

## LUTHER A ROZDĚLENÍ CÍRKVE

*Vede reformace svou povahou k rozdělení církve?*

Erwin Iserloh

Jestliže v následujících úvahách pátrám u Martina Luthera po prvcích, které vedou k rozdělení církve, bude to možná někoho šokovat. Neměli bychom se dnes ve znamení ekumenismu ptát spíše na to, co je společné? Domnívám se, že právě v zájmu jednoty by nás mělo zajímat i to, co tehdy vedlo k rozdělení. Neboť západní rozkol církve v 16. století je opravdu smutná skutečnost. Chceme-li ji překonat, musíme se ptát, zda důvody, které k němu vedly, neexistují ještě dnes, a jestliže ano, čím můžeme přispět k jejich odstranění. Otázku, co Martina Luthera vedlo k rozdělení církve, nemůžeme v žádném případě obejít.

Na první pohled se zdá, že tato otázka je totožná s otázkou, co je u Martina Luthera „reformační“. Neboť co jiného mohlo vést k rozkolu, ne-li to, co bylo „reformační“, to, co bylo nejvlastnější snahou reformátora.

Ale otázka „co je podstatou reformace“ je dnes právě sporná. Je reformační to, co bylo pro Luthera – podle mnoha jeho výroků – základním zážitkem? To, co ho podnítilo ke kritice pozdně středověké teologie a náboženské praxe jeho doby – nebo jsou reformační teprve pozice, které zaujal po roce 1518 na základě konfliktu s církví pro spor o odpustky? Obojí spolu sice souvisí, ale není to nutně totožné. Reformační poznání, jehož se reformátorovi podle jeho sdělení dostalo v bleskovém zážitku ve věžní místnosti wittenberského kláštera – proto mluvíme o věžním zážitku – nemusí ještě samo o sobě vést k rozkolu. Představa, že jádro reformace, přesněji řečeno to, co za ně Martin Luther pokládal, by mohlo být katolické event. slučitelné s katolickou naukou vrcholné scholastiky a tridentského koncilu, taková představa je pro mnoho katolických i protestantských badatelů zjevně nesnesitelná. V tom je podle mého názoru důvod, proč se v posledních letech tak ohnivě diskutuje o době vzniku reformačního poznání u Luthera, o datování tzv. věžního zážitku. Jde tu o daleko více než o nevyjasněný bod v Lutherově životopisu; jde spíše o to, zda ono „nové“ u Luthera je ještě „katolické“, zda dokonce nejde o tvůrčí, i když jednostranné znovuoobjevení „katolického“ uprostřed jeho pochybné realizace v pozdním středověku, jak se domníval Lortz (1), anebo zda ono „nové“ už samo o sobě nebylo a není církevně rozkolné.

Pozdní datování tzv. věžního zážitku do března či léta 1518 je, jak se zdá, u mnoha badatelů spojeno přímo s tendencí ukázat, že vznik reformačního poznání spadá u Luthera vjedno se zaujetím církevně rozkolného stanoviska (2). Pak jsou ovšem nuceni dávat Lutherovu základnímu reformačnímu poznání jiný obsah, než jaký vyplývá z pramenů event. z vlastních Lutherových svědectví. Tak např. jezuita Hartmann Grisar (3) činí obsahem Lutherova věžního zážitku objev jistoty spásy a evangelický církevní historik Ernst Bizer (4) objev slova jako prostředku spásy. Podle pramenů – a to nikoli teprve podle Lutherovy velké retrospektivy z roku 1545, ale už podle hovorů u stolu z let 1532 (TR 3,3232c), 1538 (TR 4,4007) a 1540 (TR 5,5247) byl obsah Lutherova reformačního zážitku jiný: totiž objev, že při Boží

spravedlnosti, která podle Řím 1,17 – „Vždyť v evangeliu se zjevuje Boží spravedlnost, která je přijímána vírou a vede k víře, stojí přece psáno: Spravedlivý z víry bude živ“ – byla zjevena v evangeliu, nejde o aktivní Boží spravedlnost, na jejímž základě je Bůh spravedlivý a trestá hříšníka, ale o pasivní spravedlnost, na jejímž základě Bůh hříšníka ospravedlňuje, dává mu Kristovu spravedlnost.

V promluvě u stolu 3,3232c z června 1532 líčí Luther svůj „věžní zážitek“ takto: „Slova ‚spravedlivý‘ a ‚Boží spravedlnost‘ působila na mé svědomí jako blesk; když jsem je slýchal, děsil jsem se: Je-li Bůh spravedlivý, musí trestat. Ale když jsem jednou v oné věži a komnatě uvažoval o slovech (Řím 1,17) ‚Spravedlivý z víry bude živ‘ a ‚Boží spravedlnost‘, pomyslel jsem pojednou: Máme-li žít jakožto spravedliví z víry a má-li každému, kdo věří, být Boží spravedlnost ke spáse, pak tato spravedlnost nebude naší zásluhou, ale Božím milosrdenstvím. Tak byla má mysl povzbuzena. Neboť Boží spravedlnost záleží v tom, že jsme ospravedlňováni a vykupováni Kristem. Tu se mi ona slova proměnila ve slova radosti. V oné věži mi svatý Duch zjevil Písmo.“

Tyto výpovědi se shodují s výpověďmi obsaženými ve velmi diskutované Lutherově vzpomínce na vlastní život v předmluvě k 1. svazku jeho sebraných latinských spisů z roku 1545 (WA 54,1858). Jestliže Luther zde i jinde reprodukuje obsah svého zážitku správně jako poznání **iustitia Dei** jakožto spravedlnosti pasivní, pak musíme věžní zážitek klást nejpozději před velký komentář k listu Římanům z roku 1515/1516; neboť v tomto komentáři Luther chápe spravedlnost samozřejmě jako **iustitia passiva**.

K Řím 1,17 poznamenává: „Boží spravedlnost je příčinou spásy. Opět zde nesmíme chápat Boží spravedlností spravedlnost, jíž je člověk spravedlivý sám v sobě, nýbrž spravedlnost, kterou jsme jím ospravedlňováni. To se děje vírou v evangelium“ (WA 56/172).

Toto datování vyplývá také z jeho poznámky v retrospektivě z roku 1545 a v jednom hovoru u stolu z roku 1538 (TR 4,4007), podle nichž po svém základním zážitku konzultoval Augustina, resp. četl jeho spis „De spiritu et littera“, a našel tam potvrzení svého pojetí. Avšak spisu „De spiritu et littera“ Luther hojně používal už na začátku svého komentáře k listu Římanům z roku 1515/1516 (WA 56,157; 172; 173; 191; 200; 202), a to aby doložil své pojetí **iustitia Dei passiva** v souvislosti v Řím 1,17. Na místě komentáře k listu Římanům, které jsme právě citovali, Luther napří pokračuje: „Proto blažený Augustin v 11. kapitole své knihy ‚O duchu a liteře‘ říká: ‚Spravedlnost se nazývá spravedlností Boží proto, že jejím udělením činí lidi spravedlivými. Tak jako Hospodinovou spásou je to, čím působí spásu.‘ A totéž říká v 9. kapitole téže knihy. Nazývá se Boží spravedlností na rozdíl od spravedlnosti lidí, která pochází ze skutků“ (WA 56,172).

Dalším důkazem datování základního reformačního poznání do roku 1515 je dopis z 8. 4. 1516, který Luther napsal svému řádovému bratru Jiřímu Spenleinovi, jenž přesídlil z Wittenbergu do Memmingenu. Píše v něm, že i on (Luther) byl zajat v omylu, že totiž chápal spravedlnost jako výsledek vlastních skutků a nikoli jako dar Kristovy milosti. Luther v tomto dopise, tj. v roce 1516, zastává nejen **iustitia Dei**

**passiva**, ale vydává ji také za poznání, které podstatně změnilo jeho duchovní postoj a o které se teď bojovně zasazuje. Spenleinovi píše:

„Jinak toužím vědět, jak je tomu s tvou duší, zda se konečně naučí, znechucena vlastní spravedlností, nalézat pokoj ve spravedlnosti Kristově a na ni spoléhat. V naší době jsou totiž mnozí pokoušeni velikou opovázlivostí, a zcela zvláště takoví, kteří vši silou usilují o spravedlnost a ctnost. Neznají Boží spravedlnost, která nám přece byla dána v plnosti a zdarma v Kristu, a usilují sami ze sebe o dobré skutky, dokud by nedosáhli jistoty, že mohou před Bohem obstát. v kráse svých ctností a zásluh – což je přece nemožné. I ty jsi u nás žil v této víře, či spíše v tomto omylu; i já jsem jím byl, nyní však proti tomuto omylu bojuji, ale můj boj není ještě u konce“ (WA Br 1,35).

V tomto dopise staví Luther proti sobě vlastní spravedlnost a Kristovu spravedlnost, danou nám zdarma. Doznává, že v tomto omylu, totiž ve snaze stavět na vlastní spravedlnosti, dlouho sám žil, nyní však prošel v bojích procesem učení, který přeje i svému řádovému bratru Spenleinovi.

Jestliže Luther popisuje své základní reformační poznání obsahově správně jako nové pochopení **iustitia Dei**, pak tu znovu objevil něco prapůvodně katolického, v každém případě něco, co nemusí vést k rozdělení církve. Víra, jíž jedinou jsme ospravedlňováni, je i pro Luthera živá víra, která se stává ve skutečích, nikoli **fides historica**, jíž jsou schopni i démoni. Luther sice energicky odmítal formulaci „fides caritate formata“, ne však věc jí míněnou. To souvisí s tím, že nominalisté, které ve své drastické mluvě nazývá „svinskými teology“ (WA 56,274), učili, že člověk může milovat Boha nade všechno čistě přirozenými silami („ex puris naturalibus“). Proto se musel Luther obávat, aby s láskou nebylo do procesu spásy vnášeno jako rozhodující prvek něco eticky lidského.

V komentáři k listu Římanům stojí: „Proto je naprosté šílenství, když někdo tvrdí, že člověk může milovat Boha nade všechno a konat přikázané skutky vlastními silami; v každém případě podle faktického stavu, i když ne podle úmyslu zákonodárce... Blázni, svinští teologové! Tak by byla milost nutná jen pro nový požadavek přesahující zákon vlastními silami, jak říkají, pak není milost k plnění samotného zákona nutná“ (WA 56,274).

Konstatováním, že Luther v „reformačním“ znovu objevil něco katolického, se však nechce říci, že bojoval proti větrným mlýnům. Právem se obracel proti náboženské praxi a teologii své doby, které reprezentovaly „katolické“ nedostatečně. Ale tím byla ve věžním zážitku také připravena, ba jím dokonce nutně vyžadována kritika církve ev. spor o odpustky z r. 1517/1518. Luther odmítl odpustky, jak byly kázány Tetzelem, protože přispívaly k falešné jistotě a k duchovní lenosti. V evangelických kruzích vzbudil neprávem nepokoj můj důkaz, že Luther 95 tezí proti odpustkům nepřibil na vrata zámeckého kostela ve Wittenbergu, ale že je zaslal 31. října 1517 biskupům, kteří byli celé akce účastni – svému místnímu ordináři biskupovi braniborskému a komisaři pro odpustky arcibiskupovi Albrechtovi z Magdeburgu a Mohuče – a že je předal dále teprve potom, když tito biskupové na ně nereagovali (5). Neboť jestliže se „scéna“ přibití tezí nekonala, je ještě patrnější, že Luther nesměřoval troufale k roztržce s církví, ale že se stal reformátorem neúmyslně.

Pak ovšem padá na příslušné biskupy ještě větší odpovědnost. Neboť pak jim Luther ponechal čas, aby nábožensky a pastoračně reagovali. Pak mohl myslet vážně prosbu k arcibiskupovi, aby odstranil pohoršení, dříve než na něho a na církev přijde velká pohana. Tím byla dána větší šance, aby se Lutherova výzva, která vedla k roztržce s církví, obrátila k její reformě.

K rozdělení církve tedy nevede to, co je „reformační“, tj. ospravedlnění z víry, ani Lutherova kritika církve jeho doby, která z toho nutně vyplývá, nýbrž jeho názory o církvi, papežství, koncilu a kněžském úřadě, které zaujal na základě sporu z let 1518/19. Ty ho postavily mimo tehdejší církev a jsou rozkolné i dnes. Důvodem, proč se k nim dal Luther strhnout, bylo vedle polemické netrpělivosti reformátora nepochopení a málo pastýřský kněžský postoj, s nímž k němu přistupovali biskupové a papež.

Velmi důležité je v této souvislosti Lutherovo setkání s papežským legátem a velkým tomistickým teologem kardinálem Kajetánem u příležitosti říšského sněmu v Augsburgu ve dnech 12. – 14. října 1518. Zde se spor o teologická zdůvodnění odpustků stal sporem o **učitelský úřad**, o kompetenci církevního úřadu v otázkách nauky, konkrétněji o jeho kompetenci vykládat závazně Písmo. Pro Luthera bylo samozřejmé, že smysl Písma svatého je jasný, že Písmo vykládá samo sebe. Ještě v roce 1525 Luther ve svém spise „De servo arbitrio“ proti Erasmovi zdůrazňoval, že je bezbožné říkat, že Písmo svaté je často temné. Píše: „Kdo popírá, že Písmo svaté podává jasný vhled, bere lidem veškeré světlo, jakoukoli možnost osvětlení“ (WA 18,656).

V tomto názoru Luther setrval přes hlubokou neshodu s Karlstadtem a Müntzerem ohledně chápání Písma sv. a přes zkušenost, že se na marburské náboženské rozpravě r. 1529 na zdánlivě tak jasném výroku Písma „Toto je mé tělo“ rozbila jednota protestantismu – až dodnes. Na své zásadě „sola scriptura“ (pouze Písmo) mohl Luther setrávat jen proto, že směrodatným pro to, co patří k Písmu sv. a co chce Písmo říci, bylo vposledku jeho chápání Krista („co podporuje Krista“). Ovšem svobodu rozhodovat sám, co je učením Písma, kterou si pro sebe Luther nárokoval, nepřiznával svým odpůrcům v reformovaném táboře (Zwingli, Karlstadt a Müntzer), a proto také se pro ně stal „mnišskou modlou“ a „papežským tyranem“.

Kdo by popíral, že tato otázka učitelského úřadu je dodnes jednou z rozhodujících otázek dělících protestantskou a katolickou teologii, ne-li otázkou nejvíce rozhodující.

Druhou důležitou otázkou ve sporu s Kajetánem byla otázka **jistoty spásy**. Luther zastával pojetí, vyložené už v prohlášení k 7. tezi proti odpustkům (6), že nestačí věřit a doufat, že se ve svátosti pokání odpouštějí hříchy, ale ten, kdo přijímá svátost pokání, musí věřit, že jsou mu hříchy **hic et nunc** odpuštěny; tato víra je prý podmínkou skutečného odpuštění. Tou „reflexivní vírou“ (7) u Luthera, podle níž se vlastní ospravedlnění samo stává předmětem ospravedlňující víry, se Kajetán už zabýval v jednom ze svých Opuscula, jimiž se připravoval na setkání s Lutherem. Lutherův požadavek jistoty víry, týkající se faktického odpuštění vlastních hříchů, jakožto podmínky pro toto odpuštění pokládá Kajetán ve svém spisku za tak neslýchaný, že k tomu poznamenává: „To znamená budovat novou církev“ (8).

V osobním setkání s Kajetánem Luther toto své pojetí opakoval, a jak sám píše, zastával názor, že je „nezbytnou podmínkou, aby člověk s pevným přesvědčením věřil, že je ospravedlňován, a vůbec nepochyboval o tom, že dosáhne milosti“ (WA 2,13). V tom že byl shledán nový způsob teologie a omyl.

Pojetí (odsouzené tridentským koncilem) chápající jistotu o stavu milosti jakožto jistotu víry – ne jako jistotu naděje, Luther vícekrátě hájil v komentáři k listu Galaťanům z r. 1519. Ke Gal 5,14 píše: „Na učení našich teologů je nejhorší jejich tvrzení, že nevíme, kdy jsme ve stavu lásky“ (WA 2,578; srov. 2,458; 2,491).

Kvůli této jistotě spásy je Luther přímo zainteresován na tom, aby jeho vůle nebyla svobodná. Neboť svobodná vůle zahrnuje možnost nabídnutou spásu minout či odmítnout.

Tak na konci svého spisu „O nesvobodné vůli“ Luther píše: „O sobě samém vyznávám: Kdybych mohl volit, nepřál bych si žádnou svobodu vůle. Nechtěl bych mít možnost, abych sám usiloval o svoji blaženost. Neboť jak potom obstát? Je tolik protivenství a nebezpečí, na člověka doléhá tolik zlých duchů ... Musel bych se soužit na nejisto. Neměl bych půdu pod nohama. I kdybych směl celou věčnost strávit konáním dobrých skutků, svědomí by mi nikdy nedokázalo říci, kolik jich musím vykonat, abych vyhověl Bohu ... Ale Bůh mi starost o mou blaženost odňal. Teď vím, že má blaženost závisí na jeho vůli, ne na mé ... Teď mám jistotu. Neboť Bůh je věrný. On mi nelže. Je tak mocný a tak velký, že ho nemůže svrhnout a mě od něho odtrhnout žádné protivenství...“ (WA 18,783).

Je-li člověk v ospravedlňující víře vztážen sám k sobě, je-li jistotou víry jistý svým ospravedlněním a sama tato jistota je předmětem jeho víry požadované k ospravedlnění, pak vlastně nepotřebuje církev, církev mu nemůže pomoci, a také mu nemůže do jeho vztahu k Bohu hovořit. Naproti tomu křesťan, který není jist sám sebou, se bude neustále utíkat do celku církve v naději, že ona doplní, čeho se mu nedostává.

### *Církev*

Zde je patrná souvislost s Lutherovým pojmem církve. Ten je od r. 1518, přinejmenším však od lipské disputace r. 1519, schizmatický.

R. 1518 se Luther odvolával k papeži, který má být lépe informován. Brzy nato ke koncilu, který má být řádně v Duchu svatém svolán. V roce 1519 se dal při lipské disputaci strhnout k výroku, že koncily se mohou mýlit a že se mýlily. Tak bylo stanoveno Písmo jediným pramenem a pravidlem víry a „sola scriptura“ formálním principem reformace.

Pro další průběh reformace byla neméně závažná disputace, kterou vedl o spolupůsobení člověka s Bohem v Lipsku Eck s Karlstadtem. Eck zdůrazňoval, že všeobecné působení Boží neznamená jeho jediné působení. Bůh sice působí v člověku celou spásu, ne však zcela, **totum sed non totaliter**. Svobodná vůle spolupůsobí jako druhá příčina, ne však vedle Boha jakožto **causa prima**; nejde o součet dvou konkurujících (spolupůsobících) příčin, ale o zahrnutí (conclusio). Svobodné jednání člověka vyvolané milostí je zahrnováno do jednání Božího. Eck argumentoval: „Dobrý

skutek je celý od Boha (totum), protože však se neděje bez spolupůsobení a činnosti svobodné vůle, řekl jsem – abych toto spolupůsobení nevyloučil – že nepochází od Boha zcela (totaliter)“ (Seitz 9,74).

Je to problém synergismu, který vzplanul v 16. století v samotném luterství do prudkého sporu a dodnes není vyřešen. Neodpovídá na otázku, jak to, že podle Lutherova výroku víra je dílo Boha, v nás a bez nás (De captivitate), a přitom nečiní člověka kusem dřeva, kterým je hýbáno jen zvenčí. Ani zde nejde o samotnou spásu v Ježíši Kristu, ale o její sdílení, a tím o církev.

Církev je pro Luthera „společenství věřících“, ne však ve smyslu společenství pokřtěných, kteří vyznávají víru církve, nýbrž jako společenství těch, kteří mají ospravedlňující víru, jsou tedy zde a nyní ospravedlněni. Tím je pravá církev církví svatých. Protože však nelze vědět, kdo má ospravedlňující víru a kdo nikoli, nevíme, kdo patří k církvi, a pravá církev je nutně skrytá a sociologicky neohraničitelná. Ve spise „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig“ (O římském papežství proti slovutnému lipskému Římanovi) z roku 1520 Luther tuto svou nauku o církvi rozvíjí takto: Křesťanstvo jakožto shromáždění všech věřících v Krista není „tělesné“ shromáždění, nýbrž shromáždění „srdcí v jedné víře“. Tato „duchovní jednota“ stačí, aby vytvořila křesťanstvo. To je jedinou pravou církví a nemá na zemi žádnou hlavu, „nýbrž hlavou je pouze Kristus na nebesích a jen on vládne“.

Církev je konstituována evangeliem zprostředkovaným slovem a svátostmi. Církev je „creatura verbi“ (stvoření slova). Kde se hlásá evangelium ve shodě s Písmem, tam žije pravá církev („ecclesia spiritualis“) ve vnější církvi („ecclesia manifesta“) jako duše v těle. To platí i o římské církvi. Pokud má pravý křest a evangelium, může být nazývána svatou, i když sama o sobě je horší než Sodoma. „Ecclesia ergo Romana est sancta, quia habet nomen sanctum Dei, baptismus, verbum,“ říká Luther ještě v komentáři k listu Galat'anům z roku 1531/35 (WA 41 I 68).

Slovo a svátost jsou vnější znaky existence pravé církve, církev sama zůstává skrytá. „Znaky, podle nichž lze zevně usuzovat, kde je tato církev ve světě, jsou křest, svátost a evangelium“ (9). „Neboť kde vidíš přítomny křest, svátost a evangelium, ať (spravovány) jakoukoli osobu, tam nepochybuji, že je církev“ (10). „Proto nemusí být v církvi kázáno nic než jisté, čisté a jediné Boží slovo; kde to chybí, tam už není církev“ (WA 51,518).

Na druhé straně tam, kde je kázáno slovo, přichází podle Luthera vnější podoba církve „sama sebou“. „Kde však je Boží slovo čisté a jisté, tam je nutně všechno: Boží království, Kristovo království, Duch svatý, svátost, farní úřad, kazatelský úřad, víra, láska, kříž, život, blaženost a všechno, co má církev mít“ (WA 38,237).

Příslib Mt 16,18 neplatí „žádné osobě, nýbrž pouze církvi, která je vybudována v Duchu na skále Kristu, nikoli na papeži a nikoli na římské církvi“ (WA 7,709). Neboť skalní základ církve musí být svatý a bez hříchu. Protože však to o Petrovi nelze vědět, „musí být skálou nutně pouze Kristus, neboť jen on je a jistě zůstane bez hříchu a spolu s ním jeho svatá církev v Duchu“ (709,30).

„Jako je skála (Kristus) bez hříchu, neviditelná a duchovní a uchopitelná pouze ve víře, tak je také nutně církev bez hříchu, neviditelná a duchovní a uchopitelná pouze ve víře.“ (710,1) Ve své hlavě a ve svých skutečných údech je tedy církev neviditelná, nebo jak později Luther raději říkal, skrytá. Ve spise „De servo arbitrio“ stojí: „Církev je skrytá, svatí jsou neznámí.“ (WA 18,652,23)

Jen Kristus na nebesích, který jediný vládne církví, ví, u koho jeho prostředky spásy došly pravého účinku, kdo skutečně patří k církvi. Pro nás lidi zůstává jen měřítko bratrské lásky. Za člena církve máme pokládat každého pokřtěného, který sám sebe nevyloučil. Tak existuje mnoho pokřtěných nevěřících, kteří jsou zevně „v církvi“, ne však „z církve“.

Církev sice žije v těle, „není bez místa a bez těla, a přece tělo a místo nejsou církvi, ani k ní nepatří“ (WA 7,720).

Není nutno ukazovat, jak velice je tento pojem církve vzdálen od katolického, podle něhož je pravá církev konkrétní společenství pokřtěných, kteří vyznávají Krista a podléhají vedení papeže a biskupů; a proto však je církev také církvi hříšníků, je – jak říká Druhý vatikánský koncil – „simul sancta sed semper purificanda“ (svatá, ale zároveň vždycky potřebující očištění).

Dále je tu patrné, jaké důsledky má luterský pojem církve pro ekumenismus. Je-li církev skrytá skutečnost, která stojí za všemi jednotlivými církevními útvary, pak příliš nezáleží na vnější, organizační jednotě, pak se musí všechny církve, které jsou přece pouze „ecclesia manifesta“, snažit, aby se co nejvíce přiblížily „pravé církvi“, která zůstává skrytá. Pak je však také v této skryté pravé církvi, „vera ecclesia“, jednota vždy už dána.

### *Úřad*

Z Lutherova pojetí církve vyplývá jeho pojetí úřadu. Zde stojíme ve zvýšené míře před obtíží, že Luther své polemické pozice z let 1519/21 později nedržel, ale zároveň je neodvolal. Luther z roku 1520 nezná žádný úřad božského původu stojící nad všeobecným kněžstvím; zato pozdější Luther, Luther vznikání obcí po roce 1528 a bojovník proti blouznivcům, vsak naprosto jistě.

Když jde o to, pochopit nutnost úřadu, stojí u Luthera – podle Wenera Elerta – proti sobě „dvě jak se zdá naprosto se rozcházející myšlenkové řady“ (11): řada „utilitaristická“, která požaduje úřad kazatelský kvůli „pořádku“, a řada, podle níž tento úřad spočívá na božském ustanovení. Elert vidí ve výrocích pozdního Luthera, ve kterých se znovu objevuje rozdíl mezi klérem a laiky, „velmi blízké ... nebezpečí ústupu zpět“ (12). Ale stejně jako W. Brunotte, Peter Brunner aj. se nakonec snaží přece jen Lutherovy výroky spolu sladit a rozpor mezi Lutherovými názory z roku 1520 a po roce 1530 neuznává.

Podle mého názoru zde vyjdeme s Lutherem pouze tehdy, když budeme Lutherovy pozice z let 1519/21 relativizovat jako situačně podmíněné a když ukážeme, že u nich ani on, ani písemná vyznání nesetřvali. Potom však se nesmíme neustále vracet k Lutherovým názorům z let 1519/20, k názorům, které pozdější Luther, a zejména Confessio Augustana, dávno překonali.

Podle Luthera z roku 1520 není třeba žádného zvláštního úřadu. „Neboť co vzešlo ze křtu, nechť se honosí, že už bylo posvěceno na kněze, biskupa a papeže, ačkoli ne každému náleží, aby takový úřad vykonával“ (WA 6,408).

„Proto biskupovo svěcení není nic jiného, než že biskup na místě a v osobě celého shromáždění vybírá jednoho ze zástupu, kde všichni mají stejnou moc, a přikáže mu, aby tuto moc vykonával za druhé, stejně jako když deset bratří, děti téhož krále a rovných dědiců, vyvolí jednoho, aby vládl dědictvím za ně. Všichni by byli králové a měli stejnou moc, a přece se jednomu přikazuje, aby vládl“ (WA 6,407). „Evangelium a církev neznají žádnou jurisdikci, to jsou jen tyranické lidské výmysly. Kdo učí evangelium, ten je papež a nástupce Petra. Kdo mu neučí, je Jidáš, Kristův zrádce“ (WA 7,721,30).

Ale právě proto, že moc mají všichni, nesmí ji člověk podle Luthera vykonávat bez pověření. „Aby se v Božím lidu zamezilo zlému zmatení“ (WA 12,189,23), nemá službu konat každý.

„Neboť protože jsme knězi my všichni stejným způsobem, nikdo se nesmí sám povyšovat a brát na sebe službu, konat bez našeho souhlasu a volby to, k čemu máme my všichni stejnou moc. Neboť to, co je společné, nesmí na sebe nikdo brát bez vůle a příkazu obce. A kdyby se stalo, že někdo by byl pro své selhání z takového úřadu sesazen, pak by byl stejný jako předtím“ (WA 6,408). Sesazený kněz „je sedlák nebo měšťan jako ostatní“ (WA 6,407). „Z toho tedy vyplývá, že mezi laiky, kněžími ... biskupy ... není v podstatě žádný jiný rozdíl než rozdíl v úřadě a díle, nikoli ve stavu. Neboť všichni jsou duchovního stavu, vpravdě kněží, biskupové a papežové, ne však stejného díla, tak jako ne každý z kněží a mnichů vykonává totéž dílo“ (tamtéž).

V roce 1523 píše Luther Čechům ve svém spise „De instituendis ministris Ecclesiae“: „To všechno (tj. kázat, křtít, konsekrovat, odpouštět hříchy, obětovat, rozhodovat o pravé nauce) je právem věcí všech křesťanů. Ale právě proto, že je to všem křesťanům společné, nikdo nesmí svémocně vystoupit a sám na sebe strhnout, co je věcí všech. Toto společenství práva vpravdě nutí k tomu, aby jeden nebo kolik obec uzná za správné byl vybrán a přijat, a ten aby na místě a jménem všech, kteří mají stejné právo, vykonával veřejně tyto služby, aby se zamezilo zlému zmatení v lidu Božím a církev aby se tak nestala Babylonem, nýbrž aby všechno mělo svůj řád, jak říká apoštol (1 Kor 14,40). Neboť něco jiného je vykonávat nějaké právo veřejně, a něco jiného ušít ho v nouzi. Veřejně ho člověk smí vykonávat pouze se souhlasem společnosti nebo církve. V případě nouze ho může užívat, kdo chce“ (13).

V Lutherových spisech z počátku 20. let není prostor pro úřad božského původu, který by vyžadoval mimo křest zvláštní kvalifikaci; křesťan potřebuje k výkonu své moci pověření církve. V Confessio Augustana a v Lutherových výročí od roku 1531 je tomu jinak. Když tento rozpor zastíráme, neprokazujeme ekumenismu žádnou službu. Na druhé straně bychom se my, protestanté i katolíci, neměli k polemicky jednostranným Lutherovým názorům, z let 1519-21 vracet, když u nich nezůstal ani sám Luther, ani luteránství písemných vyznání a liturgické praxe.



## *Svátosti*

K rozdělení církve vede nejen Lutherova nauka o církvi a úřadě, ale i jeho učení o svátostech. Nikoli však jeho pojem svátosti, jak lze neustále číst. Luther zastává tradiční pojem svátosti, také v nauce o **opus operatum**, i když proti tomuto pojmu polemizuje.

Pro Luthera je svátost Kristem ustanovené znamení, které zprostředkovává milost, odpuštění tomu, kdo věří ve verbum sacramenti. Víra přitom svátost nekonstituuje, nýbrž vede k jejímu plodnému působení. „Má víra,“ praví se ve Velkém katechismu, „nečiní křest, ale křest přijímá. Křest se nestává nesprávným proto, že se nesprávně přijímá nebo nesprávně užívá; není totiž vázán na naši víru, nýbrž na slovo“ (14).

Právě tak působí při večeři Páně slovo, „že to není pouhý chléb a víno, ale Kristovo tělo a krev“ (15). Svátost nezávisí na zasloužilosti toho, kdo ji uděluje nebo přijímá. Neboť „i když svátost přijímá nebo dává chlapec, pak přijímá pravou svátost, to jest Kristovo tělo a krev ... Neboť svátost se nezakládá na svatosti člověka, ale na Božím slově“ (16).

Nevěřící přijímá při večeři Páně tělo Kristovo, ovšem k soudu, stejně jako i nehodný kněz uděluje Kristovo tělo a krev, jestliže slaví večeři Páně podle Kristova ustanovení.

Luther odmítá sedmero svátostí právě proto, že u nich nevidí tradicí požadované podstatné znaky – vnější znamení nebo ustanovení Ježíšem Kristem. Když koncem roku 1519 sepsal tři kázání o svátostech pokání, křtu a o „nejdůstojnější svátosti svatého pravého Kristova těla“, vyzval ho Spalatin, aby psal i o ostatních svátostech. Luther odmítl, protože pro ně není žádný základ v Písmu. „Pro mne,“ píše, „už není žádná další svátost. Neboť svátost je dána jen tam, kde je výslovné božské zaslíbení k cvičení víry“ (WA Br 1,595).

Ve spise „De captivitate babyloonica“ z roku 1520 ponechává v platnosti jen křest a večeři Páně a s omezením ještě pokání, protože pro ostatní svátosti nevidí žádné ustanovení Ježíšem Kristem, žádné slovo přislíbení. Pro pokání lze vidět ustanovení v Jan 20,23, kde se říká: „Přijměte Ducha svatého. Komu odpustíte hříchy, budou mu odpuštěny, komu je zadržíte, budou zadrženy.“ Zde však je reformátor v nejistotě, protože nevidí druhý pro svátost konstitutivní znak, totiž viditelné znamení.

V soudním procesu, obžalobě a rozhřešení není Luther s to vidět vnější znamení, jakými jsou voda, víno a chléb. Jestliže reformátor příležitostně říká, že slovo je daleko důležitější než svátost, pak zde rozumí svátostí „sacramentum tantum“, vnější znamení (WA 6,518).

Luther však říká, že i ty svátosti, které ponechává jako takové v platnosti, „byly římským dvorem uvedeny do žalostného vězení“. Večeře Páně je v trojím zajetí. To záleží 1. v odmítání kalicha laikům, 2. v nauce o transsubstanciaci, 3. v chápání večeře Páně jako oběti.

První dva body nemají pro Luthera rozhodující význam. Luther nechce říci, že druhá způsobá vína je bezpodmínečně přikázána a že nauka o transsubstanciaci je nesprávná. Ale chce mít svobodu. To, že se laikům zakazuje kalich (WA 6,527) nebo

že se názor Tomáše Akvinského činí článkem víry, je podle Luthera římské tyranství. V odmítání transsubstanciace jako nikoli závazně teologické spekulace se Luther může odvolávat na kardinála z Cambrai Pierra d'Ailly, který spolu se svým učitelem Vilémem Occamem zastával názor, že Písmu neodporuje a je přiměřenější (probabilior), když předpokládáme setrvávání substance chleba (WA 6,508). Luther pevně drží skutečnou přítomnost těla Kristova, ale chce nechat otevřenou otázku „jak“. Pro něho samotného přítomnost těla Kristova v chlebě, s chlebem a pod chlebem a pod chlebem velmi osvětluje analogie se spoluexistencí lidské a božské přirozenosti v Kristu (WA 6,511).

Nauka, že eucharistie je obět, je pro Luthera naopak nadmíru bezbožný nešvar a pramen dalších, hluboce zakořeněných zlořádů. Byla církevně rozkolná i pro pozdního Luthera. Ve „šmalkaldských člancích“ z let 1537/38 — sepsaných pro jednání na koncilu svolaném do Mantovy — prohlašuje mši za bod, ve kterém musí každý pokus o sjednocení s papežstvím ztroskotat: „Na koncilu to zcela a bezpečně bude tento článek o mši; neboť kdyby bylo možné, aby nám ustoupili ve všech ostatních člancích, v tomto článku ustoupit nemohou ... A tak jsme a zůstaneme na věky odloučení a postaveni proti sobě“ (WA 50,204).

Luther vidí ve zprávě o ustanovení sumu, souhrn evangelia, které můžeme přijmout jen ve víře. Činit z tohoto testamentu, odkazu Páně, obět znamená pro něho osobivost člověka, který si chce zajistit spásu svým skutkem tam, kde má jen přijímat. Od roku 1521, od pobytu na Wartburgu, uvádí Luther proti povaze mše jako oběti slova listu Židům „jednou provždy“, jedinstvo oběti Nového zákona. Slavít mši jako obět znamená znovu křížovat Krista. Ve spise „O zlořádu mše“ Luther píše: „Povězte nám, Baalovi kněžouři: Kde je psáno, že mše je obět, nebo kde Kristus učil, že se má obětovat požehnaný chléb a víno? Neslyšíte? Kristus jednou obětoval sám sebe, nechce být nadále obětován někým jiným. Chce, abychom byli pamětlivi jeho oběti. Jak to, že jste tak smělí, že z jeho památky děláte obět ... vaše obětování znamená ohavné znovukřížování“ (WA 8,421; 493). Každý ví, na čem se zakládá a na čem je vybudováno celé království farářů, totiž na sloužení mší, tj. na nejhorším modlářství na zemi, na ohavné lži, na zvráceném a bezbožném zneužití svátosti a na nevíře, která je horší než nevěra pohanů“ (WA 8,443; 520).

Ať jsou tato slova jakkoli šokující, nemůžeme popřít, že tato polemika vychází ze samotného středu náboženské skutečnosti. Luther se domnívá, že musí hájit jednotu a jedinstvo novozákonní oběti a naprostou dostatečnost výkupného činu Ježíše Krista. S podobnou tvrdostí mluví kalvínský Heidelberský katechismus — učebnice užívaná dodnes — v 70. otázce o „zlořečeném modlářství mše“.

Proti tomuto útoku na mši jako obět měla tehdejší starocírkevní teologie ukázat, že mše není nová obět vedle oběti na kříži, nýbrž její reálná připomínka. Jediná obět, kterou Kristus na kříži jednou pro vždy přinesl, se zpřítomňuje pod znamením chleba a vína. Mše je proto primárně úkon Krista. Ježíš Kristus však před námi stojí nejen jako Bůh, ale je jako Bohočlověk prostředníkem mezi námi a Otcem v nebesích. Je hlavou církve, zahrnuje nás, své údy, do své oddanosti a my máme skrze něho, s ním a v něm přístup k Otci. Tuto odpověď na Lutherův útok neměla tehdejší teologie k dispozici. Zde je jasně nutno přiznat na starocírkevní straně nedostatky. Dnes máme díky exegetickým, patristickým a liturgicko—historickým poznatkům posledních

desetiletí větší možnost podat nauku o eucharistii jako oběti tak, že vyhoví reformačním snahám (17). Lutherská strana musí být zase ochotna zkoumat Luthera a uvědomit si, že Lutherovu polemiku, která měla své oprávnění v roce 1520, dnes už není možno hájit.

Nemá smysl a neslouží ekumenismu, abychom rozkolné pozice z let 1519–1521 zamlčovali, je však třeba jim rozumět z tehdejší polemické situace a přiměřeně je relativizovat. Především je třeba si uvědomit, že luteránství samo této polemiky zanechalo v Confessio Augustana i jinak a že na druhé straně katolická teologie a praxe je schopna učinit ústředním reformačním snahám zadost.

### Poznámky

- 1) Joseph Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Trier 1948,145.
- 2) Srov. Bernhard Lohse (vyd.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Wege der Forschung 123. Darmstadt 1968; Kurt Aland, Der Weg der Reformation. München 1965.
- 3) Hartmann Grisar, Martin Luthers Leben und sein Werk. Freiburg 1926,96–99; týž, Luther, Bd. 1. Freiburg 1911,304–326.
- 4) Ernst Bizer, Fides ex auditu. Neukirchen 3,1966.
- 5) Erwin Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. KLK 23/24, Münster 3,1968.
- 6) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518). Conclusio VII: WA 1,543.
- 7) Srov. Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Graz 1966.
- 8) „Hoc enim est novam Ecclesiam construere“: Kajetán, Opuscula, Lyon 1562,111a.
- 9) Vom Papsttum zu Rom: WA 6,301.
- 10) Ad librum ... Ambrosii Catharini (1521): WA 7,720.
- 11) Werner Elert, Morphologie des Luthertums, Bd. 1. München 2 1959,299.
- 12) Tamtéž 303.
- 13) WA 12,189; srov. WA 7,58,19nn; WA 8,415,22.
- 14) Die Bekenntnisschriften der ev. – luth. Kirche. Göttingen, 4 1959,701,41.
- 15) Tamtéž 709,34.
- 16) Tamtéž 710,39.
- 17) Srov. Gemeinsame Römisch—katholische/Evangelisch—lutherische Kommission, Das Herrenmahl. Paderborn—Frankfurt 9 1981.

KNA – Ökum. Inform. 1982, č. 21 a 22–23

Poznámka: Autor je profesorem církevních dějin v Münsteru.