené rozdílnosti Zjevujícím, Zjevením a Zjeveným“.⁴

V podobném trojičním duchu přichází Karl Rahner ve spise *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*⁵ s takovou teologií Boží spásné aktivity, pro kterou je „mediální“ princip sdělování konsti-

tutivním rysem. Rahnerův výklad spočívá v myšlence, že Bůh (resp. každá z božských osob) nám v bezdůvodné milosti nedává speciálně k tomu stvořené reality, ale sám sebe (resp. sama sebe včetně způsobu vzájemných vztahů božských osob), že je to opravdové sebesdělení Boha (*Selbstmitteilung Gottes*); Otec dává sebe jako Otce, ale tím i jako Syna jako svou osobní manifestaci a Otec a Syn dávají sebe v lásce jako Ducha svatého. Stejně tak v „imanentní“ Trojici platí, že božské osoby se neliší od svého způsobu sdělení sebe, od dvou sdělení božské podstaty Otcem Synu a Duchu.⁶ Právě podmínka sebesdělení Boha vede Rahnera ke zdůraznění jednoty sdělovatele, sdělovaného a nositele sdělení. Události vtělení Logu a seslání Ducha jsou pojaty jako jeden svobodný akt Božího sebesdělení ve dvou komplementárních akcích, jako typy „komunikace“, ve které je „médiu“ neoddelitelné od svého „obsahu“ a dějinná realizace sdělení neoddelitelná od své transcendence. Princip mediace a s tím spojené diferenciace v Bohu („imanentní“ Trojice) a v Božím spásném jednání s člověkem („ekonomická“ Trojice) je jednou ze součástí Rahnerova důkazního aparátu pro jím postulovanou totožnost imanentní a ekonomické Trojice.

Z toho pro nás uzavíráme: Platí-li jedna z McLuhanových tezí, že „obsahem“ každého média je jiné médium,⁷ je v (trojičním) Bohu – a odsud i v životě křesťana alespoň do té míry, do jaké je to život „v Kristu“ – tato teze zároveň potvrzena i překonána. Boží sebesdělení nese i neopakovatelný obsah, a to jak na straně sdělujícího Boha (každá ze sebesdělujících se osob má „apropriovanu“ určitou, druhými dvěma osobami nepřivlastnitelnou funkci a zároveň sděluje i druhé dvě osoby), tak na straně věřícího (přijetí Božího sebesdělení, Boží spásné aktivity se děje v Duchu a v nezaměnitelné individualitě věřícího). „Mediální“, komunikačně-participační rozměr našeho života víry⁸ nabývá základního významu, je-li „Kristova lidská přirozenost“ (...) právě tím, co přichází k bytí, když se Logos Boha

¹ Česky: M. McLuhan, *Jak rozumět médiím: extenze člověka*, Praha 1991.

² Srov. tamtéž, s. 19–32 a 50–55.

³ H Waldenfels, *Kontextová fundamentální teologie*, Praha 2000, s. 45.

⁴ Srov. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zollikon–Zürich⁵ 1947, s. 311.

⁵ In: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, II. díl, 5. kapitola (s. 317–401).

⁶ Srov. tamtéž, s. 336–338.

⁷ Srov. M. McLuhan 1991, s. 19–20.

⁸ Víry jakožto odpovědi na Boží spásné jednání, ale nikoliv pouze ve smyslu protestantského aktivismu, nýbrž i jakožto participace na poznání a lásce, které jsou součástí Boží sebezprezentace člověku. Srov. K. Rahner 1967, s. 377–378.

, vyslovuje' mimo sebe sama"⁹ (tedy je-li Kristova lidská přirozenost reálným symbolem Logu, nikoliv něčím zvenčí přisvojeným hypostatickou funkcí Logu) a je-li sebesdělení určeno personálnímu recipientovi a stvoření je pak jedním z momentů Božího sebesdělení jako podmínka možnosti konstituování adresáta tohoto sdělení.¹⁰ V Ježíši Kristu a skrze přijetí Krista v Duchu nacházíme předpoklad všeho křesťanského sdělování, transcendentní základ neoddělené obsahovosti i mediality našeho in-formování¹¹ a – McLuhanovsky řečeno – našich mediálních extenzí (viz i pavlovské pojetí církve jako „mystického těla Kristova“, *theosis* v pravoslavné teologii, sjednocení Logu a duše v mystické kontemplaci apod.).

Místem, kde je v nejvlastnějším smyslu spásné sebesdělení Boha zpřítomňováno, je bohoslužba; v jejích svátostných znameních se tak děje hned v trojí dimenzi: vzpomínky („pamětní slavnost na tajemství, která se dovršila v tělesné přirozenosti Kristově“),¹² přítomnosti („svátosti jsou výraz víry církve ve výkupnou přítomnost Kristovu“)¹³ a prognózy eschatologické budoucnosti, nezahalené skutečnosti patření na Boha.¹⁴ *Cum grano salis* můžeme říci, že dialogický charakter bohoslužby – bohoslužbou církev odpovídá na prvotní Boží jednání, v bohoslužbě se setkává dvojí pohyb, od Boha k člověku a od člověka k Bohu, činnost Boží a činnost církve – znamená pokračování velkolepé komunikace Boha a stvořeného adresáta jeho sebesdělení (potažmo celého stvoření). V bohoslužbě tak vychází najevo původní určení světa: *ad gloriam Dei*. Tento dialogický (dialog živého Boha se stvořením), mnohvrstevnatý a radostně-přítomnostní charakter liturgie zdůrazňujeme v polemice s pojetím křesťanství a křesťanské bohoslužby jako „melancholie“, které kritizoval mladý Hegel,¹⁵ pojetím, jež se ozývá ve velkopáteční náladě mnohých evangelických bohoslužeb, obzvláště při vysluhování večere Páně.

⁹ Tamtéž, s. 375.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 374–376.

¹¹ Tuto etymologizaci užívá M. Růžička v knize *Informace a dobro* (Praha 1993) pro vystižení dynamického charakteru informace (nejdříve se na našem horizontu objeví něco, co mění dosavadní jednotu naší zkušenosti, potom lze tuto novou situaci, novou zkušenost in-formovat do znaků) oproti statickému charakteru faktů a dat.

¹² L. Pokorný, *Liturgika I. – Základy liturgické teorie*, Praha 1974, s. 109.

¹³ Tamtéž, s. 110.

¹⁴ V tomto smyslu je liturgie světem objektivit (daných Bohem) prostředkovaných symbolickým charakterem liturgického dění.

¹⁵ G. W. F. Hegel píše v raném spise *Die Positivität der christlichen Religion* (1796), že křesťanská bohoslužba je „eine Melancholie“, protože jejím střec obodem se stal Ukřižovaný.

Základní teologické kategorie, které se při popisu bohoslužeb užívají – slovo a svátost (svátostná znamení) – jsou zároveň nejvýraznějšími médii bohoslužeb. U slova jakožto komunikačního média je třeba dále rozlišovat mezi slovem kázaným (které dává vzniknout vysokodefiničnímu „horkému médiu“¹⁶ kázání), slovem dialogu mezi předsedajícím a společenstvím (ze své dialogické podstaty médium chladnější, s vyšší participací účastníků) a slovem modlitebním.¹⁷ Neopominutelnými bohoslužebnými médii¹⁸ jsou ovšem i samotný liturgický prostor, obrazy a symboly v něm umístěné, svíce, sochy a mobiliář, zpěv, hudba, symbolické úkony a postoje (vstávání, klekání, znamení kříže, pozdrav pokoje, okuřování), liturgický oděv.

Dnešní nejrozšířenější podoba evangelických bohoslužeb, většinou bez večere Páně (frekvence jejího vysluhování dosahuje nanejvýš jedenkrát za měsíc, a to jen v některých sborech; v ještě nedávné minulosti to bylo mnohem méně), zůstává v jádru věrná svému předobrazu, predikantské bohoslužbě, a je charakteristická především obrovskou koncentrací na médium slova. Reformace v reakci na zbytečný svátostný provoz tehdejšího křesťanství (v centru pozornosti věřících stála svátost smíření s teologicky pochybným pozadím, v pojetí mše byl dominantní akt oběti doprovázený slovy pro věřící nesrozumitelnými atd.) akcentovala vztah víry a slova (evangelia); koncepce nadřazeného slova Božího se vlastně stala symetrickou „mediální“ protiváhou koncepci kvazimagického svátostného dění v církvi, od které se reformátoři (po neúspěšné snaze o reformu) odštěpili. Zatímco ale pohyb katolického teologického myšlení byl v liturgické teorii produktivně reflektován a vyústil (po prvotní reformě Tridentina) až do liturgické reformy II. vatikána, protestantské, především pak reformované církve (v českém prostředí) do jisté míry zakonzervovaly či převzaly stav nastolený periodou poreformační ortodoxie. V reformovaném prostředí se

¹⁶ Horkým nazývá McLuhan médium vysokodefiniční, naplněné daty, „hotové“ (nevyžaduje větší doplnění na straně vnímatele; příkladem je fotografie nebo přednáška, které vnímatele spíše odlučuje než zahrnuje a rozšiřuje jeho jediný smysl. Chladné, nízkodefiniční médium vyžaduje ze strany vnímatele velké doplnění a tím jej slučuje či zahrnuje (příkladem je karikatura nebo seminář). Srov. M. McLuhan 1991, s. 33–42.

¹⁷ Modlitba je z našeho hlediska útvar těžko zařaditelný. Její ustálená evangelická bohoslužebná podoba předem připravené „řeči“ předsedajícího by odpovídala spíše médiu horkému, předpoklad maximálního vtažení posluchače (má jít o modlitbu celého shromáždění) z ní naopak činí nízkodefiniční médium v momentu „vycházení z úst“ předsedajícího, které si teprve hledá své doplnění (nejspíše „vírou“).

¹⁸ Pod pojmem *médium* rozumí McLuhan „každou existující technologii, která rozšiřuje lidské tělo a smysly, od odívání k počítači“. M. McLuhan, *Člověk, média a elektronická kultura*, Brno 2000, s. 219.

tak v liturgické oblasti setkáváme s teologickými výpověďmi jako: „Všecky liturgické formy shromáždění od samého začátku až do konce musejí být pod Slovem, které je nad nimi svrchované.“¹⁹ „Bohoslužby“ jsou *de facto* (a v návrzích i *de nomine*) nahrazeny „službami Slova“. Jediným středem takových služeb je *Slovo*. Tímto „Slovem“ je samozřejmě Ježíš Kristus, přítomný ve shromáždění; na výpovědi, že Ježíš Kristus (trojičně: Bůh Otec skrze Krista v jednotě Ducha svatého) je centrem a subjektem i objektem bohoslužeb, se shodnou teologie pravděpodobně všech křesťanských církví. Neshodnou se ovšem na dominanci metafory „Slova“ pro vyjádření tohoto faktu. *Koncept* Slova (Božího) je sám o sobě vnitřně velmi bohatý, nejednorozměrný, obsahuje i potence k vytváření a „zvěstování“ svátostí, posvěcuje původně profánní prostor shromáždění a potažmo i celý svět, dovolává se Ducha, který v srdcích posluchačů proměňuje slova ve Slovo atd. Kolik z těchto *potentialiter* je ovšem skutečně uvedeno v *realiter*? Jak dalece to závisí na osobě a *výkonu* kazatele (už nikoliv celebranta, slovo se káže a slyší, nikoliv oslavuje – to metafora „Slova“ příliš neumožňuje) a osobě a *výkonu* posluchače? Stejně bohatý je i koncept Logu jako jedné z božských osob: Logos sděluje celého Boha, jako trojičního, jako vykupujícího v bezdůvodné milosti, jako dárce Ducha k láskyplnému přijetí této milosti... Bůh jakožto „Logos“ je ovšem metafora vzešlá z helenizovaného prostředí a může snadno zploštět nebo zplanět, opustíme-li spekulativní východiska řeckého myšlení. Metafora „Slova“ v podmínkách západní mechanické civilizace a „Gutenbergovy technologie opakovatelnosti“²⁰ snadno zdegeneruje a zmnoží se do hypertrofovaného produkování textů a slov (kázaného evangelia na církevní půdě, odborných textů na půdě humanitních věd).

V reformované bohoslužbě na sebe strhává jednostranně vyvýšené médium kázaného slova valnou část aktivity a dosahuje značné centralizační moci. Kázání na místě centra bohoslužby k sobě směřuje introitus a výběr většiny písní, přivádí na scénu podobně orientovanou modlitbu po kázání, ba ani první čtení nemá být bez vztahu ke kázání (v minulosti bývalo někdy doprovázeno tzv. předkázáním, aby se zabránilo být jen náznakem vyvázání části bohoslužby z poplatnosti této centralizační moci); dokonce i koinónia (přímluvná modlitba, ohlášky, sbírka) mají být zařazena až po kázání právě z toho důvodu, aby bylo zřetelné, že „obecenství patří pod Slovo“.²¹

¹⁹ J. Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, Praha 1960, s. 39.

²⁰ Viz M. McLuhan 1991, s. 152 a 162nn. Gutenbergův knihtisk je podle McLuhana prvním strojem umožňujícím mnohonásobnou mechanickou opakovatelnost a jako takový dalekosáhle ovlivnil novověkou kulturu.

Centrum-kázání činí ze všeho ostatního bohoslužebného dění periferie,²² slovo pak činí z většiny bohoslužebných médií jenom převlek sebe sama. Pro Luthera není večere Páně ničím jiným než kázáním slova Božího (WA 12, 180), i svátost je evangelium, forma slova, zaslíbení;²³ pro Calvina při večeri nezáleží tolik na živlech jako na slovech (Inst. IV, 17, 4), svátosti nazývá „viditelným slovem“ (Inst. IV, 14, 6)²⁴ apod.²⁵ Hudba (v prvotním zápalu vyškrtnutá u Calvina z liturgie vůbec) má „interpretovat text“, musí být „zvěstováním“, nikoliv „požitkem“, nesmí se „odpoutat od textu“²⁶ (dokonce i 119. žalm je „zhudebněn“ celý!). Obraz (podle McLuhana inkluzivní, vnímatele zahrnující optické médium) je nejdříve podroben teologické kritice a oslaben v možné metafyzické „objektivitě“,²⁷ aby byl poté v kalvinismu odstraněn vůbec; dokonání jeho převleku v text můžeme spatřit na místě v minulosti vyhrazeném obrazu, na zdech mnoha (evangelických) kostelů a modliteben. Objeví-li se obraz dnes (na obálce sborového časopisu nebo nověji i v bohoslužebném prostoru), pak většinou jako jednoznačná *ilustrace* konkrétního biblického verše, jako jakási náhradní forma textu. Ostatní bohoslužebná média, vyjmenovaná výše, jsou v reformovaném prostředí prostě vymazána, aby pozornost věřícího nic „neodvádělo“ od *slova* (nebo v pozdější teologické interpretaci: aby víru nenahrazovalo či nezastiňovalo „náboženství“).

Jak působí taková redukce bohoslužebného dění na adresáta všech těchto slov? „Posluchač“ bohoslužeb je snad nejčistší realizací novověkého pojetí člověka jako (individuálního) vědomí.²⁸ Pokud jeho zkušenost nedoplňuje

²¹ J. Smolík 1960, s. 46.

²² Na rovině aktérů bohoslužeb vede taková centralizace a periferizace k „systému jednoho muže/jedné ženy“ (s periferním postavením „lidu“), který se marně pokoušíme rozbít. Je to o to paradoxnější, že reformace původně vystoupila proti středověké klerikalizaci mše.

²³ Srov. O. H. Pesch, *Cesty k Lutherovi*, Brno 1999, s. 96–109.

²⁴ Metafora *verbum visibile* pro označení svátosti pochází ovšem od Augustina.

²⁵ Podrobněji sledovat vztah slova a svátosti u velkých reformátorů v eseji tohoto rozsahu nelze. Pouze předjímáme, že při bližším průzkumu by vyšel najevo jejich důraz na *medialitu* slova i svátosti ve smyslu jejich pouhého prostředkování skutečností přijímaných ve víře. Jejich dialektické pojetí vztahu slova, ducha a svátosti (Luther i Calvin kladou střídavě slovo nad svátostí a svátostí nad slovo, „převlékání“ mezi slovem a svátostí je oboustranné, tedy naopak i slovo je „svátostí“, znamením, slovo, pochopeno správně, je již duchem atd.) ovšem především v reformovaných církvích brzy zkonatělo do nedialogického a nevyváženého, krajně jednostranného stavu, který zde popisujeme.

²⁶ J. Smolík 1960, s. 75–76.

²⁷ Podrobně k tomu např. P. A. Florenskij, *Ikonostas*, Brno 2000, s. 71–83.

²⁸ Srov. např. M. Sobotka, „Hegelovy rukopisy frankfurtského období (1797–1800)“, in: *Reflexe 21* (2000), s. 70.

pietistický citový vznět nebo charismatický emoční *drive*, jsme svědky vysoké *netělesné extenze rozumu (mysli) a mravního svědomí*. Nejvlastnější médium evangelické bohoslužby, kázání, je v podstatě pokračováním textu (Bible) a převlekem textu (kázání napsaného na papír; ale i spatra pronášené kázání se domáhá vysokodefiničního standardu vlastního dobře připraveným, „kontinuitním“ písemným projevům); kazatel má na sobě univerzitní talár a posluchači se stávají stále informovanějšími „vzdělanci“, kteří po skončení bohoslužeb obsah i formu kázání rádi podrobí kritice, vřadí je do dějin nebo typologie kázání atd. Kázány „text“ tak nedává vzniknout „akustickému prostoru“,²⁹ jak bychom se snad mohli domnívat z faktu, že je určeno pro „slyšení“; vytváří naopak „vizuální prostor“ intelektuálních a mravních „hledisek“³⁰ distancovaného rozumu. Téměř zcela odtělesněný posluchač bohoslužby (výjimkou je pouze povstání při modlitbě a zpěv) užívá uši³¹ pro extenzi rozumu (a tedy i pro oslovení víry v *rozumu* založené), nikoliv pro vstup do prostoru poznávání jako zakoušení duchovních skutečností, pro osobní setkání s Bohem v prostředí integrovaných jedinečností.³² V prostoru, který jej obklopuje, většinou nejsou ani obrazy nebo jiné symboly, které by duchovní realitu zpřítomňovaly a kterých by se mohl zachytit. Jedinou zbylou jedinečností je sám bohoslužebný prostor a přítomní lidé, kontaktovaní (skrže společně vyslovené slovo, skrže posunek, dotyk) ovšem jen výjimečně.

Volání po častějším (každotýdenním) vysluhování večere Páně, které se dnes tu a tam ozývá, z tohoto pohledu naznačuje „obrat přehřátého média“³³ slova směrem k nízkodefiniční, vtaahující symbolice společného stolování, které vyžaduje doplnění na mnoha úrovních (přitom nejde o namáhavý, úporný výkon!). Podobným mediálním obratem je i nové ocenění ticha a kontemplace a úspěch takových center, jako je francouzské Taizé (v něm

²⁹ „Akustický prostor“ je pro McLuhana organický a integrální prostor, který vnímáme prostřednictvím simultánní souhry všech smyslů a který byl životním prostředím kmenového člověka, jehož „vnitřní svět (...) byl tvůrčí směsí složitých emocí a vjemů“. Vizualní prostor naproti tomu vzniká zaujetím distančního „hlediska“, je sekvenční, rozdělený do specializovaných oblastí a funkcí; v evropské kultuře jej založila fonetická abeceda a její technologická extenze knihtisk. Srov. M. McLuhan 2000, s. 219–223.

³⁰ I komický název biblicky orientovaného pořadu evangelikální rozhlasové stanice TWR – „*Brýlemi Slova*“ – dává vizuálnímu podvědomí protestanta vystoupit na povrch.

³¹ „Pouze uši jsou orgánem křesťana,“ zní slavný Lutherův metaforický výrok (WA 57, 222, 7).

³² Liturgie je mj. „osobní setkání Boha s jeho církví a s celou osobností každého příslušníka této církve skrže Krista a v Duchu svatém.“ L. Pokorný 1974, s. 134 (viz též s. 26nn).

³³ Explozivním a expanzivním vývojem přehřáté dominantní médium určité společnosti se obrací ve svůj opak nebo se vyvíjí úplně jiným směrem. Srov. M. McLuhan 1991, s. 43–49.

je dlouhá – nejméně pět minut – chvíle ticha přímo součástí liturgie) nebo skotská Iona. Rozdíl mezi horkým médiem kázání, umožňujícím pohodlné sezení a malou participaci (boj o vtažení posluchače svádí kazatel – odtud pramení i úspěch „vtahujících“ kazatelů jako je S. Karásek) a chladným médiem společné večeře, vyžadujícím vtaženost už jenom nutností vyjít z lavice, dává vzniknout „dvouslabičnému“,³⁴ vnitřně dialogickému a mnohem celistvějšímu charakteru bohoslužeb. Mnohovrstevnatý svazek symbolů, účastných na slavení eucharistie, spolu s dialogickou „předehrou“ eucharistické modlitby zasahují člověka na úrovních vědomých i podvědomých, individuálních i kolektivních, tělesných i duchovních. Teprve vnitřně dialogická, rozložitá podoba bohoslužby slova a svátosti činí z bohoslužby znělý akord odpovědi církve na Boží sebesdělení v Kristu a v Duchu.³⁵

Lze namítnout, že protestantské pojetí „služby“ a „světa“ jako nejvlastnějšího prostoru křesťanova účinkování umísťuje „druhou slabiku“ bohoslužby především do starosti o svět, do diakonické služby atd. Proti takové redukci bohoslužebného dění tvrdíme: Bohoslužby jsou komunikativním, věroučným a zkušenostním *celkem* určeným celostnému adresátovi. V dialektickém vztahu života a liturgie se *ars celebrandi* a *ars bene vivendi* navzájem doplňují.³⁶ Zrušení protikladu sakrálního a profánního, jež

³⁴ Počet „slabik“ je v dějinách bohoslužby pohyblivý; v prvotní fázi liturgického vývoje na západě nacházíme trojčlenné dělení (slovo, svátostná část, koinónia), pro dnešní stav lze uvažovat o písničce jako do jisté míry vydělitelném útvaru, bohoslužby mají zpravidla výrazný úvod a závěr apod. Všem těmto pojetím tvarosloví bohoslužeb je společná jeho sekvenčnost, racionální sled částí; slabiky se dále rozpadají na jednotlivá, ostře oddělená „písmena“ uvítání, vstupního verše, písně, modlitby atd. Oproti tomu pravoslavná liturgie se dle našeho názoru pokouší vnitřní prostor obou slabik (bohoslužba katechumenů a bohoslužba věřících) syntetizovat, přechody jsou plynulejší či skrytější, navíc fyzické (nikoliv snad mentální) oddělení pěveckého sboru bohoslužebného dění zvrstevňuje, ikony věřícím propojují viditelný a neviditelný svět apod. Jistě ne náhodou se na postupně se disociujícím a specializujícím Západě stal neuralgickým bodem liturgické teorie vztah dvou částí liturgie, slova a svátosti; proto hlavní napětí spatřujeme zde a spokojujeme se zde s postulováním rozdílu jedno- a dvou-slabičné bohoslužby. V katolické teorii i praxi byla bohoslužba slova po dlouhou dobu nepřilíhla znělou předponou „kmene“ – bohoslužby oběti. Dnes (po II. vatikánu) se poměr pomalu vyvažuje, je ovšem zřejmé, že na doplnění ze strany účastníka bohatší svazek symbolů eucharistické části (navíc se specifickým pojetím reálné přítomnosti Krista ve způsobách) nabízí hlubší účast než první část mše; má také mnohem syntetičtější charakter. V bohoslužbě slova je na druhé straně „mediálním“ oživením fakt trojího čtení a čtení laiků.

³⁵ Tato odpověď přítom neopouští transcendentní základ své obsahovosti a mediality – liturgie je zároveň výkonem kněžského úřadu Ježíše Krista, který je přítomen v každém liturgickém úkonu.

³⁶ Srov. F. Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení. Nástin liturgické teologie*, Kostelní Vydří 1997, s. 90–99.

postuluje část protestantské teologie s poukazem na eschatologickou perspektivu Ježíšova vystoupení, je ovšem ve své radikální podobě představitelné spíše pro hrstku ve značném eschatologickém napětí žijících a Duchem mimořádně doprovázených jedinců.³⁷ V církevní a liturgické praxi se takový požadavek snadno může přechýlit v příliv profánních rozumových „hledisek“, ke ztrátě vědomé účasti na „posvátné“ dimenzi bytí,³⁸ stejně jako ke ztrátě smyslu pro úzkou souvislost symbolu a označovaného vyplývající z korespondence jednání a bytí všech částí univerza. Angažmá ve světě a služba bližním nemusejí být jen aktivistickou odpovědí na „slyšené evangelium“, nýbrž i jedním z momentů integrální, celostné (a tedy i svátostné a slavicí) existence člověka před tváří Boží. Že tento moment existence vychází především z lásky, která doprovází poznání jak v Bohu imanentní, tak i v tomto světě „externalizované“ nejenom jednorázově v osobě Ježíše Nazaretského, ale opakovaně i ve svátostných znameních, je povědomí, které bychom snad měli znovuobjevit (a nemusí přitom jít o popření koncepcí „totální jinakosti Slova“, neexistence „navazovacího bodu“ apod. – svátosti přece zakládá a prostředkuje Kristus sám). Bohoslužby pojaté jako víceslabičné, syntetizující a poznání a lásku otevírající „slovo“ v komunikaci trojičního Boha a *celého* člověka (a skrze něj celého stvoření) by v tom mohly být velkým pomocníkem.

Na závěr dodejme, že výrazným doplňujícím „mediálním“ momentem evangelických bohoslužeb je samotný fakt a akt společenství, přítomnost známých tváří, atmosféra navozená důvěrně známými „verbálními maskami“ zvěstování a modliteb... Na této úrovni se jistě odehrává mnoho ze „zapovězených“ podvědomých a citových hnutí a extenzí. Pomineme-li teologickou pochybnost takové náhrady duchovního čistě sociálním či jazykovým a lidskou pochybnost nevyhnutelné ghettoizace takového společenství (nebo by snad bylo možné uvažovat v mcluhanovských intencích o zvláštním přetrvávání „kmenového“ modelu soužití?), mohla by se snad také z této úrovně bohoslužba otevřít liturgickým rozměrům ve vlastním smyslu.

³⁷ Tak např. E. Käsemann v exegetické studii „Gottesdienst im Alltag der Welt“ (in: *týž, Exegetische Versuche und Besinnungen*, Berlin 1968, s. 233–239) konstatuje, že Pavel ve 12. kapitole epístoly Římanům vybízí římské křesťany, aby prožívali každodenní existenci jako duchovní bohoslužbu *coram Deo* v okruhu individuálních a na sborový život vázaných charismat; podotýká k tomu dále, že eschatologický čas proměňuje vše tak radikálně, že Pavel neváhá paradoxně užít kultické terminologie helénistických mystérií pro novou situaci, ve které již nic není profánní ani v kultickém smyslu svaté (mimo samotný sbor „svatých“).

³⁸ K tomu se potom připojuje i oslabení (nejen liturgického) vnímání rytmu času v proměnách církevního roku a zakoušení událostí s ním spojených.

NOVĚJŠÍ BĀDÁNÍ O HULDRYCHU ZWINGLIM

Emidio Campi

DIE NEUERE ZWINGLIFORSCHUNG Diese übersichtliche Studie, am Januar 2002 an der Prager Evangelisch-theologischen Fakultät vorgetragen, stellt eine Vorstufe des Forschungsberichtes über die Zürcher Reformationsgeschichte dar, der im Jahr 2002 in der Zeitschrift „Theologische Rundschaу“ erscheinen soll. Der Verfasser gliedert den Stoff in drei Bereiche: 1. Die Quellenlage und Bibliographie; 2. Streiflichter der Zwingliforschung des 20. Jahrhunderts; 3. Die Forschungslage heute. Seine Schlüsselthese lautet: Um zu einem ganzheitlichen Zwinglibild zu gelangen, dürfte für unsere Fragestellung eine dynamische, komparatistische Rezeptionstheorie wegweisend sein, wodurch die verschiedenen konstatierten Einflüsse nicht nur als getrennte oder gar widersprüchliche Einflüsse, sondern auch als solche, die gemeinsam gewirkt haben, betrachtet werden können.

Mezi nejdůležitější reformační instituce v Curychu patřila takzvaná *Prophezei*, první reformovaná theologická škola a zárodek budoucí curyšské university. Nebylo bez důvodů, že ji Zwingli nazval uvedeným jménem, tedy školou „prorockou“. Toto označení velice těsně souviselo s Zwingliho pojetím theologického studia i s jeho představou reformovaného faráře. Jak objasňuje ve svém spisu „O kazatelském úřadě“, ¹ podle 1 K 14,29 jsou kazatelé prorocy v onom smyslu, že „vykládají Písmo Slova Božího“. Takový úkol vyžaduje důkladné vzdělání ve třech klasických jazycích: latině, řečtině i hebrejštině. A k němu přistupuje také další funkce. Kazatel má být též „strážcem“, jenž „die laster hinzebyssen unnd vor den künfftigen zuo vergoumen hat.“ ² Což ve volném překladu znamená: jeho (i její!) theologická práce neslouží pouze přiměřenému poznání Písma, ale přispívá též k zachování křesťanského života. Theologie netoliko učí o Bohu (*de Deo docet*), nýbrž také k Bohu vede (*ad Deum ducit*); je zároveň *gnósis* i *agapé*, *scientia* i *experientia*. Zřetelně to vyjadřuje stará modlitba, již Zwingli činnost *Prophezei* otevřel 19. června 1525. Předám ji nyní i vám:

„Ó milosrdný Bože, nebeský Otče! Jelikož Tvé Slovo je svící našim nohám a světlem, jež má ozařovat naši cestu, prosíme Tě, abys ráčil skrze Krista, pravé světlo všeho světa, otevřít a osvítit naši mysl, abychom Tvému Slovu rozuměli čistě a ryze a utvářeli podle něho celý svůj život, abychom se

¹ Z IV, 369–433.

² „Vorrede zur Prophetenbibel“, Z VI/2, 300,10.

*Tvému velebnému majestátu neznelibovali, skrze téhož Pána našeho Ježíše Krista.*³

Přeji vám, aby se tato modlitba stala kompasem, jemuž se při svém studiu i budoucí činnosti farářek a farářů svěříte, a abyste tak zakusili životodárnou pomoc.

V této přednášce bych se chtěl pokusit podat přehled novějších studií o Zwinglim. Úkol to není lehký. Zwingliovské bádání nestrpí výtku, že by se v čase, kdy zkoumání raného novověku – jak se nyní studiu reformace říká – pracuje na plné obrátky, opatrně drželo „za bukem“. V posledních šesti, sedmi letech se objevilo značné množství badatelských projektů, edic i přínosných monografií, otevírajících nové perspektivy. Je tedy na čase výsledky novějšího zkoumání blíže osvětlit, abychom prohloubili své poznání. Připravil jsem seznam literatury, který nikterak není úplný, nicméně měl by pomoci s prvotní obecnou orientací. Ve svém výkladu hodlám probrat následující okruhy:

1. Přístup k pramenům a bibliografii
2. Letmé zprávy o zwingliovském bádání 20. století
3. Dnešní stav bádání.

1. Přístup k pramenům a bibliografie

1.1 Prameny

Standardní kritické vydání Zwingliho díla, „**Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke**“ (ve zkratce „**Z**“), stále ještě není dokončeno, ani po zhruba stoleté práci (1905–2001). Člení se do čtyř řad. První oddělení, které již uzavřeno je, obsahuje ve svazcích I–VI všechny theologické a církevně-politické spisy, řazené chronologicky až po podzim 1531. Kompletní je i druhé oddělení, zahrnující ve svazcích VII–XI korespondenci. Zwingliho traktáty i dopisy tedy již máme k dispozici ve vydání spolehlivém a bohatě komentovaném. Naproti tomu editorské zpracování látky třetího oddílu, totiž postranních poznámek a vpisků do knih, které mají vyplnit svazek XII, se nachází teprve v počátcích a nelze očekávat, že by tato mezera v bádání byla zacelena v dohledné době (přičemž důvod nespočívá jen v obtížnosti dohledání a methodického i hermeneutického výkladu glos). Čtvrtá řada zahrnuje spisy exegetické, jichž vyšly prozatím dva díly. Svazek

³ Z IV, 702,4–10.

XIII obsahuje vysvětlivky ke Genesi a Exodu, překlad Knihy Jobovy a Žalmů, jakož i poznámky k jednotlivým pasážím Žalmů. Svazek XIV má za obsah výklad Proroků. Potěšitelná je skutečnost, že k tisku již byla připravena také dlouho očekávaná edice reformátorových exegetických spisů k Novému Zákonu (sedm svazků, odpovídajících 3150 tiskovým stranám *Corporis Reformatorum!*).

Na konec patří i zmínka o dvou velkoryse pojatých vydavatelských projektech, které mají být dohotoveny v dohledné době (roku 2003). Nejprve pokračování **sbírky akt k dějinám curyšské reformace**, již shromáždil Emil Egli a která sahá až do čtyřicátých let 16. století, berouc zřetel i k rozmanitým aspektům Zwingliho posmrtného vlivu. A dále také **akta badenské disputace z roku 1526**. Především zpracování těchto akt, doprovázených dalšími dokumenty, jakými jsou zprávy úředníků Spříseženstva, instrukce pověřenců a dopisy, je pro pramenné postižení Zwingliho nepostradatelné a vyplňuje velké bílé místo v jeho dosavadním obraze.

Studijní vydání

Po více než deset let trvající práci vydal Zwingliovský spolek vědecky fundovanou studijní edici v překladu do moderní němčiny. Vyšla roku 1995 v Curychu, o rozsahu čtyř svazků a pod titulem *Huldrych Zwingli: Schriften*. Za základ této edice posloužilo vydání Z. Výběr spisů byl proveden pečlivě a s obzvláště vyvinutým citem pro to, co je podstatné. Navíc je edice vybavena vynikajícím věcným rejstříkem, s četnými pojmy z oblasti teologie i dějin. Díky průběžnému paralelnímu stránkování jej lze užívat též pro vědecké vydání. Tak byl elegantním způsobem ponapraven nesmírný nedostatek dosavadních studií.

Jakkoliv je totiž dosažitelnost pramenů vcelku utěšená, zde musíme poukázat také ke groteskní proluce, jež zůstává nevyplněna. Kdo se vydá na spletité cesty souboru Zwingliho spisů, záhy zjistí, že od r. 1991 sice disponujeme bohatě komentovaným kritickým vydáním Zwingliho děl i listů – avšak bez indexu. Edice bez rejstříku je jako dům bez dveří, tzn. obtížně přístupná. Toto manko má být vyrovnáno ctižádostivým projektem, na němž již po několik let pracujeme v Institutu pro dějiny švýcarské reformace: **edici Zwingliho sebraného díla na CD-ROM**, opatřenou jmenným rejstříkem, soupisem veškerých biblických míst a autorů, jež autor citoval, jakož i lematizovanou konkordancí či věcným rejstříkem. Je ovšem zapotřebí překonat dvojí potíž. Jednak korektní sjednocení pravopisu, extrémně nedůsledného jak v dobových, tak i v moderních edicích (sr. *presten*, *praesten* a další verze hornoněmeckého výrazu pro hřích). A pak

ještě mnohem komplikovanější lematizaci, tzn. přiřazení slovního materiálu k příslušným kořenům, kmenům a významům, samozřejmě prováděné v každém slovníku (podle vzoru *sum, esse, ero, fuit*). Dokončením této práce (jehož se nadějeme v roce 2004) bude umožněno rychlé vyhledávání v plném textu spisů i listů, latinských i v raně novověké němčině. Do té doby musíme postupovat empirickou cestou tápavých pokusů, jak se textům přiblížit.

1.2 Bibliografie

Zatím poslední zprávu o stavu bádání uveřejnil roku 1975 Ulrich Gäbler, církevní historik v Basileji (v současnosti zvolený rektorem). Od té doby podává výroční přehledy nejnovějších publikací časopis *Zwingliana*. V této souvislosti odkažme na **souhrnný rejstřík k ročníkům 1897–1996**, který vypracoval Hans Ulrich Bächtold. Má podobu knihy o 413 stranách a nejenže poskytuje orientaci v příspěvcích uplynulých staletí k zpřístupnění a probádání pramenů, ale díky své neobyčejné přesnosti může historikům reformace sloužit za příručku. A nyní pracuji spolu se svým emeritním kolegou Alfredem Schindlerem na novém přehledu studií o dějinách curyšské reformace, který má vyjít roku 2002 v časopise „*Theologische Rundschau*“.

2. Letem světem zwingliovského bádání ve 20. století

Hledíme-li k velkým liniím, nabízí zwingliovské bádání prvních čtyřiceti let 20. století dosti celistvý obraz. V této době viděli v reformátorovi především státníka a politika, a teprve na druhém místě theologa. O politiku Zwinglim svědčí velká vylíčení švýcarských dějin, jak je napsali Oechsli, Dierauer či Gagliardi, i rozličné monografie o Zwingliho postavení v Curychu, o jeho učení o státu a církvi (Alfred Farner), jeho postoji k selské válce (Hans Nabholz) a vůči badenskému sněmu (Leonhard von Muralt). Ve všech těchto dílech počínající 20. století vlastně jen propracovávalo náhled, který se zřetelně projevoval již ve století devatenáctém. Zwingliho popírník, vztyčený roku 1885 za Vodním kostelem a představující reformátora s Biblií a mečem, obráží tehdejší stav bádání. Takřka všichni autoři zastávali názor, že Zwingli v Curychu zbudoval „theokracii“ (Gagliardi), že byl „duší rady“ (Mörikofer) a „nejmajestátnější postavou našich dějin“.

Jako theolog se Zwingli v této době velké vážnosti netěšil. Především na základě Ritschlova díla „*Křesťanské učení o ospravedlnění a smíření*“ (1870–1874, 1888/1889³) musel Zwingli ustoupit za Luthera. Adolf von Harnack vyslovil mínění, že „v rámci universálně-dějinného pozorování

dějin dogmatu lze od Zwingliho odhlédnout“.⁴ Pokud šlo o jednotlivosti, zdůrazňovala se silná Zwingliho závislost na středověku na straně jedné (Harnack, Loofs, Seeberg a Tröltzsch) a na humanismu na straně druhé (Dilthey). Do podrobností jeho theologie se ovšem nepouštěli, neboť ji pokládali za příliš filosofickou a racionalistickou.

Teprve od čtyřicátých let 20. století se tento obraz reformátora začal důkladně proměňovat. Předpokladem změny bylo rozsáhlé zpřístupnění pramenného materiálu, tj. především neustále rozmnožovaná kritická edice Zwingliho spisů, jakož i množství dílčích studií v časopise „Zwingliana“. O kritické vydání se zasloužili Emil Egli, Walther Köhler, Oskar Farner, Fritz Blanke, Leonhard von Muralt a Fritz Büsser. Spolu s Arthurem Richem, Gottfriedem Locherem a Rudolfem Pfisterem v podstatě vytvořili nový obraz Zwingliho. Jak vypadá tento obraz?

Ve svém životopise Zwingliho, jímž r. 1943 shrnul veškeré vlastní bádání o reformátorovi, ukázal Köhler,⁵ že ve vztahu k Lutherovi byl Zwingli přece jen samostatnější, než se dosud mělo za to. Podle Köhlera je zapotřebí mluvit o dvojím východisku zwingliovské theologie. Vedle biblických aspektů stojí vlivy anticko-filosofické; biblicismus a humanismus se udržují ve vzájemné rovnováze.⁶ Proti Köhlerovi se obrátil jeho nástupce na katedře církevních dějin Fritz Blanke,⁷ který u Zwingliho vyzvedl obecně reformační prvky a zdůraznil biblický charakter jeho theologie. Nato přišel Oskar Farner s neobyčejně důkladnou biografií Zwingliho ve čtyřech svazcích,⁸ v níž reformátorův život vylíčil tak zevrubně, že jsme nanejvýš dobře zpraveni o jeho původu, vzdělání i činnosti. I Farner dal vyniknout theologickému významu Zwingliho a jeho nezávislosti na Lutherovi. V tom jej podpořil také Arthur Rich, jenž v cenném pojednání o „Počátcích theologie Huldrycha Zwingliho“ z r. 1949⁹ prokázal, že Zwingliho reformační

⁴ „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ III, Tübingen 1897³, 809 (760 v 1. vyd.).

⁵ „Huldrych Zwingli“, Leipzig 1943 (Stuttgart 1952²).

⁶ These o výslovném propojení antiky a křesťanství ve Zwingliho myšlenkovém světě, na níž se četné Köhlerovy spisy zakládají, ovládala bádání po celá desetiletí. Ještě v r. 1967 ji v obnovené podobě převzal Christoph Gestrich ve své curyšské disertaci „Zwingli jako theolog“ (str.171: „Nové učení sice budilo dojem, jako by bylo založeno biblicky, avšak zároveň mu to v řadě ohledů vtisklo cejch nedostačivosti“).

⁷ K obsáhlé Blankeho bibliografii, jež zahrnuje okolo 410 publikací, viz Doris Klee, „Das Werk von Fritz Blanke (Nachtrag)“, in: Zwingliana 27 (2000), 13–14.

⁸ „Huldrych Zwingli“, Zürich 1943–1960. Populárním výtahem Farnerova životopisu je „Zwingli the Reformer“, New York 1952.

⁹ „Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis“, Zürich 1949.

program byl do roku 1520 určován Erasmem a humanismem, ale pak Zwingli nově odkryl evangelium vlastní četbou Nového Zákona a církevních otců. Ke svému reformátorskému počínání byl jistě osmělován i četbou Lutherových spisů – avšak Lutherovým žákem prý Zwingli nikdy nebyl.

Zde proklamovanou theologickou samostatnost Zwingliho pak rozpracovalo bádání padesátých a šedesátých let. **Jacques Vincent Pollet**,¹⁰ **Fritz Blanke**, **Rudolf Pfister**,¹¹ **Fritz Büsler**¹² a především **Gottfried Locher**¹³ dokázali přesvědčivě doložit, že nejen theologie witemberského reformátora, ale i bohosloví jeho curyšského kolegy zasluhuje být nazýváno reformační. Na jednotlivostech Locher ukázal,¹⁴ že větší a také nejdůležitější část Zwingliho theologického pojmosloví, jež platívala za „humanistickou“, je zapotřebí interpretovat jako pocházející ze scholastické tradice. Nadto byl ovšem formován i „švýcarským humanismem“, v jakém se semkla ve zvláštní jednotu oddanost *bonis litteris* s patriotismem. Tak lze podle Lochera vysvětlit rozdíl mezi Erasmem a Zwinglim. A z tohoto stanoviska Locher také objasnil základní rysy Zwingliho theologie v evropském rámci dějin reformace.¹⁵

Zatímco hodnocením své theologie Zwingli v průběhu šedesátých a sedmdesátých let jednoznačně získával (aniž by ovšem patrnějším způsobem vstoupil do běžných učebnic a přehledů dějin dogmatu), jako politik a státník spíše poněkud ustoupil do pozadí, respektive byl omezen ve svém významu. Po právu nesporným nadále zůstává Zwingliho politické a sociální angažmá, jeho vědomí odpovědnosti učitele Boží i lidské spravedlnosti za obecní záležitosti. Na základě prací **Leonharda von Muralta**¹⁶ a jeho žáků **Martina Haase**,¹⁷ **Waltera Jakoba**¹⁸ i jiných však musíme připustit, že

¹⁰ „Huldrych Zwingli et le zwinglianisme“. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes. Paris 1988.

¹¹ „Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli“, Zollikon–Zürich 1952.

¹² „Der Prophet: Gedanken zu Zwinglis Theologie“, in: Zwingliana 13 (1969), 7–18; Id., „Huldrych Zwingli. Reformation als prophetischer Auftrag“, Göttingen 1973; Id., „Wurzel der Reformation in Zürich“, Leiden 1985; Id., „Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich“, Bern 1994.

¹³ „Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie“, Zürich 1952.

¹⁴ „Huldrych Zwingli in neuer Sicht“, Zürich 1969.

¹⁵ „Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Reformationsgeschichte“, Göttingen 1979.

¹⁶ „Zum Problem der Theokratie bei Zwingli“, in „Discordia concors“, FS Edgar Bonjour, Basel 1968, 369–390; „Renaissance und Reformation“, in: „Handbuch der Schweizer Geschichte“, I, Zürich 1972, 389–672.

¹⁷ „Huldrych Zwingli und seine Zeit“, Zürich (1969) 1976².

Zwingliho reálný vliv na curyšskou politiku zdaleka nebyl tak veliký, jak se předpokládalo dříve. Proto také von Muralt odmítl nazývat reformační Curych theokracií, což nezávisle na něm učinil i Kanadčan **Robert C. Walton**.¹⁹ Von Muralt dokonce prohlásil, že Zwingli vlastně ani politikem a státníkem nebyl, nýbrž zůstával zvěstovatelem evangelia; za politické věci na sebe ovšem vzal spoluodpovědnost občana svobodné městské republiky.

3. Dnešní stav bádání

Dospívám k třetímu a nejdůležitějšímu bodu: k situaci zwingliovských studií dnes. Definitivně za sebou máme dobu, ve které od sebe byli odtrhováni theolog a státník Zwingli. Nyní naopak panuje shoda, že Zwingli žil a působil ve službách reformace církve i obnovy společnosti. Taková formule ovšem vystihuje pouze vnější, nikoli vnitřní strukturu jeho bohosloví. Ptáme-li se po nosném středu jeho theologie, dostáváme odpovědi odlišné, někdy dokonce rozporné.

W. Peter Stephens předložil obsáhlou a dobře dokumentovanou studii o Zwinglim,²⁰ v níž se však žádného specifického jádra jeho bohosloví nedobral. Tvrzení **Bernda Hamma**, který takové centrální místo přiřkl pojmu svobody,²¹ se v bádání neprosadilo. Jestliže Locher zdůraznil ústřední roli christologie v myšlení Zwingliho, jeho vlastní žák **Walther Meyer** shledal v r. 1987²² pravý střed a ukotvení zwingliovského bohosloví v eschatologii. Již r. 1965 se Locherově thesi postavil na odpor **Fritz Schmidt-Clausig**,²³ pokusiv se dokázat, že theologii curyšského reformátora ve skutečnosti vyznačuje pneumatologie. A **Christoph Gestrich**²⁴ došel ve své disertaci k závěru, že Zwingliho učení sice budí dojem, jako by bylo založeno biblicky, ve své vlastní podstatě je však zformováno humanismem.

¹⁸ „Politische Führungsschicht und Reformation“, Zürich 1970.

¹⁹ „Zwingli's Theocracy“, Toronto 1967; Id., „Let Zwingli be Zwingli“, in Edward J. Furcha – H. Wayne Pipkin (Ed.) „Prophet, Pastor, Protestant. The Work of Huldrych Zwingli after Five Hundred Years“, Allison Park (Pennsylvania) 1984, 171–190.

²⁰ „The Theology of Huldrych Zwingli“, Oxford 1986.

²¹ „Zwinglis Reformation der Freiheit“, Neukirchen-Vluyn 1988.

²² „Huldrych Zwinglis Eschatologie“, Zürich 1987.

²³ „Zwingli“, Berlin 1965.

²⁴ „Zwingli als Theologe. Glauben und Geist beim Zürcher Reformator“, Zürich–Stuttgart 1967.

Dokonce i otázka po reformačním východisku zwingliovské teologie, jak ji zvažovali Rich, Büsser a Locher, je novějšími studii přezkušována. Před badatelkami a badateli o curyšské reformaci se otevírá skutečně utěšeně širé pole výkladů a interpretací, vylepšení a korektur.

Cornelius Augustijn se pokusil překonat Lochera zásadní statí,²⁵ v níž recepci humanismu u curyšského reformátora vědomě zkoumal z posice biblického humanismu. Metoda erasmovského biblického humanismu je podle Augustijna výchozím bodem Zwingliho, a proto i on usiluje postihnout obsahovou blízkost reformátorovy teologie k humanistickému myšlení právě odtud. Spřízněnosti Zwingliho a Erasmovy hermeneutiky věnoval svou curyšskou disertaci také valdický theolog **Fulvio Ferrario**.²⁶ Vycházející z Büssera a Augustijna, zjistil jsem afinitu mezi Erasmem a Zwinglim v oblasti mariologie.²⁷ Jinými cestami se ve své disertaci, uveřejněné r. 1994, vydal **Ralf Hoburg**.²⁸ Zatímco dosavadní bádání se soustřeďovalo prvotně na Erasma či švýcarský humanismus, on konstatoval, že Zwingli byl ovlivněn obzvláště biblickými výklady francouzského humanisty Fabera Stapulenského, ale též Luthera, od něhož také vzešly zásadní impulsy pro Zwingliho soteriologii. I pod těmito vlivy však dospěl k vlastní theologické koncepci, jež se od Lutherovy zřetelně odlišila. Tak by se Zwingliho samostatnost a Lutherovy impulsy, jež na něho přešly, vzájemně snesly, a stará otázka po závislosti se svým „bud – anebo“ by konečně byla překonána.

Basilejská disertace **Martina Sallmanna**, vydaná r. 1999, se věnuje Zwingliho hlavnímu dílu: *Commentario de vera et falsa religione*, prvnímu systematickému podání reformované víry.²⁹ Chce tak nabyt prohloubeného poznání základních prvků, jež Zwingliho theologické myšlení formují. Autorovi se znamenitě podařilo vystihnout „spásně-dějinnou myšlenkovou výstavbu“ díla, tzn. fakt, že spasitelné jednání Boha s padlým člověkem má podle podání Zwingliho v zásadě „dějinný“ charakter: Boží milosrdná

²⁵ „Zwingli als Humanist“ (1986), in Id., „Erasmus, der Humanist als Theologe und Kirchenreformer“, Leiden 1996, 197–219.

²⁶ „La sacra ancora. Gli inizi dell'ermeneutica di Zwingli“, Torino 1990.

²⁷ Emidio Campi, „Zwingli und Maria. Eine reformationsgeschichtliche Studie“, Zürich 1996.

²⁸ „Seligkeit und Heilsgewissheit. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522“, Stuttgart 1994. Viz také kritickou recenzi Alfreda Schindlera, in: *Zwingliana* (25) 1998, 184–188, jež zdůrazňuje hlavní metodický nedostatek práce.

²⁹ „Zwischen Gott und Menschen. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im *De vera et falsa religione commentarius* (1525)“, Tübingen 1999.

iniciativa vede hříšníka k sebepoznání, po němž následuje zoufalství hříšníka, spásné Boží dějství v Kristu a proměna v nové stvoření. Charakteristické schéma *ordinis salutis* bylo v Zwingliho „Komentáři“ pochopitelně rozpoznáno již dříve,³⁰ avšak stejně podrobně a stringentně jako ve zmíněné práci dosud popsáno nebylo.

Daniel Bolliger předložil v **letním semestru 2000** theologické fakultě curyšské university vysloveně působivou disertaci,³¹ již pronikl na půdu neoranou. Těžiskem tohoto učeného zkoumání je recepce skotismu ve spisech Zwingliho, nahlížená pohledem moderní mediévistiky. Autor přesvědčivě prokázal, že větší a nejdůležitější část pojmů, Zwinglim užívaných v učení o Bohu, christologii a v nauce o svátostech, obvykle považovaných za „humanistické“ či „tomistické“, patří do skotistického myšlenkového světa a mohou být důsledně vyloženy ve stopách Dunse Scota. S pozoruhodnou pílí snesl velké množství materiálu, jemuž byla doposud stěží věnována pozornost (včetně marginálií a vpisků do knih), a zjevně suverénně ovládá stejně tak scholastickou jako Zwingliho teologii. Práce přinesla následující závěr: skotistické myšlení tvoří „uvnitř Zwingliho biografie onen theologicko-metafysický referenční rámec, bez něhož by jemu zcela vlastní, osobně charakteristická úprava radikálně reformační alternativy Boží samopůsobnosti či ztracenosti nevykoupěného člověka nemohla nabýt oné podoby, v níž ji nacházíme bezprostředně v jeho spisech a prostředkovaně v dnešní povaze reformovaných církví“ (str. 324). Vnucuje se tu otázka, zda duchovně-dějinné odvození Zwingliho teologie z *viae scoti*, které jistě má svůj půvab, také dostačuje, aby rekonstruovalo natolik zásadní reorientaci víry, myšlení i jednání, jakou curyšská reformace představovala, v její komplexnosti - či zda mezi četnými faktory, jež při Zwingliho reformačním průlomem spolupůsobily, máme-li skutečně určit jeho svéráz, přece jen nepatří obzvláštní postavení recepce humanismu. Takové otázce ovšem Bolliger pozornost nevěnuje. Zacházet s jeho thesý vyžaduje historický takt - a zdrženlivost.

Své „zpravodajství“ o novějším zwingliovském bádání chci uzavřít trojí úvahou.

Za prvé: Znamená snad vyličený stav, že musíme uváznout ve víru názorů a k východisku Zwingliho teologie nikdy nepronikneme? Zcela naopak:

³⁰ Berndt Hamm, „Zwinglis Reformation der Freiheit“, Neukirchen-Vluyn 1988, 67.

³¹ „Infiniti contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis“, Theol. diss. Zürich 2000 (netištěno).

komplikovanost současného bádání nám ukazuje, že Zwingliho v četných ohledech známe mnohem lépe než dřívější pokolení. V posledních letech byly podány obrovské výkony. Za výsledky, vynesené na světlo zmíněnými výzkumy, dlužíme zwingliovským badatelům nemalý dík. Lze jen doufat, že tato práce bude v neztenčené intenzitě pokračovat, aby dospěla k dalším cenným výtěžkům.

Za druhé: Jakkoliv si rozličná Zwingliho zařazení – od Lutherova a Eras-mova žáka po tomistu a skotistu – částečně konkurují, jsou podle mne důležitá i nutná, abychom mohli dospět k celostnému obrazu reformátora. Nemůžeme se pokoušet takový obraz rekonstruovat, aniž bychom všechny jmenované vlivy vzali v úvahu. Jinak bychom se vůči historické vědě nezachovali čestně. Není žádných pochyb, že veškeré černobílé malby musejí být ze zkoumání reformátorova theologického myšlení vyloučeny. Nemůžeme jej přece roztrhat na kusy a různé části přiřadit k jednotlivým proudům. Patří k často – i když také marně – vzývané důstojnosti člověka, aby mu nebyla upírána jeho vlastní identita. Platí to i pro našeho reformátora. Jeho totožnost se vytratí, nebudeme-li ji chápat mnohem komplexněji než na základě jednoho jediného vlivu. Řešení vidím v dynamické, srovnávací theorii recepce, podle níž bychom mohli jednotlivé konstatované vlivy pozorovat netoliko odděleně či dokonce v protikladu, ale také v jejich spolu-působení.

Za třetí: Zdá se, že za nezdary v dosahování celkového obrazu stojí hlavně dva faktory. Nejprve je tu velká rozmanitost pramenného materiálu, který se zdá vzpírat pokusům zahrnout jej pod jednotnou definici či nějaký obecný pojem. Vypadá to, jako by každý ze spisů, včetně textů o Večeři Páně, měl svůj vlastní, pouze jej vyznačující střed, ba dokonce svou vlastní povahu. A kromě toho nezapomínejme, že Zwingliho theologie je bohoslovím, jež historicky vyrůstalo uprostřed jiných theologických konceptů a stejně jako ony je směsí rozličných součástí tradice. Pro ilustraci si povšimněme ústředního termínu „hejtman“, který se často vyskytuje u Erasma i Zwingliho. Oba jsou zajedno v přesvědčení, že Kristus je hejtmanem *militiae christianaе*. Dalekosáhlý rozdíl však osvětlí skutečnost, že u Erasma tento výraz plní funkci převážně ethickou, zatímco u Zwingliho naopak vysloveně christologickou. Za druhý příklad zvolme pojem „Zákona“, u něhož můžeme snadno konstatovat některé obdoby mezi Zwinglim a Lutherem. Avšak při bližším přihlédnutí spatříme, že Zwingli rozvíjí své vlastní pojetí Zákona a Lutherovo chápání Zákona rozhodným způsobem odmítá: podle Zwingliho Zákon nevede pouze k poznání hříchu, nýbrž je „vyjevením a ohlášením Boží vůle“.³² Ačkoli se tedy užívá téhož slova „Zákon“, nemluví se o téže věci. Tyto příklady by mohly dostačit k odkazu, že stojíme před

skutečným historickým problémem, jehož řešení nelze najít v nějaké formuli a postupem logické dedukce či indukce, nýbrž pouze po namáhavé cestě systematického zpracování veškerých heterogenních pramenů, vydaných i nevydaných. Nevydanými prameny pak míním především exegetické spisy a přirozeně také marginálie a přípisky. Ty byly dosud brány v potaz jen nedostatečně. Vzhledem k neobyčejné učenosti a vášnivosti, s níž Zwingli propojuje klasickou filologii s filosofickou i theologickou problematikou, se může přihodit, že u něho neshledáme žádnou nebo jen malou originalitu. Ale i kdyby se mělo ukázat, že Zwingli kráčet cestou rozbujelého eklekticismu, vyplatí se systematicky analysovat *jeho osobitý způsob smíšení* heterogenních částic tradice a vzít jej vážně jako jeho skutečný výkon. Možná, že právě toto je nejnaléhavějším úkolem současného zwingliovského bádání.

A k němu, k intensivnímu studiu Zwingliho díla a dědictví, by ráda byla pozváním i tato přednáška.

Hostovská přednáška na UK ETF, leden 2002. Přel. M. Wernisch.

LEST CESTOU K POŽEHNÁNÍ?

Josef Hřebík, Lest cestou k požehnání? Pokus o nalezení hermeneutického klíče ke Gn 27,1–45 pomocí komplexní exegetické analýzy. Karolinum, Praha 2000. 142 stran.

Studie vznikla jako disertační práce na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy. Vedoucím práce byl ThDr. Josef Krejčí a práce získala nejvyšší ocenění v soutěži Univerzity Karlovy o cenu Bernarda Bolzana za rok 2000.

Struktura práce je přehledná: po dvoustránkovém úvodu se první čtyři kapitoly věnují základním exegetickým zjištěním, jimiž jsou vymezení textové jednotky, její vztah ke kontextu, struktura a obsah perikopy a textově kritické, filologické a stylistické poznámky. Vlastním jádrem práce je průzkum přínosu různých exegetických přístupů: historicko-kritického, narativního, kulturně antropologického, feministického, hlubinně psychologického, biblicko-theologického, judaistického a patristického. Jejich pohled i přínos shrnuje poslední kapitola práce, nazvaná „Požehnaná lest“. Autor tu říká, že literární a redakční kritika upozornila na narůstání písemné podoby i jejích proměn. Historie forem a tradic zařadila text do literárně generické kategorie a pokusila se určit prostředí jeho vzniku. Historická kritika poukázala na to, jak dějinné okolnosti ovlivňovaly náhled na vztah obou hlavních postav perikopy. Ze synchronních metod představila narativní analýza text jako působivé rodinné drama. Kulturně antropologický přístup se soustředil na formu lsti jako dávný přechodový rituál, kdy nejmladší syn přebírá práva prvorozeného. Feministický přístup vyzvedl úlohu Rebečky, které se zdaří prosadit vlastní dějino-

tvorný záměr, paradoxně shodný s intencí Hospodinovou. Hlubinně psychologický přístup rozumí příběhu jako mezníku v individuálním procesu dozrávání Jákobovy osobnosti. Biblicko-theologický aspekt rozebírá dva klíčové pojmy, totiž požehnání a lest napříč Písmem. Pohled do dějin působnosti textu zde zastupuje soubor středověkých vykladačů židovských a patristiku sv. Augustin.

Autora práce všude zajímalo především to, jak se která metoda či který autor, zde citovaný, vyrovnává se střetem mezi výsostnou hodnotou požehnání a tak nečestným lidským jednáním, jako je lest. Podle toho v závěru práce znovu třídí dříve předložené metody a přístupy. Sám pak dochází k velmi přesvědčivému závěru, že ptáme-li se po etické dimenzi Gn 27, staneme před neřešitelným dilematem. Východiskem je tu vzít v úvahu širší kontext, do něhož je perikopa zasazena. Jákob je sám později přelstěn jak svým strýcem, tak svými syny, takže jeho lest nezůstane bez odplaty. Nakonec se však lstivý Jákob, ovšem až po osudové noci vlastní životní konverze, setkává s obelstěným Ezauem v duchu plného, vzájemného smíření. Poslední stránky knihy referují o dvou zajímavých příspěvcích k této problematice. Prvý z nich předložil J. Rackman. Izák prý chtěl dát Jákobovi požehnání duchovní, Ezauovi materiální. Rebecka zasáhla, protože byla přesvědčena, že obojí nelze oddělit. Otřesený Izák však poznává, že Rebecka měla pravdu. Tak se Rackman pokouší

smřít pojetí Izákovo a Rebečino vzhledem k budoucnosti obou synů. Jiné řešení navrhuje R. Bulka. Vše prý byla dojednaná hra: Izák předstíral, že chce požehnat Ezauovi, poslali ho na lov a Izák pak, aby bylo vše co nejměrohodnější, předstíral, že má Jákoba za Ezaua. Oběma těmito interpretacím je společné to, že jdou proti proudu běžných výkladů. – Autor shrnuje: oddíl o Jákobově lsti je jako úhoř, který vyklouzne tím snáze z ruky, čím víc si kdo myslel, že už ho pevně uchopil. Opravdu teologický přístup se však zde musí soustředit na úlohu Boha jako vlastního aktéra, být v pozadí. Bůh se nechová tak, jak my se domníváme, ale má své plány, a podle nich se sklání se svým poženáním k nám, jakkoli jsme nehodní. Tak je vskrytu vlastně vše Božím darem. Nade všemi lidskými plány stojí jeden veliký plán Boží, který dochází naplnění zcela bezpečně. A podle něho si Bůh používá i morálně ne právě ryzího lidského jednání k tomu, aby z něj vyvodil konečné dobro.

Po vlastním textu práce následuje ještě poměrně podrobný, pětistránkový

anglický souhrn, po něm seznam užitečných zkratk, velmi důkladná bibliografie a obsah. Nejsou tu rejstříky.

Je to důkladná a pečlivá práce. Autor s velkou péčí shromáždil prakticky vše, co se k vykládanému oddílu říká v současné exegesi a ukázkově i v minulosti. Když se rozhoduje mezi různými výklady, napořád volí možnost, která je střízlivější, ale zároveň i přínosnější a přesvědčivější. Také vyznění knihy a celkové řešení je zcela autentické, nelze mu nedat za pravdu. Konfesi autora prozrazuje jen nepřímo jeho obezřetnost a úsilí o vyváženost všeho, co je tu řečeno. Evangelický vykladač by tu asi věnoval více místa detailnímu rozboru hebrejského znění, které je zde pojednáno jen ve čtvrté kapitole, nazvané „Textově kritické, filologické a stylistické poznámky“. Ale nesmíme chtít od všech všecko. Takže zcela na závěr: kniha je cenným a významným přínosem české odborné biblické literatury. Všem, kdo chtějí proniknout hlouběji do Gn 27, ji upřímně doporučuji.

Jan Heller

MISIE V DNEŠNÍM SVĚTĚ

Josef Dolista: Misijní úsilí církve. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2001. 103 strany.

Profesor Katolické teologické fakulty Jihočeské univerzity nabízí v této útlé knížce, určené především studentům, *základní informace z teologické disciplíny* misiologie a uvedení do literatury (6). Chce a má být podnětem k hlubšímu studiu jednotlivých aspektů dané problematiky.

Dolista se svého úkolu zhostil v 10 kapitolách: Po úvodní (1) se zamýšlí nad výměry misijních aktivit a vzniku partiikulárních (misijních) církví podle magisteria a tradice (2, 3), nad apoštolskou činností církve a jejími evangelizačními snahami včetně hodnocení současných evangelizačních metod (4, 6, 7), když

byl předtím podrobil analýze teologické aspekty pojmu „*plantatio ecclesiae*“ (5). Poslední tři kapitoly věnuje fundamentálním otázkám: Spása a náboženství pohanů (8), misijní církev a socio-kulturní faktory (9), aktuálnost křesťanské misie (10). Jednotlivými tematickými okruhy prochází se zřetelem k vývoji naukové tradice. Prokazuje při tom dobrou zběhlost v dokladovém materiálu, jež k dané otázce nashromáždila dvě tisíciletí dějin od patristiky až po nejnovější dokumenty magisteria (*Dominus Iesus*).

Obsahové těžisko Dolistovy knížky leží v kapitolách 8 a 9, kde diskutuje obtížné otázky: spasení lidí bez Krista; misie a kultura. V obou případech nezastírá vnitřní dialektičnost problematiky, která nepřipouští jednoznačné, apodiktické řešení, jež by ji definitivně uzavřelo tím či oním směrem. Zejména v první otázce (spasení bez Krista) je patrné, jak tradice církve nesnadno zápasila, oscilujíc mezi vyznáním univerzální nabídky spasení pro všechny a vyznáním, že mimo víry v Krista, a tedy mimo křest a účast v církvi „*nemo salvatur*“ (64n). Aniž by vcházel na rozsáhlou diskusi o „teologii náboženství“ (Boublík, Skalický, Rahner aj.) přijímá Dolista její facit: Spasení zůstává darem milosti, a tedy tajemstvím Boha (70); to však křesťana nedispenzuje od úkolu dosvědčovat Krista. – Podobně v druhé otázce vztahu křesťanského zvěstování a kultury panuje provoz dvousměrný, třebaže svědeckví tradice zde není tak zřetelné. Na jedné straně církev „se neváže na žádnou kulturu... a neurčuje kulturní formy“ (77), což umožňuje její „inkulturaci“ v prostředích mimo západní „*latinitas*“. Na druhé straně tato inkulturace není

jen pasivním podlehnutím daným kulturním vzorcům, nýbrž též aktivním vstupem do kultury a jejím ovlivněním, překonáváním jejího partikularismu; jinak by církev popřela svou všeobecnost a nemohla by se stávat „těsným pojtkem mezi různými lidskými společnostmi a národy“ (87). Ve stejném duchu je třeba pohlížet na otázku, do jaké míry souvisí vlastní misijní činnost církve s její angažovaností v úsilí o sociální a hospodářské povznesení společností, v nichž misijně působí. Jakkoli „ekonomická a právní stabilita národů není primárním úkolem církve“, je „zmírňování všech forem utrpení konkrétním projevem lásky“, a tedy „neoddělitelnou součástí misijní práce“ (89) bez ohledu na důvody pragmatické povahy.

Čtenář Dolistovy knížky je konfrontován s řadou problémů sémantických. Jmenujme jen dva: Především sám pojem „*misie*“. Dolista pěkně ukazuje na četnost významových rovin tohoto pojmu: od nejobecnějšího označení pro celkové poslání Božího lidu ve světě (připomeňme ekumenické diskuse 60. let 20. století, upozorňující na to, že církev misii „*nekoná*“, církve JE *missio Dei*) až po případy, kde je slova misie užíváno v plurálu jako označení pro jednotlivé expedice či kampaně, popř. pro typ kazatelské promluvy v rámci těchto kampaní. Pojem sám dále osciluje mezi činnostmi celého Božího lidu – zde se přibližuje pojmu „*apoštolát*“ – a činnostmi prostřednictvím hierarchické struktury církve, jejichž cílem je „*plantatio ecclesiae*“. Jinou diferencovanost si uvědomíme při pohledu na adresáty misie: Jsou jimi buď ti, kdo se dosud se zvěstí o Kristu nesetkali – pak jde o „*prvotní evangelizaci*“, ale též „*zanedbaní katolíci*“ (10), zvláště křesťané – pak jde

o „reevangelizaci“, nebo dokonce křesťané jiné konfesní příslušnosti – pak ovšem už nelze mluvit o misii, nýbrž o proselytismu. Dolista používá všech těchto významů – kromě poslední jmenovaného – *promiscue*.

Druhý problém je spojen s pojmem „církev“. Je srozumitelné, že autor jako římský katolík, obracející se ke svým souvěrcům, důsledně užívá tohoto slova v jednotném čísle. Zkoumá vývoj a podobu sledované problematiky ve „své“ církvi a stranou pozornosti pochopitelně ponechává teologické koncepty misie v jiných křesťanských prostředích (pravosláví, protestantismus). Nicméně „církev“, která misijním hlásáním evangelia vzniká, je vždy *ecclesia particularis* ať ve smyslu kanonickém, ať ve smyslu konfesijním. Jakého významo-

vého zpřesnění v naší souvislosti vyžaduje deviza *plantatio ecclesiae*? Jakou překážkou misie je skutečnost, že církev je rozdělena? Právě dějinné zkušenosti z misijních polí na tuto okolnost bolestně upozornily již v 19. století a staly se patrně nejmocnějším impulzem pro vznik ekumenického hnutí. Misie a jednota či nejednota církve: na tento problém nelze nereagovat. Reagují naň v našich časech různá hnutí, jež své údajné nebo skutečné misijní „úspěchy“ přičítají tomu, že našly model společenství, v němž všechny partikularity byly smeteny ze scény. Je tato „enthusiastická“ cesta cestou budoucnosti?

Jsmo vděční Josefu Dolistovi, že do těchto otázek uvádí a přetavuje je ve výzvy pro českou teologii.

Pavel Filipi

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI:

M. Altrichter; P. Ambros; P. Filipi; J. B. Lášek; T. Špidlík: Otázky české spirituality. Centrum Aletí – Studijní texty XII. Velehrad Olomouc 2001. 102 s., cena 79 Kč.

B. Petřík; P. Rybár: Evanjelická encyklopédia Slovenska. Ev. cirkev a. v. na Slovensku. Bratislava 2001. 448 s., cena neuvedena.

D. Ondrejovič (ed.): Evanjelická teológia na prahu nového storočia. Žilinská univerzita. Žilina 2001. 180 s., cena neuvedena.

J. Grešo: Útek do slobody. (sbírka kázání). Transcius. Liptovský Mikuláš 1997. 327 s., cena neuvedena.

J. Grešo: Žít znamená růst. Kázne. Bratislava 1996. 104 s., cena neuvedena.

J. Grešo. Otče náš, ktorý si v nebesiach... Tympanon. Bratislava 1996. 88 s., cena neuvedena.

Trhové hospodárstvo z hľadiska teologickej etiky. Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave. Bratislava 2001. 124 s., cena neuvedena.

Igor Kišš a kol. (ed.): Sociálna problematika v evanjelickej teológii. Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave. Bratislava 2001. 235 s., cena neuvedena.

J. Bándy: Dekalóg (Rozbor Desatora). Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave. Bratislava 1999. 120 s., cena neuvedena.

J. Bándy a kol. (ed.): Dekalóg na prahu 21. storočia. Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave. Bratislava 2001. 162 s., cena neuvedena.

LATINSKÁ A ŘECKÁ LITERATURA ANTIKY A STŘEDOVĚKU DOSTUPNÁ NA ČESKÉM INTERNETU

Mnohý z českých klasických filologů, medievistů, teologů a historiků se v posledních letech postupně doslýchal, že ani v těchto oborech již není přístup k jeho primárním pramenům omezen pouze na knižní edice. Slyšeli jsme o souborech textů latinských a řeckých autorů antiky a středověku na nových informačních médiích, zvláště na CD-ROM, která umožňují tyto texty nejen z obrazovky číst (což by ve srovnání s četbou knižního vydání rozhodně nebylo nic přitažlivého), ale především prohledávat je, zjišťovat přesná znění a místa doložení neidentifikovaných citátů, provádět částečně automatizovaná zkoumání jazyka a stylu určitých autorů či některých jejich děl a připravovat konkordance k jednotlivým autorům i k jednotlivým literárním žánrům. Bez významu ovšem není ani to, že u méně běžných autorů nám tato média velmi ulehčují samotný přístup k jejich textům, neboť jejich knižní edice je často možné v našich podmínkách dohledat jen v jedné nebo dvou specializovaných českých knihovnách nebo jsou dokonce dostupné pouze v knihovnách zahraničních.

Dosud neměla naprostá většina z nás možnost tyto moderní pomůcky využít. To se v současné době zcela změnilo díky tomu, že Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy České republiky přijalo v roce 2000 k realizaci návrh projektu, který má za cíl shromáždit a prostřednictvím Internetu české vědě zpřístupnit všechny ve světě na CD-ROM publikované soubory latinských a řeckých autorů. Projekt vypracovala, předložila a po jeho přijetí ministerstvem řídí PhDr. Jana Nechutová, CSc., profesorka Ústavu klasických studií Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Spoluřešitelem projektu je i autor této zprávy.

V rámci tohoto projektu byl na Masarykově univerzitě v Brně koncem roku 2000 zahájen provoz specializovaného serveru, který zájemcům prostřednictvím Internetu nabízí přístup k prakticky všem nyní existujícím textovým databázím z oblasti antické literatury a latinské medievistiky a příbuzných oborů. Jejich přehled je uveden dále. Server je po Internetu dostupný výhradně z České republiky a jeho služby nabízíme všem českým klasickým filologům, biblistům, teologům, medievistům, historikům a knihovníkům. Server je nepřetržitě dostupný na internetové adrese <http://www.phil.muni.cz/klas/databaze> a můžete jej využívat pomocí jakéhokoli webového prohlížeče (např. Internet Explorer) z prostředí Windows. I v nejnepříhodnějších přístupových časech (např. dopoledne v pracovních dnech) a pomocí telefonní linky je spojení spolehlivé a rychlé.

U jednotlivých databází se ovšem poněkud liší licenční podmínky, za kterých byly poskytnuty. Proto je nejprve nutné spojit se e-mailem, telefonicky nebo osobně se správkyň serveru p. Ing. Jurášovou (e-mail: jurasova@phil.muni.cz, telefon 05/41121170), registrovat se jako uživatel serveru a obdržet potřebná přístupová práva. Téměř dvě stě uživatelů je již k serveru registrováno.

Jednotlivé databáze mají různé přístupové programy dodané jejich vydavatelem. Žádný z nich nemusíte získávat a instalovat, všechny se spouštějí přímo na serveru v Brně a vy je pouze obsluhujete z obrazovky svého počítače. Všechny mají prakticky stejnou koncepci použití a během několika minut si na ně zvyknete. Pomoc vám v případě potřeby poskytne opět správce serveru. Pokud nemáte vhodný přístup k Internetu, nepoužíváte ještě počítač nebo

k určité databázi nebude možné vzhledem k licenčním podmínkám poskytnout vašemu pracovišti přímý přístup, kontaktujte prosím se svým dotazem na informaci buď výše uvedeného správce serveru nebo přímo autora této zprávy. Rádi se vám pokusíme pomoci.

V současné době jsou na internetovém serveru projektu dostupné přímo z Internetu tyto databáze:

Bible Windows – databázový komplet pro biblická studia; obsahuje úplný hebrejský (BHS), řecký (edice Tischendorf, Westcott-Hort, Textus Receptus a UBS 4th ed.), a latinský text Bible (Vulgáta), Lutherův německý překlad Bible, King James Version a dalších sedm anglických biblických překladů. Pro řecký a hebrejský text je zobrazitelná morfologická nápověda a několik alfabety i věcně uspořádaných slovníků řečtiny a hebrejštiny, například také Liddell-Scottův Greek-English Lexicon (Intermediate Edition). Jednotlivé verze biblického textu lze provázat a zobrazit zrcadlovým způsobem. Na počítači uživatele nemusejí být instalovány žádné hebrejské ani řecké počítačové fonty. Pro přenášení citátů do vlastních textů uživatele je v případě potřeby možno ze serveru stáhnout fonty freewarové.

Cetedoc Library of Christian Latin Texts (obecně známo pod zkratkou **CLCLT**) ve verzi 4 – databáze textů křesťanské latinsky psané teologické literatury pozdní antiky a středověku. Zahrnuje především všechny edice, které byly publikovány knižně v řadě *Corpus Christianorum – Series Latina* a *Corpus Christianorum – Continuatio mediaevalis*, které se v posledních desetiletích staly všeobecně přijímaným standardem na poli středolatinské textové kritiky a ediční praxe. Obě tyto edice zahrnují stovky křesťanských autorů uvedených období. Navíc (a snad pře-

devším) tato databáze obsahuje veškerá dochovaná díla pěti nejvýznamnějších autorů latinsky psané teologické literatury: Aurelia Augustina, Ambrosia Milánského, Sophronia Eusebia Hieronyma, Řehoře Velikého a Bernarda z Clairvaux, a to i ta, která dosud v knižních řadách nakladatelství Brepols vydána nebyla. Ta jsou zpracována podle jiných standardních a kvalitních edic. Budoucí aktualizace této databáze, které jsou pro projekt subskribované, budou zahrnovat další díla daných období, která budou knižně vydána v nakladatelství Brepols.

Patrologia Latina Database – textová databáze zahrnující veškerý obsah edice *Patrologiae cursus completus – Patrologia Latina*, vycházející v letech 1844 až 1855. Přes své stáří tato ediční řada představuje dodnes největší existující soubor vydaných latinských křesťanských textů pozdní antiky a středověku do 13. století. Pro desítky významných autorů latinského středověku (jen námatkou uvedme Kosmovu kroniku) proto poskytuje *Patrologia Latina Database* i na počátku 21. století jedinou digitalizovanou podobu jejich textu. Databáze je vybavena moderním indexovým systémem, který umožňuje prohledávat celý obřís korpus textů ve velmi krátkém čase a podle řady kombinovatelných kritérií.

Thomae Aquinatis Opera Omnia – databáze obsahuje souborné dílo Tomáše Akvinského, jež bohužel není zahrnuto do výše zmíněné elektronické *Patrologia Latina Database* (ačkoliv je součástí knižní edice J. P. Migne *Patrologiae cursus completus – Patrologia Latina*).

Databáze je digitální verzí díla Index Thomisticus, Stuttgart 1974–1980 (celkem 56 svazků). Obsahuje veškeré knižně vydané dílo Tomáše Akvinského (118 titulů) a dalších 61 textů jiných autorů scholastické filosofie, které jsou

pro pochopení díla Tomáše Akvinského důležité – celkem 10 milionů slov. Rejstřík latinských lexikálních jednotek (lemmat) a všech jejich u Tomáše Akvinského doložených gramatických tvarů umožňuje velmi rychlé prohledávání celého korpusu a zobrazení kterékoli pasáže všech zahrnutých děl. Ve srovnání s ostatními databázemi představuje ovšem tento program výjimku – vůči uživateli je méně přívětivá a v případě vážnějšího zájmu o obsah této databáze je užitečné vyžádat si u správce serveru zaslání souborů s návody a pomocnými tabulkami.

Archive of Celtic Latin Literature –

Textová databáze středověké iroskotské latinské literatury období let 400–1200 obsahující díla autorů keltského původu tvořících v této době na území Irska, Walesu, Anglie, Cornwallu a Skotska a literárně činných iroskotských misionářů působících v období raného středověku na evropském kontinentu.

Monumenta Germaniae Historica ve verzi 3 – textová databáze založená na jedinečné knižní ediční řadě vycházející od roku 1826 a považované za nejpreciznější ediční počín v oboru latinské medievalistiky (byť se věnuje z velké části pouze pramenům historické povahy). Současná verze zahrnuje v úplnosti sérii *Auctores antiquissimi* a *Scriptores rerum Merovingicarum*, přes dvě třetiny obsahu řady *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* a jako ukázkou několik autorů z řad ostatních. Příští edice, pro projekt subskribované, postupně zahrnou ostatní knižní série této ediční řady.

Bibliotheca Teubneriana Latina ve verzi 1 – první vydání databáze latinských textů antické literatury, převzatých z knižních edic nakladatelství Teubner, které již po sto padesát let představují normu pro vědecké edice antických klasiků.

Tato první edice databáze obsahuje veškerou římskou literaturu archaického a klasického období do konce 2. stol. po Kr. (Bohužel neobsahuje předmluvy a kritické aparáty těchto edic – problémy s autorskými právy se ukázaly neřešitelné.) Dvě plánované aktualizace této databáze, subskribované pro projekt, zahrnou v příštích letech především profánní latinsky psanou literaturu pozdní antiky, která dosud velkou většinou není v digitalizované podobě k dispozici. První z nich bude instalována během několika týdnů a doplní databázi především o všechny zachované pozdně antické odborné texty gramatické a rétorické.

Packard Humanities Institute Database of Classical Latin Literature ob-

sahuje veškerá dochovaná díla autorů římské antické literatury od jejich počátků do konce 2. stol. po Kr. (včetně Apuleia a s určitými drobnými přesahy). Tato databáze byla první v našem oboru a její rychlost vyhledávání je již dnes pocíťována jako pomalá. Stále je však užitečným doplňkem databází novějších.

Poetria Nova – Databáze nabízí celkem 900 000 veršů básníků středověké latinské poezie období 7.–13. století a jako dodatek velkou většinu zachovaných děl římské antické poezie od jejich počátků do konce starověku. Databáze poskytuje standardní možnosti vyhledávání jednotlivých slov a kombinací slov a umožňuje zobrazit kterékoli obsažené dílo v plném znění.

Thesaurus Linguae Graecae je již několik let uskutečňovaný projekt, v jehož rámci byl ve verzi E na CD-ROM digitalizován veškerý objem dochovaných textů řecké klasické literatury od období homérských básní do 6. stol. po Kr. a v současnosti projekt pokračuje zpracováním rané byzantské literatury. Korpus textů je vybaven velmi proprac-

vaným indexovým systémem, který se v nedávné minulosti stal vzorem pro řadu dalších obdobných projektů.

Thesaurus formarum totius Latinitatis – databáze obsahující index všech slovních tvarů latinského jazyka doložených od nám známých počátků jeho existence až po 19. století. Z indexu je možno zjistit, ve kterých autorech a ve kterých jejich dílech se daný latinský slovní tvar vyskytuje, a pokračovat pak v pátrání v dalších databázích až k místu výskytu tvaru a k jeho kontextu.

In principio ve verzi 8 - databáze 820 tisíc incipitů rukopisů shromážděných v rukopisných sbírkách nejvýznamnějších evropských a amerických knihoven. Tyto incipity (úvodní pasáže děl v rukopisech dochovaných) umožňují identifikovat především středověká díla doložená pouze anonymně a zjišťovat místa jejich současného uložení. Tato databáze byla sestavena ve spolupráci tří subjektů: nakladatelství Brepols, Institut de Recherche et d'Histoire des Texts v Paříži a Hill Monastic Manuscript Library v Collegeville, Minnesota, USA. Budoucí reedice této databáze (pro náš projekt subskribované) budou rozšiřovat celkový počet katalogizovaných incipitů a především regionální rozsah jejich zpracování.

International Medieval Bibliography – bibliografie světové medievistiky za roky 1967–1998. Obsahuje 220 000 článků z 4000 periodik a 5000 sborníků. Každoročně vychází nová edice této databáze, připojující k dosavadnímu obsahu medievistickou bibliografii za další předchozí a následující roky. Příští edice jsou pro projekt subskribovány.

Latin Bibliography 15th Century–1999 je produktem známého německého nakladatelství Saur, které v nedávné době převzalo i nakladatelství Teubner. Tato databáze je součástí série bibliografických databází na CD-ROM, které přičiněním nakladatelství postupně vznikají pro všechny velké evropské kulturní jazyky a shrnují bibliografii knižní produkce daného jazyka od počátků knihtisku do současnosti. V případě zakoupené bibliografie latinské jde tedy o unikátní celosvětový katalog latinských prvotisků, starých tisků a moderní latinské knižní produkce na základě fondů řady velkých knihoven v Evropě a USA. Při dosavadním praktickém používání se prokázalo, že tato databáze poslouží i pro běžný přehled české latinsky tištěné knižní produkce 15.–18. století.

Za svůj hlavní úkol v dalších letech řešitelé projektu považují doplňování a aktualizaci databází a souborů digitalizovaných textů dosud získaných a publikovaných, které již dnes badatelům poskytují to nejlepší, co v daných oborech ve světové produkci vzniklo. Chtějí také dále propagovat a usnadňovat jejich využití českou akademickou a kulturní veřejností. Díky pochopení Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy České republiky k tomu mají pro příštích několik let dostatek prostředků a doufají, že pomohou české klasické filologii, medievistice, teologii a dalším příbuzným vědeckým oborům přiblížit se alespoň v této oblasti možnostem a podmínkám běžným pro naše kolegy v zahraničí.

PhDr. Jan Kalivoda

*UK FF, Ústav řeckých a latinských studií
tel. (02) 2449 1428, fax (02) 2449 1609
e-mail: jan.kalivoda@ff.cuni.cz*

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2001

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

ThLic. Ludmila Gruchalová

Otcovstvo, dar a poslanie

Doktorská disertační práce

Práce se dotýká v současnosti aktuálního problému přijímání a odevzdávání. Otcovství je poslání, které vychází z daru. Práce se zabývá některými prvky, které ovlivňují otcovství: prostředím, ze kterého vyrůstají budoucí otcové, samotným způsobem života rodiny, modelem základních vztahů a hodnot, které si každý člověk odnáší z rodiny jako věno. Východiskem ze současné nerovnováhy vztahů je pokorný návrat k Bohu. Od něj má jméno každé otcovství na nebi i na zemi. Je pramenem každého vztahu.

ThDr. Václav Ventura, Th.D.

Jan Evangelista Urban OFM. Život a dílo. Sonda do dějin české teologie a spirituality

Habilitační práce

Práce dává vhlédnout do života a myšlení jedné z velkých českých duchovních osobností – Jana Evangelisty Urbana OFM. Hlavním tématem práce je duchovní život a jeho zkušenost v proudu dnešní doby, zkušenost Boha v každodenním životě člověka, lidstva, vesmíru. Práce analyzuje Urbanovy texty pro kněze, lékaře, řeholnice a ostatní. Je založena na autentických Urbanových textech, jeho autobiografických zápiscích a vzpomínkách těch, kteří mu byli blízko.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Jiří Vogel

Herman Schell. Apologeta a dogmatik (dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou)

Doktorská disertační práce, 251 stran.

Práce je výsledkem dlouhodobého pilného studia autorova. Na základě sekundární literatury je podáno pozadí katolického modernismu v evropském i českém měřítku. Pro českého čtenáře je zajímavé, že Schellova filozofická reflexe byla ovlivněna Brentanem, u kterého studoval T. G. Masaryk. Specifický Vogelův přínos je v recepci myšlenek Hermana Schella pro prostředí českého katolického modernismu a především pro teologii Církve československé husitské.

Mgr. David Tonzar

Cesty novodobé husitské teologie

Doktorská disertační práce, 283 stran

Autorova práce je o svébytné křesťanské teologii současné Církve československé husitské. Znamenal-li vznik Církve československé husitské bezprostředně po roce 1918 alespoň částečnou záchranu značné části tehdejší české společnosti před úplnou sekularizací a ateismem, může dnešní Církev československá husitská zaujmout důstojné místo v názorově pluralitní společnosti jako pokračovatelka české náboženské a mravní reformace.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Dr. Ing. Sybe Schaap, PhD.

Die Unfähigkeit zu vergessen. Nietzsches Umwertung der Wahrheitsfrage

Habilitační práce, 282 stran

Holandský badatel a pedagog, který po několik let vyučuje filosofii na UK ETF, zkoumá ve své práci pojetí pravdy u Nietzscheho. Otázka, co znamená odvážit se pravdy a snést pravdu, je reflektována na pozadí klíčových pojmů Nietzscheho filosofie, čímž se práce stává široce pojatým výkladem Nietzscheho myšlení, odrážejícím současné bádání v oboru, ale současně jej překračujícím a nabízejícím nové interpretace a nové otázky nad filosofovým znepokojivým dílem.

Mgr. Jiří Mrázek, ThD.

Podobenství v kontextu Matoušova evangelia

Habilitační práce, 221 stran

Nový pohled na Ježíšova podobenství v Matoušově evangeliu na základě analýzy sémantické a analýzy narativní struktury textů. Podává důkladný přehled dosavadního bádání světového i českého a nabízí interpretaci podobenství v návaznosti na současnou literární vědu, jako příběhy „o něčem jiném“, které nabízejí překvapivý nový význam.

Mgr. Ota Halama

Otázka svatých v české reformaci: její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese

Disertační práce, 254 stran

Práce zaměřená na historicko-teologické zhodnocení otázky svatých a jejich ctění v českém reformačním prostředí. Předmět zkoumání je interpretován v chronologicko-historickém přehledu i tématicky, na základě množství pramenného materiálu. Jak shromážděným materiálem, tak novými pohledy na problematiku otevírá

studie cestu k dalšímu a hlubšímu studiu vztahu mezi teologií a ideologií, jakož i historického pojetí svatosti.

Mgr. Hans Martin Rothkegel

**Die Nikolsburger Reformation 1526–1535
(Vom Humanismus zum Sabbatarismus)**

Disertační práce, 454 stran

Studie mladého německého badatele mapuje dějiny novokřtěnectví v moravském Mikulově, především na osobě Balthasara Hubmaiera. Shromažďuje unikátní přehled relevantních archivních materiálů z řady evropských zemí i z USA, které autor s nesmírnou pílí vyhledal a studoval. Proti převládajícímu historickému názoru, že novokřtěnectví bylo na Moravu přineseno, se snaží hledat stopy domácího původu a podává řadu odvážných nových interpretací.

Mgr. Jaroslav Sýkora, M. A.

**Vanity of Vanities in Rabbinic Hermeneutic.
Koh 1:2 in Midrashim and Medieval Rabbinic Commentaries**

Disertační práce, 100 stran

Autor ve své práci zkoumá význam hebrejského výrazu pro marnost (Kaz 1,2) jednak v kontextu úvodu knihy Kazatel, jednak v kontextu celé knihy a posléze v midrašových a středověkých targúmových komentářích a pokouší se ukázat na linii sémantického vývoje tohoto termínu a některá úskalí užívání vzájemně neslučitelných významů, které vyrůstají na jedné straně z hebrejského, na druhé z řeckého myšlení.

Vážení odběratelé Teologické reflexe!

Za redakci mám pro Vás, s odpuštěním, dvě zprávy. Ta dobrá je, že jsme se rozhodli ponechat i pro příští rok předplatné našeho časopisu beze změn. Vydávání je sice ztrátové, ale zvyšovat předplatné by dnes nebylo řešením. Jako odborný časopis pro poměrně úzkou čtenářskou obec se pochopitelně neobejdeme bez dotací a doufáme, že se nám je podaří získávat i v dalších letech.

Co se nám ovšem nepodaří, a to je ta špatná část mé zprávy, získat dotace, abychom časopis mohli posílat zadarmo. Přesto se zdá, že na to část odběratelů spoléhá. Prosíme ty z Vás, kdo nemají zaplacenou předplatné nejen na letošek, ale i za více let (a jsou vás desítky a desítky!), aby své závazky dali do pořádku. Celkový dluh na předplatném tvoří nezanedbatelnou část našich ztrát a neplacení nebo větší úbytek předplatitelů by mohly znamenat ohrožení existence našeho časopisu, přinejmenším v této formě. Konečně nejhorší zpráva – pokud by někteří z Vás nedostali příští číslo časopisu, může to být proto, že dlužíte předplatné za dva roky i více. Chceme však doufat, že k tomu nedojde.

A zajímavost na konec – chystáme pro několik příštích čísel rubriku „90. léta“, v níž Vám chceme předložit pohledy na vývoj různých oblastí teologické práce v poslední době. Těšíme se na setkání s Vámi prostřednictvím stránek našeho časopisu.

J. Halama, redaktor