

KONIÁŠ A LANGHANS(EN) Dvě postily čtené v první polovině osmnáctého století¹

Martina Šindelářová

Praha

Koniáš and Langhans(en). A Comparison of Two Postils Read in the Early 18th Century

Abstract: Reflecting the religious and political situation of Bohemia in the first half of the 18th century, this contribution attempts to deliver a comparative analysis of two religious texts. The first is a Catholic postil by one of the most influential Czech-writing Jesuits, Antonín Koniáš, and the second its Protestant counterpart, written by a German Lutheran preacher Christian Langhans, which was translated into Czech, published (and distributed) by religious emigrants. The author considers these two postils to be a convenient source of information on the two church-enforced life (and beyond) ideals. On one side, there is the Catholic, official, state-promoted set of beliefs, on the other side, the concealed, differentiated and persecuted non-Catholic one. The first part of this paper informs the reader about the political situation and matters of popular reading in the period in question. Furthermore, it presents a hypothesis of the French researcher Marie-Élizabeth Ducreux concerning a possible link between non-Catholic identity and reading activity. The second part of the text is a segment of the author's text analysis concentrated on the preachers' dealing with issues of reading itself, and various aspects of their religious beliefs. Within the dogmas analysed, the issues raised are the sacraments and their treatment, afterlife, God's grace (especially the matters of faith vs. deeds, spiritual rebirth, saints and chosen ones), religious behaviour (sacred persons, time, objects and deeds) and the Church as an institution.

¹ Studie vznikla v rámci grantu GA ČR č. 404/04/0980 „Tajní nekatolíci v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia“.

Keywords: *Koniáš, Antonín; Langhansen, Christian; postils; popular religion; Bohemia – 18th century*

„Veřejně i ve skrytu“ – tak mohl čtenář na počátku osmnáctého století, v období velkolepého svatořečení Jana Nepomuckého, ale také vrcholícího stíhání projevů nekatolické kultury, přijímat poučení o věcech pozemských i o tom, co je přesahuje. Tato studie je vedena záměrem vystihnout interval mezi věroučným i všednodenním ideálem z jedné strany určeným státní katolickou církví a ze strany druhé poskytovaným tajnou evangelickou četbou. Volba postily, výsostného homiletického žánru, po hymnografii nejčtetnějšího typu knižní produkce 17. a 18. století (Kopecký 1997: 31), se jevila jako příhodná z následujícího důvodu: z definice samotného literárně-věroučného žánru postily vyplývá, že se její autor snaží v průběhu jediného liturgického roku podat v souvislosti s nedělními a svátečními úryvky z evangelia² co nejúplnější přehled výkladů a naučení, jež považuje za nezbytné pro příslušníky své církve (srov. Sládek 2005: 12).³ Kazatelé se tedy často vyjadřují i k otázkám mocenských vztahů, k politické situaci, rodinnému uspořádání, vzdělání, zdraví a nemoci atp.

Kritériem výběru analyzovaných postil nebyla jejich formální či obsahová výjimečnost a mým cílem nebylo ani nalezení historicky či literárně úhelného díla. Naopak, snažila jsem se vybrat texty, které by mohly představovat určitý typ, reprezentovat širší proud. Nejdůležitějším měřítkem proto byl (pomyslný) dobový příjemce, respektive poměrně dobře doložitelná čtenářská dostupnost dané knihy. Jistou překážkou při srovnání pramenů byla skutečnost, že zatímco kterákoliv dobová postila katolická odráží učení centralizované církevní organizace, v češtině dostupné evangelické postily reflektují různé věroučné směry, lišící se dle místa, doby i okolností vzniku. Mé argumenty pro konečný výběr postily Christiana Langhanse jsou uvedeny v kapitole věnující se pramenům, nijak se ovšem nesnažím tvrdit, že by obsah postily byl zrcadlovým odrazem ideálů ctěných jeho českými čtenáři.

² Výběr evangelijních perikop se ve většině případů u katolické a evangelické postily shoduje, ale spoň v případě sledovaných postil Koniáše a Langhanse.

³ „Umění nedělního kazatele nespočívalo v jedné nebo ve třech geniálně vystavěných duchovních promluvách, ale v několikaletém (obvykle tříletém) promyšleném cyklu kázání, přičemž byla oceňována nejen poučnost a působivost promluv, ale také rozvržení základních témat a poměrnost v zastoupení věroučných a etických otázek (tedy poměr mezi výkladem katolické nauky a dogmat na jedné straně a řešením otázek praktické křesťanské morálky na straně druhé).“

Analýza vycházela ze snahy postihnout, jakým způsobem mohla kniha působit jako prostředek konverze. Při vytyčování srovnávaných věroučných oblastí jsem vycházela především z těch pasáží obou postil, kde se autoři explicitně vymezují proti jiným vyznáním. Výsledná témata srovnání potom do značné míry kopírují otázky sporné již od počátků reformace a především ty, které byly projednávány v rámci tridentského koncilu. Navíc se ve srovnání objevují novější myšlenky spojené především s pietistickým proudem v evangelictví.

Třebaže jsem se při studiu pramenů snažila věnovat co nejširšímu spektru témat (a v takové podobě jsem je i zpracovala ve své bakalářské práci), v tomto článku se soustředím jen na jednu jejich část věnovanou věrouce, náboženskému kultu a církevnímu uspořádání. Eticko-sociální otázky přístupu k pozemskému životu, tělesnosti, práci, vrchnosti, národu či jazyku ponechávám pro případné další zpracování.

Obdobím, k němuž se váže hlavní text této studie, je první polovina 18. století. Šlo o poslední etapu státní rekatolizační politiky, několik desítek let před vydáním tolerančního patentu císaře Josefa II. v roce 1781. Postupně se zmírňující rekatolizační úsilí dostalo nový impuls s nástupem císaře Karla VI. (1711–1740). Součástí jeho politiky se stala nařízení a patenty proti kacířům, které vyvolaly na jedné straně intenzivnější pátrání po kacířích, na straně druhé hojnější emigrační vlny. Nahlédneme-li na tajné nekatolictví jako na politický problém, je nejprve nutno uvést, že v Čechách a na Moravě se týkalo především lidových poddanských vrstev. Zatímco nekatolické šlechtě a měšťanům bylo v prvním období po Bílé hoře dovoleno se vystěhovat (Rezek 1887: 43), poddaní se museli (alespoň zevně) přizpůsobit státním a církevním nařízením. Mezi usvědčenými z tajného nekatolictví byli příslušníci všech vrstev venkovské společnosti, naproti tomu podezřelí ve městech nejsou, s výjimkou Prahy a Kutné Hory, zaznamenáni vůbec. Ač byly rekatolizačními orgány uváděny přehledy obrácených na katolickou víru podle jednotlivých vyznání, věroučná identita tajného nekatolíka byla čím dál nejasnější, k čemuž přispívala i různorodost vzácných náboženských podnětů v podobě knih a ilegálních návštěv kazatelů.

Byl to tridentský koncil, který se v roce 1546 usnesl, v reakci na reformační požadavek vyjádřený heslem *scriptura sola*, že neméně závaznou je i ústně předávaná tradice, s odkazem na citaci z Epištoly sv. Pavla Římanům (Ř 10, 17) – *fides ex auditu, auditus autem per Verbum Christi*. V souvislosti s tím koncil, jak uvádí Dominique Julia, posílil rozlišení mezi úlohami kléru a laiků. Role těch prvních spočívala v kázání ku shromážděným posluchačům, v indi-

viduálním duchovním vedení a ušních zpovědích, jež byly příležitostí k připomínce nutnosti pečlivého naslouchání božského Slova; naproti tomu role laická vyžadovala pouze naslouchat, vstřebat a osvojit si poselství, které hlas církvi zmocněného kněze sděloval (Julia 1999: 238). Usnesení koncilu tak podpořila zdrženlivý postoj církve k lidovému čtení. Knihy s náboženskou tematikou nadále podléhaly církevnímu schválení a v souvislosti s tímto cenzurním procesem byly dány prvotní podněty k sestavení oficiálního rejstříku zakázaných knih, jehož první edice byla vydána v roce 1558 v Římě. Nejznámější, o téměř 200 let mladší českou obdobou tohoto rejstříku je Koniášův *Klíč kacířské bludy k rozeznání otvírající, k vykořenění zamítající*, známý též pod latinským titulem *Clavis haeresim claudens et aperiens*, vytištěný v roce 1729. Šlo o rozsáhlou bibliografii, která vznikala s ambicí stát se pomůckou při stíhání projevů nekatolicismu na českojazyčném říšském území – vždyť z výše řečeného je zřejmé, že čtení vůbec bylo zdrojem podezření z nekatolického smýšlení čtenáře, a pokud byla zakázaná kniha u čtenáře následně nalezena, hrála roli hlavního důkazního materiálu při výslechu předcházejícím soudní slyšení.

Přesvědčení o tom, že četba knih, ba i gramotnost samotná, je přímo svázaná s identitou nekatolíka, bylo rozšířeno i v lidových vrstvách, jak uvádí francouzská historička zabývající se českou knižní politikou 18. století Marie-Élizabeth Ducreuxová na podkladě studia záznamů s výsledky podezřelých (Ducreux 1994: 65). Ducreuxová také pečlivě sleduje, jak se v prostředí církevní správy po trvalém neúspěchu ve snahách odradit venkovské čtenáře od držení a čtení nekatolických knih zrodil pragmatický nápad závadné knihy opravovat či přímo nahradit díly spasitelnými, byť za cenu ústupku od tridentské linie zdůrazňující význam slova slyšeného (*ibid.*: 61). Tento okamžik autorka spojuje s rokem 1732, kdy arcibiskup Manderscheid zakazuje zabavené knihy ničit. Již v roce 1669 ale vzniká tzv. Šteyerova (Štajerova/Šteyerova) nadace, jež si dává za úkol publikaci a distribuci katolických knih; instituce je později známa pod názvem Dědictví svatováclavské.

Jakou praktickou podobu mělo tajné čtení? Tzv. tiché čtení, jak uvádí Roger Chartier, nebylo jedinou možností. Až do „revoluce ve čtení“ na konci 18. století charakterizuje dominantní způsob čtení jako „intenzivní“ či „oralizované“ (Chartier 1999: 277). To obsahovalo hlasité předčítání ve (většinou domácím) kroužku, který zahrnul i posluchače pogramotné či zcela negramotné, kteří tak díky zprostředkovateli získali možnost seznámit se se soudobými texty. Čtení bylo tedy podle Chartiera zhusta záležitostí společenskou a lze se domnívat, že v rodinném prostředí českých tajných nekatolíků byl tento rys ještě posílen.

Typickým rysem intenzivního způsobu četby bylo i dokonalé osvojení čteného díla, které se nakonec „stane nedílnou součástí osobnosti“ (Ducreux 1992: 61). Lidové četbě, rozšířené mezi českým, potenciálně evangelickým čtenářstvem se postupně přizpůsobuje i katolická produkce, cílená k tomu, aby se stala náhradou četby závadné. Tolik oblíbené zpěvníky (spolu se žaltáři představují 36,5 % zabavených výtisků, oproti tomu postil je jen 28 %) jsou kupříkladu nahrazovány schválenými protireformačními kancionály často čerpajícími ze starých utrakvistických sbírek (*ibid.*: 60). Katolické tisky se také přizpůsobují menším formátům tisků emigrantských – tzv. špalíčků či ručních knížek.

„Knihovny“, které bývaly nekatolickým čtenářům zabavovány, obsahovaly podle informací M.-E. Ducreuxové od dvou či tří svazků doplněných letáčky a rukopisnými lístky až ke dvacítkce knih (Ducreux 1992: 66). Jak bylo tyto knihy v represivním prostředí vládnoucího katolicismu možno získat? Dílem mohly být zděděny po předcích, a to nejen v přímé linii.

Část zabavovaných knih byla tištěna přímo v Čechách před rokem 1620, část byla během 17. století tajně importována z německého prostředí z iniciativy českých emigrantů a hojný díl nejnovějších českých tisků pocházel z Žitavy, Lipska, Berlína a Halle. Po cestách, jimiž jsou propojeny jednotlivé nekatolické buňky s cizinou i mezi sebou navzájem, se pohybují pocestní, příslušníci charakteristických povolání, nevázaní poddanským poutem většiny venkovského obyvatelstva. Jde zejména o cestující s plátnem a nitěmi, vojáky ve službě i vysloužilé a tovaryše na velké cestě. Ti sami mohou být nositeli zakázaných knih a mezi ně se mísí také vyslanci z řad české emigrace šířící evangelickou četbu cíleně. Ducreuxová uvádí, že ač u nich čeští čtenáři knihy většinou nakupují v závislosti na aktuální nabídce, existují i doklady o přímé objednávce knihy ze zahraničí. Jen zřídka mají čtenáři samotní možnost zakoupit knihu bez zprostředkování, na osobní cestě. Takto získané knihy se dále směňují mezi jejich majiteli, zpeněžují se, hradí se jimi dluhy, půjčují se.

Podklady pro zodpovězení otázek po náboženské příslušnosti skrývajících se českých evangelíků se veřejně vyjevují po vyhlášení tolerančního patentu. Ke třem tolerovaným nekatolickým vyznáním se během určené lhůty přihlásilo cca 75.000 osob, to jest 2 % celkového počtu obyvatelstva Čech a Moravy (Ducreux 1992: 55). Přihlašovací proces byl komplikován tím, že dotyční často nebyli s to ztotožnit se ani s jedním z tolerovaných vyznání, v nichž nenacházeli známé rysy tajně udržovaných zvyklostí. Eva Melmuková cituje ve své knize pověřeného duchovního, který se vyjádřil, že přihlášení na panství Roudnice chtějí být „evangelíky v Kristu, nikoli smýšlení Lutherova či Kalvínova. Ačko-

li si horlivě obstarávají knihy ze Saska, přece velebí husitské knihy zděděné po předcích“ (Melmuková 1999: 149). Velmi významné jsou pro české evangeliky děděné zvyklosti liturgické i všednodenní, především lámání chleba při večeři Páně či odmítání soch a obrazů (*ibid.*: 150). Třebaže konfesijní vlivy vázané na rozmanitou četbu českých nekatolíků (husitskou, bratrskou, luterskou, reformovanou a nejnověji pietistickou, ba i katolickou) jsou velmi různorodé, věřící, zdá se, stejnou měrou ovlivňuje tradice předávaná ústně (Ducreux 1994: 67). Nezařaditelnost českých nekatolíků se stávala kamenem úrazu již před tolerancí, v okamžicích, kdy byli čeští emigranti konfrontováni s věroukou a náboženskými praktikami zahraničních evangelíků.⁴ Markéta Křížová uvádí: „Je však těžké utvořit si byť jen přibližnou představu o skutečném obsahu náboženských představ třetího pokolení tajných nekatolíků na počátku 18. století“ (Křížová 2002: 170). Jak jsem již uvedla, tento text nemá ambici rekonstruovat náboženské představy lidového čtenáře dané doby. Analýza věroučných odlišností dvou pojednání, které byly tomuto čtenáři určeny, ale může být pomůckou pro nahlédnutí toho, jak rozporné podněty tyto představy spoluutvářely.

Prameny: Langhans, Koniáš

Zatímco volba postily Koniášovy coby díla jednoho z nejznámějších exponentů jezuitské rekatolizace byla nasnadě, kritéria pro výběr postily evangelické byla méně jednoznačná. Základním zdrojem pro orientaci v produkci českojazyčných postil vůbec mi byla přehledová kniha Hynka Hrubého *České postilly*, vydaná v roce 1901. Východiskem při výběru byla úvaha, že evangelický text ke komparaci by měl být jedním z těch, které byly v první polovině 18. století zabavovány při zásazích proti tajným českým nekatolíkům – pro získání této informace jsem jako prvotní pomůcku využila Koniášův Klíč (Koniáš 1749). Třebaže mezi zabavovanými knihami byly četné tisky ze 17. století i starší, přechovávané v rodinách tajně po generace, chtěla jsem pro své srovnání použít pramen novější, který by reflektoval aktuální věroučné proudy a obecně soudobý přístup k životu. Z toho pohledu byly významnou skupinou knižní pro-

⁴ V Zinzendorfově životopisu amerického autora Weinlicka jsou specifika českých příchozích do Herrnhutu líčena takto: „Přistěhovalci z Čech a Moravy byli navenek římskými katolíci. Jejich osobní duchovní život se projevoval v tajných shromážděních, kde se praktikovala prostá biblická zbožnost, podobná zbožnosti českých bratří, před nedávnem obživená pietismem vzešlým z luterství. Ačkoliv byli vděční svému luterskému dobrodinci, zdráhali se vzdát se vlastní identity okamžitým připojením se k berthelsdorfskému sboru“ (Weinlick 2000: 70).

dukce exulantské tisky importované do Čech z tiskáren v Lužici, Berlíně, Halle, Lipsku či Loubně – významné byly především nakladatelské aktivity Václava Klejcha (Kleycha) řečeného Lažanský, jehož jméno se v souvislosti s tematikou tajného evangelického čtení objevuje pravidelně. Právě on vydává v roce 1712 český překlad Langhansovy postily pod titulem *Křesťanských dítek ruční a domovní postilla*. Třebaže zmíněná postila nepatřila mezi nejfrekventovanější četbu, zmiňuje ji ve svých člancích jak M.-E. Ducreuxová (1994: 74), tak například Ferdinand Hrejsa (Hrejsa 1921).⁵

Autorem postily byl pruský kazatel Christian Langhans.⁶ Biografické informace o něm jsou kusé, dle Knihopisu se narodil 25. 9. 1660 ve Friedlandu ve východním Prusku, od roku 1687 působil v Königsbergu, dnešním Kaliningradu, nejprve jako korektor, později diákon (laický kazatel) a od roku 1719 jako farář tamního staroměstského kostela. V souvislosti se strohým slohem a logickým členěním zdrojového textu je zajímavé, že jeho původce byl autorem nejen bohosloveckých, ale i matematických spisů. Postila vychází pod titulem *Kinder-Postilla. Eine kurtze und einfältige Erklärung der ordentlichen Sonn- und Fest-Tags Evangelien/ durch Frag und Antwort gestellet* v Lipsku u nakladatele Johanna Adama Plenera⁷ v roce 1695.⁸ V českém překladu vyšla postila třikrát, v letech 1712, 1734 (již po Langhansově smrti v roce 1727) a 1738.⁹ Důležité je zmínit i osobu překladatele postily, jímž byl žitavský rodák Krystián Pešek, kazatel české exulantské komunity a současně učitel počtů a hvězdářství na německém gymnáziu v Žitavě. O samotné německé postile, předloze svého překladu, píše v předmluvě, že je mezi soudobou německojazyčnou produkcí velmi oblíbena pro svou stručnost a důkladnost. Vlastní překlad doporučuje pro „sprostný jazyk“ především lidu a dítkám ku „hlasem čtení“, tedy k hlasitému

⁵ Hrejsova studie stojí na výčtu knih zabavovaných v letech 1742-1762 podle pramenné zprávy o kacířství z místodržitelského archivu v Praze, titul postily se v ní objevuje několikrát jako zabavený na Rakovnicku, Poděbradsku a Čáslavsku.

⁶ V Knihopisu a německé bibliografické databázi VD17 je uváděn jako Langhansen, u Ducreuxové jako Langhausen. V této práci se přidržuji varianty, jíž používá jeho překladatel Krystián Pešek.

⁷ S německým textem postily jsem bohužel neměla příležitost se seznámit; VD17 udává jediný známý exemplář. Pro účely této práce je v každém případě klíčový právě český překlad, jakožto podoba, v níž byla postila přístupná českému čtenáři. Nicméně srovnání německého textu a jeho českého překladu/úpravy by jistě bylo zajímavé.

⁸ Na tomto datu se shodují VD17 i Knihopis, třebaže Krystián Pešek uvádí rok 1700.

⁹ Pracovala jsem především s prvním vydáním z roku 1712, nahlížela jsem však i do vydání druhého (v něm je zahrnuta i pozoruhodná předmluva vydavatele Klejcha s titulem „Laskavému čtenáři. Krátké oznámení o vynalezení umění impresorského: i o vydání postyll a kázání v jazyku českém; též o shromažďování slavných bibliotek“, která popisuje světovou i českou historii knihtisku); z třetího vydání není podle Knihopisu zjištěn ani jediný výtisk.



TITULNÍ LIST KONIAŠOVY POSTILY, VYDÁNÍ Z ROKU 1756.

předčítání v domácím kruhu. Vzpomíná také dosavadní postily v českém jazyce, stěžuje si na jejich nedostupnost a to také uvádí jako důvod k vydání vlastního překladového díla (Langhans 1712: 0).¹⁰

Hlavním důvodem pro volbu Koniášovy postily byla role jejího původce při pronásledování tajných nekatolíků – právě on se stal autorem jednoho z hlavních vodítek při usvědčování nekatolíků – totiž soupisu *Klíč kacířské bludy k rozeznání otvírající, k vykořenění zamítající*, který poprvé vyšel v roce 1729, tedy jedenáct let před prvním vydáním postily nazvané *Vejtažní naučení*. Jedním z dalších důvodů pro výběr tohoto pramene bylo i zjištění, nakolik se jezuitský kazatel ve svých „vejtažích“ věnuje polemice s nekatolíky.¹¹ Postila vyšla ve třech vydáních v letech 1740, 1750 a 1756 (čerpala jsem převážně z vydání prvního). Soubor jeho kázání uvádí Ducreuxová coby jednu z významných položek seznamů knih doporučených jako katolická náhrada za zabavené knihy tajných evangelíků (Ducreux 1994: 72). Miloš Sládek ve své nedávné edici příležitostných kázání z přelomu 17. a 18. století definuje styl Koniášových kázání jako humanistický (v kontrastu vůči tehdy módnímu „ostrovtipnému“ konceptuálnímu stylu). Domnívá se, že právě praktická zkušenost z misionářské činnosti ve východních Čechách vedla Koniáše k volbě lidovými vrstvami zažitého, snadno stravitelného způsobu kázání okořeněného množstvím exempel, která byla v konceptuálním řečnictví považována za banální a překonaná (Sládek 2005: 39). Přizpůsobení cílovému publiku pozoruje ve stylu *Vejtažního naučení* i Ducreuxová: „[Koniáš] předstírá, že se obrací na dobré katolíky, ale ve skutečnosti se obrací na všechny, kteří dosud obcují psaným slovem podle vzoru svých heterodoxních předků. Přijmou-li Koniášovu postilu, nebudou muset měnit ani své zvyky, ani své pohnutky k četbě“ (Ducreux 1992: 51).

¹⁰ „Tehdy sem kolikráte sám u sebe vinšoval, kdyby tato užitečná postilla i českému národu k dobru mohla přeložena a vytlačena býti: poněvadž český národ nyní veliký nedostatek takových knih trpí, v kterých by se výklad svatého evangelium jadrně, krátce a prostě přednášel. Ale snad někdo řekne: však Čechové mají postillu kněze Filadelffa, Slovacyusa, Spangeberga a kněze Motěšického a tak dále, ale medle, kde a u koho je najdeš? a jestli z těch jednu i u některého hospodáře zhlidneš, zdaliž ji tobě prodá? Leda bys ji s velikými penězi vyvážil. A kdož by mu to také za zlé měl: nebo nelze k takové postille zase přijíti.“

¹¹ Milan Kopecký, editor výběrového vydání postily z devadesátých let minulého století, ovšem uvádí, že *Vejtažní naučení* je jedním z Koniášových nejméně protievangelický zaměřených spisů (Koniáš 1995).



TITULNÍ LIST LANGHANSENOVY POSTILY, ČESKÝ PŘEKLAD Z ROKU 1712.

Rozbor věroučné diferenciacie

Četba a Písmo

„Ne samým chlebem živ jest člověk, ale každým slovem, kteréž vychází z úst Božích. Znamenejme dobře: nepraví Kristus slovem, kteréž psáno jest, ani slovem, které místo kázání soukromě doma čteno bývá; ale dí slovem, které vychází z úst Božích. Ústa Boží jsou ústa zřízených od Boha kazatelův. ... Bůh ukládá požeňání slovům pocházejícím z úst kazatelův, ne tak domácímú čtení“ (Koniáš 1740: 166).

Uvědomíme-li si skutečnost, že kanálem, který Koniáš volí pro výše uvedené sdělení, je kniha ve formátu oblíbeném právě při domácím čtení, okusíme paradoxní kouzlo praxe nahrazování závadných knih. Koniáš využívá četbu, činnost v lidových vrstvách často chápanou jako potenciálně evangelickou, rozhodně se ale vymykající mocenské kontrole, jako prostředek k apelu na účast u bohoslužeb, k akcentuaci role duchovního (který je nejen v Koniášově osobě i cenzorem domácí četby) a ke skrytému vymezení se vůči evangelickému učení o výhradní autoritě Písma (srovnej s Langhansem 1712: 468).¹² Nelze najít slova, jimiž by se Koniáš přímo postavil proti čtení jako takovému, v mnoha pasážích postily je ale čtení líčeno jako *a priori* podezřelá činnost: „obstojíšli před Bohem s těmi pohoršlivými, pověrečnými neb podezřelými knihami, které před duchovní vrchností ukrýváš?“ (Koniáš 1740: 388). Tato citace je zajímavá i tím, jaká tři adjektiva zde Koniáš používá ve srovnání s jím zavedeným tříděním v *Klíči*, kde knihy již zavržené třídí do kategorií *bludné*, *pověrečné*, *nemravné*. V postile uvádí spisy *pověrečné* a *pohoršlivé* (nemravné) a jako třetí kategorii knihy *podezřelé*. Jakákoliv duchovní vrchností neschválená kniha je zde tedy, nespadá-li do prvních dvou kategorií, přinejmenším hodná přezkoumání (Koniáš 1740: 395).¹³ I čtení knihy „spasitedlné“ přijaté z nepověřených rukou může být prvním krokem k zatracení, tak hovoří druhá část tohoto úryvku, jenž, zdá se, naráží na putovní evangelické prodavače knih: „Dále falešní proroci, jichž se varovati velí Kristus jsou kacířové, bludní čtenáři a vyklada-

¹² „Pán Kristus slovu Božímu pravě a věrně vyučuje ... Farizeové pak nevyučovali slovu Božímu, nýbrž toliko nálezkám lidským, o nichž Pán Kristus takto dí: Nadarmoť mně ctí, učice učení, jenž jsou přikázání lidská.“

¹³ „Bůh pokoutného učení, s kterým na světlo před spravedlivou duchovní i světskou vrchností jíti nechceme, nenávidí; a nečiníme pravdu, nenásledujeme Krista, jestliže s učením svým, s knihami svými do temnosti se skrýváme, jestliže náležitě duchovní vrchnosti své knihy ukázati nechceme.“

čové, kteří s přetvářenou svátostí, co ovčí vlnou, mnohé duše mámí a k záhubě přivádějí. ... Pročež každý kacír své nešlechtnosti pláštíčkem ctnosti a spravedlnosti příkrývá: své bludy a podvody pod fochem čistého slova Božího prodává“ (*ibid.*: 494). Konečně, čtení bludných knih je dle Koniáše jedním z nejtěžších hříchů vedoucích k zatracení (Koniáš 1740: 1042).¹⁴ Naproti tomu u Langhans je patrně čtení v duchovním účinku rovno slyšení Božího slova (Langhans 1712: 441).¹⁵ Pozemská autorita nemá moc od slova Božího odvádět (*ibid.*: 579).¹⁶

Svátosti

Koniáš již na prvních stránkách své postily definuje profil správného katolika takto: „víru ovšem ne jinou než naší římskou všeobecnou rozhlašoval, růženec se modlil, Rodičku Boží a všechny Vyvolené vzýval, pod jednou způsobou velebnou svátost podával, obrazy svaté ctil, očištec a sedm svátostí věřil...“ (Koniáš 1740: 13). Dobový katolický katechismus zmíněné svátosti vyjmenovává následovně: křest, bířmování, svátost oltářní, pokání, poslední pomazání, svěcení kněžstva a stav manželství (Klugar 1746: 44).

Třežbaže u Langhans nenajdeme pozitivní výčet svátostí, lze v jeho textu nalézt tento úryvek: „my musíme pánu Kristu dopustiti, aby on nás omyl, jestli chceme s ním dílu míti a spasení věčného dosáhnouti. ... Kterak nás Pán Kristus umývá? To on činí (1) při křtu svatým, když nás umývá, posvěcuje a očišťuje skrze koupel jenž jest v přikázání božském obsažený. (2) Při velebné svátosti večere Páně, když nám své tělo a svou krev podává, jenž nás očišťuje odevšech našich hříchův.“ (Langhans 1712: 309) Zde se tedy objevují dvě svátosti ve formulaci, která je označuje za nástroj božské spásy nebo také za její součást odehrávající se na tomto světě. Z hlediska teologického je zajímavý způsob, jakým se v úryvku zmiňuje lidská vůle ke spasení, která je v oficiální věrouce luterské i kalvínské irelevantní. O něco dále ovšem Langhans v textu postily uvádí, že

¹⁴ „Kdo tehdy s bludnými knihami do temnosti, do skrejší vchází: kdo je před náměstkami Kristovými lstivě a lživě ukrývá: ten nemá žádnou společnost s Bohem, ani s Kristem, ani s předrahou krví jeho. Tomu žádné bratrstvo, žádná „generální absoluce“ neb rozhřešení, žádná pouť, žádné odpustky, žádná spověď, žádné svátosti požívání, ani drahá krev a umučení Boží k spasení nepomůže.“

¹⁵ „Když k zrůstu přicházíme, tehdy nás Duch svatý posvěcuje skrze slovo Boží, když ho posloucháme aneb čteme, tuť on v srdcích našich působí víru a všelijaké křesťanské ctnosti.“

¹⁶ „Při tomť Slovu Boží, mámeť pevně držeti a skrze řádnou (sic!) hodnotu tohoto světa a neb nějakého člověka nemáme se dáti od něho odtrhnouti a odvésti. Z té příčiny, poněvadž jsme ujištěni, že učení cirkve evangelitské jest to pravé a čisté slovo Boží, tehdy také se ho pevně přidržeti máme a nijak se nemáme dáti od něho odvésti.“

správné přijímání nespočívá pouze v tělesném aktu, ale je spojeno s *pokáním, vírou a touhou po polepšení*, což souhrnně nazývá „zkušováním se“ a dodává, že toto je člověku dáno skrze Ducha svatého, čímž roli vůle opět umenšuje.

Pro srovnání, v augsburské konfesi je role svátostí formulována nejen jako známka církevní příslušnosti mezi lidmi, ale především jako znamení a svědectví Boží vůle sloužící ke vzbuzení a utvrzení víry (CA XIII, 1). Helvetská konfese svátosti označuje za „tajemné znaky či svaté obřady nebo posvátné úkony ... jimiž Bůh udržuje v paměti a vždy zase obnovuje v církvi svá nejvyšší dobrodiní“ (CHP XIX, 1). Vysledovat lze i místa, z nichž je zřejmé, že některou z výše uvedených svátostí katolických Langhans jako evangelík za svátost nepovažuje. Například pokud jde o manželství, je zmiňováno vždy jen jako *stav manželský* (Langhans 1712: 143)¹⁷ na rozdíl od katolické *svátosti manželské*.

Klíčovou úlohu zpovědi v katolické věrouce podtrhují mnohé úryvky z Koniášovy postily. Například úryvek z evangelia sv. Jana (J 20, 23) vykládá jako potvrzení svátosti zpovědi a odvozeně i kněžského svěcení (Koniáš 1740: 121),¹⁸ zatímco Langhans tutéž perikopu interpretuje odlišně, vágněji (Langhans 1712: 364).¹⁹ O něco dále ovšem i Langhans uvádí, že těm, kteří jsou v církvi povoláni k vedení ostatních, je dána moc hříchy odpouštět, či naopak zadržovat, tzv. moc klíčů (Langhans 1712: 367). Zatímco Koniáš stanovuje pro příslušníka „všeobecné římské církve“ přijímání *pod jednou způsobou* (Koniáš 1740: 13), Langhans se ke způsobu přijímání vyjadřuje následovně: „Jaký pokrm nám podává náš Spasitel při své večeři? S počátku nám podává viditelný pokrm, totiž, pod způsobem chleba podává nám své pravé tělo, které na dřevě kříže za nás usmrceno jest; pod způsobem vína, které se nám v kalichu přednáší, dává nám svou přesvatou krev, která z ran jeho, k očistění našich hříchův tekla.“ (Langhans 1712: 292)

Komu Kristus přijímání pod obojí určil? „Svým učedníkům, to jest, všem křesťanům, nebo k nim takto dí: Píte z něho všickni“ (Langhans 1712: 293). To je obecnou odlišností od katolické věrouky, v níž se ono *všickni* z této pasáže

¹⁷ „Stav manželský jest Bohu milý stav.“

¹⁸ „Potřebu svaté spovědi Kristus předkládá. ... Syn Boží řekl apoštolům: kterým odpustíte hříchy, odpouštěj se jim: a kterým zadržíte, zadržáni jsou. ... Kněží při svaté spovědi jest duchovní soudcem jenž na místě Božím má vejvodě nad kajícím hříšníkem vydati; žádný pak soudce ortel vydati nemůže leč se mu vyjeví to, s čím obviněný obtížen jest.“

¹⁹ „Co Pán Kristus s těmi slovy (Kterýmžkoli odpustili byste hříchy, odpouštěj se jim: a kterýmžkoli zadrželi byste je, zadržáni jsou) oznámiti chtěl? On chtěl tudy oznámiti mnoho násobný užitek svého vzkříšení, totiž, že skrze vzkříšení Páně lidem zejskaný jest: (1) pravý a věčný pokoj s Bohem ... (2) vyslání apoštolův po všem světě ... (3) dar Ducha svatého ... (4) odpuštění hříchů.“

(Mt 26, 27) vysvětluje jako směřované pouze ke Kristovým učedníkům. Na rozdíl od postily katolické zde najdeme i poučení ohledně frekvence svatého přijímání (Langhans 1712: 294), to je apelem na častou účast při večeři Páně. I tento požadavek je obvyklejší v evangelických věroukách, v katolické církvi směřovala autoritativní doporučení k postupnému omezení přijímání; lateránský koncil doporučil jen jedině v roce. Evangeličtí reformátoři propagovali opak, především z mravněočistných důvodů, což akcentuje i Langhans (*ibid.*: 296). Langhansova formulace, že večeře Páně „nás očišťuje odevšech našich hříchů“ (*ibid.*: 309), jak bylo uvedeno v úryvku zařazeném pod bodem 1, podobně jako v předešlé citaci, přisuzuje svátosti oltářní větší význam nežli Augustana. Ta nicméně, třebaže obecně svátosti nepojímá jako spasitelné, uvádí: „[křest] jest nezbytný ke spasení, ...křtem se podává Boží milost“ (CA IX, 1).

Další otázkou spadající pod toto téma je povaha Kristovy přítomnosti ve večeři Páně. Langhans uvádí, že ve večeři Páně je obsaženo „pravé tělo a pravá krev“ (Langhans 1712: 442) Ježíše Krista. Jak ale konstatuje například Eva Novotná, není tato formulace příliš rozlišující, objevuje se ve více evangelických konfesích: v konfesi augsburské, v České konfesi z roku 1575, ale i u Zwingliho, který jinak zastupuje tu část reformačního myšlení, která učí o svátosti oltářní jako o pouhém symbolu (Novotná 2005: 132). Rozlišujícím adjektivem by mohlo být některé z dobových synonym slov „podstatná“ či naopak „symbolická“, odkazující na pojetí Kristovy přítomnosti u stoupenců Augustany na straně jedné a následovníků švýcarské reformace na straně druhé. Tomu se ovšem Langhans ve svém textu, ať úmyslně či neúmyslně, vyhnul. Katolická postila způsob přítomnosti Krista označí přívlastkem „předivný“, ale dále jej nevykládá (Koniáš 1740: 917).

Výrazným vymezujícím znakem českých nekatolíků v první polovině 18. století bylo dle některých historiků (Hrejsa) lámání chleba, protiváha katolické (a i mezi některými evangelickými církvemi rozšířeně) hostie neboli oplatky; Langhansova postila konkrétní podobu „chleba“ ve večeři Páně pomíjí, což zřejmě dokládá, že v autorově vlastním prostředí tato otázka nebyla považována za kontroverzní.

Osud člověka po smrti

Koniáš předestírá katolickou představu systematicky v tomto rozsáhlejší úryvku: „Jak dlouho poslední troubou k soudu Páně povolání nejsme, nikdy dokonale není pohlčená v vítězství smrt.... Dokavádž pak ta trouba nezazní, poněvadž

nic poškvrněného do nebe vjíti nemůže, byťbychom již podstoupili smrt, jestliže duše všedními neřestmi poškvrněná z tohoto světa sejde, do žaláře očišcového uvržená z něho nevýjde, dokavádž posledního halěře nevyplatí. To jest: bolesti a trápení časnému, trestu a pokutě časné tak dlouho podrobena zůstane, dokavádž spravedlnosti Božské za všeliké vejstupky své zadosti neučiní ... K takovému časnému trestu odsouzená bývá duše lidská hned po smrti v obzvláštním soudu Božím, o kterém zmínku činí Izaiáš, když praví, že přijde „den pomsty Páně, rok odměn soudu Siona“ (Iz 34, 8). Jaký to bude Siona soud? „Svatá hora Sion nebeskou vlast vyznamenává. Kteří se ihned po smrti do nebeské vlasti dostávají, ti pomstě Boží více podrobeni nejsou. Kteří v těžkém hříchu umírají, do Siona nepatří. Soud tehdy Siona bude hned po smrti obzvláštní soud takových duší, které, že v milosti Boží z tohoto světa sešli, jistou naději mají, že se někdy na horu svatou Sion mezi vyvolené Boží dostanou: poněvadž pak menší hříchy a zasloužené pokuty časné neshledali zde; hned po smrti den pomsty Páně, rok odměnění, to jistý čas k odbejvání časného trestu jim pozůstává. ... Může se pak od věrných křesťanů těm ubohým opuštěným a v trápení postaveným dušem pomoc a potěšení poskytnouti skrz rozličné pobožnosti a kajícnosti“ (Koniáš 1740: 1025).

Koniáš zde tedy rozlišuje trojí osud duše po smrti: 1) okamžité přijetí do nebe; 2) očištec pro duše souzené v posmrtném soudu za lehčí hříchy; 3) úplné odmítnutí pro duše, jež zemřely v těžkém hříchu. To odpovídá obecné soudobé katolické představě, jak ji prezentuje Jacques Le Goff, který upozorňuje na skutečnost, že samotné slovo *očištec*, v latinské podobě *purgatorium*, se objevuje až ve 12. století v souvislosti právě s procesem oddělování „lehkých“ a „těžkých“ hříchů, v návaznosti na starší úvahy o osudu duší mezi osobní smrtí a Posledním soudem (Le Goff 2003: 15). Tyto úvahy se promítly do představy místa, v němž lze vykonat jistou zkoušku, jež člověku pomůže ke spasení u soudu na konci věků. Konečným vyústěním tohoto proudu křesťanské imaginace se stala právě představa očišce, o němž v bibli samé není zmínky, což vyvolalo silný podnět k tomu, aby se zmíněná představa stala jedním z velkých témat reformace.

Všechny duše, ať již v nebi, očištcí či pekla, se zárukou Boží milosti, s nadějí na ni či zcela beznadějně, čekají na poslední Boží soud, o němž se na stránkách své postily Koniáš již ovšem nevyjadřuje. Naproti tomu evangelická představa o posmrtném dění prezentovaná Langhansem je jednoduchou dichotomií: „toliko dvoje místa jsou do kterých se duše po smrti dostávají, totiž nebe a peklo. ... Do nebe se všickni pobožní věřící dostanou, kteříž na zásluhy Kristové v pravé víře umírají; do pekla pak se všickni bezbožní dostanou, kteříž bez poká-

ní umírají“ (Langhans 1712: 497). Co je podle Langhansse žalář z této pasáže, podle katolické postily obraz očiště? „Peklo, z kteréhožto takový nesmířitedlní lidé nevyjdou dokudž posledního halěře nenavrátějí. Když se pak ten poslední halěr zaplatí? Nikdy, a protož musí takový nesmířitedlný člověk na věky v takovém žaláři pekelným seděti“ (*ibid.*: 556). I zde, přes nemožnost odčinění časných provinění, funguje princip dvojího soudu (*ibid.*: 589),²⁰ což vytváří určitou logickou mezeru, která činí pochopitelnější představu očiště jako *třetího místa*. Do kontrastu k obrazu pekla je v evangelické postile postaven i výjev odměny věřících. Zobrazuje posmrtný osud lidské duše začínající bez odkladu ihned po smrti („Svatí anjelé berou naši duši po smrti do svých rukou a nesou ji do nebe“; *ibid.*: 921); i lidské tělo ovšem zřejmě ještě cosi čeká (*ibid.*: 673),²¹ což by korespondovalo i s očišcovou doktrínou, podle níž nesmrtelná duše po smrti tělo opustí a shledá se s ním až na konci věků.

Ospravedlnění

V této kapitole se soustředím na několik bodů souvisejících s předešlou tematikou, na rozcestí, která dělí cesty vedoucí na jedné straně ke spasení a na druhé k zatracení. Prvním sporným tématem je vztah víry a skutků, tedy otázka podílu člověka na vlastním spasení. Koniáš již z počátku svého spisu cituje usnesení tridentského koncilu, když prohlašuje Boží milost za nezávislou na lidském konání (Koniáš 1740: 38),²² přesto ale uvádí obrácení a víru jako „vejminek“ k ospravedlnění u každého dospělého. Vztah víry a skutků uvádí touto metaforou: „Víra totiž a dobří skutkové dvě křídla jsou, žádné ptactvo s jedním křídlem lítati nemůže. My s vírou i spolu s dobrými skutky se zaopatřeme, abychom po smrti k výsosti nebeské se vznášeti mohli“ (*ibid.*: 86). Z této dvojice potom při svých výkladech opakovaně zdůrazňuje především důležitost skutků (*ibid.*: 621), *víra skutečná* pro něj znamená prostě víru spojenou se skutky (*ibid.*: 174).²³ Není divu, že Koniáš útočí na evangelíky právě proto, že neuzná-

²⁰ „Kdy Pán Bůh člověka povolává k počtu? Při smrti, a také dne soudného.“

²¹ „...že my lidé v hrobě nezůstaneme, nýbrž budoucně zase vstaneme.“

²² „Dobře jest řečeno, že my z pouhé milosti ospravedlnění docházíme. Nebo nic není, co by ospravedlnění předcházelo, buď víra nebo skutkové, aby milost ospravedlnění vlastně zasluhovalo: neb jest-liže jest milost, tehdy z skutkův nepochází: jináče, jakž Apoštol mluví, milost nebylaby žádná milost.“

²³ „Zde vidíme, jaká víra je oučinnivá a spasitedlná, ne víra sama v sobě, ale víra skutečná, s přičiněním se a skutkami spojená. Jako lampa rozsvícuje oheň, ne olej; však olej lampě hořící potravu dodává a ji zachovává. Pakli olej vyleješ, lampa uhasne. Tak taky: ačkoliv víra je světlo nadpřirozené, rozžaté z Božího slova, dar Boží, musí nicméně dobrýma skutky jako potravou krmená a zachovaná býti.“

vají důležitost skutků, v druhé části citované pasáže však nakonec zpochybní i jejich víru (*ibid.*: 496).²⁴ Pro porovnání zde přednáším odsudek katolíků z pera Christiana Langhansa: „Když papeženci učí, že člověk svými dobrými skutky sobě nebe zasloužiti musí; aby zemřelé svatě vzýval a těm podobné věci, toť jest falešné učení nebo sv. Písmo dí: Milosti spasení ste, skrze víru: a to ne sami z sebe, ale darť jest to Boží: ne z skutků, aby se někdo nechlubil“ (Langhans 1712: 576).

Spasení (tedy ani víra, jež je cestou k němu) není nikterak závislé na lidské vůli, to je u Langhansa mnohokrát zdůrazněno (Langhans 1712: 794).²⁵ Víra je ovšem podmínkou spasení (Langhans 1712: 456),²⁶ stejně jako je známkou vyvolení (*ibid.*: 203).²⁷ Přese zde řečené, třebaže uvedené úryvky naznačují, že spasení člověk dosahuje bez přičinění vlastní vůle, z čehož lze usoudit, že mu stejně tak bez vlivu jeho vůle může být odepřeno,²⁸ kritizuje Langhans kalvíny za údajné hlásání toho, že Bůh spasení nezamýšlí pro každého (Langhans 1712: 576). Dodává ovšem také, že pouť za spasením není cestou racionální analýzy, ale cestou víry ústící ve znovuzrození (Langhans 1712: 484).²⁹

Tím se dostáváme k druhému tématu této kapitoly. Cituji z Langhansovy postily (jde o téma, jež se vyskytuje zejména v ní): „Co to vyznamenává: znovu se naroditi? Vyznamenává dítětem Božím býti skrze víru v Pána Ježíše Krista: nebo my sme byli z přirození synové hněvu; ale skrze víru v Pána Krista jsme Synové Boží a dědicové věčného spasení“ (Ef 2, 3) (Langhans 1712: 481). V knize je, jak je pro Langhansa typické, i do jednotlivých bodů (v nichž lze zaznamenat i jednotlivé osoby sv. Trojice) rozčleněný systematický výklad toho,

²⁴ „A kterak ovoce dobré kacířové vydávati mají? ...odplatu věčnou dobrým skutkům, kterou Kristus přislubuje, odnímají: že samá víra bez dobrých skutků k spasení postačuje vyučují ... Víím, že kacířové někteří almužny štědrě rozdávají, nemocné, vězně navštěvují, zč. ale to ovoce jalové v nich zůstává, neb bez víry nelze se Bohu líbiti: oni pak nevěříce všechno, co Bůh vyučuje, pravé víry zbaveni sou.“

²⁵ „Co pak pobožní svými dobrými skutky, zasloužejí sobě život věčný? Nikoliv. Nebo život věčný se toliko z milosti dává.“

²⁶ „Ale odkud to pochází, že jich mnoho, z těch lidí spasení nedosáhne? Poněvadž v Syna Božího nevěří.“

²⁷ „Co pak může člověk do jista věděti že on v počtu vyvolených jest? I ovšem. Nebo kdo v Krista Ježíše věří a v takové víře setrvati chce až do smrti, ten svého spasení jistý býti může.“

²⁸ Dle reference Jana Hanáka se tímto problémem zabýval už M. Jan Hus, ten dospěl k takovému náhledu, že zatímco část lidí je předurčena (*praedestinator*) ke spáse, zbytek není k zatracení také předurčen, nýbrž jen *praescitus*, tj. vševědoucí Bůh sice ví o konečném zavržení, tím ale neuzavírá možnost svobodného směřování ke spáse (Hanák 1928-29, 1929: 14).

²⁹ „Víra při člověku s počátku velmi mdlá jest ... abychom v takových věcech, kteréž se víry dotýkají nehloubali... že ten, kdož chce spasení dojíti, musí znovu zrozený býti, to jest, ten musí dítětem Božím býti.“

čeho je ke znovuzrození zapotřebí (*ibid.*: 485).³⁰ V několika pasážích je uvedeno, že dar víry uděluje Duch svatý skrze slovo Boží, slyšené i čtené (*ibid.*: 462). Přes akcentuaci této osoby sv. Trojice přičítá přesto Langhans ústřední roli při znovuzrození, coby cestě ke spasení, Ježíši Kristu (*ibid.*: 483).³¹ Pasáže týkající se znovuzrození odkazují k lutersko-pietistickému vlivu, jenž se v Sasku a Prusku, stejně jako v kruzích tajných českých evangelíků, počátkem 18. století šířil. Tento náboženský proud byl, zhruba řečeno, typický menším důrazem na teologii a naopak větším soustředěním na vnitřní život, dle Troeltsche „pokřesťanštění lidských srdcí“ (Troeltsch 1992: 718) či slovy hraběte Zinzendorfa „teologii srdce“ (Weinlick 2000: 102). Pietismus se nesnaží o nápravu světa, pouze shromažďuje křesťany v rámci církve do malých kroužků, nazývaných *ecclesiola* či *collegia pietatis*, ta potom slouží k prohlubování individuální zbožnosti.

I Koniáš, nepoužívaje ovšem termín „znovuzrození“, ale „duchovní vzkříšení“, hovoří tónem, jenž je pietistickému v lecčem podobný, není ovšem zcela zřejmé, nakolik toto spojení používá v metaforické rovině obdobné té, na níž se pohybuje Langhans, potažmo pietisté: „Z té příčiny Máří Magdaléně hříšníci přede všemi apoštoly zjevil se oslavený Spasitel, aby všem i největším hříšníkům při svém vzkříšení nádeji duchovního vzkříšení poskytl. ... Proto totižto při svém z mrtvých vstání pokání a hříchův odpuštění zvěstuje milý vykupitel, že chce jako on vstal podlé těla, abychom i my z hrobu hříchů svých povstavše vzkříšení byli podlé duše“ (Koniáš 1740: 281). Nebo o něco dále: „Kdo se těší vzkříšení Páně, ten sobě velice váží život duchovní skrz Krista zejskaný, a o nabytí neb rozmnožení jeho všemožně se stará“ (*ibid.*: 282). „Vyvolení“ je termín, který používá především Koniáš: „Když vám o svadbě podobenství povídám, a že mnoho jest k ní pozvaných vykládám, veztež, že vy všickni k svadbě a radosti nebeské povolani jste, že vám všem sláva věčná připravena jest. Když vám ale předstírám, že málo jest vyvolených, nepravím, že vám není možná ke spasení přijíti. Ale vyučuji vás, že k dosažení spasení věčného potřebná jest práce, starost a vynasázení vaše. A proto jinde dokládám: Snažujte se!“ (*ibid.*: 620). Je tedy snad „vyvolení“ v dobové katolické věrouce atributem sva-

³⁰ „Kdož pak chce znovu zrozeným a dítětem Božím býti, tenf musí: ponejprve, pokřtěn býti; podruhé musí pravou víru v Pána Krista míti, neb to se jmenuje z ducha narozeným býti; potřetí musí se Duchu Svatému ke všemu dobrému dáti věsti. Nebo kdož se narodil z ducha, duch jest, to jest, ten duchovní a svatý život vede, jakž Pán Kristus tuto dí.“

³¹ „Medle, odkud pak má to nové zrození takovou moc, že ti, kterých Duch Svatý skrze víru znovu zrodil, spasení dojdou? Od Pána Krista našeho spasitele, kterýž z nebe přišel a nám království nebeské zejskal a zase na nebesa vstoupil, a nám cestu připravil. Nebo takto dí Pán Kristus dále: žádný nevstoupil v nebe, než ten jenž sestoupil s nebe, Syn člověka, kterýž jest v nebi.“

tých, těch, kteří jsou spaseni bez nutnosti pobytu v očistci? Této domněnce by napovídal i jiný úryvek, který klade stav svatosti a vyvolení bezprostředně vedle sebe (*ibid.*: 911).³² Má zde potom pro ostatní lidi, nevyvolené, vůle významnější roli než u Langhans? Jakým způsobem se potom „snažování se“ pojí s Boží milostí (*ibid.*: 892)³³ nezávislou na lidském konání (tedy v textu již diskutovaných skutcích)? Nakolik je věroučně závislé na instituci očistce?

V této souvislosti jsem našla zajímavý výklad ve *Spisech o milosti* francouzského myslitele Blaise Pascala (Pascal 1985),³⁴ kde očištec vůbec není brán v potaz (i tridentský koncil z let 1545–1563 jej dle Le Goffa 2003 odmítl pojmout do církevního učení a učení o jeho povaze a umístění bylo ponecháno na svobodném názoru). Srovnáme-li pracovně Koniášův výklad s tímto Pascalovým pojednáním (z padesátých let 17. století), Koniášův apel na „snažování se“ by, jak nahlížím, v této teologické linii neobstál³⁵ a byl by odkázán toliko na úroveň mravního ponaučení. V tom je tato starší linie blízká homiletickým naučením Langhansovým, v nichž kategorie „vyvolení“, bez katolické představy očistce, nutně označuje jinou lidskou skupinu než u Koniáše: pravděpodobně všechny ty, jež jsou v Boží milosti (Langhans 1712: 787).³⁶

³² „*Nebo v dědictví Páně, a v plnosti svatých se zdržovati ... na hoře svaté Sion v lidu uctěném v plnosti svatých*, tj.: v počtu vyvolených Božích se vkořenit a vtvrzení býti: to vše vyznamenává: slávy věčné oučasten býti, kteréžto dnes šťastně došla nejsvětější Panna a Matka Boží Maria.“

³³ „Proto Syn Boží třetí podobenství doložil o síti, a o rybách; my sme ten rybí plod, v moři tohoto světa plaváme, až při skonání světa nebo života našeho do síti chyceni budeme. Jestliže v které rybě, tj. v duši naší, drahá perla milosti Božské, drahý poklad spravedlnosti nalezený bude; tať bude šťastná. Pakli v nějaké rybě, v některé duši, ten drahý klénat se nenalezne: nástrojové spravedlnosti Božské anjelové oddělí rybu zlou, duši hříšnou z prostřed spravedlivých a uvrhnou ji do péce ohnivě, do plamene pekelného“ (vystaveno na metaforách Mt 13).

³⁴ Řečeno je, že v okamžiku stvoření člověka chtěl Bůh podmíněčně spasit všechno lidstvo, po Adamově pádu pak lidstvo rozdělil na dva díly (vyvolení a ti ostatní) a povolal Ježíše, aby zachránil ty, již byli vybráni – ti si jeho smrtí zaslouží spásu. Někteří z těch, kteří nejsou předurčení (vyvolení), ale nepřestávají být povoláni (viz podobenství o svatbě) k dobru vyvolených, tj. k účasti na vykoupení Ježíše Krista – Bůh jim ale nedovoluje vytrvat; vyvolené Bůh odlišil od ostatních na základě jen jemu známých důvodů, z čistého slitování bez jakékoliv zásluhy.

³⁵ Blíží by byl podle Pascalova výkladu pojetí molinistickému, které tvrdí, že Bůh má podmíněnou vůli spasit všeobecně všechny lidi a záleží jen na lidské vůli, jak s touto milostí naloží.

³⁶ „Vyvolení docela, to jest, až do svého skončení, v blud svedeni nebudou. Vyvolení sice také zablouditi a z lásky Boží vystoupiti mohou, jakž příklad máme na Davidovi a Petrovi; ale však proto oni v takovém bludu setrvatí nemohou, nebo by jinak nebyli vyvoleni: z tép příčiny dí tuto Pán Kristus, že možné není, aby vyvolení v blud falešného učení svedeni býti mohli.“

Kult – svaté osoby, čas, předměty a skutky

Mariánský kult, výrazný rys katolické zbožnosti zkoumané doby, se i v Koniášově textu propaguje v mnohých pasážích. Jednotlivé úryvky radí, jakým způsobem lze lásku ke Spasitelově matce projevovat, ať již jde o nábožné naslouchání, rozhovor, svěcení příslušného svátku či samozřejmou modlitbu (Koniáš 1740: 68), nejlépe každodenní (*ibid.*: 704). Vysvětleno je zde i místo a role Panny Marie v hierarchii uctívaného: „V tom se nám návštěví dává, že Maria ani anjelem, ani bohyně žádná není; ale že jest pouhé stvoření, pročez že jako jiní lidé umřela a pohřbená jest. ... Pohřbená jest, aby její těla vzkříšení jistěji a slavněji povědomé bylo; jakož i proto, aby zem s pochováním nejsvětějšího těla svého posvětila“ (Koniáš 1740: 912). Třebaže předešlý úryvek kvůli použití přítomného mluvnického času ve spojení *pohřbená jest* vyznívá nejasně ohledně toho, zda již bylo její tělo vzkříšeno, to, že Marie, třebaže smrtelného původu, již nemusí s ostatními smrtelníky čekat na poslední soud a vzkříšení svého těla, je dovozeno v jiném úryvku (*ibid.*: 923).³⁷ To by ji stavělo po bok „světců“ typu Mojžíše, Eliáše a Krista, o nichž mluví ve svém díle *Revenanti* Jean-Claude Schmitt jako o těch, kteří nejsou tělesně mrtví jako ostatní zrození smrtelníci, nýbrž byli zaživa vyzdviženi do pozemského ráje (Schmitt 2002: 25), ač (nejen) v případě Marie bylo třeba předcházejícího vzkříšení.

Pocty dle katolické věrouky náleží i dalším svatým. Vysvětlení zní takto: uznává-li Bůh některé ze smrtelníků za svaté, propůjčuje jim vyznamenání svých věrných služebníků a jako takoví mohou (a musejí) být i ostatními smrtelníky oslavováni. Oslava služebníka je potom zároveň oslavou pána – tedy Boha Otce (Koniáš 1740: 904). Langhans se ke zvyvání svatých vyjadřuje stručně v jediné zmínce, odsuzující katolíky za provozování mariánského kultu, v tomto případě s politickým zacílením (Langhans 1712: 884).³⁸ To ovšem podává jen

³⁷ „Po třech dnech odpočinutí těla jejího (=Marie) sám Pán a král slávy Ježíš Kristus ... k hrobu blahoslavené Panny se přiblížil: duši její svatou mocí svou Božskou s tělem spojil, tělo svaté vzkřísil a slávou nevypravitedlnou nadevšecky svaté obklíčil a tak slavně vzkříšenou matku svou, s tělem i s duší laskavě objal a s velikým plesáním celé nebeské říše do slávy nebeské, na trůn sobě nejbližší uvedl a postavil.“

³⁸ „Ale proč pak se tento svátek (Den navštívení Panny Marie) světí? Papeženci tento svátek nařídili ku poctivosti Panně Maryji, aby ona se toho dne za pomoc vzývala: a podobně tak, jako jest ona svýma nohama přes hory v Jůdstvu kráčela a po nich šlapala, když Alžbětu navštěvovati šla; tak také, aby ona nepřítelů jména křesťanského totiž Turka svýma nohama pošlapala. Ale ten takový papeženský skutek čelí proti Slovu Božímu, kteréž od každého věrného křesťana vyhledává, a tomu míti chce, abychom se samému Pánu Bohu toliko klaněli, a jej za pomoc vzývali.“

informaci o tom, proč svátek slaví katolíci, nic o tom, proč je jako svátek vyznačen i v kalendáři protestantském. Nahlédneme-li do textu Augustany, nalezneme následující formulaci: „O ctění svatých učí, že památka svatých se může připomínati, abychom následovali jejich víry a dobrých skutků... Písmo však neučí vzývati svaté nebo žádati od svatých pomoci, protože nám staví před oči jediného Krista jako prostředníka, smírce, velekněze a přímlyvce“ (CA XXI).

Legitimita svěcení věcí nevyvolává v Koniášovi větší potřebu obhajoby než že správný katolík o ní nemá pochybovat, nemá-li být naopak zpochybněna jeho náklonnost k církvi (Koniáš 1740: 212). Není překvapivé, že proti tomu nekatolíci vystupují jako proti pověře a modlářství (Langhans 1712: 819).³⁹ V katolické postile není svěcení předmětů nijak ospravedlňováno, je zde jen uveden výčet jeho možného použití (Koniáš 1740: 210).⁴⁰ Obraz Boží je podle Koniáše hoden úcty, ať již v podobě neživé, jak je prezentováno v kapitole o svátostech (*ibid.*: 13), či v podobě živého obrazu v osobě lidské (*ibid.*: 114).⁴¹ Naproti tomu u Langhans je víra jako niterné zření postavena do kontrastu k viditelnému (Langhans 1712: 632),⁴² jeho postila je přesto prosta jakýchkoli obrazoboreckých výzev. V souvislosti s českými nekatolíky 18. století se v literatuře objevují zmínky o odporu k obrazům (Hrejsa 1912: 612), tuto skutečnost naznačuje i Koniášovo vymezení katolických ctností uvedené v úvodu druhé kapitoly – zde je úcta k obrazům výslovně zmíněna. Langhansův text, vzdálený sporům na našem území, v tomto ohledu vyznívá konzervativněji.

Neděli představuje katolická postila jako den určený, stejně jako svátky jednotlivých svatých, k odpočinku od hmotné práce a naopak k zasvěcení duchovní oslavě Boha, ať již přímo či skrze jeho vyvolené. Langhans tomuto pojetí odporuje jen zčásti; křesťané nejsou sice Novým Zákonem povinováni slavit

³⁹ „Mezi Papeženci se (tento den) jmenuje Svátek světla hromničného, a to proto, poněvadž oni tohoto dne mnoho svíc skrze svou mši světější, kterážto svíce potomně takovou silnou moc mají míti, že nedopouštějí, aby hrom do takového domu uhodil, v kterémž se taková svíce nachází. Ale poněvadž jest to věc pověřivá a modlářská ... tehdy také odtud následuje, že tento den právě a náležitě tak jmenován býti nemůže, nýbrž jeho vlastní jméno jest, Den očišťování Panny Marie.“

⁴⁰ „Tak také svěcené věci přikládá se k shlazení všedních hříchův v tom člověku, kterýž jest v milosti Boží. Svatě tedy užíváme v katolické církvi svěcené vody a jiných svěcených věcí; k vyznamenání duchovních oučinkův, k shlazení všedních hříchův, k zahnání dáblů a k uzdravení nemoci; jakž se to taky poznává z církevních modliteb, jimiž posvěcený bývají.“

⁴¹ „Jestliže každý obraz Boží v uctivosti máme, mnohem víc každého bližního, jenž živý obraz jest, cítí a sobě vážiti máme.“

⁴² „Učíme se odtud, v čem pravé blahoslavenství záleží, totiž v spatřování Pána Ježíše. Nebo náš spasitel dí k svým učedníkům: blahoslavené oči kteréž vidí co vy vidíte. Zde v tomto životě spatřujeme našeho spasitele očima víry, a v tomž jest naše blahoslavenství založeno.“

sedmý den, světit se má jeden den v týdnu. Protože k oslavě ale církev vyvolila neděli, je třeba se tímto církevním nařízením řídit (Langhans 1712: 678). Kromě neděle připouští Langhans i svěcení jiných svátků a připojuje popis činností, jež se ve svátky sluší vykonávat (*ibid.*: 681).⁴³ V jiném úryvku již výrazněji zazní pietistický duch (*ibid.*: 46).⁴⁴

I v otázce půstů stojí obě postily proti sobě. Koniáš trestání těla včetně půstu doporučuje (Koniáš 1740: 154), případně jej staví do kontrastu k obžerství (Koniáš 1740: 512). Langhans katolickému pojetí půstu odporuje, ať již poukazem na jeho nedůslednost, je-li pouhým zřeknutím se masité stravy (Langhans 1712: 230), či upozorněním na jeho čistě tělesný charakter (*ibid.*: 87). Odmítá s odkazem na bibli i zasvětit půstu obvyklé kalendářní období (*ibid.*: 230). Jak sledování kazatelé vnímají téma sporné již od středověku, totiž odpustkovou politiku? Odpustky jsou společně s almužnami či například náboženskými bratrstvy jednou z oněch nápomocných intervencí zvenčí, které byly zmiňovány v kapitole o očištcových představách. V tomto světle zřejmě nepřekvapí, že v evangelické postile nenajdeme žádných slov o jejich důležitosti, zajímavější snad je, že zde, třebaže se Langhans nezřídka vůči katolíkům vymezuje, nenajdeme ani žádnou pasáž hovořící proti nim. Naproti tomu důležitost almužen je zde bezpochyby obhajována, ovšem v prosté podobě konání bez nároků na odměnu (*ibid.*: 274), jako skutek křesťanské lásky (*ibid.*: 681). Přesto je i v tomto případě etický problém podmíněn nábožensky, pomoc bližnímu je pojmána jako služba Kristu (*ibid.*: 797).⁴⁵ U Koniáše najdeme výklad obdobný, rozdílem je snad jen to, že za tyto skutky jsou slibovány odměny, a to jak v pozemském (Koniáš 1740: 363), tak i posmrtném živo-

⁴³ „Vyučuje nás Pán Kristus, kterak křesťané v Novém Zákoně sobotu, to jest, své svátky, ne toliko neděli, nýbrž také i jinší svátky náležitě světiti mají, a jaké skutky jim v takové sváteční dni vykonávati přísluší. Totiž vykonávati mají: (1) skutky pobožnosti, to jest, slovo Boží mají poslouchati, rozjímati, mají zpívati a se modliti a těm podobné... (2) skutky křesťanské lásky, to jest, máme nemocné navštěvovati, nemocné uzdravovati. Almuzny dávat, a těm podobné... (3) skutky potřebnosti, kterých se nemohou odložiti, to jest, pokrm připravovati, hovada krmiti, vola aneb osla, když do studnice vpadne vytáhnouti a těm podobné.“

⁴⁴ „Kterak tehdy tento svátek (Den narození Páně Krista) právě a náležitě světíme? ...když mi Ježíšovi, způsobem duchovním, v srdcích našich se naroditi dopouštíme. Nebo jako onoho času on podle způsobu tělesného na tento svět přišel: tak on nyní způsobem duchovním ku každému člověku přicházeti žádá: nebo ti, kteří jej v pravé víře přijímají, podle jeho svatého života jej následují, v těch takových srdcích P. Kristus duchovně narozen bývá.“

⁴⁵ „Kterak Pán Kristus bude moci říci, že sou ho bezbožní nenakrmili aneb nenapojili; poněvadž větší částka jich, jej v životě tomto neviděla? Všecko to, co sou bezbožní chudému a bídnému křesťanu odepřeli a neučinili, toť sou oni Pánu Kristu odepřeli a neučinili.“

tě (*ibid.*: 897).⁴⁶ Princip fungování odpustků a jejich legitimita jsou v katolické postile popsány takto: skrze svátost zpovědi je kajícímu se odpuštěn trest věčného zatracení. K odčinění ovšem zůstává pokuta časná, již je třeba odčinit kajícími skutky v pozemském životě nebo po smrti pobyt v očistci. Kristus uděluje církvi jako své zástupkyni na zemi pravomoc podobné tresty odpouštět (*ibid.*: 838). Sedmilétní odpustek je potom kupříkladu ekvivalentem sedmileté přísné kajivosti (*ibid.*: 840). Zajímavé je, že tuto moc církev získává „skrz drahé zásluhy jeho (Ježíše Krista) i všech svatých“ (*ibid.*: 838). „Institucionální milost“, tedy církví udělené rozhřešení, čerpá z „pokladu přebytečných milostí naplněných skutků svých funkcionářů nebo příslušníků (které na jiném místě nazývá náboženskými virtuózy), jež byly na instituci přeneseny“ (Weber 1998: 293). Podle Webera tedy má ono „církevní účetnictví“ obě obvyklé strany – má dáti/dal.

Instituce – církev a kněží

Od čeho se odvozuje legitimita církevních představených? U Langhansa je to povolání od Boha (Langhans 1712: 807),⁴⁷ zatímco u Koniáše je dodána církev jako prostředník (Koniáš 1740: 994).⁴⁸ Je-li učitel povolán přímo od Boha, jak lze potom rozeznat toho, kdo se za něj falešně vydává? K tomu se Langhans vyslovuje jasně: falešným učitelem je ten, kdo se svým životem prohřešuje proti biblickým přikázáním (Langhans 1712: 577).⁴⁹ Výrazně odlišně vyznívá poučení Koniášovo – katolík nemá právo svého církevního představeného jakkoli

⁴⁶ „Ach když skoupí skrbíkové poznají: čeho se zbavují, jak Bohu, ano i sobě ubližují, když k nuzným a potřebným lidem štědí býti nechtějí. ... My nemůžeme spasení býti bez spravedlnosti a dobrých skutků; budme štědrí k chudým a Bůh přispoří spravedlnosti naší a dá nám svou pomoc, že se rozmáhati budeme v každém dobrém skutku. My nemůžeme spasení věčného dojíti, pokudž v čistotě svědomí, v milosti Boží a v spravedlnosti nesetrváme až do skonání.“

⁴⁷ „Od Pána Krista bēfeme naučení, že on sám životně o spasení lidské pečuje a věrné učitele a kazatele povolává, jenž slovo Boží v světě k spasení lidskému kázati musejí. ...že Pán Kristus náš spasil, též také i chatrné a prosté za hodna uznává býti, je k ouřadu učitelskému církve svatě povolati.“

⁴⁸ „Jistě jestliže dle dnešní řeči apoštolem, prorokem, evangelistou, pastýřem neb učitelem býti obzvláštní dar Boží jest; od Boha tehdy povolání a od spravedlivé duchovní vrchnosti, která na místě Božím jest, dostaveni a představeni býti mají duchovní správcové a pastýřové. Nemáme tehdy věřiti těm, kteří sami sebe za učitele a vykladače Zákona Páně vystavují, od náležitě a veřejně představených učitelův církevních nás odluzují.“

⁴⁹ „Kdo proti Slovu Božímu a jeho přikázání živ jest, totiž v pýše, ve vysokomyslnosti, v skouposti a nepravosti, v ožralství a v opilství a těm podobným hříších, tenť nekřesťanský život vede a takový učitel jest také falešný prorok, jenž pro svůj bezbožný život do pekelného ohně, podoben stromu, uvržen býti má.“

posuzovat, ten je dosazen pozemskou institucí s nepozemskou autoritou, o jejíchž rozhodnutích není pochyb; zde je vztah naznačený v předešlé citaci, kde hřích diskvalifikuje povolání, převrácen, povolání (stvrzené církví) diskvalifikuje hřích (Koniáš 1740: 22).⁵⁰

Katoličtí kněží nejenže se laikům nemusí zodpovídat ze svých hříchů, jen oni jsou také pověřeni výkladem Písma (Koniáš 1740: 106),⁵¹ zatímco evangelická postila nahlíží problém ze zcela opačného úhlu: jen Písmo je měřítkem pravdy či falše (Langhans 1712: 576).⁵² Koniáš nezprostředkované Slovo zavrhuje, útoče tím výslovně proti nekatolickým pozicím: „Hle sv. David (*Dejž mi rozum a skoumati budu zákon tvůj*), ačkoliv prorok, netroufá sobě s pouhým svým rozumem do Zákona Božího se vpustiti a kterakž nějací pokoutní noční evangeličtí vejrové smějí o světlo pravdy a o Zákon tajemství Božích se pokusiti a je vykládati. Jest Písmo svaté propast tajemství Božích, sám toliko vtíp nejosvícenějších světa hlav může ji skoumati; jest Písmo svaté moře široké a daleké, samé jen péra z holubice Ducha svatého pocházející mohou nad tím mořem lítati a přeletěti. Jest Písmo svaté: kniha nebeská, záponami ohražená, sám toliko beránek nebeský a jeho na zemi náměstkové mohou tu knihu otevřítí. Klíče od věcí nebeských a Duchu svatému patřících má sám Petr, sám náměstek jeho římský papež, samá církev svatá. Ta nám Písma vykládá v chrámech Božích a ve školách, tu máme poslouchati, neb tu samou vede, řídí a spravuje sám Duch svatý“ (Koniáš 1740: 203). Jinak vyznívá výklad Langhansův, který snad vychází ze stejné biblické citace, třebaže překlad změnil jeho zaměření: „Poněvadž pak my sami od sebe Písmu svatému k našemu spasení rozuměti nemůžeme, tehdy musíme Pána Boha za jeho vysvětlení prosit, vzývajíce: Hospodine, otevři oči mé, abych spatřoval divné věci ze Zákona tvého“ (Langhans 1712: 347).

⁵⁰ „Učme se podlé dnešní epištoly (Ep. sv. Pavla Korintským – kap.4) všeliké duchovenstvo v veliké uctivosti míti ... pročez říkával svatý František, kdyby anjela s knězem potkal, že by předně knězi, potom anjelovi ruku políbil ... kdybychom taky duchovního v hříchu přistihli, máme se starati abychom ... raději přikryli než odkryli jeho hřích.“

⁵¹ „Pamatujme, jako v jednom těle mnohé oudy máme, ale nemají všickni oudové jedinstevného díla; ruka nechodí, noha nemluví, jazyk nehledí, ale každý oud svůj ouřad zastává, tak jsouce my všickni oudové jednoho těla v Kristu, jazyku svůj ouřad zanechejme, to jest: duchovních správců, o kterých víme, že nás k spasení vedou, co hřích jest nebo není a jak živi býti, čehož se varovati máme, poslouchejme, podlé onoho napomenutí Ageáše Proroka: Otaž se kněží na Zákon.“

⁵² „Odkudž křesťan poznati může falešné učení? Ze slova Božího, a neb z Písma svatého. Nebo každé učení kterěz čelí proti Slovu Božím, toť jest falešné učení.“

Roli církve ovšem nepopírá ani evangelická postila (Langhans 1712: 380),⁵³ i zde je příslušnost k ní podmínkou spasení (*ibid.*: 878).⁵⁴ Každá z postil tím však míní jinou církev. Úryvky z Langhanse se pohybují v linii Augustany, která církev chápe jako (skryté) společenství vyvolených (CA VIII, 1) a neztotožňuje ji s pozemskou organizací věřících.

Závěr

Pokusím se nyní na závěr v krátkosti shrnout jednotlivé body srovnání obou postil. První kapitola rozboru věroučných otázek se věnuje svátostem a již zde nacházíme Langhansovu formulaci o účinku večeře Páně, která zazní silněji než v definicích augsburské konfese, když prohlašuje, že přijímání svátosti oltářní očišťuje od všech hříchů. Podobný efekt jako u Langhanse je nicméně oltářní svátosti, jak jsem byla upozorněna, přiznán například přímo Lutherem v jeho *Menším katechismu* (Luther 2006: 355). Dalším bodem, v němž lze zaznamenat určitý odklon, budiž ten, který nazývám problematikou „ospravedlnění“, a věnuji se v jeho rámci několika navzájem souvisejícím tématům. Soustředíme se nejprve na vztah víry a skutků: Koniáš se již v úvodu svého výkladu hlásí k tridentskému usnesení, totiž že ospravedlnění člověk dochází bez zásluhy, z pouhé milosti, přesto se v následných homiletických naučeních od této definice vytrvale odchyluje. Jeho postila je výrazným apelem na důležitost lidského konání a snah, tedy skutků. To, že jsou tato naučení podpírána příslibem spasení, ba přímo kauzálním propojením mezi skutkem a spásou, může mít minimálně dvojí vysvětlení. Buď je v postile, jakožto žánru přímo zacíleném k obrácení jeho čtenářů či posluchačů, veden především pragmatickým záměrem co nejsilněji zapůsobit na adresáta a přivést jej ke katolické církvi anebo se odchyluje směrem k molinistickému pojetí spásy, kde Bůh hodlá podmínečně spasit všechny a lidská vůle získává významnější roli.⁵⁵ Langhansovy výroky jsou v tomto bodě výrazně konzistentnější, význam skutků pro spásu odmítá a víru odvozuje z Boží milosti. Mimo výklad samotný je ovšem z kontextu skut-

⁵³ „Toť jest, co my v našem vyznání víry říkáme: Věřím v svatou církev obecnou, svatých obcování, to jest, já věřím, že Pán Bůh na světě vždycky svou církev a své věřící má, mezi které i já také přináležím.“

⁵⁴ „Nebo jemu (= sv. Petrovi) dal Pán Kristus klíče království nebeského, to jest, klíče církve Boží, kteráž se královstvím Božím nazývá, poněvadž žádný do nebe přijíti nemůže, lečby zde na zemi v církvi křesťanské oudem byl.“

⁵⁵ Jak ale uvádí např. von Harnack (1903: §74), molinismus byl již od první poloviny 17. století typický pro jezuitský proud katolicismu.

kům přeci jen určitá role, nevztahující se pouze k časnému světu, připisována.⁵⁶ Ponecháme-li stranou výše zmíněnou záležitost svatého přijímání, skutky, v tomto případě jejich nesoulad se slovy Písma, jsou například známkou falešného učitele; zajímavé je, že i v samotné Augustaně je tato možnost ošetřena slovy, že i působení takového falešného učitele neznehodnocuje církevní úkony, které jsou jím vykonávány (CA VIII, 1). Důraz na znovuzrození, který je zřejmý i z Langhansova textu, je prokazatelně jedním z důležitých pietistických prvků. Především v jednom musel být charakter pietistické zbožnosti českému nekatolíkovu nutně blízký, a to v důrazu na studium bible v úzkých kroužcích, na onu „domácí zbožnost“, nutně spojenou s knihami a jejich čtením. Ke stejnému užití nabádá už samotný český titul Langhansovy postily, který zní *Křesťanských dítek ruční a domovní postylla*.

Analýzou dobového homiletického textu bezesporu nelze přímo zkoumat mentalitu lidového čtenáře, který je pouze jeho potenciálním recipientem. Je ovšem zajímavé zamyslet se nad tím, kde postila stojí na pomezí „vysoké“ a lidové kultury. Autory obou tisků jsou doboví vzdělanci, na jedné straně výrazný představitel Societas Iesu Koniáš, na straně druhé pruský kazatel a matematik Langhans. Oba tvůrci nicméně udávají, že píší pro lidové čtenářstvo (a posluchačstvo). Jedním z účelů, pro něž svou postilu tvoří Koniáš, je její použití jako nezávadné náhrady za knihy zabavené, a jak dokládá (nejen) M.-E. Ducreuxová, sama podoba textu je v mnohém přizpůsobena oblíbené lidové četbě. Z toho lze vyvodit, že text tohoto druhu je místem, na němž se oba typy kultur setkávají a vzájemně na sebe působí; přizpůsobení se lidové kultuře je použito jako taktika k jejímu úspěšnějšímu přetvoření. Tato lidová čtenářská kultura je také do značné míry, jak již bylo naznačeno v úvodních kapitolách tohoto textu, spojena s nekatolickou identitou. Jestliže tedy kazatel, který se snaží odvést adresáta své homilie od čtení slova Božího k jeho naslouchání slovy, že „Bůh ukládá požehnání slovům pocházejícím z úst kazatelův, ne tak domácímu čtení“ (Koniáš 1740: 166), a jako komunikační kanál svého sdělení použije knihu v podobě, na jakou je právě poddanský čtenář zvyklý, pak nezbyvá než

⁵⁶ Starší koncepci absolutní nutnosti událostí Wycleffově či Lutherově odporuje koncepce Langhansova současníka G. W. Leibnize, která nutnost událostí pojímá jen jako podmíněnou, hypotetickou, a ponechává tak prostor působení vůle (a užitku „péče, práce a modliteb“ – tedy skutků). Dané, nutné jsou pouze příčiny. *Predeterminace událostí prostřednictvím jejich příčin mravnost neníčí, nýbrž k ní přispívá, a příčiny vůli naklánějí, aniž ji nutí* (Leibniz 2004: 334). Leibnizova „nutnost následku“ tedy předpokládá vůli a její působení, což ovšem nic nemění na tom, že vševědoucí Bůh dopředu zná výslednou podobu událostí i vůli, která nás k nim dovede (srov. výše s názory J. Husa a B. Pascala).

na závěr ocitovat hypotézu Marie-Élizabeth Ducreuxové, podle níž „vzhledem k existenci určitých specifických způsobů četby svázaných s reformací můžeme do jisté míry hovořit o protestantské akulturaci české katolické protireformace“ (Ducreux 1992: 61).

Martina Šindelářová v roce 2004 vystudovala bakalářské studium humanitní vzdělanosti na Fakultě humanitních studií UK v Praze, v následujícím roce získala magisterský titul v oboru Informační studia a knihovnictví na Filosofické fakultě UK. V současnosti se profesně pohybuje v oblasti řízení lidských zdrojů. Tato studie vznikla na základě bakalářské práce, jejímž vedoucím byl Jan Horský.

Prameny

- Čtyři vyznání. 1951. *Čtyři vyznání. Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*. Ed. Rudolf Řičan. Praha: KEBF.
- Klugar, Václav Vojtěch. 1746. *Katechyzmus neb naučení římsko-katolické užitečné*. Dvůr Králové: F. K. Hladký.
- Koniáš, Antonín. 1729. *Clavis haeresim claudens et aperiens. Klíč kacířské bludy k rozeznání otvírající, k vykořenění zamítající*. Hradec Králové: J. K. Tybély.
- Koniáš, Antonín. 1740. *Vejtažní naučení i vejkladové na všecky nedělní i sváteční epištoly, též evangelia celého roku*. Hradec Králové: V. Tybély.
- Koniáš, Antonín. 1995. *Vejtažní naučení*. Ed. Milan Kopecký. Brno: Blok.
- Langhans, Christian. 1712. *Křesťanských dítek ruční a domovní postylla*. Žitava: V. Klejch.
- Liebniz, Gottfried Wilhelm. 2004. *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: Oikoymenh.
- [Liberda, Jan]. 1731. *Pravidlo nejsvětější víry k vzdělání církve Boží hennersdorfské*. Lubno: N. Schill.
- Luther, Martin. 2006. „Enchiridion. Malý katechismus pro obyčejné faráře a kazatele.“ Pp. 331-362 in *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických konfesí augsburské konfese*. Praha: Kalich.
- Pascal, Blaise. 1985. *Svět Blaise Pascala*. Ed. Petr Horák. Praha: Vyšehrad.
- Sládek, Miloš (ed.). 2005. *Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*. Praha: Argo.

Literatura

- Bílek, Tomáš V. 1892. *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v království českém po bitvě bělohorské*. Praha: A. Bačkovský.
- Brondič, Milan. 1947. *Václav Klejch a jím vydané české tisky žitavské*. Praha: vl. n.
- Burke, Peter. 1994. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Aldershot: Scolar Press.
- Burke, Peter. 2000. *A Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot*. Cambridge: Polity.
- Čornejová, Ivana. 2002. *Tovaryšstvo Ježíšovo*. Praha: Hart.
- Ducreux, Marie-Élizabeth. 1992. „Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století.“ *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 32/1-2: 51-79.
- Ducreux, Marie-Élizabeth. 1994. „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století.“ *Literární archiv PNP* 27: 61-87.
- Hanák, Jan. 1928-29. „Bratří a starší z Hory lilecké.“ *Časopis Matice moravské* 52, 1928: 39-124, 277-348; 53, 1929: 1-44.
- von Harnack, Adolf. 1903. *Dějiny dogmatu*. Praha: Samostatnost.
- Horský, Jan. 2000. „Příspěvek k diskusi o luterství v Čechách v 16. a na počátku 17. století.“ *Ústecký sborník historický* 2000: 224-235.
- Horský, Jan – Nešpor, Zdeněk R. 2005. „Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století.“ *Český časopis historický* 103, 2005, 1: 41-84.
- Hrejša, Ferdinand. 1912. *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*. Praha: ČAVU.
- Hrejša, Ferdinand. 1921. „Čeští kacíři dvacet let před tolerancí.“ *Reformační sborník I:* 80-192.
- Hrubý, Hynek. 1902. *České postilly. Studie literárně a kulturně historická*. Praha: KČSN.
- Chartier, Roger. 1999. „Reading Matter and ‚Popular‘ Reading. From the Renaissance to the Seventeenth Century.“ Pp. 269-283 in Roger Chartier – Guglielmo Cavallo (eds.): *History of Reading in the West*. Oxford: Polity.
- Julia, Dominique. 1999. „Reading and the Counter-Reformation.“ Pp. 238-268 in Roger Chartier – Guglielmo Cavallo (eds.): *History of Reading in the West*. Oxford: Polity.
- Kopecký, Milan. 1977. „Vydávání literárních památek 16. a 17. století.“ *Studia Comeniana et Historica* 7, 1977, 17: 7-19.
- Kopecký, Milan. 1997. *Slovesnost českého baroka*. Brno: Masarykova univerzita.
- Křížková, Markéta. 2002. „Herrnhut-Ochranov a tradice staré jednoty bratrské.“ *Husitský Tábor* 13/2002: 169-183.
- Kutnar, František. 1948. *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu. Trojí pohled na český obrozenský lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*. Praha: Historický klub.
- Le Goff, Jacques. 2003. *Zrození očiště*. Praha: Vyšehrad.
- Melmuková, Eva. 1999. *Patent zvaný toleranční*. Praha: Mladá fronta.
- Mikulec, Jiří. 1992. *Pobělohorská rekatolizace*. Praha: SPN.

- Nešpor, Zdeněk R. 2002. „Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18. a 19. století.“ *Religio* 10, 2002, 2: 215-236.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. *Víra bez církve. Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Novotná, Eva. 2005. „Kauza podezřelých z kacířství na Polensko-Přibyslavsku roku 1732.“ Pp. 125-146 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*. Praha: FF UK.
- Novotná, Eva. 2003. *Příspěvek ke studiu náboženského života tajných nekatolíků na polenskopřibyslavském panství v první polovině 18. století*. Diplomová práce na Pedagogické fakultě Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, rkp.
- Páta, Josef. 1941. *Václav Klejch Lažanský. 1682-1737*. Praha: vl. n.
- Pokorný, Petr. 1993. *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*. Praha: Vyšehrad.
- Rezek, Antonín. 1887. *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy I*. Praha: vl. n.
- Schenda, Rudolf. 1991. „Leidensbewältigung durch christliche Andacht. Geistliche und soziale Therapie-Techniken in der Devotionalliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts.“ Pp. 388-401 in Hans Erich Bödeker – Gerald Chaix – Patrice Veit (eds.): *Der Umgang mit dem religiösen Buch / Le livre religieux et ses pratiques*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmitt, Jean-Claude. 2002. *Revenanti : živi a mrtví ve středověké společnosti*. Praha: Argo.
- Šorm, Petr. 1997. *Kulturní a sociální rozměr tajného nekatolictví na Opočensku v první polovině 18. století*. Diplomová práce na Pedagogické fakultě Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, rkp.
- Troeltsch, Ernst. 1992. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Weber, Max. 1998. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Weinlick, John R. 2000. *Hrabě Zinzendorf*. Jindřichův Hradec: Stefanos.