

## ODCHYLNÉ A HERETICKÉ PROUDY V REFORMACI (V NĚMECKÉ A STŘEDOEVROPSKÉ OBLASTI)

Na rozdíl od zvířat vybavených pudy, které jim umožňují na určitý typ situací reagovat vždy stejně a neměnně, jsou od nepaměti lidské způsoby jednání rozmanité a lidské myšlení ještě pestřejší. Ani v rámci církve tomu nebylo a není a zřejmě ani nemůže být jinak. Ve všech obdobích církevních dějin se vyskytovaly názory a postoje odchylné od převažujících a centrálních. V období společenský střetů a bouří se tedy dá očekávat názorová pestrost ještě větší než obvykle. Tím více překvapí čtenáře libovolné příručky dějin filosofie nebo dogmatu, že 16. století v nich vypadá téměř nudně a unyle. Kromě základního sporu o ospravedlnění a k němu později přidruženému sporu o predestinaci, sporu o povahu svátostí a několika přidružených témat, například o očistec a postavení svatých se více méně nic neděje. Navíc i u těchto sporů se theologové pouze rozdělují na příslušná protikladná stanoviska a pozice podle příslušné strany konfliktu, jejíž jsou zastánci a vlastní stanoviska k tématu příliš nerozvíjejí<sup>1</sup> Tak nabýváme dojmu, že významných odchylných proudů nebylo.

Takový pohled je ovšem jen částečně pravdivý. Na jednu stranu je třeba si uvědomit, že za první reformace nevznikla z popudů primárně theologických, ale církevně praktických a to, oč se vedla reformační pře vlastně nejsou témata příliš theologická: velmi speciální otázka způsobu ospravedlnění a spásy člověka, případně antropologicky obohacená o problém jeho svobodné vůle; a pak už jen témata jako odpustky, manželství kněží, přípustnost/nepřípustnost nejrůznějších forem Fasten (posty, zpověď, mše, obrazy atd.) Avšak ani pohled, že by nebylo jednotlivců a proudů silněji se odchylojících od hlavní načrtnuté linie konfliktu, není správný. Většinou se shrnují pod označení radikální reformace/reformátoři (v počátcích reformace - zhruba do selské války, případně až po münsterskou komunu) a záhy o nich dobové prameny hovoří jako o (novo)křtěncích (Täufer, Wiedertäufer, Anabaptistae, Werdedopern...). Jakkoli i u křtěnců převažují neteologické motivy jejich disentu (zde ovšem spíše sociální a revoluční povahy) různorodost nauk a rozsah popíraných dosavadních pravd je nesporně větší. Hnutí křtěnců prožívá svůj dramatický vrchol ve 30. letech 16. stol, kdy se těmto radikálům podaří zhruba na rok (únor 1534 - červen 1535) se zmocnit vlády i v bohatém biskupském městě (Hochstift) Münsteru. Po násilné pacifikaci pak působí novokřtěnecké proudy v podzemí a diferencují se. Některé se stávají základnou budoucích sociálních.

V této a různých jiných podobách pak přežívají v druhé polovině šestnáctého století, kdy se ovšem náboženskopolitická scenerie výrazně mění. V táboře oficiální reformace (od r. 1555 díky Augšpurskému náboženskému smíru v říši legálním) dochází k prudkým sporům o otázky, které bychom dnes těžko mohli označit jinak, nežli jako podřadné a též k mocnému nástupu švýcarské kalvínské reformace, jakož i k mnohým posunům v náboženské mapě způsobeným přestupem jednotlivých knížat k té či oné náboženské straně. Neoficiálně neustále sílí proud mystického spiritualismu, který vedle jiných inspirátorů níže zmíněných, obdržel svůj hlavní impuls k rozvoji od podivuhodné postavy lékaře a mystika Theophrasta Bombasta von Hohenheim, zvaného u všech svých žáků Paracelsus. Ten pak vrcholí těsně před třicetiletou válkou ve velkých manifestech bratrstva růžového kříže na jedné straně, na druhé straně ve spisech Jakoba Böhma.

V následujícím se pokusíme zběžně načrtnout linie vycházející z těchto tří stadií a uvést některé významnější postavy a jejich učení.

---

<sup>1</sup> Jako pověstná výjimka potvrzující pravidlo budiž zde jmenován norimberský reformátor A. Ossiander

# Náboženští radikálové rané reformace

## **Andreas Karlstadt**

Andreas Karlstadt von Bodenstein (1480?-1541) studoval v Erfurtu a Kolíně, pak v letech 1505-1522 ve Wittenbergu, kde roku 1510 dosáhl doktorské promoce. Byl přesvědčený tomista, stal se i děkanem theologické fakulty, kazatelem a proboštem u Všech svatých. Doprovázel Luthera na disputaci do Lipska roku 1519 a po jeho "zmizení" na hrad Wartburg se stal ohniskem reformačního dění ve Wittenbergu. Roku 1521 na Hod Boží vánoční slavil první protestantské bohoslužby - mše byla latinsky, ale bez ornátu a bez pozdvihování. Už předtím, během roku 1521, však teoreticky odůvodňoval a požadoval německou bohoslužbu a přijímání podobojí. Takto pak slavil bohoslužby na nový rok 1522. Rovněž podporoval mladé radikály (studenty a tovaryše) při jejich útocích na kostely a odstraňování obrazů..

Po návratu Lutherově byl však jako příliš radikální odsunut do ústraní. Když Luther navrátil latinskou mši – podobojí a s pozdvihováním, a pouze s drobnými úpravami, Karlstadt odešel do Orlamünde. Rovněž se s Lutherem rozešel v eucharistické teologii - popíral, že by eucharistie vůbec byla znamením nebo symbolem pro Krista. V Orlamünde Karlstadt odložil veškerá roucha i univerzitní insignie a přestal křtít děti. Byl vypovězen ze Saska a v červnu 1524 odešel do Basileje. Ovšem když se cestou tam zastavil v Rothenburgu, dostal se tím přímo do centra selského povstání. Karlstadt tam o velikonocích proslavil plamenné kázání proti svátosti oltářní, když se však snažil mírnit rozvášněné davy táhnoucí na biskupské město Würzburg, stal se sám nežádoucím, a to pro obě strany, konzervativní i radikální, a byl zanedlouho z města definitivně vypovězen. V Basileji pak vydal roku 1524 velmi významných sedm traktátů týkajících se eucharistického sporu. Dospěl v nich, opíraje se především o Mk 14,23-24, kde slova o víně coby krvi následují až po pití z kalicha, k názoru, že tzv. slova ustanovení se nevztahují na přítomný chléb a víno, ale na nadecházející Kristovu oběť na kříži. Tím poskytl motiv k dlouhodobému a hlubokému sporu uvnitř reformačního tábora. Zatímco totiž Zwingli přijal Karlstadtovo stanovisko víceméně za své<sup>2</sup>, Luther je odmítl. Později však Karlstadt ze svých radikálních stanovisek slevil a naopak podpořil Luthera v jeho názoru na očištec a osud duší mezi smrtí a vzkříšením. Zemřel nakonec jako profesor na univerzitě v Basileji roku 1541.

## **Thomas Müntzer**

Thomas Müntzer (nar. okolo 1490) dospěl pravděpodobně již na svém místě zpovědníka cisterciáků v Beuditzu vlivem četby starých církevních autorů, Jáchyma da Fiore a porýnských mystiků, k hlubokým pochybnostem a k pocitu vlastního vyvolení k nápravě církve. Vlastního impulsu se mu ovšem dostalo až na faře v Zwickau setkáním s chiliastickým prorokem Nikolausem Storchem a jeho skupinou tzv. "Zwickauer Propheten". Z Zwickau odešel nejprve do Allstedtu, pak do Čech, 1521 vydal svou slavnou pražskou výzvu.<sup>3</sup> Církev považuje Müntzer za zkaženou od doby vymření apoštolů a jejich přímých žáků.

---

2 Zwingli mohl být k podobnému stanovisku motivován i svými dřívějšími rozhovory s nizozemským spiritualistou *Hinnem Rhode* a dopisem *Epistola Christiana admodum* jiného spiritualisty *Cornelia Hoena*, v němž vykládá eucharistický chléb symbolicky jako zasnubní prsten (a tedy znamení) Krista své nevěstě církvi. Téma těla Kristova bylo rovněž projednáváno při Curyšských disputacích s radikály (Hubmaierem, Grebelem a Haetzerem) na podzim 1523. Tehdy však Zwingliho stanovisko nebylo jednoznačně příznivé radikálním náhledům.

3 Je otištěna v plném znění v publikaci sestavené A. Molnárem a jeho spolupracovníky: *Slovem obnovená* [čtení o reformaci]; Kalich, Praha, 1977

V církvi přestal rozhodovat lid, ale vládnou v ní učenci. Čím se církev může obrodit, je jedině živé slovo boží. To však není zapsáno v bibli, ale děje se neustále a přichází z Božích úst. Živému slovu je třeba dát přednost i před bibli. Müntzer upozorňoval například na to, že starozákonní proroci vždy říkali: "Tak praví Pán, nikoli tak pravil"

Müntzer má však i svou mystickou stránku. Byla mu blízká středověká mystika, především ta, jež se soustřeďovala na trpícího Ježíše (Passionsmystik). V připodobnění se k trpícímu Kristu viděl cestu pro celou církev. Takové pojetí církve ovšem radikalitu jeho pohledu ještě spíše vyostřovalo. Veden těmito idejemi se Müntzer nakonec s plným vědomím postavil do čela selské vzpoury a s ní vytrpěl porážku i smrt.

## Novokřtění a proudy z nich vycházející

### *Novokřtění*

Novokřtění až na několik málo výjimek postrádali mezi svými vůdci vzdělané osobnosti. Poněkud intelektuálnější zaměření se snad dá předpokládat u novokřtěnců v italských, kde však bylo hnutí záhy zcela potlačeno. Byli hnutím theologicko-praktickým, často sociální a revoluční povahy. Proto u nich nepřekvapí velká různorodost nauk. Jakkoli vykazovali odchylnost učení jak od katolické tak od reformačních církví v mnoha bodech, jejich rozlišovacím znakem se stalo odmítání křtu dětí. Křest je možno přijmout pouze v dospělém věku po vědomém vyznání víry v Krista. Křest udělený v dětství považovali za neplatný. Proto všichni jejich příslušníci (pokud k tomu měli dostatek odvahy - za takový čin totiž stále ještě v 16. století platný a užívaný Justiniánův zákoník stanovil bez výhrady trest smrti) přijímali při svém přihlášení se k tomuto duchovnímu proudu nový křest. Počátky hnutí se dají vystopovat v oblasti dnešního Švýcarska. Roku 1525 byla otázka křtu dětí na přetřes v Zürichu. Zwingli se tehdy zastal v otázce křtu bez výhrady dosavadní praxe a oponentní radikální strana pod vedením **Konrada Grebela** se zorganizovala v první novokřtěnecké společnosti. Z tohoto kruhu vzešel i **Balthasar Hubmaier**. Ten přivedl první kroužky novokřtěnců na Moravu do Mikulova. Ale ani relativně tolerantní moravské prostředí ho neuchránilo před pronásledováním. Roku 1528 byl ve Vídni upálen a jeho manželka utopena v Dunaji.

Novokřtění usilovali zpočátku o církevní organizaci a jistou jednotu učení. Svědčí o tom synoda ve Schleithemu poblíž Schaffhausen na horním Rýně, kde se sešli roku 1527 jejich představitelé a přijali 7 základních článků. Ty hovoří o křtu (má být udělován toliko dospělým), o oddělení od světa (tím se míní římská i veškeré protestantské státní církve - světská moc nemá do věcí víry vůbec zasahovat a stejně tak křesťané nemají usilovat o světskou moc, proto rovněž nejtěžším trestem v církvi může být exkomunikace; tak a jedině tak mají také být potrestáni ti, kdo upadnou do hříchu a odmítají nápravu) a o přísaze (křesťané nemají přísahat). Tvůrcem těchto článků je pravděpodobně **Michael Sattler**, původně benediktinský mnich, který pak působil s Denckem a Haetzerem ve Štrasburku a byl roku 1529 upálen v Rothenburgu ob den Tauber. Jednota a pokojný vývoj však křtěncům nebyly dopřány - neustálá perzekuce je hnala z místa na místo a rozptylovala do odlehlých koutů říše. Význačnější komunity se utvořily v Tyrolích, v severním Německu a Holandsku, a na Moravě.

Asi nejvýznačnější osobností mezi novokřtění byl **Hans Denck**. Byl vzdělán v klasických jazycích (studoval v Ingolstadtu) a Oecolampad ho doporučil za rektora svatosebaldské školy v Norimberku. Pro své radikální názory byl však místa zbaven a vyhnán. Přes St.Gallen dospěl nakonec do Augsburgu, kde teprve přijal druhý křest. Augsburg byl v té době, vedle Štrasburku, nejvýznamnějším střediskem

novokřtěneckého hnutí. Tam také Denck z Augsburgu zamířil a byl tam Bucerem<sup>4</sup> vyzván k veřejné debatě, jež skončila v jeho neprospěch a den před vánočními svátky i vypovězením z města. Poté prožil dva plodné roky ve Wormsu, kde rovněž žila početná novokřtěnecká komunita. Tam také společně s Ludwigem Haetzerem dokončil překlad starozákonních prorockých spisů. Avšak po konverzi dvou tamních luteránských kazatelů k novokřtěnectví musel na zásah falckraběte i Worms opustit. Ve Wormsu tehdy došlo i k popravám novokřtěnců.<sup>5</sup> Na několik posledních měsíců jeho života mu nakonec poskytl útulek Oecolampad v Basileji.

Denck je představitelem mystického novokřtěnectví: Bůh se nám zjevuje ve Vnitřním Slově; to může být ve shodě s Písmem, ale není jím podřízeno. V náboženské zkušenosti pokračuje kontinuálně boží zjevení a bez něj ani není možno řádně rozumět Písmu. Lidská vůle je svobodná. V každém člověku je jiskřička boží lásky, byť téměř vyhaslá. Probouzí se životem v lásce, jenž je napodobováním života Kristova. Nejlépe tento postoj vystihuje pozoruhodná Denckova věta: *Es ist nicht genug, daß Gott in dir ist, du mußt auch in Gott sein*. Kristus zemřel za všechny lidi a tak všechny svou láskou osvítí, ač všichni jeho lásku nepřijímají. V budoucnu budou však spaseni všichni lidé.

Denckovi nebylo cizí myšlení v protikladech a snad se tak stal i inspirátorem Franckova spisu *Paradoxa*. Diskuse s odpůrci vedl v skromnosti a velmi kultivovaně, bez obvyklého spílání protivníkům, ke kterému se uchýlovali šmahem všichni reformátoři i jejich odpůrci. Jako si odmítal dělat z Písma modlu, tak odmítal také vzájemné šermování různými citáty; nabádal účastníky sporů, aby přemýšleli nejen o svých oblíbených místech, ale rovněž o těch, která uvádějí ve sporu jejich protivníci. Tento jeho postoj je však dialektický jen zčásti; Denck věřil, že při takovém střetu *von Gegenschriften*, jak nazýval paradoxy, se vždy jedno mínění prokáže jako lepší a zahrne do sebe názor opačný, jako věčnost obejmě a pohltí časné.

Podobný itinerář jako u Dencka nacházíme i u dalšího představitele hnutí **Ludwiga Haetzera**. Haetzer vyšel pravděpodobně z valdenských kruhů a proto byl pro účast v původní curyšské komunitě novokřtěnců již predisponován. Dále vedla jeho cesta přes Augsburg a Štrasburk do Wormsu (s mezičasem v Basileji u Oecolampada). Do Štrasburku přišel před Denckem, byl však po jeho příchodu zastíněn jeho věhlasem. To mu však umožnilo setrvat tam déle, ještě po Denckově vypuzení. O jejich společné práci na překladu Písma ve Wormsu jsme se již zmínili. Denck ukončil svou životní pouť v Kostnici roku 1529. Byl tam usvědčen ze sexuálních deliktů a popraven. Haetzer byl radikálnější než Denck, zavrhoval mj. učení o smírčí oběti Kristově a o věčném zavržení. Rovněž popíral trojnost božských osob, čímž ho můžeme jmenovat prvním antitrinitářem.

**Melchior Hofmann** se přidružil k hnutí novokřtěnců až ve Štrasburku roku 1529. Pocházel ze Schwäbisch Hallu a měl tehdy už za sebou úspěšnou kariéru obchodníka a dokonce jakéhosi Lutherova vyslance na dánském dvoře a v Rusku. Do Štrasburku odešel pro neshodu s Lutherem ohledně pojetí svátosti. Byl typem lidového kazatele *par excellence*. Sám se považoval za Eliáše a hlasatele konce časů<sup>6</sup> a podařilo se mu vzbudit mocné hnutí, jež se rovněž podílelo na nechvalně známé Münsterské komuně. Avšak ještě než k tomuto vyhocenému vývoji událostí došlo, byl roku 1533 městskou radou

---

4 před vánoci roku 1527

5 Nedlouho poté, v dubnu 1529 ustanovil říšský sněm zasedající ve Špýru pro veškeré novokřtěnce trest smrti

6 Konec světa předpovídal na rok 1533. Toto proctví se pro něj zvláštním způsobem vyplnilo, neboť právě toho roku zmizel v Štrasburském žaláři, z něhož již nevyšel.

ve Štrasburku jat a vsazen do žaláře na doživotí.<sup>7</sup> Jeho úlohu pak pro Múnsterskou komunu převzal další "prorok" Jan Matthys.

Hnutí křtěnců prožívá svůj dramatický vrchol ve 30. letech 16.stol, kdy se těmto radikálům pod vedením dalšího "proroka" Jana Bockelona, zvaného Jan z Leydeny, podaří zhruba na rok (únor 1534 - červen 1535) zmocnit se vlády i v bohatém biskupském městě (Hochstift) Münsteru. Múnsterská epizoda, ač navysost poutavá svým dramatickým průběhem a zajímavá pro historiky i sociology náboženství, sama nic nového v theologické oblasti nepřinesla: Pochybnosti a příklon k Zwingliánskému výkladu večere páně (duchovní vůdce Múnsterských novokřtěnců, kazatel Berd Rothmann ji vysluhoval nikoli z hostiemi, ale s chlebovými plackami), posléze přijetí druhého křtu, to vše tu již bylo. V Münsteru bylo vše navíc spojeno s vypjatým eschatologismem a opakovanými předpověďmi konce světa, před nímž je ještě nutno vytvořit říši spravedlivých, "nový Jeruzalém" právě v Münsteru. Následovalo vyhánění nejen katolíků, ale posléze i luteránů z města, násilné potlačování veškerého disentu a vláda teroru. Nakonec téměř dvouletý odpor proti obléhání města Múnsterkým biskupem, k němuž se nakonec připojily oddíly veškerých okolních (katolických i protestantských) knížat, dobytí města, tvrdá perzekuce a popravy.

Po násilné pacifikaci města a tvrdých represáliích s ní spojených pak působí novokřtěnecké proudy především v Nizozemsku a diferencují se. **Menno Simmons** shromáždil rozptýlené skupinky anabaptistů v Holandsku. Roku 1554 pak přesídlil se svou skupinou do Holštýnska. V oblasti nauky nepřinášejí mennonité nic nového. Charakteristickým rysem hnutí se však stává - zřejmě v reakci na krvavou múnsterskou lázeň - vypjatý a radikální pacifismus.

Jiné skupiny původních novokřtěnců se stávají základnou budoucích antitrinitářů. K těm patří například **Adam Pastor**. Pro své radikální názory na Trojiční a inkarnační učení (božství Kristovo spočívá v Otcově slově, moudrosti, vůli, moci a působení v něm; Svatý Duch není oddělenou bytostí, pouze božím dechem, inspirací) byl společenstvím mennonitských novokřtěnců exkomunikován. Část novokřtěneckého společenství, především v Kleve, ho následovala. Zemřel v Emdenu roku 1552.

Poslední zajímavou osobností mezi novokřtěnci/anabaptisty 15.století je **David Joris** (též **Georg**). Joris se totiž nevzdal původní radikality novokřtěneckého hnutí. Pocházel z Flander a mládí strávil v Delftu. Roku 1534 se stal melchioritským kazatelem. Po pádu Münsteru okolo sebe rovněž shromáždil malou komunu silně extaticky a vizionářsky zaměřenou, která v něm viděla nového Krista. Jejich učení bylo rovněž antitrinitární. Byli tvrdě pronásledováni, několik desítek jich bylo popraveno, také Jorisova vlastní matka takto přišla o život. Joris sám často měnil identitu a vzhled, až v tomto umění dospěl takřka k mistrovství. Majetek, jenž pro něj shromažďovali jeho přívrženci mu nakonec umožnil usadit se pod přijatým jménem **Johannes von Bruck** v Basileji, kde nabyl i městských práv, proslul štědrostí k chudým a hojným navštěvováním (protestantských) bohoslužeb. Přitom však udržoval písemný styk se svými přívrženci v Nizozemí, kteří mu zachovali věrnost. Zemřel v Basileji roku 1556, předtím však ještě stihl pod svým (pravým) jménem vydat spisek proti Servetovu upálení. Jeho identita byla odhalena až dva roky po jeho smrti, načež následovala okázalá exhumace a spálení jeho ostatků na hranici. Část jeho rodiny a rozsáhlého služebnictva pak emigrovala zpět do Flander, část však po odpřisáhnutí bludů svého pána zůstala pokojně žít v Basileji.

---

<sup>7</sup> Stalo se tak v souvislosti se synodem evangelických kazatelů, jenž se konal ve Štrasburku a na němž bylo rozhodnuto postavit novokřtěnce mimo zákon.

## Michael Servet

Michael Servet je podivuhodnou osobností po mnoha stránkách dosud nedocenenou. V popředí pozornosti bývá totiž především jeho násilná smrt, jež vzbouřila mysle i city současníků a po mnoho let zůstávala hrozivým stínem nad švýcarskou reformací a jeho nauka o Trojici, jež se stala její příčinou, a na druhém místě pak objev, který publikoval nesporně jako první, a který zřejmě on sám nepovažoval za nic samo o sobě významného avšak který v jeho očích měl spíše sloužit na podporu jeho antropologických a pneumatologických spekulací - objev malého krevního oběhu. Nezhodnoceny zůstávají jeho filosofické a spirituální postoje blízké renesančnímu novoplatonismu.

Michael Servet pocházel z Aragonu. Země Pyrenejského poloostrova zažily na počátku 16. století krátký, ale mocný závan svobodného renesančního ducha. Svůj vliv tu měl a velké popularity nabyl především Erasmus Rotterdamský a v zárodcích potlačená nesmělá španělská reformace (Juan de Valdés) má svůj inspirační zdroj především v něm. Servet, narozený pravděpodobně roku 1511, do tohoto prostředí vrůstal už jako mladík, kdy ve funkci jakéhosi sekretáře doprovázel Juana de Quintanu, františkána a dvorního kazatele Karla V. V jeho průvodu se patrně také účastnil proslulé císařské korunovace v Bologni roku 1529. Zároveň, ještě před tímto datem, máme o Servetovi záznamy v matrikách Toulousské university. Cesta Karla V. vedla z Bologne na neméně slavný říšský sněm v Augsburgu roku 1530 a je velmi pravděpodobné, že právě tam poznal Servet většinu vůdčích osobností reformace, kteří tam byli přítomni.<sup>8</sup> Jisté je nicméně, že již o několik měsíců později ho nacházíme ve společnosti reformátorů (Oecolampadově) v Basileji a zřejmě již tam formuloval své myšlenky, jež od té doby nadále budily neustálé pohoršení a odpor, neboť byly fakticky popřením stávajícího trojičního dogmatu. Proto také došlo mezi ním a i relativně umírněným Oecolampadem záhy k roztržce. Ta podnítila Serveta, aby obhájil své názory písemně a tak vznikly jeho dvě ranná díla: *De Trinitatis Erroribus libri septem* a o něco později, jako apologie, jež měla první knihu představit v ortodoxnějším světle a měla být (ač vlastně jím nebyla) i svým způsobem odvoláním a revizí knihy první, *Dialogum de Trinitate libri duo*. Právě z těchto dvou dochovaných theologických děl čerpali pozdější Servetovi příznivci i odpůrci své poznání o jeho názorech, zatímco jeho zralé dílo *Christianismi Restitutio*, bylo po svorném zásahu katolické inkvizice a reformátorské cenzury ve svém téměř kompletním nákladu spáleno, takže se do dnešního dne uchovaly na celém světě pouze 4 výtisky této knihy. Podle toho, co se nám dochovalo, nebylo Servetovo učení o Trojici zdaleka tak radikální, jak jsme viděli u některých novokřtěnců: Ježíš byl vskutku synem božím a Bohem, byť jeho božství je odlišné povahy než Otcovo. Duch svatý není osobou, ale božskou silou působící v lidech. Je vlastně jen jedno božství, jež se odlišně projevuje v Otci, v Synu i v Duchu. Jestliže bychom tedy měli takovéto učení nějak klasifikovat, asi nejspíše se nám k tomu hodí starý termín *modalismus*. Jako učení byl oblíbený zvláště na Pyrenejském poloostrově a ještě v Karolínské době tam byl jednou z diskutovaných možností trojiční theologie.

Rozruch okolo Servetových tisků ovšem záhy utichl a to proto, že jejich původce zmizel ze světa. Pokud si na něj někdo z reformátorů vzpomněl, soudil, že hnije (nebo už shnil) v nějaké žalářní kobce<sup>9</sup> Proto nás musí zajímat mladý učenec jménem Michael Villanovanus, nebo, ve francouzské podobě *Michel de Villeneuve*, který se právě toho roku objevil ve Francii, nejprve v Lyonu. Přijal práci korektora v tiskárně bratří Melchiora a Kaspara Trechsela. Mezi knihami, jež prošly jeho rukama je nové

---

8 Jmenovitě Melanchton, Bucer a Capito; pro Luthera by cesta na říšský sněm vzhledem k achtu na něj vynesnému stále byla velkým rizikem. Ve strachu před císařovým hněvem se mu například zdráhalo vydat průvodní list i město natolik reformaci oddané jako Norimberk.

9 Srv. dopis *Frechtiv* adresovaný Capitovi z 31.října 1538

reprezentativní vydání *Ptolemaia* (v podstatě atlasu a zeměpisné příručky v jednom) a latinská bible v překladu dominikánského humanisty Sante Pagniniho. Svůj Lyonský pobyt přerušuje načas pobytem na Pařížské universitě, kde je předmětem jeho zájmu hlavně medicína: získá si dokonce vedle sice přece slavnějšího kolegy Vesalia nemalou pověst jako *dissector*, čili anatom. Pro své lékařské umění byl Michel de Villeneuve v Lyonu velmi vážen a byl volán často do paláce arcibiskupova i do domu mnoha vážených měšťanů. Z tohoto období pocházejí od něž i dvě lékařská pojednání: jedno o syrupech, druhé je apologií astrologických postupů v medicíně.<sup>10</sup> Z Lyonu přesídluje nakrátko do Charlieu a pak, na výslovné přání arcibiskupovo, jenž si přál mít svého oblíbeného lékaře nablízku, do Vienne. V srdci tohoto katolického arcibiskupského lékaře a učeného korektora nepokojné krve<sup>11</sup> však sídlily myšlenky a plány na dalekosáhlou reformu církve, především jejího učení, věru ne nepodobné těm, které jsme viděli u mladíka Serveta. Tomu se je i není co divit: neboť zajisté byl Michel de Villeneuve a Michael (Miguel) Servet touž osobou, avšak který muž zralých let, zakusiv pronásledování a nepřízeň světa pro své ideály, je raději nepoodloží na chvíli, a pak ještě, a zase, až zjistí, že je snad výhodnější a i světu a slávě a věhlasu mnohem prospěšnější, když o nich pomlčí navždy?

Mezitím nastoupila nová generace reformátorů. Ve Švýcarsku a francouzské oblasti ji reprezentoval především ambiciózní muž brilantního intelektu a právnického vzdělání, Jan Kalvín. Jeho spisy dospěly, pochopitelně zcela neveřejnou cestou, také do Vienne<sup>12</sup>. A Servet se přes svého prostředníka, a pravděpodobně POD SVÝM PRAVÝM JMÉNEM, jež mezitím upadlo v zapomnění a jež nikdo nespojoval s jeho novou identitou arcibiskupského lékaře ve Vienne, obrátil právě na něho s třemi otázkami, jež podle všeho měly být výzvou k diskusi: 1. Zdali ukřižovaný člověk Ježíš, je Synem Božím; 2. O království božím, zda je v lidech, jak se do něj vstupuje, a o znovuzrození; 3. Za jakým účelem byl ustanoven křest a večere Páně a zdali se mají obě (tj. hlavně křest) přijímat ve víře. (Tedy a *fortiori* zda jej mohou přijímat děti.) Kalvín se příliš neměl k odpovědi a reagoval až na další Servetův list doplněný ještě o další otázky, a to v podstatě odmítavě: tím, že ho odkázal na svou *Instituci*, a dialog ukončil. Avšak mylili bychom se, kdybychom předpokládali, že Kalvín nevěnoval tomuto podnětu pozornost. Současně s odpovědí Servetovi napsal dochovaný dopis Farelovi<sup>13</sup>, jímž ho informoval o Servetově korespondenci a v němž mimo jiné píše, že pokud by to bylo v jeho moci, nevyvázl by Servet životem.

Servet následovně poslal Kalvínovi na 30 dlouhých dopisů, v nichž rozpoznáváme náčrt a úvod jeho dalšího osudového díla *Christianismi Restitutio*.<sup>14</sup> Všechny zůstaly bez odpovědi, ale pečlivě uloženy v Kalvínových rukou jako kompromitující materiál čekající na den, kdy měly splnit podlý záměr. Servet dokončil své *magnum opus* začátkem roku 1552. Avšak najít tiskárnu, v níž by bylo možno bezpečně vytisknout tak radikální dílo, nebylo snadné. Servet nakonec zadal tisk Guillaumeu Guéroutovi, a to vlastním nákladem, bez nároku na korektora. Dílo mělo být tištěno na opuštěném místě, od svátku sv. Michala do ledna 1553. Po vytištění patřičných stránek byl rukopis okamžitě ničen. Dílo samo je

10 Ta vznikla z popudu vášnivého sporu, který se rozhořel mezi ním a zbytkem pařížské lékařské fakulty, kde bylo zakázáno o astrologii přednášet. Jeho odpůrci (děkan fakulty Tagault) ho pro používání astrologie v medicíně pohnali dokonce před soud (pařížský parlament) a před inkvizitora, kde byl ovšem promptně osvobozen

11 Kromě pařížského incidentu existuje nejasný záznam o dalším incidentu v Charlieu, kde snad mělo jít o nenaplněný slib manželství.

12 Mužem, jenž Servetovi (nazývejme ho nyní opět jeho pravým jménem) opatřil některé z Kalvínových spisů, byl pravděpodobně tiskař Jean Frellon, jenž i přes své nesporné sympatie k reformaci unikl až do konce života pozornosti inkvizice a dožil svá léta v pokoji.

13 dopis z 13. února 1546/7; Calvin, XII, 283

14 Jistě ne nadarmo zvolil Servet název upomínající na Kalvínovu *Institutio religionis christianae*

poměrně málo známo, v novodobé edici vůbec nevyšlo. Proto se zde musíme omezit na tento výčet témat, autor tohoto článku však věří, že se mu v budoucnu poštěstí zabývat se jím též podrobněji.

Kromě trinitární látky, jak byla představena v raných Servetových spisech, se dílo zabývá i otázkami milosti, křtu a večěře páně, polemizuje s Melanchtonovými *Loci Communes* a obsahuje dlouhé pasáže o království Antikrista a jeho šedesáti (sic!) znacích. V učení o Bohu nezapře především vliv areopagitických spisů a novoplatónské spekulace: Bůh je nepochopitelný, neviditelný, nedotknutelný, nevýslovný atd. Známost o něm nabýváme skrze jeho Slovo a skrze stvořený svět. Bůh naplňuje vše, dokonce i peklo; nestvořil nic, co by nebylo schopno spojení s ním. Je všepodstatou a obsahuje v sobě podstatu/ bytí všech ostatních věcí. Tak se může projevit jako oheň, kámen, květ i ratolest, jako cokoli. V páté knize Restituce, kde pojednává o Svatém Duchu osvětluje toto sdílení příkladem z lidského těla: Božský Duch má v těle svůj protějšek - lidského ducha a ten, dle učení písma (např. Gn 9,3; Lv 17,11 aj.) sídlí v krvi. Životní (oživený) duch tak vzniká v srdci, "ale ne tak, jak se obecně soudí, průchodem skrze srdeční přepážku, ale podivuhodným způsobem oklikou z pravé komory přes plíce", kde se stýká a komunikuje s velkým božím Duchem. To je ono slavné místo, ona první zmínka o malém krevním oběhu. Není to jediný případ v dějinách lidského poznání, kdy byli lidé k objevu skutečností a vztahů ve fyzickém světě přivedeni intuicí skutečností duchovních.<sup>15</sup> Servet se dále velmi silně vyhraňuje proti křtění dětí, považuje ho za jeden z hlavních pramenů zla v církvi, neboť takový křest nemůže zprostředkovat skutečné znovuzrození, ale jen mechanicky přičleňuje k tělu církve.

Jakkoli obsah Servetova *Restitutio* zůstal povšechně z větší části neznám a dodnes není knihou snadno dostupnou, důsledky její publikace jsou známy velmi dobře. Kniha, nebo možná jen její část, ač byla většina nákladu určena k prodeji na jarním knižním trhu ve Frankfurtu, se dostala do rukou ženevského protestanta Guillaumea de Trie, jenž žil v těsných vztazích s Kalvínem, a ten neprodleně denuncoval jejího autora svým katolickým příbuzným žijícím v Lyonu a odhalil jim Servetovu dvojí identitu. Inkvizice zareagovala okamžitě a Servetův dům byl prohledán, avšak nenašlo se nic podezřelého. Prostřednictvím onoho katolického příbuzného Guillaume de Trie, požádal tedy inkvizitor, dominikán Matthieu de Ory, o další materiály. (V původním listu byla jedna jediná stránka z knihy.) Na to nedošla z Ženevy kniha, ale přes dvacet rukopisných stránek silně kacířské povahy, jež de Trie získal od Kalvína - nic jiného než nám známou Servetovu korespondenci. Kdo byl inspirátorem této denunciační akce, zdali de Trie či zdali Kalvín sám, se už nikdo nedozví, ale sám fakt, že Kalvín poskytl bez váhání kompromitující materiál poslaný mu v důvěrnosti a jeho další vystupování při pozdějším Servetově soudu v Ženevě, nevrhá na jeho charakter nejlepší světlo.

Nyní už inkvizice měla dost důkazů, aby promptně (a diskrétně) Serveta zatkla. Byl vyslýchán lehce a držen ve vězení, jež nebylo příliš tvrdé. Vědom si však závažnosti své kauzy, Servet nezaváhal a již po druhém výslechu z vězení uprchl. Nevíme, kam se hodlal uchýlit, možná do Itálie, možná do některé východoevropské země, kde záležitosti víry nebyly pojímány s takovou přísností a kde ne jeden velmi nezávislý duch našel nakonec své útočiště. Faktem je pouze to, že asi čtyři měsíce po svém útěku z inkvizičního vězení ve Vienne byl rozpoznán v Ženevě, okamžitě zatčen a z ženevského vězení - mimochodem bývalého biskupského paláce - již vyšel až na svou poslední cestu na hranici. Jeho životní podmínky tam byly bídné, mnohem horší nežli ve vězení ve Vienne a jeho obhajoba zoufalá. Ač se hájil mimo jiné tím, že nehodlal šířit v Ženevě své názory, že Ženevou pouze projížděl a měl již najatu loď, aby jej dopravila na druhý břeh jezera a nemůže být tedy obviňován s rozsévání nesvornosti a šíření nepokojů, nebylo mu to nic platné. Nedostal ani obhájce o nějž, jako "cizinec neznalý zákonů města" žádal. Vše bylo marné. Městská rada jej, poté co si byla vyžádala dobrozdání o Servetově kacířství a jeho nebezpečnosti

---

15 Podobně i Kepler neodvodil své zákony z experimentálních dat ale z mysticko-geometrických úvah o pravidelných tělesech.



od čtyřech ostatních švýcarských měst (Zürich, Basilej, Bern a Schaffhausen) odsoudila k smrti na hranici a 27.října 1553 byl upálen. Kniha, kterou Servet hodlal oslovit široké vrstvy vzdělanců a kvůli které podstoupil tak hroznou smrt, se na svět prakticky nedostala. Kromě několika exemplářů, které rozeslal zřejmě Servet sám svým (tajným) přátelům byl celý náklad (1000 výtisků) na zásah inkvizice a za spolupráce knihkupců, včetně protestantských, v Lyonu, Frankfurtu a Ženevě zničen

## **Antitrinitáři**

Je s podivem, že přes masivní a nevybíravé potlačení Serveta a jeho názorů, jehož se podjal především protestantský svět za přizvukování katolických inkvizitorů, našel Servet své následovníky. Je téměř symbolické, že jeden z budoucích sympatizantů dorazil do Ženevy právě den po Servetově popravě.<sup>16</sup> Mnozí z pochybovačů, kterým nedávalo spát dogma o Trojici a dříve či později formulovali své více či méně odchylné názory, pocházeli ze severní Itálie. Tam jednak existovalo, než bylo inkvizicí rozdraceno, nezanedbatelné novokřtěnecké hnutí, jednak však sám duch italského humanismu vybízel k zpytavým, volně a směle kladeným otázkám. Četní takto volně smýšlející Italové proto přechali pře inkvizicí do Švýcarska, především do kantonu Grisons (Graubünden), jenž tehdy byl nezávislou republikou, a posléze do Ženevy, Basileje i jiných švýcarských měst. Kanton Grisons je latinský, hovoří se v něm několika nářečími, blízkými italštině a tudíž i veškeré tamní protestantské komunity byly italské a měly italské kazatele. Záhy však začaly vznikat díky těmto italským emigrantům italské sbory i ve švýcarských městech na sever od Alp, především v Ženevě. Cesta, již se tito nezávislí duchové mnohdy ocitali na okraji protestantského světa, se dá docela dobře schematicky popsat: Po emigraci z Itálie následuje nejprve nadšené přivítání a přátelské vztahy s reformátory. (Jako magnet přitahující pozornost těchto nových konvertitů zde sloužil především Kalvín). Pak následuje čilý písemný styk s jedním či více reformátory, při němž klade X mnoho nejrůznějších otázek, jež jsou nejprve trpělivě vysvětlovány, posléze se však tazatel stává obtížným a reformátor s ním styk přerušuje. Někdy se obrací takovýto odmítnutý liberál na dalšího reformátora a proces se opakuje.

Italští emigranti se navíc těmito nejrůznějšími "všetečnými" otázkami nezabývali pouze každý sám na svou pěst, ale v italských sborech se o nich čile diskutovalo. A to právě způsobilo zásah reformátorů. Kalvín vyzval k veřejné diskusi, ale zároveň přinesl k podpisu vyznání víry, jež měl každý člen ženevského italského sboru podepsat. Přes mnohé protesty se Italové, až na šest osob, podrobili. Mezi šesti nepoddajnými byli dva z budoucích exponentů antitrinitářství: *Giorgio Biandrata* a *Gianpaolo Alciati*. Byli vypovězeni a odešli nejprve do Zürichu, ale vzápětí se odebrali do Polska, kde se stali

---

16 Byl to Bernardin *Ochino* ze Sieny, původně výřečný a oblíbený katolický kazatel. Když se jeho kázání pro svůj silný revolučně-sociální náboj stala podezřelá inkvizicí a byl pozván k papeži do Říma, místo toho raději uprchl na sever. V rámci svých mnohých peripetií se rovněž přidružil k Bucerovi ve Štrasburku a po augsburském *Interim* s ním odešel do vyhnanství do Anglie, kde na čas přijal katedru v Oxfordu. Po nástupu Marie Tudorovny roku 1553 byli ovšem protestantští exulanti opět vyhnaní a tak došlo k oné osudové shodě. Bernardin Ochino se nemůže počítat přímo k antitrinitářům, sdílel s nimi však do značné míry (možná neprávem) jejich osud a u polských antitrinitářů našel útočiště a ochranu v jedné z posledních fází svého života. Ochino byl nejprve povolán, asi po necelých dvou letech pobytu ve Švýcarsku, (Ženeva a Basilej) za kazatele nového sboru italských imigrantů v Zürichu. Pokojný život a kariéru mu vzala kuriózní příhoda: Ochino, jsa břitkým a ohnivým kazatelem, zřejmě nebral vždy svá slova zcela na vážky a když roku 1563 vydal v Basileji knihu dialogů (asi dost satirických), které se zabývaly vším možným, vyčetli z ní někteří, že její autor vlastně zastává polygamií. To byla velmi vhodná látka pro hospodské řeči a právě k takové "disputaci" došlo v jedné z Curyšských hospod během trhu, který navštívili i Basilejští; ti se svým Curyšským sousedům posmívali, co že to mají za kazatele. V bouřlivé reakci městská rada vypověděla Ochina z města, dokonce aniž by mu dala příležitost se hájit, mimo jiné proto, že nepředložil svou knihu k cenzuře v Curychu. Ochino, ač mu bylo tehdy již 76 let se musel vydat se čtyřmi dětmi na strastiplné putování přes Basilej, Štrasburk, Norimberk až do Polska a nakonec i odtud vyhnan zemřel v novokřtěnecké obci ve Slavkově na Moravě.

zakladateli nové antitrinitářské církve. Po tomto incidentu už Kalvín neponechal nic náhodě, ale nasadil do sboru své informátory a provokatéry. Tak uvízl v jeho sítích další sympatizant liberálního hnutí, Giovanni *Valentino Gentile*, jehož však čekal osud mnohem krutější.

Následujícím krokem po odhalení heretických tendencí bylo vyzvat dotyčného, aby předložil písemné vyznání víry a to se pak stalo předmětem zkoumání a dalších diskusí. Pouze v jednom případě, a nebylo to v Ženevě, ale v Basileji u Bullingera v případě *Laelia Socina*, to nevedlo k dalšímu kroku, jímž už byla přímá perzekuce: u cizinců vyhnání z města, u občanů vyhoštění nebo i uvěznění. Laelius Socinus byl prominentní italský emigrant, který sjezdil skoro celý protestantský svět<sup>17</sup> a byl v přátelských stycích s Kalvínem, Melanctonem, Castelliem a s mnoha dalšími, s nimiž rovněž vedl obšírné písemné diskuse. K jeho obvinění z hereze došlo na podnět Bezův, k němuž se připojili i italští kazatelé z Churu (Gallicius), Ženevy (Martengo) a Tübingen (Vergerio). Socinus, poučen zřejmě sdostatek tímto incidentem, se pak stáhl zcela do ústraní. Přesídlil do Zürichu, kde se k němu připojil jeho bratr a synovec Faustus, kteří oba museli za silicího pronásledování uprchnout z Itálie. Tam roku 1562 zemřel, ovšem bohatá knihovna, již za svých cest nashromáždil a zbohatil vlastními rukopisy, našla své využití, jak ještě uvidíme.

I Gentile byl vyzván k písemnému vyznání. Dopustil se v něm té kardinální chyby, že se bránil protiútokem: Kalvín učí místo trojici kvaternitě. Gentile byl odsouzen k smrti a život mu zachránil pouze vlivný přímluvce. Musel však podstoupit po středověkém způsobu veřejné pokání. Po něm však uprchl z Ženevy do Lyonu, kde vydal polemickou knihu *Antidota* zaměřenou především proti Kalvínově Instituci a následně do Polska. Po vypovězení cizozemských protestantů z Polska byl ovšem nucen se vrátit. Byl zatčen a po marných pokusech přesvědčit ho byl v Bernu sťat. Gentileho učení je zajímavé proto, že zastává existenci tří různých věčných duchů v jediném božství, z nichž druzí dva jsou odvozeni od prvního a podřízeni mu.

Dalším spolehlivým způsobem, jak na sebe upoutat pozornost a podezření a dostat se do problémů, byla jakákoli pochvalná zmínka o Servetovi. Takový osud potkal i osoby spojené s reformací a jejich spory jen velmi volně, například Catarinu Coppa z Ferrary, která se vydala do Švýcarska hledat svého uprchlého syna. Ta se měla dopustit výroku o tom, že Servet zemřel jako Kristův mučedník a nechvalně se vyjádřila o Kalvínově úsudku i o tamní italské církvi. Byla odsouzena městskou radou k veřejnému odvolání a vypovězení z města pod ztrátou hrdla. Solidarizaci se Servetem vyčítali i Socinovi, jenž tehdy právě dlel u Castellia v Basileji. Nejmarkantněji si však tímto způsobem omočil *Matteo Gribaldi*.

Gribaldi nebyl exulantem a nebyl příslušníkem ženevského italského sboru. Pocházel z Turína, z rodu, jehož příslušníci se po generace věnovali právníckému povolání, a jejich vzoru sledoval i on. Roku 1548 se stal profesorem v Padově. Díky sňatku získal zároveň malé panství ve Farges ležícím na západ od Ženevy, ale již v kantonu Bern, a toto panství vždy pravidelně v létě navštěvoval. Roku 1553 se při své zpáteční cestě zastavil v Ženevě a dozvěděl se o Servetově případu, vyjádřil podivení nad tím, že někdo může být odsouzen na smrt pro své názory, a byl, nejspíše proti své vůli, vtažen do debaty o Trojici a o božství Kristovu. Ta zřejmě vzbudila jeho zájem, neboť v ní pokračoval při své následující návštěvě, prostudovav si za svého zimního pobytu v Padově Servetovo *De Trinitatis erroribus*, jež od té doby nadále vysoce cenil. Nyní už ani Kalvín nemohl odmítnout nabídku k diskusi, jak to učinil před rokem.<sup>18</sup> Když však odmítl před zahájením diskuse Gribaldimu podat ruku, uslyšel od něj jen *Adieu, messieurs*,

---

17 Byl mimo jiné i v Anglii, na dvoře Markéty Navarrské a v Polsku.

18 Už tehdy to Gribaldiho, jenž byl člověkem slavného jména a zvyklý na obdiv studentů, dosti pobouřilo. "*Superbe repudiatus*" se o tom vyjádřil v jednom dopise do Itálie.

s nímž Gribaldi opustil místnost. Kalvín se nato pokusil zavést proti němu vyšetřování a uvěznit ho, ale městská rada jej nakonec jako cizince propustila.

Gribaldi se však toho roku už nemínil vrátit do Padovy; půda v Itálii se stávala pro nezávislé myslitele čím dál nejistější, ale přijal pozvání na universitu v Tübingen. Cestou se zastavil u Bullingera v Curychu, který ho varoval před šířením heretických názorů. Od té doby rozesílal Gribaldi na všechny strany vyznání víry, v nichž se hlásil k apoštolskému i nikájskému vyznání víry: Jedno zanechal u Bullingera, jiné poslal Martenengovi, pastoru italského sboru do Ženevy, jiné složil před Württemberským vévodou Kryštofem. Vidíme, že u Gribaldiho běžely události v poněkud opačném sledu, než obvykle. Kalvín ovšem také nelenil. Ještě před Gribaldiho příchodem do Tübingen tam dorazil Kalvínův list varující před ním. Do zad nakonec Gribaldimu vpadli i přátelé Vergerio a Bullinger a denuncovali ho u vévody Kryštofa. Ten nakonec nařídil slyšení před plným univerzitním senátem, kde byl Gribaldi tázán, zda přijímá také Athanasianum. K otázce se měl vyjádřit ve lhůtě tří týdnů, Během nich však rezignoval na svou stolicí a uchýlil se do Farges. Mýlil se však, pokud doufal v klidný život. Ani ne za měsíc byl zatčen a odveden soudu do Bernu. Hrozilo mu upálení, nakonec byl však vypovězen a byl mu zabaven majetek. Gribaldi odešel na univerzitu do Grenoblu, ale i tam se dostal do sporů. Zřejmě mu nakonec byl povolen návrat do Fargues, neboť tam roku 1564 zemřel na mor. Tak bylo heterodoxní antitrinitární myšlení ve Švýcarsku, až na drobné tajné kroužky a jednotlivce dobře střežící své pravé smýšlení, prakticky potlačeno.

K rozvoji antitrinitárního hnutí mělo však záhy dojít v jedné z tehdy největších zemí Evropy, v Polsku. Bylo k tomu dobře disponováno svým velmi liberálním občanským zřízením, jež - přes dost silnou a dobře zorganizovanou katolickou hierarchii v zemi - umožňovalo každému drobnému šlechtici být na svých statcích prakticky neomezeným pánem a hostit či vydržovat na nich, koho uzná za vhodné. Tak se mohli v Polsku bez překážek usazovat čeští bratři<sup>19</sup> a rozvíjet i další reformační konfese, především reformovaná. Roku 1570 se spojili čeští bratři s reformovanými a nečetnými luteránskými obcemi v jednotnou reformační církev. Polští studenti z řad především šlechtických synů také hojně navštěvovali západní Evropu (především univerzity v Basileji, Marburku, Tübingen a Wittenbergu a též později založenou akademii v Altdorfu) i Itálii. Pravděpodobně prvním, kdo hlásal v Polsku antitrinitární (o nerovnosti Syna a Otce; Syn je stvořený - ovšem z podstaty Otcovy; Duch Svatý není Bohem) a zároveň novokřtěnecké názory, byl Petr Gonesius, který byl pravděpodobně posluchačem Gribaldiovým v Padově. Podařilo se mu nakonec shromáždit malou obec a ke konci života vydal spisky *Doctrina pura et clara; O Synu Božym; O Trzech, to iest, o Bogu, o Synu iego, y o Duchu S. przeciwko Troycy Sabellianskiej; O ponurzanju Chrystyanskym*. Roku 1558 pak přibyl do Polska Biandrata. Ač Kalvín bombardoval představitele polské církve listy, v nichž ho nazýval zrůdou, získal si Biandrata velkou důvěru superintendenta Lismanina i mnohých dalších urozených členů církve. Liberální směr nabyt v polské reformované církvi velké vážnosti - dogma o Trojici bylo prohlášeno nakonec za lidské ustanovení, jehož se netřeba držet, což vedlo nakonec, po mnoha hořkých půtkách, roku 1565 až k rozštěpení církve. Ovšem už roku 1564 se orthodoxním kalvinistům - za podpory kardinála Hosia, neboť ten soudil, že nemůže být pro církev nic lepšího, nežli když se kacíři potírají sami mezi sebou - podařilo prosadit vypovězení cizích kazatelů liberálního křídla ze země. Biandrata, jenž se mezitím stal velmi váženým osobním lékařem královny, odešel do Transylvánie, kde mohl nerušeně pokračovat v budování unitářské církve. Antitrinitární křídlo polských reformovaných, jež se nadále nazývalo *Menší církví*, prošlo ještě mnoha doktrinálními spory a turbulencemi, především v otázce, zdali má být Kristus vůbec ctěn,

---

19 V pozdějších názorech antitrinitářů a především v jejich důsledném odporu vůči válce a přijímání veřejných úřadů nemůžeme nespátřovat právě vliv českých bratří.

když není Bohem. Rovněž otázka legálnosti násilí a toho, zda křesťané mohou zastávat úřady spojené se státní mocí (vojenská služba, soudce) hýbala polskými antitrinitáři.

Vrcholu svého rozvoje dosáhla antitrinitární církev v Polsku příchodem Fausta Socina, synovce Laelia Socina, jenž zdědil a dobře využil jeho bohatou knihovnu. *Faustus Socinus*<sup>20</sup> byl podobně jako Gribaldi z rodiny, jejíž členové působili po generace jako renomovaní právníci. On sám se však nedal touto cestou. Působil nejprve v Lyonu a na dvoře Cosima Meidcejského ve Florencii, kde také sepsal velmi uznávanou a například Gropiem i katolickými autory hojně citovanou příručku *De Sacrae Scripturae Auctoritate*. Pozdvižení ovšem vzbudil jeho spis *De Jesu Christo Servatore*, jenž vznikl roku 1578 v Basileji a v němž se jednoznačně postavil proti Anselmově satisfakčnímu učení a přijal stanovisko v podstatě pelagiánské - Kristus nám ukázal cestu, jak dosíci věčné spásy. Téhož roku pozval Socina Biandrata do Transylvánie, aby se pokusil odvrátit biskupa tamní, jím založené antitrinitářské církve Ferencze Dávida od jeho radikálních názorů. (Dávid patřil k těm, kteří odmítali vzdávat Kristu poctu. Podobné radikální názory rozšířil v Transylvánii pravděpodobně *Jakob Palailogos*.<sup>21</sup>) Socinus se do Transylvánie skutečně vydal, Dávida se mu přesvědčit nepodařilo, ale po své cestě se zastavil v Krakově, kde se mu dostalo tak vřelého přijetí, že se tam roku 1580 usadil a v Polsku strávil zbývajících 25 let svého života. Byl od svého příchodu uznáván za intelektuálního a duchovního vůdce antitrinitářů, ačkoli je otázkou, zdali byl vůbec kdy plně připuštěn do jejich společenství a ke stolu Páně, neboť se odmítal podrobit novému křtu, jenž byl v polské antitrinitářské církvi v té době požadován.<sup>22</sup> I v této otázce jsou jeho názory navýsost zajímavé: Byl názoru, že Kristus ani apoštolové křest jako závazné ustanovení nepředepsali. Byl ho ochoten ještě tak připustit jako iniciační rituál pro nekřesťany, když přestupují ke křesťanství, ale nehodlal aplikaci křtu na již pokřtěných dospělých dráždit ty, kteří by jinak mohli mít k *Menší církvi* sympatie. V jeho odmítání (nového) křtu se tedy pojily důvody zásadní s církevně-praktickými. Přesto nabyl v polské antitrinitární církvi vlivu srovnatelného s Kalvínovým vlivem na reformované obce nebo Melanctonovým na luterské. Po jeho smrti pak jeho žáci (možná na základě jeho nedokončeného díla *Christianae Religionis Institutio*) sestavil pro další učení a vývoj socinianismu směrodatný tzv. *Rakovský katechismus*<sup>23</sup>. Rakov (*Raków*) bylo nově založené město v Mazovských bažinách, jež vzniklo jako vlastní unitářská kolonie, tiskárna a gymnázium už roku 1569. Plnilo tedy pro polské antitrinitáře podobnou úlohu útočiště a intelektuálního centra jakou měly pro České bratry Ivančice a později Kralice. Vedle Rakovského katechismu tam spatřila zhruba ve stejné době světlo světa i díla podobného obsahu napsaná *německými* příslušníky Rakovské církve (kteří se současně spolupodíleli i na sestavování Rakovského katechismu) *Chr. Ostorodtem*<sup>24</sup> a *J. Völkelem*<sup>25</sup>. Kolonie zanikla pod tlakem rekatolizace až roku 1638.

---

20 Rodinné jméno bývá rovněž psáno v italské formě *Sozzini*; vzhledem k tomu, že je od jeho jména odvozován celý směr učení, zvolili jsme zde latinskou formu jména, aby byla tato souvislost lépe vystižena.

21 S touto svým osudem navýsost zajímavou osobností, jež zasáhla i do českých dějin a zanechala po sobě památku, již zná každý, kdo byl promován na Univerzitě Karlově (pokud ovšem dokáže přečíst příslušný řecký nápis), se lze seznámit například ve sborníku *Slovem obnovená* [čtení o reformaci]; Kalich, Praha, 1977

22 Zastáncem této novokřtěnecké tendence byl především Vilenský a později Lublinský pastor *Martin Czechowicz*. Po jeho smrti roku 1613 ve věku asi 81let byla tato tendence mezi antitrinitáři opuštěna. Prakticky tak církev přejala Socinovo stanovisko.

23 Poprvé vyšel roku 1605 a podruhé roku 1619; ovšem souběžně s polskými od roku 1609 až do 1684 probíhala vydání latinská (celkem osm) a německá (dvě). Tento katechismus se tak stal pravým pro sociniány "*Bekennnisschrift*".

24 *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion*, 1604

25 *De vera religione libri quinque*, 1630

Jaká je tedy podoba sociniánského (antitrinitárního) učení, do níž vyspělo po všech vyličených peripetiích?

Cestou ke spáse je (dle Jan 17,3) *poznání* Boha a Krista. Bůh je jediný a je Otcem Ježíše Krista. Ježíš Kristus je lidským synem božím, počatým svatým duchem a nese trojí úřad: prorocký, kněžský a královský. Jako prorok ozřejmil lidem boží vůli a doplnil její zjevení ve Starém zákoně. Má být ctěn jako prostředník tohoto zjevení a úcta vzdávaná jemu je vlastně úctou vzdávanou Bohu. To však neplatí o Marii a svatých. Své úřady kněžský a královský vykonává Kristus v nebi, kde jednak vládne po boží pravici, jednak se za nás jako kněz přimlouvá. Jeho smrt neměla smířčí charakter, neboť Bůh odpouští lidem sám ze své podstaty (jakékoli učení o predestinaci je zvrhlé). Duch není osobou, ale božskou silou v lidských srdcích. Večeře Páně je připomínkou Kristovy smrti a jedinou svátostí. Křest je jen vnějším znakem při uznání Krista za Pána a při vstupu do společenství křesťanů.

Z těchto článků je nejnovější a nejpřekvapivější zavržení křtu, který ještě u novokřtěnců hrál tak velikou úlohu. Další novum vyspělého sociniánství však spočívá ne v obsahu, ale v metodě. Rozhodující instancí pro interpretaci Písma a tím tedy i pro stanovení boží vůle není totiž církev ani Svatý Duch, ale lidský rozum. Člověk je přitom tvor konečný a ryze pozemský, nezná božské věci a své porozumění Písmům nemůže zakládat na žádné vnitřní podobnosti s Bohem, na žádném *verbum insitum*, ale - pouze na zjevení, tedy na předání toho, co je vůči němu transcendentní. Kdo v tomto raném racionalismu tuší bludný kruh mezi Písmem a rozumem, tuší správně: Pravdivost a normativnost Písma je zaručena jeho božskou sankcí, o níž se dozvídáme opět pouze ze zjevení a o jeho pravdivosti rozhoduje též rozum, který jím má být osvěcen. Později socinianismus rozliší skutečnosti *supra rationem*, k nimž patří například biblické zázraky, od záležitostí *contra rationem*, jako jsou například nauka o Trojici, zadostiučinění, transsubstanciaci, ubikvitě, jež je třeba vždy a všude odmítat.

## Nezávislí myslitelé

### **Caspar Schwenckfeld**

Caspar Schwenckfeld se narodil roku 1489 a od roku 1516 zastával úřad rádce slezského knížete Fridricha II. Lehnického. Lutherovu reformaci přijal s nadšením. Chápal ji však jako cestu vnitřního osvěcení svatým duchem, na níž již není třeba jakýchkoli pevných forem, ani bohoslužby, ani dogmat, ani kostelů. Pro tyto své radikální názory, především pro popírání významu Večeře Páně, byl nakonec roku 1528 svého úřadu zbaven, avšak to již měl četné následovníky, především mezi drobnou slezskou šlechtou, ale i mezi drobnými lidmi na jejich statcích, kde se Schwenckfeldovo učení drželo v takovýchto "debatních kroužcích" poměrně dlouho. Pravděpodobně mnozí z pozdějších následovníků Jakoba Böhma pocházeli z těchto kruhů.

Schwenckfeld vedl - zřejmě v dobrém úmyslu přesvědčit jej o oprávněnosti svých názorů - úpornou písemnou polemiku právě s Lutherem a v jejím rámci povstala většina jeho spisů<sup>26</sup>, které nakonec v roce 1564, ovšem až po jeho smrti, vyšly i tiskem. V neposlední řadě vytýká Lutherovi (podobně jako Erasmus) jeho tezi o nesvobodné vůli člověka. V luteránském odmítání skutků vidí návod k lenošení. Hříšnost člověka nepojímal tak fatálně jako Luther<sup>27</sup> a zcela cizí mu bylo pojetí spásy jako *iustitiae*

26 "Vom christlichen Streit" (1533), "Von der Wiedergeburt" (1538), "Von dreierlei Leben des Menschen" (1546), "Von Sünd und Gnad" (1546), "Vom Artickel der Vergebung der Sünden" (1547)

27 Viz *Ob ein Christ auch ein Sünder sei* z r. 1561

*imputatae*. Cílem člověka je pro něj stát se zpodoběním Boha (*gottförmig sein*). K tomu však dříve musí přijmout podobu Kristovu (*christförmig sein*). Oproti této cestě hluboké proměny vidí v Lutherově lidovém kázání nebezpečnou povrchnost. Mluví o "innerliche, Göttliche, geistliche, himmlische Wort", jež se liší od slova služebné litery. V tomto smyslu zakládal Schwenckfeld obce ne nepodobné prvokřesťanským a později, po svém vypuzení ze Slezska, byl misijně činný ve Švábsku, Alsasku a v Porýní.

## **Sebastian Franck**

Sebastian Franck patřil k vzdělané vrstvě humanistů. Jeho jméno se vyskytuje v registrech university v Ingolstadt a Heidelbergu, mnoho cestoval a působil v různých německých městech.- Norimberk, Štrasburk, Esslingen, Ulm, Basilej, Augsburg. Nejpodnětější byla pro něj zřejmě bohatá a duchovně svobodná atmosféra tehdejšího Štrasburku, kde vedle reformátorů Bucera a Capita, působili i katoličtí humanisté, různé novokřtěnecké proudy a stále ještě přetrvávala tradice Taulerovské mystiky. Zde se také nakrátko sešel s Schwenckfeldem.

Franck šel ve své kritice stávající církve dále než Schwenckfeld. Bible mu bylo pouhou historickou (byť i takto cennou) knihou a měl pochybnost i o nauce o Trojici. Nepřítelem mu byla veškerá světská i duchovní moc. Kristus působí pouze uvnitř člověka jako jeho osobní spasitel, jenž jej vede ke spáse, neustanovil žádné církevní ani světské orgány. Podobně i Bůh působí jen v přírodě

Franck nazval svou hlavní knihu *Paradoxa*. V ní se vyslovuje mimo jiné pro toleranci mezi náboženskými směry a proudy, neboť veškerá lidská zbožnost není určena pro Boha, který ji sám v sobě nepotřebuje, ale jen sami lidé z ní mají užitek.

## **Paul Lautensack**

Krátce budiž zmíněna ještě značně extravagantní osobnost Paula Lautensacka. Pocházel z biskupského Bambergu a až do reformace byl tam varhaníkem v městském kostele (tzv. *Obere Pfarre*) Připojil se k reformačnímu hnutí a přesídlil roku 1528 do Norimberka. Tam vydal knihu obrazů a výkladů k Apokalypse<sup>28</sup>, jež byla natolik podivná, že byla úřady zakázána a její autor byl roku 1542 vypovězen. Později mu však bylo dovoleno se vrátit a zemřel ve funkci svatosebaldského varhaníka roku 1558. Jeho symbolické výklady měly později význam především pro Benedikta Biedermanna.

## **Valentin Weigel a jeho škola**

Život **Valentina Weigela**, faráře v Zschopau, máme pozoruhodně dobře zdokumentován, známe prakticky veškeré možné dokumenty, jež se o něm mohly zachovat od matričních a imatrikulačních záznamů na různých školách, přes vizitační protokoly, vlastní životopis (sepsaný zřejmě pro úřední účely), až po jeho epitaf. Dokonce byla objevena kniha (*Confessio Augustana* v pův.vydání) již zřejmě používal jako učební text - s vepsanými vlastnoručními poznámkami a různě zvýrazněným textem. Přejděme tedy tyto údaje v rychlosti: Narozen 1533 v "Stadt Hayn"; studia: 1549-1554 městská škola u sv.Afry v Míšni, 9 let - (1554-1563) Universita v Lipsku, bakalářem tam 1558, mistrem 1558/9; pak ještě universita ve Wittenbergu - 4 léta (1563-1567). Na obou univerzitách pobíral stipendium z knížecí pokladny, neboť

---

<sup>28</sup> *Dye Offenbarung IESUChristi*, 1538; Kniha se zabývá symbolickým číselným výkladem nejen Apokalypsy. Hlavní tezí je, že vše musí být ukřižováno spolu s Kristem, tak jsou čtvermosti podřízeny i spisy Starého a Nového Zákona, lidské údy, barvy duhy, apod. Lautensack rozlišuje 30 údů Kristových, vykládá i význam 12 hvězd z Apokalypsy apod.

byl zřejmě z nebohaté rodiny (zachovaly se i jeho reversy). Od roku 1567 až do smrti v roce 1588 byl farářem v Zschopau. Proslul jako skvělý kazatel a neproblémový "muž církve". Podepsal bez dalšího roku 1577 Formulí svornosti a nebyl nikdy podezřelý z jakýchkoli úchylek proti pravověří. V Zschopau se i oženil a zanechal po sobě dva syny, kteří se dali na lékařskou dráhu, a dceru.

Oč jasnější a průhlednější je Weigelův život o to temnější je původ jeho spisů, z nichž za jeho života (kromě jednoho příležitostného pohřebního kázání), nevyšlo vůbec nic a jež vznikly zřejmě pro úzký okruh blízkých zasvěcenců a kteří, jmenovitě Weigelův diakon a nástupce v úřadě Benedikt Biedermann a kantor Christoph Weichart, je také uchovali, ba co více, zbohatili o celou řadu dalších spisů, takže je dnes těžko říci, které z Weigelových spisů jsou jeho vlastní, a které je třeba přičítat jeho nástupci Biedermannovi.<sup>29</sup> Ještě tajemnější je, jak vlastně vůbec se dostaly tyto traktáty do tisku, a kdo byl (zhruba po 20-40 letech od jejich vzniku a 20 let po Weigelově smrti) jejich vydavatelem<sup>30</sup>. První tisky těchto spisů (pravých i nepravých) máme z roku 1609. Vydavatel i místo vydání se skrývají pod pseudonymem<sup>31</sup>. Vzápětí vyšly ještě v Halle (Joachim Krusicke) a u známého vydavatele Lucase Jennise ve Frankfurtu nad Mohanem. Za pravé můžeme považovat tyto Weigelovy spisy<sup>32</sup>: *Von der Bekehrung des Menschen* (1570); *Von Armut des Geistes oder wahrer Gelassenheit* (1570); *Libellus de Vita beata* (1570); *Deus non potest se ipsum negare. Exercitium mentis* (1571); *Scholasterium Christianum* (1571); *Anleitung zur Teutschen Theology* (1571); *Gnothi seaton* (1571); *Vom Gesetz oder Willen Gottes* (1571); *Ein Büchlein vom Seligmachenden Glauben* (1572); *Vom himmlischen Jerusalem in uns; Das Büchlein vom Gebet; Der Gründliche Bericht vom Glauben* (1576); *Vom Ort der Welt* (před 1576); *Informatorium*

---

29 Zkoumáním této otázky se zabýval především Fritz Lieb, ve své výtečné monografii *Kommentar zur Schöpfungsgeschichte und das Schrifttum seines Schülers Benedikt Biedermann; Eine literarkritische Untersuchung zur mystischen Theologie des 16. Jahrhunderts*; (EVZ-Verlag Zürich, 1962). Přesvědčivě ukazuje, že je možno Biedermannovi přičítat autorství valné většiny pseudoweigelovských spisů, a to konkrétně (datace za spisem, je rovněž výsledkem, někdy pouze přibližným, Liebových dedukcí): *Vom seligen Leben* (1575); *Libellus se via perveniendi ad veram theologizandi rationem* (1576); *De Loco Mundi* (1576/78); *De arbore vetita*; *Fiat lux*; *Excitatio Mentis de De luce et Caligine*; *De creatione hominis*; *Informatorium theologicum* (1579/80); *Contemplativa Directio ad Unum*; *Collatio utriusque cognitionis*; *Clavis compendiosa ad omne genus scientiarum* (1579/80); *De coelo et mundo* (1581/2); *Facilis, beatifica et expedita Methodus ad omne genus Scientiarum* (1585; zde známe přesnou dataci i místo vzniku - Zschopau, jeho autorem však nemůže být, jak Lieb ukázal, Weigel; zbývá ovšem ještě možnost autorství Weickertova), *Vom Apfelbiß* (zde je situace podobná), *Vom Alten und Neuen Menschen* (1583), *Vom alten und Neuen Jerusalem* (1583), *Theologia Weigelii* (1584), *Studium universale* (1590).

Pozoruhodné je nejen Liebovo přiřazení téměř veškerých pseudoweigelovských spisů Biedermannovi, ale i jejich datování, jež podle Liebových (většinou přesvědčivých, v několika případech však též spekulativních) závěrů směřuje *ještě do doby Weigelova života* a předpokládá tak simultánní literární činnost Weigela i Biedermanna, tedy v jistém smyslu učitele a žáka.

Nerozhodnuto musí zůstat autorství spisu *Von der Seligmachenden erkenntnis Gottes, nach der Heiligen Dreyeinigkeit* signovaného zkratkou M.B.W a několika dalších menších spisů. Nepůvodní je rovněž druhý a třetí díl Weigelova spisu *Gnothi se auton* (a přičítán je rovněž Biedermannovi) a dále závěr jeho výkladu Geneze, jak je obsažen v tištěných vydáních od r. 1616. Pravý závěr (z roku 1588) se však našel v rukopisné podobě. - podrobnosti viz Lieb s. 20-38)

30 V té době sice ještě žil Weigelův nástupce a souputník (a spoluautor? - viz předchozí poznámka) Biedermann, byl však zlomeným starcem dožívajícím po svém spektakulárním kárném přeložení z roku 1599 na venkovské faře, kde také roku 1621 zemřel

31 Johann Knuber zu Newenstatt. Nejpravděpodobnějším místem tisku je Magdeburg nebo Halle.

32 srv. však pozn.29

*oder kurtzer Unterricht, welcher gestalt man den schmalen Weg zu Christo sich führen lassen kan* (1576); *Der güldene Griff* (1578); *Von Betrachtung deß Lebens Christi* (1578); *Kirchen oder Hauspostil über die Sontags Evangelien durch gantze Jahr* (1578-79); *Dialogus de Christianismo* (1584).

Obsah Weigelových spisů není snadné krátce charakterizovat: Můžeme snad začít povšechným tvrzením, že se u něj spojují motivy humanistické, přírodovědecké a mystické. V shodě s mystickou tradicí přiznává Bohu jen negativní predikáty a to natolik důsledně, že popírá i jeho vědomí sebe. Bůh poznává sama sebe v člověku; v němém zapomenutí se nekonečný Bůh hrouží do omezeného individuálního bytí a v člověku se rodí boží hlas. Boží království je v člověku a nikde jinde. Svět (nekonečný svět!) nedokáže Boha obsáhnout ani jeho říši, jež spočívá v něm. Bůh je principem všech věcí a vším ve všem. Čím více se mu člověk oddá, tím více se Bůh stává člověkem. Bůh je podstatou všeho tvorstva.

Nebe a peklo nejsou na žádném určitém místě - spočívají v Bohu, avšak rozdílně: na prvním má Bůh účast, na druhém nikoli. Ani zlo není možno myslit vně Boha. Existuje v jeho nitru a spočívá v dobrovolném odvrácení se od něj. Proto nemůže být žádnou světskou mocí, žádnou svátostí napraveno a proměněno. Jedině sama vůle, vycházející z vnitřního člověka, může způsobit onu změnu, když bude naslouchat božímu hlasu.<sup>33</sup> Podobně se ani víra nedá vynutit. Podle Weigela je scestné, když jsou mladí kněží a kazatelé, nuceni odpřisáhnout jedno určité učení a jeho se držet.

Takovýmto pojetím Boha se Weigel demonstruje coby nejvýraznější *pantheista* 16.století. Bůh sestává ze tří osob, ale svatého Ducha před Kristovou smrtí nebylo. Boha (pro Weigela je prakticky totožný s Kristem v nás) dle Weigela poznáváme 1. z bible, 2. z knihy přírody, 3. modlitbou, 4. vnitřní připraveností rozpoznat v sobě Boha. Pozemský Kristus, tak, jak žil na zemi, je nám cestou, světlem a bránou do nebes k Bohu. Důležitý však je vnitřní Kristus a jen on dává spásu. Zde je potřeba zmínit Weigelovu nauku o světelném těle Kristově: Kristus, byv počat z Ducha svatého, a nejsa tak z lidského rodu, neměl tělo jako Adam, jako zrádce Jidáš, ale byl novým stvořením<sup>34</sup> a **Synem Božím podle přirozenosti**. Tato nehmotnost se týká i Marie; ta je nazývána nebeskou Evou, podobně jako je Kristus nebeským Adamem. Pozemský Adam se má ke Kristu jako vzor ke svému předobrazu. Adam však byl Luciferem sveden k svévoli a tím se rozdvojil, ztratil původní jednotu. Znovuzrození člověka pak spočívá v odložení těla adamovského a přijetí nebeského těla a krve. Znovuzrození tak mají dvojí tělo: pozemské a nebeské. Nositelem lidské individuality, obrazu božího v člověku a objektem vykoupení přitom zůstává lidská *duše*. Přijetí nebeského těla (*siderische* nebo *ewige Leib*) je pro ní jakýmsi prostředkem, nositelem spásy. Zde vidíme jednak silný vliv Paracelsův (viz následující stať), jednak výraznou odlišnost vůči luterskému pojetí spásy: Vykoupení a spásy se člověku nedostává zevně, jako dar a ospravedlnění Kristovou milostí, ale děje se vnitřní proměnou. Nebeské tělo hraje u Weigela podobnou úlohu, jakou má u Luthera ospravedlnění vírou. Ne "iustitia imputativa" ale "transmutatio realis". Víra má pro Weigela význam odložení, zbavení se své vlastní vůle, odumření vnějšího člověka. Neplatí již *Kristus za nás*, ale *Kristus v nás*. *Kristus v nás*, je onen proces, jímž se člověk osvobozuje od hříchu a dochází blaženosti. Rovněž se křesťanem nestává člověk křtem (ten nesmývá ani prvotní hříchu, jako tvrdí novokřtěnci), ale musí se do podoby křesťana *vyvinout*. S tím souvisí i Weigelovo pojetí *zmrtvýchvstání*: To rozeznává Weigel dvojí: Jedno se počíná již za tohoto života proměnou v Krista: Tak jako se semeno zasívá do země, umírá a hnije, tak přirozeným procesem vschází v nás, v Adamově semeni boží Slovo. Tak je také možné, aby adamovské tělo dosáhlo nebe. Druhé vzkříšení nastane při Kristově příchodu.

---

33 srv. Opel, J.O.: Valentin Weigel, Leipzig 1864, str.50nn.

34 Kirchen- und Hauspostil: Kázání na vánoční evangelium (Am Christi Tage); Kázání na druhou neděli po Epifanii



Uvedené pojetí Krista jako nebeského člověka, odlišného zásadně od ostatních lidí, má rovněž svůj název, který obdrželo už jako starocírkevní hereze, a sice *dokétismus*. Učení, zastávané především mnohými gnóstickými skupinami, o tom, že Kristus neměl skutečné tělo, ale sestoupil na svět v těle pouze zdánlivém, jež mělo sloužit k oklamání mocností světa, bylo vášnivě vyvraceno církevními Otcí od Justina a Eirenaia, až po Augustina a Epifania. Jak to, že se znovu objevuje na konci 16. století, v době, která už znala veškeré argumenty pro a proti, které kdysi v dobách církevní počátků na obou stranách zazněly?<sup>35</sup> V šestnáctém století už nebyla tak silně vnímána potřeba toho, prokázat, že křesťanství stojí na reálných základech, na skutečné události a tím že se odlišuje o nespočetných mysterijních náboženství pozdní antiky. Že Kristus byl skutečnou osobností a tradice církve a jejího zvěstování je skutečná a pravá. Mnohem důležitější byla pro člověka středověku i 16. století osobní náboženská zkušenost. Ta byla už v šestnáctém století preformována dlouhou mystickou tradicí, v níž - viz vize středověkých mystiků, počínaje Bernardem a Hildegardou a konče Heinrichem Susem - Kristus vystupuje jako postava reálná jen zčásti. Častěji jako král, ženich, vládce; nebo sice jako Ukřižovaný, jehož utrpení však už nemá rozměr lidský, ale povýtce magický, jehož rány se stávají předmětem meditace a spekulace, je možno do nich ukrýt celý svět apod. Proto nemá pro mystiky ani pro theology až do osvícenství historický Ježíš většího významu a to platí pro Weigela ve vyhraněné podobě: Historický Ježíš je mu pouze svědkem pravdy, jenž nám byl dán jako příklad. Silou života křesťanů je oproti tomu vnitřní Kristus. Pokud se u Weigela hovoří o "Kristu", může to tedy znamenat trojí: 1. a nejčastěji - Krista v *nás*; 2. pozemského Ježíše, jenž nám slouží jako příklad; 3. - nositele/bytost obdařenou nebeským tělem.

V praktické oblasti z uvedeného plyne pro Weigela především silné proticírkevní zaměření: Kněží jsou ztělesněním Antikrista. Proto jsou církve "*eitel Mördergruben*" (samá peleš lotrovská), božím chrámem je jedině člověk. (Jak takové názory dokázal sloučit se svým postavením městského faráře a proslulého kazatele, zůstává záhadou.) Svátosti jsou nepotřebné<sup>36</sup>, co pomáhá v boji proti Satanu, odpůrci, v nás, je skromný a uměřený způsob života, modlitba a víra. K proměně chleba a vína v Kristovo tělo krev nedochází, neboť ani naše pozemské tělo se neproměňuje v nebeské, ale přijímá ho. Ve Weigelově postoji je cítit lehké pohrdání bohatstvím a bohatými lidmi a naopak, sympatie vůči chudým.

Podobná stanoviska zastává taktéž ve svých četných spisech<sup>37</sup> Weigelův pokračovatel a nástupce **Benedikt Biedermann**. Liší se však od Weigela ve dvou podstatných věcech: Postupně opouští myšlenku nebeského těla Kristova a ponechává si z ní jen obraz nebeské Evy. Naopak, podstatně více nežli Weigel využívá astrologických a (pseudo)kabalistických obrazů a schémat, částečně též v návaznosti na apokalyptické myšlení Paula Lautensacka. Dalším inspiračním zdrojem je pro něj Mikuláš Kusánský a po jeho vzoru se často pokouší o *Combinatio contradictorium*, spojení afirmativní a negativní teologie, jež je mu principem dokonalého poznání a jehož se dosahuje v Kristově kříži.. U Weigela je tomu poněkud jinak: tomu je pravé poznání především rozlišením mezi pravdou a omylem; k tomuto rozlišení má člověk zvláštní, mystickou dispozici, "*Guldene Griff*".<sup>38</sup> Biedermann se spíše zdá navazovat na mýtus o Adamově rozdvojení a pádu. Spásu člověka si představuje ortodoxněji, jako způsobenou Kristovým

35 Zmínění církevní Otcově měli většinou tu pozitivní vlastnost, že před vyvrácením názory svých odpůrců řádně a obsírně ocitovali a tak je zprostředkovali i pozdějším epochám, kdy se jejich knihy staly součástí uchovávaného a opisovaného pokladu církevní nauky, zatímco knihy jejich odpůrců, nemohouce se těšit takové péči, postupně zmizely. Patristické citace byly i soudobým učencům hlavním pramenem znalostí o gnózi až hluboko do devatenáctého století.

36 Zde je výrazný rozdíl oproti Paracelsovi, který z teorie o novém, nebeském těle, vyvodil závěry přesně opačné.

37 viz pozn.29

38 Weigelovou teorii poznání, rozvedenou především v *Guldene Griff*, jsme se zde nezabývali. Pro Weigela vychází poznání především ze subjektu; ten však potřebuje svůj objekt čili *Gegenwurf* hlavně k tomu, aby byl ke své aktivitě nějak podnícen.

vtělením v člověka skrze Svatého Ducha. To se stává východiskem návratem celého světa, jenž je rozštěpen na svět andělů, svět d'áblů a svět pozemský - jenž je ovšem stejně tak Bohu se přičící a beznadějně propadlý smrti, k Bohu.

Biedermannovi nebylo dopřáno dožít konce svých dnů v pokoji a obecné vážnosti tak jako Weigelovi. Během vlny vizitací, jež zachvátila Sasko po změně na kurfiřtském stolci a sesazení prvního ministra Mikuláše Krella, jenž zastával liberální stanovisko a byl tak obviněn z kryptokalvinismu a následně dokonce popraven, byly při vizitaci v Zschopau odhaleny jeho a Weigelovy "kacířské" knihy. Biedermann byl zbaven úřadu a přeložen na malou venkovskou faru v Neckanitz poblíž Míšně, kde zemřel ve vysokém věku roku 1621.

## **Paracelsus**

V postavě Theophrasta Paracelsa se historicky vracíme do první poloviny století, do první reformační generace. Narodil se roku 1493, v sice šlechtické, ale poměrně chudé rodině. Jeho cesta k životní soběstačnosti vedla přes studia a praktické provozování lékařského povolání, jemuž se ostatně věnoval již jeho otec. První zkušenosti s alchymíí a jejím praktickým uměním získal v Korutanských a Tyrolských hutích a dolech. Dobrodružná touha po poznání všeho ("*nicht wahren sondern wissen*") ho hnala na daleké poutě po Německu, Francii a Itálii. Navštívil všechna význačná střediska lékařské vědy: Bolognu, Padovu, Ferraru, Paříž a Montpellier, ale též Lisabon a Granadu, dostal se i do Anglie, Holandska a Švédska. Snad právě jeho neúnavná touha po poznání při níž za velice skromných podmínek procestoval téměř celý tehdy dostupný svět, se stala později předlohou k legendární postavě Christiana Rosenkreuze.

Nakonec se roku 1526 usadil ve Štrasburku, ale již následujícího roku je povolán na místo profesora a městského lékaře do Basileje, kde se mu dostává, poprvé a vlastně i naposledy v životě uznání a nemalých poct; vede latinské i německé přednášky a buduje svůj systém lékařské vědy, neopírající se už o starověké autority, ale o zkušenost a "Buch der Natur". Má zástup žáků, ale po sporu s lékařskou fakultou je nakonec vyhnán z města. Toulá se po Švábsku a Francích. V Norimberku se mu málem podaří vydat své první dílo, ale na zákrok městské rady nakonec už téměř vytištěná kniha nevyjde. Další relativně klidné útočiště nachází až roku 1531 v St.Gallen. Tam se osobně angažoval pro věc místní reformace, až natolik, že se vydal do chudých horských oblastí kázat evangelium těm, které ze svých potulek tak dobře znal. Není dobře jasné, proč - snad to byly spory mezi švýcarskou a německou reformací, co ho k tomu pohnulo - aby se po této epizodě asi po dvou letech putování od reformace opět kriticky odvrátil. Veškeré církve jsou mu nadále pouze *Mauer-* nebo *Steinkirche*. Nevybíravými slovy kritizuje i samotné reformátory: "*Sie sagen, wir waren Huren, wir waren Spieler, Säufer und aller Üppigkeit voll, wir haben's verlassen und sind ehelich geworden, wir predigen jetzt im Namen des Herrn das Evangelium und sind jetzt seine Propheten, seine Apostel*"<sup>39</sup> Práví apoštolové však nežijí usedlým životem; slouží církvi ducha, jež sestává z jednotlivých znovuzrozených. Paracelsus však nepopírá - jako Schwenckfeld a Franck - církevní obřady, naopak správnému chápání a slavení večere Páně věnuje značnou část svých theologických spisů. Není ani proti slavení svátků. "*Der Gott des Schlafs ist auch der Gott und Herr des Sabbats*" Svátky jsou mu dnem, kdy pracuje srdce. Rovněž nepopírá význam světské moci, jejíž ztělesnění vidí v říši a osobě císaře. Práví však, že za své přehmaty a bezpráví, a především za veškeré rozsudky smrti, bude v soudný den i vrchnost potrestána.

---

39Sämtl. Werke (ed. Sudhoff) II,409 n.

Věren svému povolání lékaře Paracelsus humorně líčí náboženství odpovídající lidskému charakteru: melancholici se modlí a postí, sanguinici výskají, zpívají a provozují hřmotnou hudbu, cholericci chtějí prolévat krev a položit za Krista život a flegmatici chtějí dospět do nebe v tichosti a pokoji. Pravou cestou k Bohu je však víra. Za velmi významné považuje též kajícnost a odpuštění ostatním - to je mu dokonce podmínkou božího milosrdenství. Paracelsovi však nestačí víra taková, jak ji vyznává Luther a reformátoři. Víra musí být účinnou, musí působit - a co jiného nežli lásku. Kdo Boha miluje, tomu víra a skutky splývají v jedno. Nový člověk se musí zrodit, jenž už nestojí pod vládou planet ale svatého Ducha. Ten pak má kromě pozemského ještě další, nebeské tělo, které již ve smrti neodkládá. To se živi ze svatě večere Kristovy.

Paracelsus rovněž přijímá za své myšlenku, jež ožila v předchozím století v italském humanistickém platonismu a jež pochází z dávných hermetických spisů, o člověku jako "malém světě", mikrokosmu, jenž je tak obrazem světa jako celku Svět povstává ze svého prapůvodu, který nazývá Paracelsus *Iliaster*, *Mysterium Magnum* a může být rovněž chápán jako Bůh. Od něj se nejprve odděluje *Cagaster*, temná podstata a oproštěný Iliaster se dále dělí na astrální a látkovou sféru - nebe a zemi. Dalším oddělováním povstávají elementy: vzduch, oheň, voda, země.. Ty jsou potencialitami veškerého bytí, jeho "Matkami". Člověk pak povstává z *limbu*, jenž je opětovným spojením těchto čtyřech elementů a tří materiálních principů (viz níže). Celý svět, tedy i nebe (a peklo, dodá později Böhme) jsou v člověku .- Ne však přímo ve smyslu materiální substance. Shody je dosaženo dynamicky: působením týchž procesů, jež působí zevně i zevnitř a vtiskují všemu na světě své *signatury*, jež se projevují u každé živé bytosti v jejím *Archeu* - životním duchu.

Je-li však v člověku nebe, je v něm i Bůh, který v nebi sídlí. A je-li Bůh v člověku, jenž je obrazem přírody a jejího řádu, je i v celé přírodě. Ne svou osobou - tou je ve světě přítomen pouze v Kristu, ale svou silou. Bůh tedy může zasahovat svou silou do přírody a do řádu věcí. Proto také například Paracelsus kromě čtyř organických příčin nemoci<sup>40</sup> uznává ještě příčinu pátou, totiž Boží vůli.

Bylo by zdouhavé a vzhledem k nesoustavnosti Paracelsova velmi rozsáhlého díla i obtížné pokračovat dále v popisu zvláštností Paracelsova náhledu na svět. Je třeba však zmínit ještě jeden z Paracelsových radikálních náhledů, který ač je povahy lékařsko-alchymické velmi ovlivnil pozdější myšlení Böhmovo i rosikrucianů. Na rozdíl od Galénské scholastické medicíny, jež prakticky veškeré fyziologické i přírodní děje vysvětlovala pomocí pradávného, ještě předaristotelského konceptu čtyř elementů či živlů<sup>41</sup>, Paracelsus postuloval a k výkladu fyziologických i jiných dějů používal tři nové<sup>42</sup> principy: *sal*, *mercurius* a *sulphur*. Spor o tyto principy se vedl v intelektuálním světě s velkou náruživostí po celý zbytek 16. století a výrazně ovlivnily kosmologii Böhmovu.

V neustálém putování, přerušnému snad jen dvakrát krátkými pobyty na Moravě (na panství Bertholda z Lipé v Moravském Krumlově) a v Korutanském Villachu, nakonec zastihla Paracelsa i smrt. Stalo se tak ještě před padesátým rokem jeho života, roku 1541 v Salzburgu.

Paracelsus zanechal množství spisů medicínských, metalurgických, alchymických i theologických, neboť veškeré tyto nauky se v jeho myšlení prolínaly. Dodnes však i přes monumentální práci a následnou edici

---

40 Jsou jimi *Ens Astrorum*, jež spočívá v neviditelném působení hvězd na přírodu, *Ens Veneri* - jež spočívá ve výživě, *Ens Naturale*, jež spočívá v pomíjivosti a přirozeném životním běhu člověka, a *Ens Spirituale*, jež vyjadřuje škodlivé a nepřátelské vztahy, jež mohou mít magickou moc.

41 Pochází od Empedokla z Agraganta, jenž žil v 5. století př.n.l.

42 Minimálně dva principy se vyskytují i v středověké (nám bohužel málo známé) alchymii. Novým principem ve vlastním slova smyslu bylo pouze *sal*.

K. Sudhoffa<sup>43</sup> není zcela jasno, co vlastně můžeme za původní Paracelsova díla považovat. K Paracelsovi se totiž také hlásily celé *zástupy žáků*, kteří byli rovněž intelektuálně plodní a nečinili, jak ostatně bylo za oněch dob zvykem ostrou hranici mezi názory a spisy svými a přejetými. Určitá esoterická tajemnost vládoucí v tomto směru učinila pak pseudonymitu při vydávání veškerých děl prakticky pravidlem a to je další bludný kámen, jenž musí moderní badatelé odstraňovat, mají-li se dobrat určité fakticity. Dalo by se tedy očekávat, že na kapitolu o Paracelsovi navážeme kapitolou o paracelsovské teologii druhé poloviny 16.století. Zde ale musíme očekávání čtenáře zklamat. Celý ten ohromný proud spisů a všechny ony postavy autorů hlásících se k Paracelsovu dědictví se ubírají pouze jediným směrem - směrem medicínsko chemickým a podněty theologické povahy zcela pomíjí. Jak je to možné, proč nenalzáme nic theologického u Adama von Bodenstein, Johanna Husera, Benedicta Figula, Karla Widemana, Michaela Schütze, u Edwarda Kelleyho, nebo Oswalda Crolla, abychom alespoň vyjmenovali nejvýznamější alchymisty paracelsisty? Tuto otázku si položil v nedávné době Carlos Gilly a zodpověděl ji ve svém článku *Theophrastia Sancta*<sup>44</sup> a odpověděl na ní v tom smyslu, že paracelsisté sami opustili tuto úroveň diskursu, aby nezavdali příčinu ke svému pronásledování pro náboženské otázky a mihli dále svobodně působit. Dokonce i do prvního vydání Paracelsových spisů, jež uspořádal Johann Huser a vycházelo v Kolíně od roku 1589, nebyla Paracelsova theologická pojednání zahrnuta. Tak vlastně jediným theologem mezi paracelsisty v šestnáctém století zůstává Valentin Weigel, jenž byl (např. podle dochovaného *Widemanova* seznamu paracelsistů *Verzeichnis einiger spagyrischer Mediziner und anderer Künstler* z konce 20. let 17.stol.) paracelsisty ctěn téměř jako Paracelsus sám.

Přesto však Paracelsem oplodněná theologie nakonec vytryskla na povrch a sice u osob jako byli Johann Valentin Andreae, Adam Haslmayr, Wilhelm Morsius, Alexandr von Suchten, v celém onom ohromném proudu rosekruciánském, ovšem také v dílech Jakoba Böhma a jím ovlivněných mystiků. To už je však příběh následujícího 17. století.

## Otázka tolerance odchylných proudů v reformaci

Poté, co jsme zde předvedli celou škálu různých odchylných proudů a jednotlivých osob včetně jejich osudů, naskytá se otázka, jaký byl v reformační době postoj většiny, respektive církevní (případně i světské) vrchnosti k těmto směrům. Na katolické straně je situace jasná - o žádné toleranci tam nemůže být řeč. Pouze díky augsburgskému náboženskému smíru, k jehož přijetí byl stárnoucí císař Karel V. donucen vojenským debaklem a praktickým zhroucením své moci v říši, se stalo luterství pro katolíky tolerovaným náboženstvím. Reformovaní však *de iure* takové postavení neměli a na obdobné uznání si museli počkat až do míru Vestfálského.

Na reformační straně je situace pestřejší v teorii i praxi. Při studiu dobových pramenů překvapí, nakolik konzervativní stanovisko zaujímala v teorii v otázce tolerování "kacířů" celá řada reformátorů, především jihoněmeckých. *Mutatis mutandis* zastávají stanoviska nepříliš odlišná od středověkého postoje *Tomáše Akvinského*. Ten rozlišoval mezi nevěrou, odpadlictvím a kacířstvím. Zatímco první může být za jistých okolností tolerována (například u Židů, pokud jde o velké skupiny obyvatelstva, nebo je-li naděje na obrácení příslušných nevěřících), druhé dvě mají být tvrdě trestány: hereze exkomunikací a v životě obce trestem smrti a smrt si rovněž zaslouží odpadlík, neboť je velkým nebezpečím, že kdyby nebyl řádně potrestán, strhne k odpadnutí další.

43 Sudhoff, Karl: *Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften*, díl 1-2, Berlin 1898/9

44 Gilly, Carlos: *Theophrastia Sancta in Analecta Paracelsica. Studien zum Machleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*. Joachim Telle (ed.), Franz Steiner Verl., Stuttgart 1994 str.425-488

V podstatě stejná teoretická východiska sdílí i *Erasmus*, V jeho koncepci křesťanského státu je jednota pozitivní hodnotou, na jejíž udržování má dbát světský vládce. Erasmus jen nabádá k tomu, aby se tak dalo mírnějšími metodami a rovněž v praxi se stavěl proti veškerým pokusům potlačit reformační hnutí mocí.

I *Thomas More* má ve své Utopii jednotné centrální náboženství, jež se však omezuje na uctívání jediného, neviditelného a nezobrazitelného Boha. Lidé, kteří se státnímu kultu nepodrobí, mají být nejprve argumenty přesvědčováni o nerozumnosti takového postoje a pokud jsou zatvrzelí, mají se stát otroky a tak vlastně pozbyt svého lidství. Utopie je zajímavá tím, že naznačila jeden z budoucích směrů vývoje myšlenky tolerance: Vývoj k racionalistické toleranci založené na zmenšování povinného obsahu víry a jeho racionalizaci. Jak se však stavějí k myšlence tolerance reformátoři?

Nejblíže středověkému stanovisku stojí *Melanchton*. V jeho očích náleží křesťanské vrchnosti vzdělávat křesťanský stát a pečovat o čistotu náboženství všemi dostupnými prostředky. Melanchton se rovněž zasazoval o tvrdé potrestání účastníků německé selské války a schválil i Servetovu popravu.

*Kalvín*, jenž nechvalně proslul právě procesem proti Servetovi, omezuje kacířství, jež má být trestáno smrtí, na případy popírání Boha (a Trojice) Proto nepožadoval (shodně s Bucerem) trest smrti pro novokřtěnce. Aby se při procesu se Servetem nemusil uchýlit k obžalobě z kacířství, jež by byla překerní z několika ohledů - byla používána katolíky právě proti reformovaným a nepůsobilo by dobře, kdyby nyní toutéž zbraní bojovali proti svým odpůrcům - použil jinou kategorii dávného Justinianova zákoníku: blasfemii čili rouhačství. Na jejím základě byl Servet odsouzen a skutečně upálen, což byl čin i při vši ramenaté rétorice reformátorů ojedinělý. Většina reformátorů sice pospíšila Kalvínovi na pomoc proti případným námitkám Pochvalně se o Kalvínově činu vyjádřili nejen reformátoři spřízněných švýcarských obcí, od nichž se to jaksi očekávalo a kteří také poskytovali dobrozdání o Servetově případu v rámci jeho procesu (Musculus a Haller z Bernu, Bullinger a Walther z Zurychu, Gratarolo z Basileje a Farel z Neuchatelu), ale i Melanchton, nicméně záležitost byla tak neslýchaná, že Kalvín se cítil nucen obhájit svůj čin speciálním spisem, který vydal následujícího roku. Vskutku se také brzy ozvaly hlasy kritizující Kalvínův čin. Jedním z nich byl spisek *Davida Jorise* tajného novokřtěnce žijícího pod přijatým jménem Johannes von Bruck v Basileji. Druhý hlas, jenž vycházel z téhož města byl významnější: Byl jím spis *De haereticis an sunt persequendi* a jeho autorem byl profesor řečtiny na basilejské univerzitě a překladatel Nového Zákona *Sebastian Castellio*<sup>45</sup> Argumentace spisu je následující: Hereze je jistě zlem pro křesťanskou společnost. Z jejího násilného potlačování však může vzejít zlo ještě větší, neboť předně není jisto, zda všichni, kdo jsou za kacíře označeni jimi skutečně jsou a pak, na rozdíl od kriminálních činů, jako je vražda, kde je každému jasné, jaký čin byl vlastně spáchán, v otázkách náboženství vládne mnohem menší jasnost a navíc jsou zvyky a způsoby jednoho každého křesťanského společenství ("vom Land zu Land") v mnoha jednotlivostech rozdílné. Nevládne jednota v posuzování svobody vůle, predestinace, otázek Trojice, Boha, andělů a duší po smrti. Kdo bude v takových otázkách soudit? Snad Kalvín? Je-li mu to tak jasné, proč o těchto věcech píše dlouhé knihy? Vždyť celníkům a nevěstkám je evangeliem přislíbena spása, aniž by znali odpověď na takové otázky. Úkolem křesťanů není zkoumat tyto věci, ale v bílém šatě neposkvrněnosti očekávat svého Pána.

Než se však budeme věnovat ostatním (nečetným) hlasům přimlouvajícím se za takovou či jinou náboženskou toleranci, vraťme se ještě ke Kalvínovi a dalším radikálním bojovníkům proti herezi. Kalvín, jenž sice toleroval novokřtěnce, je ovšem znám také značným počtem čarodějnických procesů, které vedly v posledku k upálení několika desítek osob. Ještě radikálněji však vystupoval proti veškerým možným oponentům *Zwingli*. V Curychu se totiž církevní kázeň stala předmětem veřejného zájmu a městská rada

45 Spis vydal pod pseudonymem "Martinus Bellius"

převzala péči o její dodržování za svůj úkol. Curych se tak stal prvním a v podstatě jediným theokratickým státem na půdě reformace. Odchylnost ve víře a náboženských otázkách nebyla možná. Proto v Curychu platili životem za své smýšlení i novokřtění.

Zdalo by se po předchozích výkladech, že *radikální reformátoři a novokřtění* museli zastávat stanoviska mnohem tolerantnější. Opak je pravdou. Müntzer volal ve svém eschatologickém zápalu po vyhlazení všech, kdo se nepřipojí k jeho svatým a vyzýval k zavádění evangelia mečem a ohněm a jinak si počínali vůdcové Münsterské komuny, například *Bernd Rothmann*. U novokřtěnců přichází v severoněmecké a holandské větvi s myšlenkou pokojné tolerance až další generace novokřtěnců, poznamenaná porážkou novokřtěneckého hnutí a krutými represáliemi po ní následující, zosobněná Menno Simmonsem. V jihoněmecké oblasti ovšem už roku 1524 volal po toleranci *Balthasar Hubmaier*: *“Die Ketzermeister sind allegrößten Ketzer, indem daß sie wider Christus Lehr und Exempel die Ketzer in das Feuer verurteilen und vor der Zeit der Ernte ausraufen den Wizen zusamt dem Unkraut”*<sup>46</sup>, což je myšlenka nikoli nepodobná thesím později formulovaným Castelliem.

Tolerantní postoj zastával i *Sebastian Franck*. Jeho stanovisko bylo čistě skeptické: Postrádá smyslu lidi, kteří jsou ve svých názorech tak rozdílní *“in einen Stall und Pferch des christlichen Glaubens zu bringen”*. Franck přitom přiznává potřebnost jednoty křesťanského lidu. Jak jí však dosáhnout, neví. Rozhodně však ne násilnou cestou, neboť *“je mehr Gesetz, je weniger Gerechtigkeit”*.

V plejádě zatím uvedených reformátorů nám chybí jedno jméno: *Martin Luther*. To proto, že jeho jediného můžeme postavit na pomyslnou druhou stranu vah, na stranu tolerance. Lutherovi bylo zcela cizí spojovat víru a evangelium se stání mocí. Naopak teoreticky i prakticky se zasazoval o to, aby každému, to jest jak těm, kteří chtějí setrvat při staré víře, tak radikálním odštěpencům, byla popřána svoboda šířit své názory. Ve výzvě saským knížatům k potlačení selské vzpoury v roce 1524 píše aby byly potlačeny nepokoje, ale šetřena svoboda víry: *“Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können und wider wen sie wollen... Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen. Werden etliche inder verführt, wohlan, so geht's nach rechtem Kriegslauf.”* Ve svých pozdějších letech však i on své stanovisko upravil v tom smyslu, že nemá být tolerováno veřejné kázání působící a vyzývající k nepokojům, totiž proti vrchnosti a jejím úřadům a též proti církevnímu zřízení. V církvi může panovat oficiálně jen jeden názor na danou věc. Vrchnost má po vyslechnutí názoru obou stran rozhodnout ve prospěch té či oné strany a nařídít protivné straně mlčení. Ještě v jednom smyslu omezuje Luther svou původní velkorysou tolerantnost: Veřejné rouhání nebo popírání nemá být trpěno; nemá být trpěno ne proto, že by mohlo uškodit pravému evangeliu a víře, ale proto, že takové činy na sebe svolávají Boží hněv (hle, jak středověká myšlenka se zde opět vynáří). Nelze proto mít vrchnosti za zlé, že šíření takových myšlenek nedovolí. Má však přestat na tom, že rouhače (jímž může být nakonec libovolný kacíř) nebo jejich společenství izoluje a oddělí od ostatního lidu, aby hněv boží dopadl na ně a nikoli na celé společenství. Tato představa našla i své praktické uplatnění, především ve vztahu k příslušníkům katolického náboženství: ke klášterním a kapitulním komunitám. Běžnou praxí v luterských oblastech bylo tolerovat jejich náboženský život uvnitř uzavřeného společenství, ale nedovolovat jeho styk s vnějším světem.

Zcela z jiné strany, ale přesto je sem ještě třeba zařadit *Wolfganga Capita*. Ten působil, jak známo v nábožensky tolerantním Štrasburku vedle již tak velmi umírněného Martina Bucera a platil z dvojice štrasburských reformátorů dokonce za tolerantnějšího. V jisté fázi svého duchovního vývoje se stal dokonce zastáncem zvláštního hnutí tolerance, takzvaného *Nikodemismu*, ač sám nebyl jeho původcem. Hlavní myšlenkou tohoto hnutí byla vskutku tolerance - tam, kde není možné mít církev čistou podle našich představ, má se křesťan účastnit na životě té církve, která je tam ustavena, pokud v ní

<sup>46</sup> Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XXIX, 1961, č. 4, čl.13

existuje služba slova a svátostí. Také není možno šmahem odsuzovat příslušníky jiných církví, i když v jejich organizaci a mezi jejími služebníky kvetou mnohé nešvary; mnoho pravých a zbožných křesťanů žije i v těchto církvích, jež trpělivě snášejí papežovo jho. Takový způsob křesťanského obcování se řídí podle vzoru Nikodémově, jenž vyhledal Ježíše tajně, a přitom, aby nerozséval pohoršení, se dále účastnil obecenství s Židy a zasedal v jejich radě. Proti takovým Capítovým irenickým náladám a snahám ovšem důrazně vystoupili ostatní reformátoři, především Kalvín, a Capito byl nucen ze svého stanoviska ustoupit.

Tím se dostáváme k závěrečné, nicméně důležité poznámce. Souhrnně můžeme říci, že myšlenka tolerance vůči odchylným náboženským skupinám byla v šestnáctém století v menšině jak mezi reformátory, tak mezi humanisty i mezi radikálními kazateli. Jak však vypadalo zacházení s kacířskými skupinami v praxi? Zde musíme rozlišovat spíše podle povahy jednotlivých hnutí, nežli podle názoru v dané oblasti vládnoucích autorit. Spiritualisté a intelektuální disidenti byli všeobecně spíše tolerováni, i když často musili táhnout od města k městu, od obce k obci, nežli našli místo, kde by se mohli dlouhodoběji usadit. Případ Servetův je i po této stránce výjimečný. Zřejmě bylo v praxi obecně aplikováno Lutherovo rozlišování mezi střetem myšlenek a nabádáním ke vzpouře. U radikálních kazatelů byla situace jiná. Především po německé selské válce a ještě více po pádu říše novokřtěnců v Münsteru se stali novokřtěnci po celé říši prakticky lovnou zvěří, bez ohledu na to zda zastávali radikální názory svých předchůdců, nebo mírnější ve smyslu Menno Simmonse, Hanse Dencka nebo Balthasara Hubmaiera, a tento stav vytrval po celé šestnácté století. Ale i zde sledujeme určité rozdíly: Zatímco David Joris byl ještě po své smrti, kdy byla odhalena jeho pravá identita, v Basileji vykopán z hrobu a jeho mrtvola spálena na hranici, zatímco novokřtěnci v Rakousích, Švýcarsku a Švábsku hynuli hromadně rukou katovou, mohl jeden z čelných vůdců ranného novokřtěnského hnutí, Johannes Campanus<sup>47</sup>, dožít svá léta v lehkém žaláři v Angermünde a podobně se zachovali Štrasburští reformátoři vůči vůdci tamních anabaptistů Melchioru Hoffmannovi.

Druhá polovina šestnáctého století stojí ve znamení vyostřujícího se napětí mezi reformačními církvemi a uvnitř nich, v ovzduší stupňované intolerance, jež se tak stává u mnohých intelektuálů především weigelovského a paracelsistického ražení podnětem k volání po "druhé reformaci" a nakonec bezprostředním popudem ke vzniku (ať už skutečných nebo fiktivních) tajných společností ekumenického sjednocujícího charakteru, především proslulého Bratrstva bratří růžového kříže.

## Literatura

Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit (hrsg. Joachim Telle), Franz Steiner Verl. Stuttgart 1994  
Bornkamm Heinrich: Das Jahrhundert der Reformation; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966  
Dowley, Tim (ed.): Handbuch. Die Geschichte des Christentums; Brockhaus, Wuppertal, 1979  
Kronka Křesťanství; Fortuna, Praha, 1998  
Lane, T.: Dějiny křesťanského myšlení; Návrat domů, Praha, 1996  
Lemper, Ernst-Heinz: Jakob Böhme. Leben und Werk; Union Verlag Berlin; 1976  
Lieb, Fritz: Kommentar zur Schöpfungsgeschichte und das Schrifttum seines Schülers Benedikt Biedermann; Eine literarkritische Untersuchung zur mystischen Theologie des 16. Jahrhunderts; EVZ-Verlag Zürich, 1962,

---

47 Campanus bývá sice čítán k novokřtěneckému hnutí, ale byl solitér, který sice kázal a přechodně získal i sympatie obyvatel, ale nepřidružil se k žádné z novokřtěneckých skupin. Rovněž jeho důrazy jsou oproti klasickým novokřtěncům odchylné: byly jimi nauka o Trojici (Vztah Otce a Syna chápal v podstatě v ariánském duchu, o Duchu popíral, že by byl osobou ; Duch je jen vztahem lásky Otce a Syna) a o eucharistii. Při Marburské disputaci hodlal vystoupit s vlastním řešením, jež mělo smířit obě strany sporu, ale nebylo mu to dopřáno.

Molnár, A.(ed.), Rejchrtová N., Rejchrt, L.: Slovem obnovená [čtení o reformaci]; Kalich, Praha, 1977  
Nigg, W.:Das Buch der Ketzer; Artemis-Verlag Zürich,1949  
Nigg, W.: Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der Evangelischen Christenheit; Artemis-Verlag Zürich-Stuttgart, 1959  
Tamburini, Fil.^Schmugge, L. (ed.): Häresie und Luthertum. Quellen aus dem Archiv der Pönitentiarie in Rom (15. und 16. Jahrhundert); Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich;2000  
Vlnas, Vít: Novokřtenci v Münsteru, NLN Praha 2002  
Wappler, Paul: Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit^M.Hensius Nachfolger, Leipzig; 1908  
Wilbur, Earl Morse: A History of Unitarianism, SOcinianism and its Antecedents; Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; 1946  
Williams, H.W.” The radical reformation, Weidenfeld and Nicholson, London, 1962  
Wollgast, Siegfried: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650; Akademie Verlag, 1988  
Wollgast, Siegfried: Valentin Weigel in der deutschen Pghilosophiegeschichte in Valentin Weigel: Ausgewählte Werke, W.Kohlhammer, Stuttgart-(Berlin-Köln-Mainz), 1978