

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Prokop Brož

Kristus, Duch a jednota církve v dějinách

Ekleziologie J. A. Möhlera

Disertační práce

Vedoucí práce: prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

PRAHA 2007

Čestné prohlášení

„Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně
a v seznamu literatury a pramenů
jsem uvedl veškeré informační zdroje,
které jsem použil.“

V Praze dne 18. prosince 2007

.....

Obsah

OBSAH	3
PŘEDMLUVA	6
ÚVOD	7
I. ČÁST: ŽIVOT A DÍLO JOHANNA ADAMA MÖHLERA V KONTEXTU	
DOBY	12
<i>1. kapitola: Dějinný kontext</i>	<i>13</i>
1.1. Evropa na konci 18. a začátku 19. století	13
1.2. Dějinný kontext církve na přelomu 18. a 19. století	18
1.2.1. Pojetí hierarchie v církvi	18
1.2.2. Kolonialismus a církevní řády	22
1.2.3. Svoboda spolčovací a publicistika	24
1.2.4. Katolický liberalismus a polarizace katolické scény	34
1.3. Mezi osvícenstvím a romantismem	38
1.3.1. Co osvícenství předcházelo	38
1.3.2. Osvícenství	41
1.3.3. Romantismus	44
1.4. Prostředí Tübingen	48
1.4.1. Tübingenská univerzita	49
1.4.2. Evangelisches Stift	51
1.4.3. Wilhelmstift	51
1.4.4. Katolická teologická fakulta	51
<i>2. kapitola: Život a dílo</i>	<i>62</i>
2.1. První roky života	62
2.1.1. Domov a mládí (1796-1813)	62
2.1.2. Základní škola a lyceum	64
2.1.3. Studentská léta na katolické teologické fakultě: Ellwangen - Tübingen	65
2.1.4. Alumnus rottenburgského semináře (1818-1819)	65
2.1.5. V pastoraci (1819-1820)	66
2.2. Další vědecká příprava (1821-1823)	66
2.2.1. Působení ve Wilhelmstiftu v Tübingen	66
2.2.2. „Vědecká cesta“ (1822-1823)	68
2.3. Začátek akademického působení na Tübingenské universitě 1823–1828	73
2.4. Řádným profesorem církevních dějin na Tübingenské universitě (1828-1835)	80
2.4.1. Světla a stíny akademického působení	81
2.4.2. J. A. Möhler a B. Bolzano	84
2.5. Johann Adam Möhler na mnichovské universitě (1835-1838)	87

2.5.1. Causa Bonn.....	87
2.5.2. Bautain	90
2.5.3. Odchod z Tübingen	91
2.5.4. Mnichov	92
II. ČÁST: MÖHLEROVO TEOLOGICKÉ DÍLO A JEHO VÝVOJ.....	97
Úvod: Pojem církve zahrnuje její dějinnost.....	97
3. kapitola: Teologické počátky a Möhlerova transcendentální teologie.....	109
3.1. Přednášky z církevního práva	109
3.2. Alternativa k přednáškám z církevního práva	118
3.2.1. Církev a její viditelné prvky v „Pragmatische Blicke“	119
3.2.2. Rozmanitost vlivů	125
3.3. Transcendentální a existenciální přístup.....	127
4. kapitola: Die Einheit in der Kirche	135
4.1. Vznik díla	135
4.1.1. První verze, tzv. „Urform der Einheit“	137
4.1.1.1. Johann Sebastian Drey (1777-1853).....	137
4.1.1.2. Alois Gügler (1782-1827).....	139
4.1.1.3. Johann Michael Sailer (1751-1832).....	139
4.1.1.4. Pojem církve v „Urform“	142
4.1.2. Konečná verze	144
4.1.2.1. Pojem života.....	145
4.1.2.2. Pojem ducha.....	159
4.1.2.3. Romantické pojetí jednoty	165
4.2. Základní členění a obsah „Jednoty v církvi“	175
4.2.1. První část: Jednota církve z Ducha.....	177
4.2.1.1. Mystická jednota	177
4.2.1.2. Jednota podle rozumu	182
4.2.1.3. Mnohost bez jednoty	187
4.2.1.4. Jednota v mnohosti.....	201
4.2.1.5. Shrnutí první části	220
4.2.2. Druhá část: Jednota těla církve	220
4.2.2.1. Jednota v biskupovi	220
4.2.2.2. Jednota v metropolitovi	230
4.2.2.3. Jednota celého episkopátu.....	232
4.2.2.4. Jednota primase.....	237
4.2.2.5. Shrnutí druhé části.....	240
4.3. Shrnutí k Einheit in der Kirche	243
5. kapitola: Nové uchopení jednoty Církve.....	248
5.1. Zdůraznění středu: Athanasius a Anselm.....	248
5.1.1. Církevní nauka a <i>Athanasius</i>	250
5.1.1.1. Zvýrazněné trojiční uchopení života církve	251

5.1.1.2.	Důležitost nauky pro život církve.....	260
5.1.2.	Víra a poznání v <i>Anselmovi</i>	264
5.1.2.1.	Vědění i víra jsou duchovní povahy	266
5.1.2.2.	Vědění a objektivnost evangelia.....	267
5.1.2.3.	Vědění a rozumová cesta	269
5.1.2.4.	Duch a jeho vyslovení	271
5.1.2.5.	Svoboda a milost	273
5.1.3.	Výsledek studie o Anselmovi	276
5.2.	Dějinně utvářená jednota církve: <i>Symbolik</i> a <i>Neue Untersuchungen</i>	278
5.2.1.	Vznik Symboliky a Dalších zkoumání	278
5.2.1.1.	Symbolika	278
5.2.1.2.	Další zkoumání.....	282
5.2.2.	Pojetí církve.....	284
5.2.2.1.	Prolínání božského a lidského zakládá neomylnost církve	284
5.2.2.2.	Nutnost správného <i>pojetí</i>	285
5.2.2.3.	Tradice.....	288
5.2.2.4.	Hierarchie	297
5.2.2.5.	Výsledný Möhlerův obraz církve	300
5.2.3.	Dějinný charakter církve	303
5.2.3.1.	Dějiny, nejvyšší účelnost a oslava Boží.....	304
5.2.3.2.	Křesťanské dějiny a církev.....	306
ZÁVĚR	309
PŘEHLED POUŽITÝCH SYMBOLŮ A ZKRATEK	319
SEZNAM LITERATURY	323
SUMMARY	347

Předmluva

Jméno německého teologa Johanna Adama Möhlera jsem poprvé slyšel během přednášky z úvodu do teologie na Papežské Lateránské Univerzitě v Římě, v níž prof. Piero Coda představoval tzv. Katolickou tübingenskou školu. Během patnácti let, které od té doby uplynuly, jsem se s tímto autorem setkával opakovaně. Při volbě tématu disertační práce, kterou jsem chtěl dělat z ekleziologie, bylo k dispozici několik jmen a mezi nimi i tento švábský teolog. Zvolit jeho teologii mi přišlo užitečné hned z několika důvodů: Jednak svým působením patří do období, které bylo pro moderní a současnou teologii zlomové, neboť v něm na katolické straně barokní scholastika hledá svou novou tvář, na straně protestantské se ke staré ortodoxii vytváří v Schleiermacherovi teologická alternativa. Studovat autora z tohoto období se mi jevilo – i s ohledem na současnou teologickou scénu – přinejmenším zajímavé. Druhým důvodem mi bylo poznání, že tento autor byl nejen spekulativně na velmi vysoké úrovni, ale svou teologii pojímal dějinně. Se zájmem jsem se chtěl dozvědět, co to vlastně znamená „pojímat teologii dějinně“. Posledním důvodem byla jeho ekleziologie samotná, která na jedné straně nechce být konfesně založená, nicméně z druhé strany konfesní rozdíly nejen že nestírá, ale někdy vyhrocuje a doceňuje. Přišlo mi, že by bylo možné v tomto autorovi najít dobrou oporu pro vytvoření perspektivní ekleziologie pro současnost.

Při psaní těchto řádků myslím s vděčností na všechny, kteří mi pomohli tuto práci dovést až do její závěrečné podoby. Především děkuji svému školiteli prof. Ctiradu Václavu Pospíšilovi a jeho velmi trpělivému přístupu, dále panu děkanovi prof. Ludvíku Armbrusterovi za jeho velkou vstřícnost, když mi umožnil, abych se – zproštěn řady povinností na katedře – mohl věnovat nerušeně této práci. Za cenné konsultace děkuji doc. Karlu Flossovi, prof. Giacomu Canobbiovi, prof. Pieru Codovi a prof. Haraldu Wagnerovi. Mgr. Lence Jeřábkové děkuji za pečlivé pročtení celé práce a za jazykovou korekturu textu. Můj dík patří též všem přátelům, kteří mě v této práci jakkoli podporovali.

Úvod

O teologickém díle Johanna Adama Möhlera (1796-1838) byla napsána už celá řada prací, které můžeme rozdělit do dvou skupin, podle toho, jaké tématické oblasti se věnují: buď pojednávají o církvi, nebo za své téma volí dějinný vývoj nauky víry. Obojí tematika je v Möhlerově případě dáována do širších ekumenických souvislostí.

Když jsem se rozhodl zpracovat v disertační práci Möhlerovo teologické dílo, za základní pracovní záměr, s nímž jsem se pustil do četby autorových textů, jsem nakonec zvolil *Möhlerovo pojetí církve*. Nad stránkami děl švábského teologa a další sekundární literatury jsem mohl konstatovat, že není možné vyzvihnout Möhlerovu koncepci církve ze dvou či tří textů, byť on sám napsal díla explicitně věnovaná církvi. Téma církve se totiž vine celou jeho teologickou produkcí: od zřetelně dogmaticky pojatých pojednání, přes dějinné studie až k dílům, sepsaným v duchu systematické komparace.

Johann Adam Möhler žil zhruba před dvěma sty lety, tedy v době, jejíž duch, výrazové prostředky i způsoby uvažování se od dnešních – při vši příbuznosti – přeci jen liší. Proto studium tohoto autora se ve své první fázi soustředilo na poznání dějinné situace, která v době po Francouzské revoluci, s výstupem a pádem Napoleona, s Vídeňským kongresem a následnou dobou restaurace představuje opravdu komplikované období evropských dějin. Výsledkem je *první část* práce, v níž se v první kapitole nejprve popisuje dějinný kontext Möhlerova života, načež v kapitole druhé je čtenář seznámen s životním příběhem a se vznikem díla J. A. Möhlera. V této kapitole bylo vhodné zařadit pro českou vědeckou veřejnost zajímavou epizodu vztahu mezi Möhlerem a B. Bolzanem.

Práce na vybraném tématu pokračovala četbou jednotlivých děl autora, z nichž některá již vyšla ve formě kritického vydání, jiná byla k dispozici pouze prostřednictvím frakturou tištěných výtisků z dob, kdy je ještě četla Möhlerova generace. Pochopení textů i jejich výklad jsem chtěl opřít o interpretaci již osvědčených autorit. Po zběžném přehlednutí české scény jsem musel konstatovat, že Möhlerovo dílo v našem teologickém prostředí zpracováno není. Existují recenze na jeho *Symboliku*, *Dějiny* a *Nová zkoumání* v *Časopisu katolického duchovenstva*¹,

¹ J. A. MÖHLER, „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten“, Rec. PŘÍHONSKÝ, in *ČKD* 1834, 471 (Tumpach-Podlaha, III/1131).
J. A. MÖHLER, „Kirchengeschichte herausg. v. Pius Gams“, Rec. TOMÁŠ NOVÁK, in *ČKD* 1869, 71 (Tumpach-Podlaha, III/1131).

najdeme zmiňky jeho publikací ve slovnících či učebnicových textech², které ovšem nepřekračují (katolicky) obecně recipovanou úroveň Möhlerovy tvorby v tzv. Římské škole. V roce 1939 vyšel sborník příspěvků ke stému výročí úmrtí J. A. Möhlera³, na který v časopisu *Na hlubinu* reaguje Silvestr M. Braitto.⁴ V současnosti je možné nalézt v rámci přehledů dějin teologie zmínku u autorů jako je K. Skalický⁵, C. V. Pospíšil⁶, ve studijních textech evangelické i husitské teologie, především ekumenicky laděné⁷. V rámci studia německé filozofie rané romantiky se tímto autorem – v rámci tübingského kulturního okruhu – zabývá též profesor Masarykovy Univerzity B. Horyna.⁸ Ve svých islamistických studiích uvádí Möhlerův text o vztahu Krista a

J. A. MÖHLER, „Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. P. Schanz“, Rec. V. OLIVA, in *ČKD* 1901, 150 (Tumpach-Podlaha, III/1131).

² Např. Fr. KORDAČ, „Církev“, in *Český slovník bohovědný*, 2. díl, Praha 1916, s.831- 857 se na dvou místech zmiňuje o Möhlerově *Symbolik*; J. POSPÍŠIL, *Co jest Církev?*, Brno: Občanská tiskárna 1926, který na dvou místech (s.82.328) uvádí Möhlerovu *Symbolik*; J. KUBALÍK, *České křesťanství. Církev Kristova a jiné náboženské společnosti v naší vlasti*, Praha: Bohuslav Rupp 1947, který cituje francouzský text Möhlerovy *Einheit i Symbolik*. Möhler se tak dostává do českého povědomí jako teolog, který pojednává o struktuře církve. *Vedle toho* je chápán jako historik, jak uvádí F. X. KRYŠTŮFEK, *Všeobecný církevní dějepis. Díl první Starý věk*, Praha 1883, s. 5.

³ H. TÜCHLE(ed.), *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838-1938*, Paderborn: Schöningh 1939.

⁴ „Möhler správně poukázal na duchovní stránku Církve, na její ráz mystického těla Kristova v době, kdy převládalo chápání vnější a organizační. Ale přitom nelze říci, že by Möhler nějak podceňoval vnější stránku Církve. Je třeba toto říci hodně hlasitě, aby to někdo nevytýkal jednou i nám, kteří podobně dnes kážeme tuto krásu, vnitřní krásu Církve.

Möhler správně navazuje Církev na vtělené Kristovo, jehož je Církev pokračování. Proto krásně spojil vnitřní plnost a život Církve s její vnější formou. Protože Církev byla poslána k viditelným lidem, zasazena do skutečně viditelného světa, do lidstva, které jest svou povahou společenské a proto i království Boží s duchovní náplní, které přišel Kristus budovati, nemohlo se obejít, nemůže se obejít bez této vnější tvárnosti, bez organizace.

Möhler také správně viděl střed vlastností Církve, totiž její jednotu. Když je Církev pokračováním vtěleného Krista, když má spojovati lidi s jedním Bohem a naplňovati je životem jednoho Boha, také její vnitřní povaha musí být zároveň vnějším zjevem plnosti jednoty. V této jednotě vidí Möhler správně základní a cílovou známku zároveň Církve svaté.

Möhler si zaslouhuje pietní vzpomínky, protože v době theologického suchopáru nahromadil tolik živné látky k plodnému pozdějšímu theologickému studiu i hodnocení a milování Církve.“ In *Na hlubinu* 10 (1939), 635-636.

⁵ K. SKALICKÝ, *Teologie zjevení prvního Vatikánského koncilu a její dějinné předehry a dohry*, http://www.tf.jcu.cz/cz_lmenu/katedry/sys_teol/getfile.php?filename=Zjeveni_doc [20. října 2007].

⁶ Např. „Panorama současné ekleziologie“, in *Teologický sborník*, 1999, č. 2. s. 23 – 33; „Jednota v rozmanitosti jako základní princip ekleziologie společenství a každé reflexe o křesťanském tajemství“, in *Teologické texty*, 1998, vol. 9. s. 8 – 9.

⁷ Srov. vědeckou práci soustředěnou kolem vyučujících Husitské theologické fakulty UK a např. sborník *Živý odkaz modernismu*, Z. KUČERA, J. KOŘALKA, J. B. LÁŠEK (edd.), Brno: L. Marek 2003.

⁸ *Dějiny rané romantiky. Fichte-Schlegel-Novalis*, Praha: Vyšehrad 2005; ID., „Pozdní romantika a katolická tübingská škola I.“, in *Religio* 1 (2002), s. 3-24; ID., „Pozdní romantika a katolická tübingská škola II.“, in *Religio* 2 (2002), s. 147-170.

Mohameda, Evangelia a Koránu také profesor Karlovy Univerzity L. Kropáček⁹. V ne poslední řadě je třeba uvést ještě doc. Karla Flosse, který se zabývá tübingským teologickým prostředím již řadu let, pozornost soustředí především na jeho poslední generace.

Byl jsem proto rád, že jsem se pro pochopení Möhlerových textů mohl opřít o alespoň tři základní, již zpracované interpretační přístupy zastoupené jmény J. R. Geiselmanna, H. Wagnera a M. J. Himese. Od Geiselmanna a Wagnera jsem přejal interpretaci, která Möhlerovo dílo vztahuje k jeho současníkům a sleduje jejich vzájemné působení. Himes se pokouší stanovit jasné myšlenkové koncepty, které v rámci celkově pojatého Möhlerova díla rozvíjí a dokládá.

Po přečtení Möhlerových textů i patřičné sekundární literatury jsem formuloval čtyři základní otázky, které vytvářejí základní problémy (perspektivy) této práce:

- 1) Z jakých pramenů a dějinných souvislostí vyvěrá Möhlerova koncepce církve?
- 2) V jakém smyslu můžeme hovořit o církvi v Duchu, resp. v duchu?
- 3) Jak se v konstituci církve projevuje inkarnační princip?

4) Patří dějinný průběh existence církve k její podstatě? Jsou dějiny jen čímsi pro církev nepodstatným, nebo naopak patří k její podstatě?

Tyto čtyři – stále přítomné – problémy prozrazují komplexní přístup Möhlerova myšlení, který je možné spolu s Geiselmanem nazvat *transcendentálním* přístupem. Znamená to, že v této práci je pozornost stále soustředěna jak na rozvíjení obsahové (objektivní) linie, tak též na vypracovávání formálního poznávacího (v subjektu zakotveného) nástroje. Pro čtenáře je tento způsob pojednání náročný, podobně jako je nesnadná četba Möhlerových textů; pokud by se někomu přeci jen zdál Möhlerův přístup perspektivní, pak se mu může učit už od prvních stránek *Einheit*, přes *Anselma* až po poslední řádky *Neue Untersuchungen*.

Po patřičném prostudování a promyšlení Möhlerových textů bylo možné přikročit k sepisování *druhé části* této práce, která je rozčleněná do tří kapitol a sleduje vývoj Möhlerova díla ve třech etapách: 4. kapitola sleduje počátky tvorby, v 5. kapitole následuje poměrně podrobný rozbor *Einheit* (1825). Pro 6. kapitolu jsem vybral čtyři Möhlerovy texty: *Athanasius* (1827), *Anselm* (1827), *Symbolik* (1832) a *Neue Untersuchungen* (1834). Na závěr 6. kapitoly je probrán text úvodní přednášky z církevních dějin, kterou Möhler přednášel v zimním semestru 1837/38 v Mnichově.

⁹ „Islám očima křesťanské teologie“, in *Souvislosti* 3-4 (1997), s.115-126; „Bible a Korán v dnešním světě“, in *Zpravodaj Společnosti křesťanů a židů* č. 55 (2006), <http://krestane.zide.info/modules/news02/article.php?storyid=69> [20. října 2007].

Jestliže je první část složena především z faktografických údajů, zaměřuje se druhá část převážně na práci s Möhlerovým texty.

Po pečlivě četbě textů našeho autora patří *závěr* této práce souhrnnému formulování Möhlerova pojetí církve. Na základě čtyř vytypovaných perspektiv je možné učinit závěr, že Möhlerova ekleziologie vychází z dějinného vědomí církve, je založena pneumatologicky a christocentricky (inkarnačně) a k její reálné formě podstatně patří její dějinnost.

Zbývá ještě zmínit několik poznámek, týkajících se formálního zpracování textu.

Nejprve se chci dotknout struktury celé práce. Jak již bylo uvedeno, celá práce je tvořena dvěma částmi: 1. dějinná situace a kontext Möhlerovy osoby, 2. rozbor jeho díla. Tyto dvě části jsou členěny do kapitol, jednotlivých podkapitol a oddílů s průběžným společným číslováním. V rámci textu (pododdílů) se ale také nachází průběžné číslování, které nenavazuje na celkové průběžné číslování a je jednomístné. Do práce patří takto členěný text jen jako celek, (samostatně) členěň je jen pro přehlednost čtenářovu.

Druhá poznámka je věnována problematice překladu německého textu. Jen asi polovina základních Möhlerových textů je k dispozici v kritickém vydání; ostatní jsou výtisky z doby Möhlerovy nebo pozdější, v každém případě jsou v němčině vysokého stylu, navíc tištěné nikoliv latinkou, ale frakturou. Proto uvádím v řadě případů v hlavním textu český překlad a k němu v poznámce pod čarou původní znění, aby čtenář mohl mít před očima nejen interpretovanou Möhlerovu myšlenku, ale též její doslovné znění. V jiných případech necituji celý původní text, ale upozorňuji v závorkách na klíčové pojmy, které uvádím v původní verzi. V několika případech jsem v poznámce pod čarou upozornil na obtíže s překladem a čtenáři přiznal termínové volby, kterých jsem při překladu textu užil.

Další poznámka se týká jmen starověkých autorů a zkratk. V česky psané odborné literatuře panuje několik názorových linií, jak zacházet se jmény cizích autorů: od důsledného přepisu vždy původní formy jména, přes obecně užívanou (často polatinštěnou) verzi až po čistě počestěnou podobu. Rozhodl jsem se přidržet příručky H. KRAFT, *Slovník starokřesťanské literatury. Život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005 a opřít se o Pavlem Marešem ve vydavatelské poznámce uvedené zdůvodnění. České zkratky biblických knih přejímám z ekumenického překladu Písma svatého Starého a Nového zákona. Obecně se držím mezinárodně užívaných zkratk tak, jak jsou uvedeny in *Lexikon für Theologie und Kirche* (³2006, 11. sv., *692-746). V práci častěji užívané zkratky jsou uvedeny na konci disertační práce.

Poslední poznámka se týká uvedené bibliografie. Je rozdělena na dvě části: 1. Möhlerova díla, která jsou seřazena chronologicky, a 2. ostatní v práci uvedená literatura.

I. část

Život a dílo Johanna Adama Möhlera v kontextu doby

Každý lidský příběh dává smysl ve svých dějinných souvislostech. Proto bude dobré poukázat na některé dobové souvislosti a události, bez nichž by Möhlerovo dílo nebylo zcela srozumitelné. Přelom 18. a 19. století je sám o sobě zlomovým obdobím v mnoha ohledech. Až podnes vnímáme zásadní změnu, kterou s sebou přineslo osvícenství a dvě zásadní společenskotvorné události – Deklarace z roku 1776 a 1789¹⁰: šlo o změnu společenského uspořádání, která se nejprve měla dít formou reforem stávajícího režimu (Fridrich II. v Prusku, ministr José de Carvalho e Mello, markýz de Pomal v Portugalsku, Marie Terezie a Josef II. v Habsburské dědictví a především francouzský král Ludvík XVI., který chtěl jít cestou reforem Generálních stavů) a která nakonec vyústila do *komplexní proměny* společenského uspořádání.

Citlivost pro dějinnou situaci je pro pochopení osoby J. A. Möhlera důležitá. Ne že by tento muž byl politikem určujícím směr seskupování a formování rozhodujících vlivů a autorit společenského života. Zůstával oddaný svému místu, vymezenému rolí univerzitního profesora a badatele. Jeho myšlenkový svět se nechal určovat vždy dějinnou souvislostí až do té míry, že čistě jen ideově založenému a čistě idealisticky-rozumově vysvětlenému křesťanství se bránil, jak vyplývá z kontroverze s F. Ch. Baurem. Möhler chtěl nést tíhu doby, kdy se měla teologie v období restaurace znovu obrodit. Teologie se měla vydat cestou věrnosti zjevení a věrnosti dané kultuře. Na tuto cestu vykročila v době, kdy filozofická, teologická, obecně kulturní, společenská i církevní scéna byla na jednu stranu velmi bohatá, na druhou stranu velmi nepřehledná.¹¹

Dříve než se budeme zabývat životem a dílem našeho autora, připomeňme si zásadní události Möhlerovy doby.

¹⁰ K. VON BALLESTREM, „Katholische Kirche und Menschenrechte“, in *IKZ* 2(2006), s.180-202, též in *MKR Communio* 3(2006), s. 279-302.

¹¹ Dějinná situace proměny 18. a 19. století je popsána v článku R. AUBERT, „Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration. Zur Würdigung der Katholischen Tübinger Schule“, in *ThQ* 148 (1968), s. 9-38.

1. kapitola

Dějinný kontext

1.1. Evropa na konci 18. a začátku 19. století

Johann Adam Möhler se narodil (1796) v době, kdy ve Francii probíhalo období tzv. První republiky (1792-1804).¹² Francouzský král, bourbonský Ludvík XVI. skončil pod gilotinou (21. ledna 1793) poté, co se Konvent poměrem hlasů 361: 360 usnesl o jeho popravě. Podobně – o několik měsíců později (16. září 1793) – skončila i jeho manželka, francouzská královna Marie Antoinetta. Moc od tohoto okamžiku dostává zásadně jiný druh správy: stavovský systém je nahrazen systémem, v němž vláda patří lidu jako celku. Namísto uspořádané vlády ovšem nastupuje nejprve *grande peur* (4. fáze revoluce, tzv. jakobínský teror). Situace je velmi komplexní, poprava Robespiera (28. července 1794) jen protikladnost či rozporuplnost situace dokládá. Nové uspořádání Francie nakonec souvisí s vojenským uspořádáním Evropy; Francie v té době měla v Itálii svého vrchního velitele Napoleona, který pro ni dobyl italská území a zřizuje tzv. Cisalpínskou republiku (1797), o rok později vytváří tzv. Římskou republiku (pod dozorem francouzské revoluční armády) a dostává se až do Egypta. Jestliže dosud byl svět proti Francii semknut v tzv. 1. koaliční válce (od r. 1792), na základě měnicího se postavení Francie se rozvržení sil mění; z koalice odstupuje nejprve Prusko (1795), v r. 1797 (Campo Formio, 17. října) uzavírá Rakousko s Francií příměří a dochází i k územnímu přerozdělení: Francie získává Nizozemí, Milán, Modenu a Mantovu a Rakousko jí v tajné dohodě též postupuje levý břeh Rýna od Basileje až po Ardeny. Rakousko získává Benátsko, Istrii a Dalmácii. To je ovšem ještě třeba projednat s německými knížectvími, jak se také stalo na Mírovém kongresu v Rastattu. Tato jednání ale nic nepřinesla. Do politického dění vstupuje

¹² Základní přehledová literatura B. HARENBERG (ed.), *Kronika lidstva*, Bratislava: Fortuna Print 1992, kapitola a oddíl „Osvícenství a revoluce“, s. 602-667 a „Epocha národních států“, s. 668-770; R. AUBERT, J. BECKMANN, P. J. CORISH, R. LILL, H. JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd VI. *Die Kirche in der Gegenwart*. 1. *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1971; B. PLONGERON (ed.), *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2000 jako 10. díl řady N. BROX (ed.), *Die Geschichte des Christentums. Religion Politik Kultur*, Freiburg–Basel–Wien: Herder; H. MÜLLER, K. F. KRIEGER, H. VOLRATH, *Dějiny Německa*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1995; V. VEBER, M. HLAVAČKA, P. VOREL, M. POLÍVKA, W. WIHODA, Z. MĚŘÍNSKÝ, *Dějiny Rakouska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2002; T. SCHOOF, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj katolické teologie*, Praha: Vyšehrad 2004; U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001.

Velká Británie, čímž vzniká *Druhá* koalice (1798). Ve Francii je třeba situaci řešit a Francie vyhláší válku Rakousku (2. koaliční válka). V této napjaté situaci dochází ve Francii k důležitému kroku: je svržena vláda *Directoire* a nastolena vláda na ústavě založeného konsulátu. Prvním konsulem Francie se stává Napoleon Bonaparte (1799), od r. 1802 je jím doživotně, v r. 1804 (2. prosince) je též korunován francouzským císařem a jeho manželka Joséphine císařovnou. To byl čin, který sice nebyl neočekávaný, ale v širších souvislostech byl chápán jako uzurpace. Císařem Svaté říše římské byl již František II. (1792-1806), který 11. srpna 1804 přijal titul císaře rakouského pod jménem František I. Tato změna reagovala na situaci, ve které se stále více projevovaly ambice francouzského Napoleona. Již na naléhání Francie vydala 25. února 1803 v Řezně tzv. Říšská deputace své prakticky poslední velké usnesení (*Der Reichsdeputationshauptschluss*). Jestliže Francie v 1. koaliční válce získala území některých německých knížectví, ta musela být nyní nějak odškodněna. To se mohlo uskutečnit jen tím, že se zruší *říšské stavy* a z jejich majetků (území) budou knížectví odškodněna: instituce říšské byly zrušeny ve prospěch zemských. Říšské stavy byly tak zrušeny, a sice světské stavy tzv. *mediatizací*, duchovní stavy tzv. *sekularizací*. Tím došlo k novému územnímu uspořádání. Jediným duchovním knížetem zůstal mohučský arcibiskup¹³ coby *říšský arcikancléř* se sídlem v Řezně, protože právě tam od r. 1594 zasedal a od r. 1663 *nepřetržitě* zasedal Říšský sněm. Co se týká světských stavů, tam byla změna komplexnější, což vedlo ke změně poměru katolíků v Říšském sněmu¹⁴, takže v něm mohli získat větší vliv evangelíci. Prakticky

¹³ Personálně tento post zastával Carl Theodor von Dalberg (1744-1817), který se tak stal primasem německé církve (1803-1817).

¹⁴ Svatá říše římská měla společného nejvyššího představitele *císaře*, který byl volen kurfiřty. Byl nejvyšším představitelem, lenním pánem a principiálně i nejvyšším soudcem v říši. Společně se stavy ztělesňoval plnou suverenitu říše. Moc stavů se odvozovala od zodpovědnosti za území, které jim patřilo. De facto tedy i císař musel mít území a jeho moc musela být založena na rozsáhlém zděděném majetku. Druhým důležitým prvkem moci v císařství byl *mohučský říšský kancléř*, který měl vést volbu císaře, dále jmenoval personál císařské dvorní kanceláře ve Vídni a zařetí mu náleželo tzv. říšské direktorium, tedy předsednictví na říšském sněmu (v tomto jakoby předchůdce presidenta). Mezi císařem a kancléřem stál *říšský sněm*, který od r. 1663 byl stále zasedajícím sněmem a jeho členy byli ti z kurfiřtů, knížat a stavů, kteří měli právo volit. Byl veden direktoriem pod vedením mohučského kurfiřta a skládal se ze tří grémií: rada kurfiřtů, rada knížat a kolegium (kurie) říšských měst. Zajímavá byla volební procedura, podle níž se nejprve ta která záležitost probírala v každém kolegiu zvlášť podle většinového principu. Usnesení jednotlivých kolegií musela spolu souhlasit. Nejprve bylo třeba, aby bylo vydáno usnesení prvních dvou kolegií (conclusum), k němuž se zpravidla přidala kurie měst. Usnesení všech tří kolegií – „Reichsgutachten“ (říšský posudek či vyjádření říšského sněmu) – se pak skrze císařský „Dekret“ stalo říšským usnesením a současně rozhodnutím. Roku 1512 byla říše rozdělena do *deseti říšských krajů*, které měly mj. za úkol uplatňovat říšská rozhodnutí. Každý kraj byl spravován zemským sněmem, a sice s různou úrovní: zatímco na severu byla iniciativa menší, sněmy v jižním Německu byly velmi živé a mocné. Obecně měly kraje velký význam pro výkon soudnictví v Německu. Pátým konstitutivním prvkem říše byly *říšské soudy*, které měly svoji hierarchii. Nejvyšší soudy –

se tím rozpadla tzv. *říšská* církev. Došlo k poměrně rozsáhlým územním i obecně společenským změnám. Po Prusku mezi knížectví, která si velmi díky kompenzacím z koaliční války polepšila, patřilo Bádensko, Württembersko a Bavorsko. Německé území se ocitlo před velmi důležitým okamžikem svých dějin: 6. srpna 1806 císař František II. odkládá císařskou korunu a rozpouští tím Svatou říši římskou, založenou Otou I. r. 962. Tento krok učinil proto, aby vyloučil možnost, že by se Napoleon této koruny zmocnil. Německo ovšem bylo již předcházejícím vývojem na rozpad předpřipraveno, takže v okamžiku prohlášení rozpadu Říše je již 16 jihoněmeckých a západoněmeckých knížat součástí tzv. Rýnského spolku po boku francouzského císaře. Z tzv. „habsburské monarchie“ se nyní bude konstituovat Rakousko, ovšem za velmi pohnutých okolností. Tlak Francie, spojené nyní se státy Rýnského spolku, je veliký. Proto se vytváří (3.) protifrancouzská koalice (1805), v níž vedle sebe stojí Rakousko, Švédsko, Anglie a Rusko proti Francii; Prusko zatím zůstává vůči Francii loajální a zachovává neutralitu. V bitvě u Slavkova (2. prosince 1805) proti sobě stáli tři císaři: francouzský Napoleon, ruský car Alexander I. a římský císař František I. Napoleon bitvu vyhrál, což mělo za následek uzavření tzv. Bratislavského (Prešpurského) míru (26. prosince 1805) mezi Rakouskem a Francií. Mezitím se kvůli území Hannoveru dostává Prusko do sporu s Francií a nakonec uzavírá koalici (4.) s Ruskem, které bylo však v bitvě u Frýdlantu (14. června 1807) poraženo. Následovala mírová – leč poněkud potupná – smlouva mezi Francií a Ruskem a Francií a Pruskem. Evropská scéna se tak jednoznačně polarizuje proti Napoleonovi. Napoleon vyhlásil kontinentální blokádu Velké Británie (hospodářská válka), kterou ovšem Rusko porušovalo. Proto se Napoleon rozhodl, že Rusko v poli porazí, a proto v roce 1812 vyrazil a táhl na Rusko. Tažení skončilo neúspěchem a znamenalo zásadní obrát v Napoleonem řízené Evropě. Již v lednu 1813 byla vytvořena nová protifrancouzská koalice, v níž figurovalo Prusko, Rusko, Velká Británie a Švédsko. Později se přidalo i Rakousko. Zásadní bitva se odehrála v říjnu (14.-18.) 1813 u Lipska, kde byl Napoleon poražen. 31. března 1814 je obsazena Paříž, císař abdikuje a odchází na Elbu. 30. května je pak uzavřen tzv. 1. pařížský mír, který vrací hranice

Reichskammergericht (říšský komorní soud, který měl své sídlo ve Špýru, od r. 1689 ve Wetzlaru) a Reichshofrat (říšská dvorní rada, která zasedala ve Vídni) měly na starosti a garantovaly říšské právní zřízení a říšský mírový řád. P. C. HARTMANN, *Kulturgeschichte des Heiligen Römischen Reiches. 1648 bis 1806. Verfassung, Religion und Kultur*, Wien-Köln: Böhlau 2001, s. 38-50. Je pochopitelné, že se vlivem náboženských válek („cuius regio, eius religio“) stalo náboženství, svázané s teritoriem, též politickou veličinou a hrálo svou roli v procesu vládnutí. Omezit na minimum vliv práv pánů (církevní panství, říšská panství, stavovská panství) ve prospěch říše se

Francie k roku 1792. Během Napoleonova působení ovšem Evropa zažila zásadní zvraty ve svém uspořádání. Proto byl na podzim 1814 svolán do Vídně kongres, na němž se měly nové poměry v Evropě projednat. Zatímco ve Vídni zasedá kongres, Napoleon I. se pokouší ještě jednou ovlivnit uspořádání Francie, vrací se do Paříže a rozpoutává tzv. stodenní válku, která končí jeho porážkou u Waterloo (18. června 1815) a 2. pařížským mírem, který posouvá hranice Francie k roku 1790. Vídeňský kongres byl ukončen usnesením z 9. června 1815, které bylo založeno na třech zásadách: *restaurace* (obnovení hranic z r. 1792), *legimitita* (oprávněnost absolutistických monarchistických nároků na vládu), *solidarita* (společný zájem konzervativních států na odvrácení revolučních myšlenek: Svatá aliance). Tyto zásady byly postaveny proti liberálním snahám o národní jednotu a demokratickou svobodu. Německo bylo sjednoceno v tzv. *Německém spolku*. Významným politickým útvarem byla *Svatá aliance*, kterou uzavřel Fridrich Vilém III., František I. a Alexander I. v Paříži 26. září 1815 a která byla svým založením protiliberální¹⁵. Protiliberální ráz dostává i Německý spolek v tzv. Vídeňském závěrečném aktu (8. července 1820), v němž se doplňuje *Grundgesetz* (ústava) ve smyslu potvrzení suverenity všech spolkových států a prohlašuje monarchistický princip za přijatý a platný.

V restauračním uspořádání evropské společnosti se do protikladu staví liberální a národní pojetí společenského zřízení. Od Španělska přes Rusko až po Řecko proto probíhají různé typy revolucí, kterými je dosaženo např. buď ústavního uspořádání monarchie (Španělsko), nebo se prokáže přítomnost revoluční ideje mezi důstojníky carské armády (děkabristé), nebo se povstáním dosáhne národní nezávislosti (Řecko proti Osmanské říši). Svatá aliance tyto snahy kritizuje a potírá. Ke střetu mezi restauračním a liberálním principem došlo v červenci r. 1830 ve Francii v tzv. *červencové revoluci*. Král Karel X. vydal tzv. červencové ordonance, jimiž rušil svobodu tisku a sáhl na volební právo průmyslového měšťanstva. Za to byl svržen a na jeho místo se dostal „občanský král“ Ludvík Filip Orleánský, který se opíral o vyšší vrstvy měšťanstva, které se spojilo s dělníky i maloburžoazií. Bylo obnoveno volební právo, přístupné každému, kdo disponuje 200 franky. Tím skončila červencová revoluce ve Francii, která vyvolala vlnu nepokojů v celé Evropě: v Německu, Nizozemí, Belgii, Polsku i Čechách; zde ještě situaci zkomplikovala epidemie cholery.

pokoušely reformy inspirované osvícenstvím, např. Josef II., srov. P. C. HARTMANN, *Kulturgeschichte*, s. 427-435.

¹⁵ Text Prohlášení Svaté aliance uveden I. A. HRDINA, *Texty ke studiu konfesního práva I. Evropa a USA*, Praha: Karolinum 2005, s. 147-149.

Zatímco se režim ve státech Svaté aliance (Německo, Rakousko a Rusko) přiosťruje, Velká Británie, Francie, Španělsko a Portugalsko uzavírají 1834 (22. dubna) Alianci států s ústavním systémem. R. 1835 umírá rakouský císař František I. a na jeho místo usedá jeho nejstarší syn Ferdinand I., který nebyl ani tělesně, ani duševně způsobilý. Proto vládu přejímá tzv. tajná statní konference, jejímž členem byl mj. kníže Klemens Wenzel von Metternich (1773-1859).

Období do r. 1848 je ve znamení stále rostoucího napětí mezi monarchistickým principem Svaté aliance a hospodářsky-volebním systémem Francie na jedné straně a národně liberálním principem prostupujícím od dob Deklarací (1776 a 1789) celou Evropou na straně druhé. Revoluční vlna (vlny) v r. 1848 přináší požadavek ústavních systémů, založených na liberálním principu svobod a práv. Obecným pohledem se dá situace v r. 1848 popsat takto: v prostředí konfliktu a bojů je vládou vyhlášena ústava, často oktrojovaná, tedy sněmu prostě vnucená. Pak se situace vyvíjela v té které zemi specificky. Např. ve Francii následovalo období Druhé republiky (1848-1852), v zemích Svaté aliance nastávalo období různých typů absolutismu: tzv. Metternichův absolutismus vystřídal neoabsolutismus Bachův, v Prusku to bylo období krále Viléma I. a následně ministerského předsedy Bismarcka a jejich myšlenky sjednocení Německa bez Rakouska, která se realizovala vyhlášením Německé říše v lednu 1871. Důležitým rysem společenského usprádaní po r. 1848 je, že dominantní princip vlády vždy nachází svůj protiklad: v Prusku se formou *kulturkampf* staví proti nikoliv konfesně pojatému náboženství obecně, ale proti jedné konfesi, proti katolické církvi; v Rakousku se stává rušivým elementem otázka národní, ovšem nikoliv obecně, ale otázka slovanských národů. Ve Francii se proti hospodářsky-volebnímu systému velkoburžoazie nestaví sociální hnutí obecně, ale sociální situace dělníků.

Právě v období vymezeném Möhlerovým životem vyvstává v kontextu romantismu idea národa, která umí propojit řadu protikladů a je schopná překonat nesourodost různých pojetí vlády. Můžeme rozlišit různé typologie státu:

1. suverénní mocenský stát v rámci systému evropských států,
2. relativně uzavřený (soukromý) obchodní stát nabývající rysu měšťansko-kapitalistické společnosti a hospodářství,
3. liberálně právní a konstituční stát s orientací na svobodu jednotlivce a
4. *národní* stát, který všechny tyto tendence shrnuje a eskaluje.¹⁶

¹⁶ H. SCHULZE, *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003, s. 9.

Složitost a protikladnost Evropy první poloviny 19. století byla pro Möhlera myšlenkovým prostředím, ve kterém se uměl pohybovat: na základě znalosti dějin – především dějin církevních – a znalosti práva věděl velmi dobře, že protiklady je třeba doceňovat. Protiklady jsou jevovým výrazem dialektiky, která sama odkazuje na nutnost živě uchopené dějinné reality.

„Jestliže se Möhler hlásí k dialektickému pohybu křesťanských dějin, pak je to výslovně v protihegeliánském smyslu. Möhler nechce dějinnou dialektikou dosáhnout toho, že by víru jako takovou nakonec našel proměněnou ve spekulativním pojmu. Dialektika nachází své místo spíše uvnitř víry samotné. Möhlerova forma dialektiky slouží spíše k rozvinutí toho, co ve víře bylo uchopeno a co v dějinách obdrželo charakter víry. Jde o to, že prostřednictvím dialektiky se nově otvírá prostor skutečného.“¹⁷

1.2. Dějinný kontext církve na přelomu 18. a 19. století

Prostředí, v němž J. A. Möhler působil, rozšíříme v dalším kroku o vlivy, které přicházely z prostředí církve, především z jeho domácké církve římskokatolické. Bylo by možné pojmout vliv mimocírkevně uspořádané moci a moci uchopené církevními představiteli jako jeden jediný. Zdá se ovšem vhodnější ho rozlišovat jako vliv dvojí, jednak s ohledem na Möhlerovo uvažování, jednak s ohledem na tendence, které již v tehdejší společnosti byly přítomny a později se též prosadily.

1.2.1. Pojetí hierarchie v církvi

Prvním okruhem otázek, které mířily k samotné podstatě církve, bylo pojetí hierarchie. Möhler rozlišuje dva „blahodárné protiklady“ pojetí hierarchie, totiž „episkopální a papežský systém: papežský systém, aniž by zneuznával božskou instituci biskupů, zdůrazňuje sílu jednotného středu církve, naproti tomu systém episkopální, aniž by popíral božské ustanovení papežství, klade sílu božské instituce na periferii.“¹⁸ Tedy problém formulovaný na 2. vatikánském koncilu jako vztah mezi universální církví a církvemi partikulárními (LG 23) je velmi živý a v průběhu dějin je pramenem mnoha střetů na poli církevního soužití. Mezi silné názorové pozice tehdejší doby můžeme postupně uvést řadu stanovisek počínaje názorem a postojem papežů; ti jsou ve své silné pozici konfrontováni jansenisty a galikanismem (francouzským episkopalismem¹⁹). Do hry vstupují dále jezuité. Na německé (či

¹⁷ J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1942, s. 490.

¹⁸ *S*, s. 453-454.

¹⁹ L. CHATELLIER, „Gallikanismus“, in *LThK*³ 4, 274-279.

říšské) půdě představuje silnou pozici v této věci tzv. josefinismus a dále církevní systémy tzv. Febronia, Wessenberga a Hermese.²⁰

Pro pochopení papežského stanoviska je třeba vzít vážně fakt, že existuje papežský stát, v němž má papež nejen duchovní autoritu, ale též světskou mocí spravuje jeden ze států tehdejšího světa. Rozlišení světské a církevní stránky jediného papežova působení bylo leckdy téměř nemožné. Podobně tomu bylo i u francouzského episkopátu v době Ludvíka XIV. (1643-1715), když r. 1682 formuluje J. B. Bossuet tzv. galské artikuly²¹: ty zdůrazňují působení biskupů coby zástupců francouzské místní církve *v přímém* vztahu k francouzskému modelu vládnutí. Případ vyhrotili především hluboce přemýšliví a intelektuálně nadaní členové kruhu v klášteře Port Royal (jansenisté), kteří nejen že rozlišovali, ale dokonce oddělovali – jak je k tomu mohla vést tradice novověkého augustinismu – světskou a duchovní rovinu v papežově působení. V tomto rozlišování je pak třeba zachovat obě složky: a) nezkaženou, církevními otci prvních staletí dosvědčovanou průzračnost církve a b) oprávněné požadavky na autonomii člověka žijícího podle nejlepšího ideálu ve světě (Francii).²² O jedno století později pod vlivem revolučních událostí vykrystalizují stanoviska tři: a) církev, která zůstává založena na principu autonomního rozvoje v rámci konkrétní dějinné situace, tedy tzv. *konstituční církev*. Jde o postoj, který chce církev vidět jako spolupracující s republikou. b) Biskupové a preláti, kteří utekli do Anglie, vytvářejí další skupinu, opírají se přitom o věrnost králi a kritizují papeže: jde o *galikánskou církev*. Z nich 55 podalo demisi a odstoupilo, zatímco celá řada z nich nechtěla zaujímat silné stanovisko, takže povzbuzovali věřící, aby přijali nového (konstitučního) biskupa, ale sami se svého místa nikdy nevzdali. c) Třetí skupinu tvořili biskupové a věřící, kteří zdůrazňovali věrnost papeži *proti* věrnosti konstituční církve, tzv. *ultramontánní církev*. Kompromisním řešením byl tzv. *konkordátní* episkopát, který se měl skládat z biskupů starého režimu (galikánského), dále biskupů, kteří podpořili *konstituci*, a měl být doplněn ještě novými, Římu vyhovujícími lidmi

²⁰ K. SCHATZ, *Dějiny papežského primátu*, Brno: CDK 2002, s. 132-159. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i. B.: Herder 1999, zvláště „3. Kapitel: Das dreifache Trauma Roms am Vorabend des 1. Vatikanischen Konzils“, s. 30-43. L. BOUYER, *Die Kirche I. Ihre Selbstdeutung in der Geschichte*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1977, zvláště kk. 5. a 6., s. 101-120.

²¹ 1. Papež nemá nárok na světskou moc a světská moc je ve svém rámci působení na papeži nezávislá. 2. Principiální nadřazenost koncilu nad papežem. 3. Podřízenost papežské moci církevnímu právu: jak právu universální církve, tak též právu církví místních – v tomto případě církve francouzské. 4. Platnost papežských výroků ve věcech víry je jistě neodvolatelná, ovšem poté co „dala souhlas celá církev“. K. SCHATZ, s. 140-141.

²² L. BOUYER, s. 107-108.

(řešení z října 1802).²³ Obecný závěr by mohl znít: Nerozlišení duchovní a světské správy vede k *dělení* církve v její hierarchické struktuře.

Druhým činitelem v ekleziologické debatě 18. a 19. století je Ignácem z Loyoly (1491-1556) založené Tovaryšstvo Ježíšovo (1540). Krom tří řeholních slibů, založených na evangelních radách, skládají jezuité slib čtvrtý, zavazující k poslušnosti papeži. Z hlediska ekleziologie je zde zdůrazněn Möhlerem vyzdvižený druhý pól: žádná výhradná vazba na místní církve, nýbrž služba universální církvi. Svým založením jde tedy o pojetí církve, odlišné od jansenistického pojetí a jdoucí proti čistě partikulárnímu založení církve, jak lze sledovat ve francouzském episkopalismu. Neznamená to přitom, že by jezuité byli nekritickými obránci papežské moci; podporují papežskou autoritu a jsou mu zavázáni poslušností, nakolik je úřad Petrův spojen se službou universální – Kristově – církvi. Zrušení Tovaryšstva Ježíšova Klementem XIV. r. 1773 a jeho obnovení Piem VII. r. 1814, poté co byl Napoleon poražen u Lipska a Pius VII. se mohl vrátit do Říma, poukazuje na *mocenské* implikace, které duchovní záměr jezuitů s sebou nese.²⁴

Třetím činitelem ekleziologické debaty Möhlerovy doby je systém, který od církve vyžaduje její účinnou, bezprostřední působnost ve společenské sféře až do té míry, že se církve stává součástí společnosti a je závislá na jejích principech. Obecně se tento jev nazývá *státní církev* (Staatskirchentum). Zatímco v rámci Napoleonova působení byla ozřejmena odlišnost církve a státu až po tendence potlačení církve, což nakonec vyústilo ve vytvoření *Konkordátu*, tedy smlouvy mezi dvěma svrchovanými subjekty, od Josefa II. přes zrušení Svaté říše (1806) přetrvávala nostalgie propojeného modelu, v němž církve a stát působily na utváření společnosti *jednotně*. Na dvoře Marie Terezie a Josefa II. působili (pokud mohli) jezuité a také jansenisté. Vliv jansenismu a piaristů na Josefa II. objasňuje zájem o církevně či obecně duchovně založené světské vládnutí, které je polarizováno *proti* universálnímu působení církve, ztělesněné vatikánskou diplomacií, zejména – v případě Josefa II. – vídeňskými nuncií.²⁵

²³ R. AUBERT, „Die Katholische Kirche und die Revolution“, in *HKG* VI/1, s. 73.

²⁴ Zrušení jezuitského řádu byla velmi citlivá až bolestivá záležitost v oblasti školství a ve způsobu vedení pastorační péče, protože v obou oblastech se jezuité snažili zachovávat odstup (nikoliv odmítat) od profánní vědy a od osvícenské pastorace. Kromě toho byli blízko stavovským (katolickým) strukturám, jejichž statut byl revolucí 1789 narušen a ani v rámci tzv. restaurační politiky nebyl už zcela obnoven. Jak zrušení jezuitů změnil poměr sil v jižním Německu, zachycuje W. MÜLLER, „Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum“, in H. KLEUTING (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, s. 225-245.

²⁵ Opakovaně se objevující teze v E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1848*, Praha. Nakladatelství Jelínek 1945, např. u profilu osobnosti Štěpána Rautenstraucha, s. 70nn. Teze zopakována v závěrečném souhrnu s. 367.

Pozitivním *leitmotivem* byla obroda společnosti, která v sobě spojovala jak duchovní tak společensko-světskou složku. Nábožensko-politická opatření měla skutečně sloužit k proměně stavovsky založené země v jediný úřednický spravovaný stát.²⁶ Je možné rozlišit tři fáze: tzv. *frühjosephinismus*, který předchází vlastnímu regentskému období Josefa II., dále pak *hochjosephinismus*, v němž se omezuje vztah k Římu, zakazuje se studium v Římě, tolerují se jiná náboženství s právem na tzv. *privatexertitium* (pokud se sešlo více než 100 rodin, mohli vytvořit vlastní farní obec), vychází výnos o zrušení některých řádů (především kontemplativních, ale dále též benediktinů a augustiniánů), je založen *generální seminář* (1783), mění se územní správa. V právní otázce manželství rozlišuje mezi manželskou smlouvou – rozlučitelnou – mezi nekatolíky a svátostí u katolíků. Dochází ke zrušení bratrstev, na jejichž místo se vládním nařízením dostávají „bratrstva činné lásky k bližnímu“ (institut pro chudé), liturgie je upravována, často do malých detailů. Třetí fázi josefinismu je tzv. *spätjosephinismus*, který – po smrti Josefa II. – začíná Leopold II. a pokračuje v něm císař František I. (II.). V této poslední fázi se josefinismus střetl s restauračními snahami Svaté aliance.²⁷

Vedle díla Josefa II., které Möhler jistě znal, jsou pro samotné Německo²⁸ důležité církevní koncepce tří duchovních: „Febronia“, Wessenberga a Hermese. Trevířský světitel biskup Johann Nikolaus z Hontheimu (1701-1790) uveřejnil pod pseudonymem *Justinus Febronius* svou knihu *Stav církve a legitimní moc papeže (De statu Ecclesiae et de legitima potestate Romani Pontificis I, 1763; II-IV, 1770-74)*, v níž v duchu episkopalismu zastával učení, že biskupové, při respektování čestného papežského

²⁶ Otázka po vztahu josefinismu k osvícenství byla položena nově na sympoziu Německé společnosti výzkumu 18. století konaném v Trevíru v listopadu 1988, viz ELISABETH KOVÁCS, „Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen“, in H. KLEUTING (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, s. 246-259. Josefinismus byl ze strany liberálních historiků (E. Winter) chápán ve svém širším pojetí, zatímco ultramontánní dějepisci druhé poloviny 19. století na reformní tendence Josefa II. přenášely negativní postoje ze zrušeného konkordátu r. 1855 a chápaly jeho tendence jako vyhocené a nezdařené formování vztahu mezi církví a státem. A tak se stalo, že se josefinismus spojoval *prostě* s rakouským státním církevnictvím, které bylo vysvětlováno jako spojení pěti herezí: konciliarismu, galikanismu, jansenismu, febronianismu a ještě navíc s tendencemi protestantského osvícenství (s. 249). Autorka přivádí na myšlenku, že je třeba josefinismus – právě ve svém *Staatskirchentum* – chápat jako součást ucelené reformy či reformního hnutí, nejen jako jeden (do sebe) sevřený program. Anebo může jít o jeden program, který se může podařit jen v propojení s ostatními reformami. (s. 251)

²⁷ R. ZINNHOBLE, „Josef II., Josephinismus“, in *LThK*³ 5, 1008-1010.

²⁸ V Itálii se v posledních desetiletích 18. století objevily myšlenky konciliarismu, které byly formulovány zprvu v *Memorandu* toskánského arcibiskupa Leopolda II. r. 1786 (57 tezí), načež biskup Scipione de' Ricci svolal v Pistoie synod místní církve (18.-28. září 1786), který své stanovisko formuloval v *aktech (Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786)*. Papež Pius VI. v r. 1794 v konstituci *Auctorem fidei* (28. srpna 1794) odsoudil 85 tezí Pistoiské synody. (DeH 2600-2700).

primátu, řídí celou církev. Podle jeho názoru má mít stát prakticky svrchovanost nad církví. Kostnický generální vikář Ignác Jindřich Karl, svobodný pán von Wessenberg (1774-1860) se ve febroniansko-josefinském pojetí církve klonil k národní církvi pod státní svrchovaností a *současně* požadoval striktní oddělení církve od státu; tím chtěl zajistit, aby byla zachována svoboda mezi církví a státem, kterou v protestantských státních církvích často postrádal. Ve svém pojetí formoval celou generaci kněží, která byla stejně výraznou skupinou jako kněžstvo formované Hermesem. Tím jsme se dotkli třetí osobnosti. V Bonnu od r. 1819 učil zakladatel školy *Georg Hermes* (1775-1831). Ještě předtím učil dogmatiku v Münsteru, kde patřil do kruhu kolem princezny *Gallitzin* a kde byl velmi horlivým knězem. Chtěl přispět ke katolické restauraci tím, že se pokusí překonat zdánlivý antagonismus mezi moderní filozofií a naukou církve. Cítil se být vyzván kantovským kriticizmem a došel dál; pro souhlas lidského rozumu s pravdami víry považoval jako *nutný* závěr důkazu, takže pak může souhlasně s idealismem provést apriorní znázornění (*Darstellung*) i nadpřirozené skutečnosti, a sice na racionální rovině. To bylo velmi lákavé především pro mladou generaci, kterou v hojném počtu získal na svou stranu. Jeho dílu *ale* zcela scházela smysl pro dějiny; svým velmi zdůrazňovaným moralismem, svým pojetím náboženství, v němž se nejednalo tolik o nadpřirozený život, jako spíše o nauku, získanou rozumem (*von der Vernunft*), nepatrným zájmem o tradici, vývoj dogmatu a dějiny dogmatu, byl vlastně jakýmsi „*der Spätling der Aufklärungsepoche*“ [opozděně dozrálý plod osvícenství].²⁹ Jeho pojetí teologie, víry i církve bylo založené na osvícenských předpokladech. Romantismem a tradicí ovlivněné myšlenky odmítal, jak je možné pozorovat na kolínském arcibiskupovi von Spiegelovi, za kterým stál Hermes se svou teologií (viz níže „*Causa Bonn*“).

Uvedli jsme zde jen základní, oficiálními církevními kruhy zastávaná pojetí hierarchie vzhledem ke státu či ke společnosti. Této někdy rozporné plodící plurality v pojednání o hierarchii se chopí Möhler formou uceleného pojednání v druhé části svého raného díla „*Einheit*“.

1.2.2. Kolonialismus a církevní řády

Spojení misijní činnosti církve a expanze moci z Evropy do zámoří je jistě dějinně zjevným faktem.³⁰ Problém, který je s misiemi spojen, lze nastínit prostřednictvím

²⁹ R. AUBERT, „Das Erwachen der katholischen Lebenskraft“, in *HKG* VI/1, s. 292-293.

³⁰ G. KRUIP, „Kolonialismus“, in *LThK*³ 6, 199-201.

otázky *patronátu*.³¹ Od 15. století převzaly portugalská a španělská koruna od papeže závazek, že na svých zámořských teritoriích budou šířit a podporovat víru tím, že budou zřizovat biskupství, stavět chrámy, vzdělávat misionáře a starat se o ně. Na tomto základě dostali právo volby misionářského personálu, právo představení kandidáta na biskupa a mohli vybírat desátky (Meier). Právo patronátu tedy patřilo jednotlivým králům či světským autoritám. Situace se velmi ztížila, když po vlně osvobozenického hnutí v Severní i Jižní Americe moc královských korun ustoupila. Tak např. apoštolský vikář v Londýně nemohl po r. 1776 uplatňovat svou pravomoc v bývalých koloniích. Patronátní právo uznávalo nárok jezuitů, kteří byli představenými misíí. A tak byl např. v Quebecu jmenován biskup z řad jezuitů *John Carroll* (1735-1815), který po zhroucení koloniálního systému podléhal přímo Kongregaci Propaganda fide.

Situace se stává složitější na začátku 19. století, kdy vzniká celá řada řeholních společenství s misijním zaměřením.³² Když uvážíme krizi, jakou zažívaly mocnosti v Evropě, a silné misijní úsilí v téže době, snadněji pochopíme, proč se již v první polovině 19. století stále častěji hovořilo o jurisdikčním primátu Svatého stolce. Právě pro správní nevyjasněnost misijních území se nedalo jít cestou respektování starých patronátních práv a privilegií, takže papež velmi často rušil patronátní biskupství a zřizoval apoštolské vikariáty.³³ Správu vikariátů svěřoval do rukou v té době obnovených řádů³⁴, čímž se podařilo Kongregaci *de Propaganda fide* dostat z portugalsko-španělského vlivu. Bohužel podoba čisté duchovní misie nebyla zcela možná, takže do světového misijního díla pronikají kolonizační vlivy, tentokrát francouzsko-anglické.³⁵

³¹ J. MEIER, „Patronat in den Missionen“, in *LThK*³ 7, 1484-1486; J. BECKMANN, „Die Wiederaufnahme der Missionsarbeit“, in *HKG* VI/1, s.229-246; R. AUBERT, „Die Kirche in Amerikas“, in *HKG* VI/1, s. 197-217.

³² Např. r. 1805 Kongregace Nejsvětějšího srdce Ježíšova a Mariina, r. 1807 sestry sv. Josefa z Cluny, r. 1816 Obláti Neposkvrněné Panny Marie (tzv. moderní apoštolové Kanady), od r. 1836 působí společnost Marie (maristé) v jižním Pacifiku. R. 1822 byl v Lyonu založen spolek pro šíření víry v misiích ve spolupráci s pařížským misijním seminářem a vytvořil platformu pro utváření misijního díla nejen v misiích, ale i na starém kontinentě. *HKG* VI/1, s. 232-233.

³³ Např. Řehoř XVI. svým breve *Multa preclare* (28.4.1938) ruší patronátní biskupství v Indii (Kotschin, Krangonore, Maliapur a Malakka) a zřídil apoštolský vikariát Sardhana a 1845 Patna, jejichž prvním biskupem byl švýcarský kapucín A. Hartmann. *HKG* VI/1, s. 236.

³⁴ Tovaryšstvo Ježíšovo, které bylo r. 1773 zrušeno Klementem XIV., přežilo s tichým souhlasem v Rusku za vlády Kateřiny II. Jakmile se Pius VII. vrátil po napoleonském období do Říma, hned jeho existenci obnovil. Kromě jezuitů svoji činnost obnovovali dominikáni, řeholníci hlásící se k odkazu sv. Františka, karmelitáni, augustiniáni, cisterciáci a z nich vzniklí trapisté, znovu byla otevřena Grande Chartreuse (1816), dále též premonstráti. Benediktini ztratili mnoho svých domů. R. 1821 se znovu otvírá klášter na Monte Cassino. V poměru k jezuitům a v novověku vzniklým kongregacím se – obecně vzato – středověké řády obnovovaly pomaleji. *HKG* VI/1, s. 248-259.

³⁵ *HKG* VI/1, s. 246.

1.2.3. Svoboda spolčovací a publicistika

Hlavními protagonisty „onoho nového ducha svobody, pohybu a obecné zvědavosti“ nejsou tolik jednotlivé osobnosti z řad myslitelů, filozofů a vědců, ale jsou jimi převážně „organizované a volně uspořádané společnosti“: od akademií, přes salónní společnost, obecně prospěšné hospodářské společnosti a zemědělsko-hospodářské společnosti, přes svobodné zednáře a spolky osvětové činnosti až po časopisy, knihy a různé čtenářské kruhy; to vše bylo živnou půdou a místem, kde se odehrály ty nejzávažnější momenty osvícenství a následujícího období.³⁶ V rámci osvícenecké učené a pro náboženství stále ještě otevřené společnosti se nyní soustředí pozornost na několik středisek či kruhů, které umožňovaly výměnu a růst idejí, přesvědčení a nakonec jejich proměnu v činy.³⁷

Münster

Do Münsteru se r. 1779 přestěhovala *Adelheida Amalia kněžna von Gallitzin* (1748-1806), žena ruského knížete Dimitrije A. Gallitzina, ruského velvyslance v Haagu. Byla to žena, která se vzdělávala u Diderota a udržovala kontakty s J. W. Goethem, F. H. Jakobim a mnoha dalšími osobnostmi. Do Münsteru přijela z velkého zájmu o reformy školství, které zaváděl a realizoval kanovník *Franz von Fürstenberg* (1729-1810) společně s pedagogem a katechetou *Bernardem Overbergem* (1754-1826). Fürstenberg byl správcem Hochstiftu v Münsteru, ideově stál ovšem proti svému biskupovi, který svůj dvůr v Bonnu otevřel zcela myšlenkám osvícenství. Z toho důvodu se od r. 1780 zřiká své politické kariéry a pracuje na reformě pedagogiky a Overberg se stává jeho úzkým spolupracovníkem. Celý „kruh Gallitzin“ se začal rozrůstat poté, co po těžké nemoci kněžna našla cestu do katolické církve, a začal se chápat jako „familia sacra“, k níž patřili i další členové Fürstenbergem založené akademie: církevní historik *Theodor Katerkamp*³⁸ a exegeta *Bernard Georg Kellermann*. Vlivní byli též bratři *Kaspar Max* a *Clemens August Droste zu Vischering*. Odtud byly navázány velmi úzké vztahy k pietistickým luteránům, jako byl *Matthias Claudius*, *Friderich Perthes*, hrabě *Fridrich Leopold zu Stolberg* a

³⁶ U. IM HOF, kapitola „Protagonisté osvícenství“, in *Evropa a osvícenství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001, s. 90-132.

³⁷ Přehled základních myšlenkových směrů, středisek a událostí v průběhu 19. století je předložen v T. SCHOOF, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*, Praha: Vyšehrad 2004, zvláště v kapitole „V zajetí (církevní) politiky“, s. 211-257.

³⁸ Na jeho pojetí církevních dějin Möhler reagoval, protože hned v prvních letech svého tübingského působení recenzoval jeho knihy: *Des ersten Zeitalter der Kirchengeschichte erste Abtheilung. Die Zeit der Verfolgungen*, Münster 1823, recenze in *ThQ* 5 (1823), 484-532, a *Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte zweyte Abtheilung. Streitfragen über Dreyeinigkeit und über die Heilsanstalt in der Kirche*, Münster 1825, recenzováno in *ThQ* 7 (1825), s. 486-500.

Johann Georg Hamann. Všichni členové tohoto okruhu, jakkoli byli různého původu a životního směřování, spojovalo jedno: opozice vůči osvícenskému racionalismu a přijetí myšlenek rodícího se romantismu.

Vídeň

Ve Vídni se vytvořil velmi zajímavý okruh lidí kolem *Klementa Marie Hofbauera* (1751-1820) a *Fridricha Schlegela* (1772-1829). Hofbauer byl prvním německým redemptoristou, Schlegel se obrátil ve středověkou atmosférou proniknutém Kolíně nad Rýnem a vstoupil do rakouské státní správy. Učil ve Vídni dějiny náboženství a rozvíjel své pojetí evropských dějin a kultury v duchu katolického křesťanství. Do Hofbauerova okruhu dále patřil odborník v oblasti státního práva *Adam Müller*, během svých cest tento kruh také navštívili *Franz v. Baader* (1765-1841), *C. Brentano* (1778-1842), *Joseph v. Eichendorff* (1788-1857) a *Johann Friedrich Schlosser* (1776–1861).

Schlegel a Müller v uspořádání společnosti usilovali o monarchistický princip, kde je autorita monarchy odvozována od samotného Boha. Jejich představa státu byla stavovská, stát by byl založen národnostně a nábožensky a církev a stát pak ve společenském uspořádání zastupovaly náboženství a národ. V katolické, hierarchicky uspořádané církvi pak lze spatřovat legitimního garanta jakékoliv autority. Souhlasili s *de Maistrem* a snažili se ho filozoficky a nábožensky zdůvodnit. Právě z vídeňského kruhu vyšla ideologie *restauratione*, na jejímž formování měl hlavní podíl bernský odborník na státní právo *Karl Ludwig von Haller* (1768-1854): pro ucelenou vizi společnosti jeho členové vycházeli ze stavovského principu a z něho vyvozovali postuláty sociálního katolicismu, jimiž byly spravedlivá mzda, právo na občanství pro spodní třídy a podřízení hospodářství sociální politice. V jejich teorii se nepodařilo ustavit spravedlivé vyrovnání mezi zemědělstvím a průmyslem.

Zatímco císař, vláda a většina rakouského kléru (preláti) trvali na josefinismu, *Hofbauerkreis* ho již duchovně překonal. Z tohoto kruhu vycházeli biskupové *Zengerle* (biskup v Seckau 1824-48), *Ziegler* (Linz, 1827-52) a pozdější kardinál *Joseph Othmar von Rauscher* (1797-1875). Hofbauer potíral jakýkoliv rys osvícenství, v době Vídeňského kongresu byl rozhodným protivníkem Wessenbergovým; dále byl pro obnovení jednotného církevního systému pro celé Německo (v úzkém spojení s papežským legátem Consalvim).

Landshut a Mnichov

Johann Michael Sailer (1751-1832), vedoucí osobnost *Landshutského kruhu*, byl velmi kulturně (filozoficky i literárně) vzdělaným člověkem, v němž se setkal

katolicismus s novou duchovní kulturou.³⁹ Ve svém pojetí křesťanství se ostře vymezoval proti tomu proudu osvícenství, které ústilo do deismu, a proti strohé barokní scholastice. V rámci tzv. teologie zkušenosti (*Erlebnistheologie*) se snažil zhodnocovat moderní a současné autory jako I. Kanta a jeho pojetí mravnosti, F. H. Jakobiho a jeho náboženskou filozofii, popř. Pestalozziho a jeho pedagogiku. Když byla v r. 1800 převedena universita z Ingolstadtu coby Bavorská zemská universita do Landshutu, byl zde Sailer jmenován profesorem pro morální a pastorální teologii. Snažil se rozvíjet novou formu teologie zjevení a spirituality, založené biblicky a patristicky. Ve svém pojmu církve, podobném pojmu Stolbergovu, se snažil najít spojnici mezi kurialismem a febronianismem. Kromě učitele a publicisty byl také skvělým pastýřem a rádcem, což se projevilo stále se kolem něho rozrůstajícím kruhem studentů. Ovšem zélótská horlivost Hofbauerova mu byla cizí. Kvůli intrikám protivníků nebyl jmenován biskupem v Augsburgu, po složitých jednáních mezi vládou a Sv. Stolcem se r. 1822 stává světícím biskupem a koadjutorem v Řezně, 1829 tamtéž sídelním biskupem.

Landshutský kruh měl mezi sebou velmi vlivné osobnosti bavorské politické scény; především to byl samotný korunní *princ Ludvík* (1786-1868), dále lékař *Johann Nepomuk Ringseis* (1785-1880) a právník *Eduard von Schenk* (1788-1841). Ludvík, který se určující měrou podílel na odstranění Josefa Montgelase (r. 1817), nastupuje po smrti svého otce Maxmiliána I. r. 1825 na bavorský trůn. Prosazoval princip *parity a státního církevního zřízení*, byť vše vedl zcela v duchu romantické restaurační politiky. V čele nového oddělení pro církve a výuku na ministerstvu spravedlnosti stál E. von Schenk. Církev opět získala v bavorské společnosti významné místo. Vzdělání obecně se dostalo opět do rukou církve, za účelem vzdělávání a výchovy kněží vznikla královská lycea, král umožnil obnovu mnoha církevních staveb a také podporoval misie.

Johann Nepomuk von Ringseis (1785-1880) vystudoval lékařství v Landshutu, po studijních cestách se r. 1816 usadil v Mnichově, kde se stal osobním lékařem korunního prince Ludvíka. Když se r. 1826 přesunula universita z Landshutu do Mnichova, stal se Ringseis jejím prvním rektorem. Do vedení této university se kromě *Ringseise* dostali též *Josef von Görres* (1776-1848), *Franz von Baader* (1765–1841) a mladý *Ignaz von Döllinger* (1799-1890). Společně vypracovávali katolickou syntézu

³⁹ J. R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailer's Verständnis der Kirche*, Stuttgart: Schwabenverlag 1952.

na úrovni filozofické i dějinné v polemickém tónu proti liberalismu a racionalismu, jež byly často úzce spojené s protestantismem. Nákladné oslavy výročí reformace 16. století v r. 1817 byly provázeny četnými mezikonfesními konfrontacemi, což vyvolalo zesílené konfesní vědomí jednotlivých církví. Jak mohlo ve svých základech sebejisté mnichovské katolické prostředí působit na střízlivěji uvažujícího ducha, popisuje J. A. Möhler v jednom ze svých dopisů poté, co se do Mnichova r. 1835 přestěhoval.⁴⁰

Mohuč

Mohuč bylo arcibiskupské sídlo již od dob sv. Bonifáce (745-754) a mohučský arcibiskup byl jedním ze sedmi (od 17. století devíti) kurfiřtů, volících římského krále. Na svém řezenském zasedání se Říšská deputace (1803) usnesla o tzv. *sekularizaci a mediatizaci* stavů, což postihlo i mohučského arcibiskupa, jehož titul byl přenesen na Řezno. Prvním mohučským – po delší době opět – *biskupem* byl ještě Napoleonem jmenován *Joseph Ludwig Colmar* (1760-1818), který byl velmi vlivným činitelem vznikajícího mohučského kruhu. Když byla sekularizací zrušena teologická fakulta, sám založil tridentský seminář a do jeho čela postavil muže, který vycházel také z alsaského katolicismu, *Franze Leopolda Liebermanna* (1759-1844). Seminář trpěl nedostatkem pedagogů, takže r. 1816 byl povolán z Alsaska Liebermannův žák *Andreas Räss* (1794-1887) a jeho přítel *Nikolaus Weis* (1796-1869). Colmar a Liebermann založili obnovu výuky teologie na scholastice⁴¹, zatímco Räss a Weis do učiva zahrnovali též filozofii francouzské revoluce. Obecně se všichni profilovali jako protiosvícenci a byli velmi blízcí tzv. římským *zelanti*. Odmítali formy episkopalismu, protože v něm spatřovali zkázu svobody církve ve státu, zatímco od papalismu očekávali záruku skutečné svobody církve. Obecně bojovný postoj, který vládl v tamním semináři, se přenášel i na jiná prostředí a okruhy: v Kasselu kolem *Josefa Marie von Radowitzze*, ve Frankfurtu kolem *Johanna Friedricha Schlossera*, v Koblenzi kolem *Clementa Brentana* a *Hermann Josefa Dietze*, v Bonnu kolem odborníka na církevní právo *Ferdinanda Waltera* a filosofa *Karla Josefa Windischmanna*, v Kolíně kolem *Wenera von Haxthausen*, v Cáchách kolem *Martina Wilhelma Foncka* a *Leonharda Aloise Nellessena*, v Düsseldorfu kolem *Antona Josefa Binterima*. Jak je z výčtu míst patrné, vliv mohučského semináře nebyl malý; k tomu

⁴⁰ Viz s. 18, pozn.263.

⁴¹ LIEBERMANN, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Mainz 1819/21; ¹⁰1870). Podobně velmi pronikavá a proti Hermesovi postavená byla dogmatika jeho žáka (*Heinrich Klee*), který byl krátce před svou smrtí (1840) povolán na mnichovskou universitu.

je třeba ještě připočíst fakt, že z Mohuče pocházela i řada biskupů⁴² a že se Mohuč stávala známou a vlivnou také prostřednictvím svého periodika „Katolik“, který ale v r. 1827 musel přesídlit do Špýru. V každém případě se právě v Mohuči vytvářel okruh lidí zaměřených ultramontánně, jejichž pozice byly namířeny proti hermesianům a wessenbergianům a které si nikdy nenašly cestu do všeobecné církve; zejména se jejich pozice neslučovaly s výroky I. vatikánského koncilu.

Kolín a Bonn

Prostředí kolínského arcibiskupství bylo v době J. A. Möhlera úzce spojeno s teologickou fakultou v Bonnu. Sám Möhler dostal nabídku na místo docenta v Bonnu a ucházel se o ně, ale nakonec v Bonnu nikdy neučil. Kolín i Bonn po období, kdy patřily k Francouzské republice, se od r. 1815 stávají součástí Pruského království. Arcibiskupství kolínské bylo za doby Napoleonovy zrušeno a spravováno z biskupství Cáchy. V r. 1821 bylo toto arcibiskupství obnoveno a na jeho katedru usedl *Ferdinand August von Spiegel* (1764-1835, v biskupském úřadě 1824-1835), po jeho smrti následoval *Clemens August II. Droste zu Vischering* (1773-1845, v úřadě 1835-45), který byl od r. 1837 žalářován, takže správu vedli apoštolští správcové (J. Hüsgen, J. J. Iven, J. Geissel). V r. 1845 zemřel Droste zu Vischering a na jeho místo nastoupil *Johannes von Geissel* (1796-1864, od 1850 kardinálem, v biskupském úřadě 1845-1864). Město Bonn bylo tradičně residenčním městem kurfiřtů, v r. 1777 zde byla založena akademie, které Josef II. r. 1784 propůjčil právo udělovat tituly ve stupni licenciátu a doktorátu, čímž byla akademie povýšena na universitu. S anektováním levého břehu Rýna k Francii v době Napoleonově byla universita zrušena. Až v r. 1818 byla pruským králem Bedřichem Wilhelmem III. založena Porýnská univerzita Bedřicha Wilhelma coby šestá universita v Pruském království. Na tuto novou univerzitu přechází z Münsteru na přelomu r. 1819-1820 docent dogmatiky *Georg Hermes*. O základním myšlenkovém přístupu tohoto autora již byla řeč (viz str. 22). Nyní překročíme formální rámec této kapitoly, ve které přehlížíme jednotlivá důležitá centra německé křesťanské Evropy začátku 19. století, a pokusíme se podívat na jednu reprezentativní událost, nazývanou obecně Kolínský rozruch.⁴³

Kolínské události

⁴² HKG VI/1, s. 269.

⁴³ H. HÜRTE, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1860*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1986, zvláště kapitola „Der erste Konflikt: Die Kölner Wirren“, s. 62-78; dále též HKG VI/1, s.392-408.

S Napoleonem vstoupila mezi státní zřízení a církev nedůvěra. Církev stále více postrádala, a proto reklamovala svou svobodu, která se neměla stát prostou svrchovaností nad státem. Vztah mezi státem a církví byl opravdu delikátní záležitostí: lze uvést základní tři extrémní pojetí vztahu, jaký církev zaujímal vzhledem ke státu. Kostnický duchovní *Wessenberg*, jistý si církevním právem, dovolil, aby stát prakticky určoval i takové *církevní záležitosti*, které měly mít společenský dopad. Racionalistický duch – jistě velmi prakticky orientován – tohoto duchovního našel své zastoupení v jižních částech Německa. Právě z praktického hlediska se tento směr klonil ke státní církvi. Osvícený duch tohoto směru také zpochybňoval celibátní kněžství a vytvořil skutečné hnutí za odstranění celibátu.⁴⁴ Mezi obecným lidem toto hnutí nenašlo velkou odezvu, vlastně šlo jen o poměrně úzký kruh z řad kléru. Bráno z pohledu celku toto hnutí bylo nakonec spíše překážkou k dosažení skutečné svobody církve.⁴⁵

Jiný typ duchovního zaměření vytvořil teolog severozápadního Německa Georg *Hermes*. Ve své teologii vytvořil typ duchovního, který plně akceptuje výzvy doby a souzní s nimi, je velice kvalifikovaným správcem, zaníceným a ke společnosti pozorným pastýřem; spíše duchovní autorita než lidový kněz. Učený až racionalistický duchovní byl velmi kritický vůči různým tradičním formám zbožnosti (růženec, poutě, bratrstva), o které se ovšem lid především před březnovou revolucí 1830 velmi opíral.⁴⁶

Třetím směrem byl později se profilující ultramontanismus, mající své centrum v Mohuči, který se vymezoval proti jak wessenbergiánům, tak rovněž proti hermesiánům. Svým pojetím navazoval na předosvícenské formy zbožnosti, které byly poučenou městskou společností odmítány, čímž si získal (prostou) širokou církevní veřejnost. Ultramontanismus nad hermesismem nakonec zvítězil, protože tento byl jednak papežem odsouzen, jednak mladá generace teologů toužila spíše po radikálním postavení problému vztahu církve a státu než po světskou společností

⁴⁴ Johanův Adamův bratr Antonín byl členem buršáckého sdružení, které se právě v r. 1830 přidalo k hnutí proti celibátu. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 349. Z dějin je dobré vědět, že na 1. lateránském koncilu (1123) byl zapovězen společný život kněze s jeho legitimní manželkou, na 2. lateránském koncilu (1139) bylo v 6. kánonu stanoveno, že „vyšší klerikové (od subdiákona výše), kteří se ožení či žijí s konkubínou, ztrácejí úřad a beneficium.“ G. DENZLER, *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg: Herder 1993, s. 35-36. K problematice sporu o celibát v rámci 19. století jak v jeho dějinné podobě, tak též v systematické podobě srov. W. Leinweber, *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert*, Münster: Verlag Aschendorff 1978.

⁴⁵ H. HÜRTE, s. 64.

⁴⁶ Tamtéž.

zkompromitované církvi. Wessenbergismus se zcela vyčerpal a o nastupující generaci jihoněmeckých teologů se postarala nově založená katolická fakulta v Tübingen.⁴⁷

Kolínské události objasnily hned dvě věci: neujasněnou koncepci vztahů církve ke státu a nejednotnost samotných církví na jedné straně a různých teologických tendencí uvnitř církve na straně druhé⁴⁸; tato nejednotnost nakonec ponechala vyjasnění vztahu církve ke státu na sporném bodě. Proto je třeba sledovat dvojí děj nebo dvojí podnět, který za kolínskými událostmi stojí: Na jedné straně stojí vnitrocírkevní spor o učení G. Hermese (a dále A. Günthera), na straně druhé spor o tzv. smíšené manželství (mixta religio) mezi katolíky a protestanty, které bylo upraveno pro katolíky již Tridentským koncilem tzv. závaznou formou⁴⁹. Poté, co se Porýní stává součástí Pruského království, které mělo vysoké procento obyvatel protestantského vyznání, objevuje se vážný problém: v otázce smíšeného manželství (mezi katolickou a protestantskou stranou) katolická církev trvala na závazné formě pro katolíka, tedy na obřadu katolickém. Vláda naléhala, aby si církve navzájem uznávaly formu „slavného uzavření smíšeného manželství“, přičemž měla – podle rozhodnutí vládního kabinetu z r. 1825 – rozhodovat konfese otce dítěte: v otcově vyznání mělo být dítě vychovááno. Papež Pius VIII. vychází vstříc a v *breve* „Litteris alter abhinc“ dovoluje, aby katoličtí faráři, poté co snoubence před smíšeným manželstvím varovali a opravdu nemohli dosáhnout příslibu katolické výchovy dětí, mohli poskytnou „pasivní asistenci“.⁵⁰ Vláda toto zdrženlivé stanovisko katolické církve nepřijímala a zdráhala se papežské breve uzнат. *Episkopát* v osobě arcibiskupa von Spiegela a diplomat Bunsen tajně podepsali tzv. *Berlínskou konvenci* (19. června 1834), v níž Pruský stát uznává právo katolické církve na výzvu snoubencům, aby zachovali víru a aby se zaručili, že se pokusí o katolickou výchovu. Katolická strana pak *svoluje* k vysluhování „slavnostního uzavření sňatku“, přičemž pasivní asistence by se

⁴⁷ H. HÜRTEH, s. 65.

⁴⁸ Na tomto místě je dobré připomenout rozbořenou mnohost v protestantských církvích a snahu o jejich sjednocení. Když Prusko v r. 1795 vystoupilo z protifrancouzské koalice (srov. 1. koaliční válka) a vnitřně se mělo konsolidovat, chtěl král Friedrich Wilhelm III. sjednotit protestantské církve, takže v r. 1897 vydává nařízení, aby církevní úřady vypracovaly novou agendu společně platnou pro luterány i reformované. Vykrytalizovaly tři okruhy otázek: zlepšení liturgických knih, konstituce protestantské církve a sjednocení obou protestantských konfesí. K tomu byla vhodná příležitost ve výroční rok Reformace 1817, kdy na úrovni vládního kabinetu vychází výnos o sjednocení do jedné sjednocené církve (Unionskirche). Proces trvá až do r. 1830, výročí Augsburské konfese. F. CHR. BAUR, K. SCHOLDER (ed.), *Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1970, s. 152-154. V tomto procesu se velmi angažoval Schleiermacher, který také vydává anonymní spis *Über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten*, který Möhler recenzuje v *ThQ* 6 (1826), 244-261.

⁴⁹ Reformní dekret „Tametsi“, schválen na 24. zasedání Tridentského koncilu 11. 11. 1563. (*DeH* 1819-1816).

aplikovala jen na případy zjevné lehkomyšlnosti, takže ve většině případů by šlo o řádný katolický obřad. Tím se měly odstranit čistě civilní sňatky uznávané státem ve prospěch nekatolické strany, ale ze strany katolické strany chápané jako neplatné: pak by se skutečně stát a církev dostaly do sporu. O rok později (1835) umírá arcibiskup von Spiegel a na jeho místo přichází *Clemens August Droste zu Vischering*, vychovaný v münsterském okruhu, kde již v r. 1820 prohlásil, že státní zákony, které jsou v rozporu s kanonickým právem, nepovažuje za závazné.⁵¹ Tehdy ale nestál proti Pruskému státu, ale proti Hermesovi a jeho učení.

Necelé dva měsíce po smrti arcibiskupa von Spiegelera vydal papež Řehoř XVI. breve „*Dum acerbissimas*“ (26. září 1835), v němž odsuzuje některá Hermesova díla.⁵² Tím se papež dostává do sporu s *myšlenkovými* autoritami a tento spor bude přetrvávat dále v osobě A. Günthera. Jen pro doplnění dodejme, že Řehoř XVI. v r. 1832 vydal svou první encykliku *Mirari vos* (15. srpen 1832), v níž reagoval mj. na časopis *L’Avenir* (od 16. srpna 1830) a na návštěvu Lamennaise, Montalemberta a Lacordaira v Římě. Obecně se ale encyklika zabývala náboženským indiferentismem a tezí o svrchovanosti lidu coby omylu proti *omnis potestas a Deo*, odsuzuje racionalismus, galikanismus a liberalismus, je proti *absolutním* svobodám, proti revoluci a proti odluce církve od státu. Papež musel ve svých prohlášeních zohledňovat situaci – kromě Německa – také ve Francii, v Belgii, Nizozemí a Polsku. V roce 1834 vydává papež – v rámci stejného „případu Lamennais“ – další encykliku *Singulari nos* (21. června 1834), v níž odsuzuje Lamennaisovo učení, zakládající se na myšlenkách revoluce a opírající se o Písmo, a nakonec obecně odsuzuje filosofický tradicionalismus.⁵³

Jedna stránka sporu – stránka teologická – měla tedy velmi široký kontext a byla propojena s enormní myšlenkovou produkcí a s prvním osvědčením se médií či publicistiky na poli, na němž se rozhodovalo o vlivu, nutném pro získání moci ve společnosti. Z tohoto hlediska nešlo o korektnost či nekorektnost aplikování norem, ale šlo o obecné pojetí práva a uspořádání moci a o myšlenkové, nikoliv právně politické koncepty.

Druhá stránka sporu patřila právně-správnímu vyřešení sporu. Po svém nástupu se arcibiskup Droste zu Vischering zavázal zachovávat tzv. Berlínskou konvenci, ale jen

⁵⁰ *HKG VI/1*, s. 396.

⁵¹ H. HÜRTEIN, s. 65.

⁵² *DeH 2738-2740*.

⁵³ *HKG VI/1*, s.342-347.

do té míry, nakolik není v rozporu s papežským *breve*. Proto byl požádán, aby se vzdal svého úřadu, což odmítl, naopak nárokoval svobodu svědomí a nikým neomezovanou církevní správu. A tak arcibiskup obdržel 20. listopadu 1837 královský rozkaz, aby se vzdal svého úřadu a opustil diecézi. Když se zdráhal, byl převezen do pevnosti Minden s odůvodněním, že se podílel na konspiračních revolučních snahách. Krátce nato reagoval sám papež Řehoř XVI. a proti násilnému činu protestoval. A i v tomto okamžiku se do hry vložila publicistika, když *Joseph Görres* vydává hned v lednu 1838 *Athanasia*; líčil příběh tohoto z vlastního biskupství vyhoštěného biskupa za dob ariánských krizí, zatímco ve skutečnosti popisoval situaci uvězněného kolínského biskupa. Kolem Görrese se seskupila řada spisovatelů (pod vedením syna Guida Görrese, G. Phillipse a C. E. Harckeho se zakládá periodikum *Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland*), na straně protestantských Prusů se vytvořila protistrana. Z kolínského případu smíšeného manželství se tak stalo první publicisticky vedené hnutí za svobodu církve.⁵⁴ Jistěže je pravda, že řešení spočívá v rukou těch, kdo mají oficiální moc, nicméně právě na kolínských událostech se ukázalo, že *ancien régime* se svým chápáním oficiální moci byl odložen a přichází takový řád, který lidové vrstvy zohledňuje; jak píše *Joseph Görres*, „lid a národy už nejsou jen bezvýznamné objekty bez vlastní vůle, ale je třeba vládnout národům prostřednictvím spravedlnosti a souhlasu.“ Podle Görresova *Athanasia* je třeba usilovat o právní řád, kterého bude dosaženo prostřednictvím artikulované vůle lidu.⁵⁵ Posun přišel v okamžiku, kdy r. 1840 na pruský trůn nastupuje *Friedrich Wilhelm IV.* (1795-1861), který je romanticky zaměřen a v otázkách státní církve velmi otevřený. Na straně katolické církve stál nuncius *Michele Viale-Prelà* (od r. 1855 boloňský arcibiskup), který uměl interpretovat římské pozice tak, aby jim bylo v Německu rozumět. Novými nástroji moci se vedle tisku stávají petice. Už v prosinci 1837 porýnská a vestfálská šlechta předložila králi žádost o vyřešení arcibiskupova případu: buď veřejný soud, nebo stáhnout obžalování ze zrady. Každému ze šlechticů to bylo v dopise vyčteno a připomenuto, že „tím na sebe převzali tíživou zodpovědnost.“⁵⁶ Při slavnostním vzdání úcty novému králi v říjnu 1840 představili katoličtí poslanci králi znovu případ kolínského arcibiskupa a opírali se přitom o *petice* obyvatelstva, při jejichž organizaci pomohl mj. klérus. Kromě toho stále sílil vliv katolického tisku.

⁵⁴ M. SPAHN, „Der Ausklang“, in K. HOEBER (ed.), *Görres-Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von Joseph Görres*, Köln 1926, s. 247-271, zde s. 253-258.

⁵⁵ Citováno z *Athanasia* in H. HÜRTEIN, s. 70.

⁵⁶ H. HÜRTEIN, s. 72.

Důležitou roli v kolínských událostech sehrály provinční parlamenty Porýní a Vestfálska, které byly po dlouhé době opět v r. 1840 svolány. Na pořad jednání Vestfálského sněmu přišla brzy též otázka církevní správy, která ovšem nenašla širší podporu. V Rýnském sněmu se spojili jak šlechtici, tak i buržoazie, aby podpořili petici na bezodkladné osvobození, či řádný soud pro kolínského arcibiskupa. Tato skupina dostala poprvé v dějinách název „katolická strana“, byť se o nějakou organizovanou stranu vůbec nejednalo. Právě v těchto zemských sněmech se otázka vztahu mezi církví a státem začala formulovat na liberálních principech, totiž na základě rodících se svobod a práv.

Celý případ arcibiskupa Droste zu Vischeringa byl zakončen v r. 1841 diplomaticky dohodnutou konvencí. Ze strany státu bylo podáno čestné prohlášení, ovšem nikoliv dovolení, arcibiskupovi, že může vykonávat svůj úřad. Papež jmenoval špýrského biskupa *Johanna Geissela* coby koadjutora, který převzal arcibiskupovy úkoly a po jeho smrti (1845) se stal jeho nástupcem. Biskup měl zaručen zcela svobodný kontakt s Římem, volba biskupa probíhala podle ujednání z r. 1821, k udělování tzv. smíšených manželství se stát přestal vyjadřovat, hermesianismus přestal být protěžován.

Na kolínských událostech je možné si uvědomit, jaké základní prvky a tendence prostupovaly společenskou a církevní situaci a podílely se na jejím formování. 1) Předně je zde francouzskou revolucí přetržena návaznost na stavovsky pojatý společenský řád. Do utváření společenského řádu již velmi výraznou měrou zasahují různé lidové iniciativy formou petic a *hromadných poutí*. 2) Osvícenský názor na svět je překonán, což dokládá postupně zaniknuvší wessenbergianismus či ustupující hermesianismus. Není to myšlenkový systém, který má za přísné disciplíny zavést nový řád, ale nový řád *už je* přítomen v lidu, v lidem recipovaném uspořádání, kterému je možné a nutné dát i konkrétní formu. Není možné jít cestou ideje a jejího přísného vyplnění, ani není možné se idejí vzdát, revolucí postulovat svobody a ty posléze formou práva zakládat a vyžadovat. Oproti hermesianismu se podařilo svobodu církve uchovat díky lidovému křesťanství, v němž bylo možné najít vůli k přetrvávající i společenskotvorné síle křesťanské víry. Oproti liberalismu, který svými obecně postulovanými svobodami spíše snižoval význam církve, než aby jí získal faktickou svobodu, ukázaly kolínské události, že síla faktického, na svobodách a často tradičních formách spolčování založeného společenského života, který nepočítá s utopickými zvraty, ale spíše věří v historickou plynulost uprostřed až nepřehledné rozmanitosti událostí, tedy že síla faktického a dějinně založeného společenského života má perspektivu.

J. A. Möhler plně zapadá do své doby, když na jedné straně trvá na právním rámci církve, zdůrazňuje hierarchický úřad v církvi, který je ovšem nesen „živou tradicí“. Současně vychází z živého společenství sdílené víry, pro které je následně důležité, aby neresignovalo na svůj konkrétní tvar formou neuchopitelného mysticismu, ale vytvářelo „společenství jedné víry“.

„Na místo pojmu se dostává romantická idea života. Zde se nachází klíč, jímž lze rozluštit hádanku Möhlerovy proměny z klasicistního myslitele či osvícenského právníka do myslitele, který v dějinách sleduje utváření živé tradice církve. Počáteční racionalismus musí ustoupit romantické ideji organismu, odkud pak nahlíží Krista, křesťanství i církev. Jsou nyní věci živorodou. Rozpory, v nichž se zmítaly jeho oba počáteční pojmy církve, již nemohly přetrvávat. Vždy zde jsou viditelné zákonné společenství na jedné straně, mysticky niterné společenství víry a lásky na straně druhé, lidská stránka od božské osamostatněny a jako dvě veličiny tu stojí proti sobě podobně jako dvě královské děti v pohádkách, které se nemohou dohodnout, protože nejsou pojímány jako dva momenty na jednom a témže organismu církve.“⁵⁷

1.2.4. Katolický liberalismus a polarizace katolické scény

Po Vídeňském kongresu (1815) nastoupila svůj kurs tzv. restaurační politika a s ní i názor, že církev musí znovu získat své pozice, které ztratila během Napoleonova působení, nebo že musí znovu nabýt svého statutu *na základě privilegií*. Ovšem byla tu i druhá tendence protivníků Svaté aliance, která se pokoušela vydobýt církvi statut *na principech liberalismu*. Ty bychom mohli s pomocí idejí Francouzské revoluce formulovat takto: 1) osobní svoboda oproti zvláštní moci, 2) politická svoboda, která není garantována privilegiem, ale zákonem, 3) právo národů na základě primátu národního principu, nikoliv principu legitimacy, 4) v oblasti náboženského života existuje svoboda tisku, náboženství a do této oblasti nezasahují (nebo v míře velmi omezeně) církevní privilegia, nejlépe, když je církev od státu vůbec oddělena.⁵⁸

Protože církev je možné reflektovat jak na základě privilegií, tak na základě principů práv a svobod, bude dobré si – společně s H. U. von Balthasarem – uvědomit, že v pohledu na církev je třeba usilovat o to, abychom dosáhli skutečně reálného a uceleného obrazu; a k tomuto ucelenému obrazu patří i pohoršení (Vtělení a papežství), které církev ve svém obrazu má a stále s ním bude muset zápolit. Žádný systém tedy církev jejího pohoršení nezbaví.⁵⁹

⁵⁷ J. R. GEISELMANN, *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg: Herder 1964, s. 579.

⁵⁸ HKG VI/1, s. 320-321.

⁵⁹ *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Trier: Johannes Verlag²1989, s. 11.

Když J. A. Möhler ve své *Symbolik* pojednává o pojetí církve v různých konfesích, tvrdí: „Poslední základ viditelnosti církve spočívá ve Vtělení Božího slova; a i kdyby se toto Slovo zcela ukrylo do lidského srdce a nevzalo by na sebe podobu služebníka, takže by se pak nezjevilo v tělesné podobě, pak by toto Slovo ustanovilo církev, ale neviditelnou a výhradně niternou ... A to je pak *viditelná církev*: Boží Syn, který je mezi lidmi v lidském tvaru ustavičně [fortdauernd] se zjevující, stále se obnovující, věčně se zmlazující, tedy jeho trvalé [andauernd] vtělení, tedy – jak pak budou nazýváni věřící v Písmu svatém – jako *tělo Kristovo*.“⁶⁰ Takto na základě analogie s vtělením Božího slova vyjádřená podstata viditelné církve má pro Möhlera jeden velmi důležitý rys, který k ní patří jako v církvi *viditelné*. Když popisuje různé představy o církvi, které se vytvářely v sektách 12. století, píše: „Kdyby se tyto výplody fantazie a sobectví, jak se totiž na ně musíme dívat a nesmíme na nich nedocenit to skutečně pravé, měly *unést tíhu* plynoucího času, jež byla naložena na katolickou církev, zcela by se pod tou tíhou v jednom okamžiku propadly tam, odkud se vynořily.“⁶¹ Tíhu katolicity totiž není možné metodicky rozložit do několikabodového pojednání, ale katolicita ji zachovává v *celku*. Když nyní budeme uvažovat o liberalismu, pak s vědomím, že ani abstrahovaným, privilegii obdařeným úřadem v církvi, ani počáteční francouzskou publicistikou, ani humanistickou mystikou není možné tuto *tíhu církve* [*Catholiky*] vyrovnat a vyřešit.⁶²

Katolické hnutí a publicistika

Poté co vešla v platnost Civilní ústava kléru (12. června 1890), byl klérus odkázán na státní podporu, což neznamenal jeho deaktivaci či pasivitu zajištěného stavu. Kněží se soustředili na vyučování náboženství, zaváděli nové pobožnosti, věnovali se lidem při spolkové činnosti a pracovali s mládeží. Současně se probouzel laikát, vznikaly tzv. kongregace (v počtu kolem 60), často v návaznosti na lidové misie. Francouzská církev tedy žila typickým jevem osvícenství, který se jmenuje spolková činnost.⁶³ Vedle toho se rozvíjí publicistika, pronikající nejen do malých čtenářských kruhů či společenstev, ale do co nejširších občanských vrstev. Pro Francii jsou – kromě Lamennaise – typičtí čtyři představitelé z laických řad, z nichž tři jsou cizinci.⁶⁴

⁶⁰ *Sy* §36, s. 388-389.

⁶¹ *Sy* §37, s. 410.

⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, s. 78-102.

⁶³ Vznikají také *Société des bonnes oeuvres* (dělníci), dále *Société Saint Joseph* (podnikatelé – zaměstnavatelé), *Société des bonnes études* (studenti), *Société catholique des bons livres*. Tento spolek byl nařčen z tajnůstkářství, již proto, že byl veden jezuitou a usiloval prý o politický vliv; ovšem z dokumentů vyplývá, že právě o ten jí vůbec nešlo. *HKG VI/1*, s. 274.

⁶⁴ *HKG VI/1*, s. 276-278.

Na prvním místě je třeba zmínit hraběte *Louise de Bonalda* (1754-1840), který se ve svých dílech velmi kriticky stavěl k individualistické a kritické filozofii 18. století. Dal základ *politickému a sociálnímu tradicionalismu* na jedné straně, *filozofickému a náboženskému tradicionalismu* na straně druhé. Dalším představitelem francouzské publicistiky je rodák ze Savojska *Joseph de Maistre* (1754-1821), vynikající spisovatel, bývalý jezuitský „tovaryš“, který byl ve svém okolí autoritou, srovnatelnou s autoritou Pascalovou, jakou požíval v Port Royal. Po revolučních excesech přichází ve svých úvahách na jediné řešení: monarchický absolutismus a teokracie; stává se zastáncem „neomylnosti papeže“ a ve svých „Soirées de Saint-Pétersbourg“ (1821) se stal „laickým teologem prozřetelnosti“. Třetím představitelem je Švýcar *Karl Ludwig von Haller* (1768-1854), protivník Rousseauův a zastánce principu autority, který na svou cestu víry vyšel jako přesvědčený protestant a došel jako katolík („Lettre à sa famille pour lui déclarer son retour à l'église catholique“, 1821). Posledním je Dán *Nikolaus von Eckstein* (1790-1861), který r. 1809 konvertoval ke katolictví a r. 1816 se usadil ve Francii. Ve svém životě za mnohé vděčil svému učiteli Slegelovi a též Görresovi, o rozšíření jehož spisů po Francii se zasloužil. Měl představu o tradici podle německého pojetí historické školy, byl pevným vyznavačem *politické svobody*, čímž připravoval cestu katolickému liberalismu. Byl velkým mluvčím těch, kteří se cítili povoláni na pole veřejného života a vědy. V r. 1826 založil měsíčník „Le Catholique“.

S posledně zmiňovaným časopisem se nám otevřela velmi důležitá oblast společenského života, kterou jsou časopisy. Ty pro francouzské katolické publicisty neměly být jen veřejnou debatní tribunou, ale též hlasem „kazatelny“, odkud lidé přijímají poselství, formující jejich srdce a přispívající k vytváření osobního přesvědčení.⁶⁵

Zvláště si vyčleňme postavu, která je pro francouzskou publicistiku velmi důležitá: *Hugues Félicité (François) Robert de Lamennais* (vlastně *La Mennais* 1782-1854).⁶⁶

⁶⁵ Takže např. *Lamennais* spolupracuje s Chateaubriandovým „Conservateur“, s „Défenseur“ Genoudovým a Bonaldovým. Publikuje také v „Drapeau blanc“ (Bílá vlajka“, který sám nějaký čas vede) a píše proti politice, jež příliš ustupuje státu, který vyšel z revoluce jako stát sekulární. Další periodikum „Méditations“ vede Lamartine. Kruh kolem „Nodier“ v sobě ztělesňuje počátky romantické školy, kde působí např. mladý Victor Hugo; opěvují krásu bible, gotických katedrál a katolické liturgie. Nejde ovšem o tak pevně zpracovanou „romantickou kulturu“, jako např. u Görrese či Manzoniho. Tento francouzský romantismus totiž nemohl dlouho vydržet ve své čisté podobě vedle kultury rozumu, ale velmi brzo se musel stát také „rozumně účinným“, takže se přetransformoval do etablovaného řádu – liberální generace, dokonce se přiklonil k antiklerikalismu a volné myšlence. *HKG VI/1*, s. 279.

⁶⁶ K.-G. WESSELING, „Lamennais“, in *BBKL* 4 (1992), sl. 1036-1045; H. H. SCHWEDT, „La Mennais, Hugo-Félicité-Robert de“, in *LThK*³ 6, 568-569.

Matka mu velmi brzy zemřela, v revolučních zmatcích se ve svých 16 letech odklonil od víry, k níž opět našel cestu s přispěním svého bratra. Ve svých 34 letech (1816) přijal kněžské svěcení. Vždy velmi horoval pro církev, ve svém prvním období to bylo ve jménu ultraroyalismu a výslovného odporu proti revoluci, v čemž se cítil být velmi blízko J. de Maistremu. V r. 1817 vydává první díl svého „Essai sur l'indifférence en matière de religion.“ Jeho stanoviska se profilují jako otevřeně antigalikánská, což mu vyneslo dokonce peněžitou pokutu, uloženou pařížským soudem. Jeden z takových spisů se jmenuje „De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil“ (1825-26). Právě v něm napadá galikanismus a církvi doporučuje, aby se distancovala od vlády Bourbonů. Jeho spisy měly až elektrizující účinky, takže hlavně mladší generace laiků či kleriků ho doslova „hltala“ a on kolem sebe shromažďoval mladší elitu.

V r. 1828 zakládá se svým bratrem Jean-Marie a Philippem Gerbetem *kongregaci sv. Petra*, v níž jsou novicové připravováni na filozofickou konfrontaci s galikanismem a jeho potírání. Sám také usiloval o založení tzv. „Katolické akce“ (název pochází od něho), v níž chtěl duchovní a intelektuální bohatství uvádět přímo do praxe, přímo se podílet na reformě katolické společnosti, chtěl podporovat a podněcovat církev k tomu, aby se svým dílem podílela na obnově společnosti. Nešlo mu o nějaký akademický, neutrální styl, ale chtěl předkládat provokující, strhující, nikoho nešetřící a společnost proměňující božské učení.⁶⁷

V r. 1830 (16. srpna) podnícen červencovou revolucí vydává spolu se svými přáteli první číslo deníku *L'Avenir*, který si jako program předsevzal – jak sám vložil do podtitulu novin – „Dieu et la liberté“. „L'Avenir“ se distancoval od Ancien Régime a za cíl si stanovil vypracovat nový humanismus: chtěl tedy podporovat svobodu víry a svědomí, dále pak v duchu tradicionalismu a ultramontanismu oddělení státu a církve. Svým provokačním způsobem Lamennais zapříčinil postupné odsouzení svých spisů na úrovni papeže, který se k jeho spisům vyjádřil v *Mirari vos* (1832) a *Singulari nos* (1834) odmítavě. Jestli Lamennais v r. 1832 vzal papežské pokyny za své, v r. 1833 se po římské návštěvě vrací do Francie a vzdává se svého kněžství. Více nereaguje, až v listopadu 1836 vydává knihu „Affaires de Rome“, v níž se rozchází s církví. Odchází nejprve na rodinnou usedlost *La Chênaie* v Bretani, opouští „papežské křesťanství“ a přiklání se ke „křesťanství lidského rodu.“ Poté se stěhuje do Paříže, věnuje se novinářství, zůstává v izolaci, dokonce v levičáckých kruzích, kde je považován za

⁶⁷ HKG VI/1, s. 282.

příliš náboženského. Umírá dne 17. února 1854 poté, co se v r. 1848 ještě jednou (marně) pokusil o vstup do politiky. V jeho spisech můžeme pozorovat posun od ultraroyalistických a ultramontánních pozic přes národní a lidové křesťanství v církvi až po křesťanství lidu s lehkým deistickým nádechem; tím propůjčoval svůj hlas širokému hnutí liberálního katolicismu.⁶⁸

1.3. Mezi osvícenstvím a romantismem

Jestliže jsme dosud nahlíželi situaci, ve které žil a tvořil Johann Adam Möhler, z hlediska společensko-politického a společensko-církevního, bylo by užitečné alespoň v krátkosti připomenout hledisko myšlenkové či – jak by se vyjádřil leckterý myslitel námi studované doby – *geistgeschichtlich*. Obyčejně se tato doba hodnotí jako přechod od osvícenství k romantismu a od romantismu dále k idealismu.⁶⁹ Jestliže tato stádia můžeme rozlišovat, pak nemusí vždy platit, že by jedno muselo nahradit druhé, že by cesta musela vést *nutně* od osvícenství k idealismu.

1.3.1. Co osvícenství předcházelo

Kulturní fenomén, který se nazývá *enlightenment*, *lumières*, *Aufklärung* nebo *illuminismo*, je velmi komplexní a z mnoha proudů se skládající jev, který není jednoduché převést na jednoho společného jmenovatele, protože se nejedná o jeden nový začátek, ale o nový způsob návaznosti na předešlý způsob uvažování, jež byl v době barokní velmi diversifikován. Vzdálený kontext představuje století 16., v němž se rozvinula jak reformace, tak rovněž již déle připravovaná reforma katolická. Tridentský koncil proto nebyl jen bezprostřední reakcí na reformaci, ale sdružoval v sobě podněty související s objevem Ameriky a propracováním dědictví sv. Tomáše Akvinského v Salamance (Francisco de Victoria, Domingo de Soto, Melchior Cano, Mancio de Corpus Christi, Bartolomeo de Medina a Domingo Bañez) s teologií Tovaryšstva Ježíšova (Collegio Romano obecně, z autorů Petr Canisius, Robert Bellarmin, Diego Ruiz de Montoya a Denis Petru – Petavius) a s ostatními tradicemi, např. františkánské či augustiniánské teologie. Velkolepá díla, která svou rozumovou pronikavostí přispěla ke vzniku osvícenství, byl tzv. *Cursus theologicus salmanticensis*, vypracovaný bosými karmelitány v kolegiu Sant'Elia, nebo pečlivé

⁶⁸ R. AUBERT, „Das Fortbestehen des katholischen Liberalismus in Westeuropa“, *HKG VI/1*, s. 349-368.

⁶⁹ G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Corso di filosofia per i licei classici e scientifici. 3 Dal Romanticismo ai giorni nostri*, Brescia: La Scuola ¹³1991, zvláště první část „Il movimento romantico e la formazione dell'idealismo“, s. 3-66.

propracování jezuitského *Ratio studiorum*.⁷⁰ Jestliže myšlenkový či duchovní odkaz Terezie z Avily, Jana od Kříže, Ignáce z Loyoly a Františka Saleského možná zůstal během iluminismu v pozadí, o to více byl přijímán v době romantismu.⁷¹ 17. století – tzv. *grand siècle* – vytvořilo takovou formu myšlení, která umožnila a také podnítila přísně racionální přístup vědění, chápaný jako osvobozující krok osvícenství. Hluboké duše typu Jakoba Böhmeho (1575-1624), karmelitána Baldassareho od sv. Kateřiny Sienské (1597-1673) či Ludvíka Marie Grigniona de Montfort (1673-1716) představovaly důvěryhodný proud mystiky, která ovšem vedle sebe musela snášet „nevzdělanost a náboženskou zpozdilost, analfabetismus a bezpočet procesí, která zpravidla končila v kořalnách, dále pak potlačování rozvíjející se vědy a nového umění, vyhánění svobodně uvažujících duchů a štvance vůči jakýmkoli novotám, především těm, které by mohly přinést laicizaci vzdělávání a politickou sekularizaci; to vše ale nebylo pouze dílem církevního působení v politických kruzích nebo zvláště mezi venkovskou veřejností; byl to rovněž odraz stavu a úrovně dobové katolické teologie v jižním Německu a jejího filozofického zázemí.“⁷²

Období *Grand siècle* přineslo na katolické straně tři výrazné myšlenkové proudy či veličiny. Začneme v Paříži tzv. *L'École Française*; u zrodu této školy stojí z puritánství obrácený anglický kapucín *Benedikt Canfield* (1562-1610). Jemu naslouchal *Pierre de Bérulle* (1575-1629), který se setkal v osobě kartuziána Becousina s odkazem díla *Corpus Dyonisianum*. V díle Dionýsa Areopagity dostává mysticismus velmi racionálně systematizovanou oporu, navíc v zásadní christologické koncentraci na Vtělené slovo a eucharistii. Jednotlivá hlediska jeho pohledu se spojují v liturgicky účinném a výrazově (esteticky) bohatém typu spirituality, která bude zásadně kněžská.

Druhým důležitým proudem 17. století je *jansenismus*. Zakladatel *Cornelius Jansenius* (1585-1638),⁷³ který během svých studií v Lovani navštěvoval přednášky *Michaela de Bay* (Baius, 1513-1589), byl vysvěcen na kněze a posléze též na biskupa.

⁷⁰ G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della teologia 2. Da Pierto Abelardo a Roberto Bellarmino*, Bologna: EDB 1996, zvláště kapitoly G. OCCIPINTI, „La scuola teologica di Salamanca“, s. 439-476; G. CALABRESE, „La teologia nella Compagnia di Gesù“, s. 477-522; G. GALEOTA „La teologia controversistica“, s. 523-570.

⁷¹ G. CHIAPPINI, „La teologia spirituale“, in OCCHIPINTI (ed.), *Storia della teologia 2. Da Pierto Abelardo a Roberto Bellarmino*, Bologna: EDB 1996, s. 571-637.

⁷² B. HORYNA, „Pozdní romantika a katolická tábingská škola I.“, in *Religio 1* (2002), s. 3-24, zde s. 5.

⁷³ L. HELL, „Cornelius Jansenius. Konservativer Augustinismus zwischen den Fronten“, in P. WALTER, M. H. JUNG (edd.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 70-87; L. HELL, F. HILDESHEIMER, „Jansenius“, in *LThK*³ 5, 744-745.

Od svých 28 let až do své smrti pracoval na díle *Augustinus*, které nakonec vyšlo až po jeho smrti v r. 1640. Jestliže Jansen byl autorem pro následný okruh lidí zásadního trojdílného spisu *Augustinus*, vznik hnutí umožnil opat ze Saint-Cyran-en-Brenne *Jean Duvergier de Hauranne* (1581-1643), který se znal osobně s Jansenem, spolupracoval s Bérullem a byl oporou „zbožné strany“ francouzských katolíků, kteří nesouhlasili z politikařením kardinála Richelieu (Armand-Jean I. du Plessis de Richelieu 1585-1642) za vlády krále Ludvíka XIII. (1601-1643, králem 1610-1643). Mezi žáky opata *de Hauranne* patřil *Antoine Arnauld* (1612-1694), který razil ideál církevní praxe prvotní církve a konstatoval úpadek tehdejší praxe. Jeho sestra *Mère Angelique Arnauld* (1591-1661), pocházející ze vznešené pařížské rodiny, vychovaná v přísné klášterní disciplíně, žákyně Františka Sáleského a obdivovaná Janou de Chantal, byla koadjutorkou abatyše v klášteře Port Royal des Champs, který jí již jako sedmileté patřil. Později se tam stala abatyší a zavedla v klášteře reformu, která přitahovala mnoho významných osobností a kde se také formoval okruh „jansenistů“,⁷⁴ mezi něž patřili i významné osobnosti jako Jean Racine (1639-1699), Blaise Pascal (1623-1662), François de La Rochefoucauld (1613-1680) nebo Antoine Arnauld (1612-1694). Tento okruh lidí přejímal v rámci augustinismu mnoho z výzev, které předkládala reformace. Během třicetileté války (1618-1648) jansenisté podporovali politiku protestantů proti kardinálovi Richelieu a také se dostali do sporu s jezuitou v některých bodech nauky o milosti. Jejich nauka byla též odsouzena papežskými bulami *In eminenti* (1643) a *Cum occasione* (1653). Když v r. 1660 vypukla válka proti Holandsku, nevstupoval král Ludvík XIV. s jansenisty do konfliktu, aby si situaci ještě více neztěžoval, takže autoři jako *Pascal* nebo *Quesnel* mohli psát svá díla, jimiž si získali věhlas. Od r. 1680 se situace pro jansenisty zhoršuje, král je začíná pronásledovat, v r. 1709 rozpouští klášter a o rok později ho dokonce nechává srovnat se zemí. Quesnelovo učení je odsouzeno bulou *Unigenitus Dei Filius* (8.9.1713) a jansenisté se uchylují do holandského Utrechtu, kde r. 1723 zakládají katolicko-jansenistickou církev v čele s tamním biskupem.

Třetím významným myšlenkovým proudem byl tzv. *kvietismus*. Jde opět o spirituální hnutí, které vyšlo z díla *Guida spiritual*, jehož autorem byl španělský kněz *Miguel de Molinos* (1627-1696). V ní autor předkládá sapienciální meditaci těmito slovy: „Je třeba připravit srdce jako prázdný bílý papír, kde může Božská moudrost

⁷⁴ Sestry se totiž přestěhovaly r. 1625 do nového Port-Royal-de-Paris. Jenže v r. 1848 počet řeholnic vzrostl natolik, že se skupinka z nich v čele s Angélique vrací do P. de Champs.

psát skutečně dle libosti.⁷⁵ V té době za generálních představených jezuitů Claudia Acquaviva (1581-1615) a Muzia Vitelleschiho (1615-1645) zažívala ignaciánská spiritualita krizi právě pro svou mystizující interpretaci, oslabující moment meditace a otázky aktivního a pasivního očišťování. Na tuto tendenci „epochálního kvietismu“ odpověděl Molinos svým dílem. Rozpoutal se boj, který skončil odsouzením a uvězněním Molinose a odsouzením učení 68 kvietistických tezí.⁷⁶ V rámci tohoto duchovního proudu je třeba zmínit dámu z francouzského prostředí *Jeanne Marie Guyon du Chesnoy* (rozená *Bouvier La Motte*, 1648-1717), která našla duchovní útočiště u *Francoise de Solignac de la Mothe-Fénelona* (1651-1715), arcibiskupa z Cambrai, a jejíž spisy a mystizující teorie byly postoupeny k posouzení *Benignemu Bossuetovi* (1627-1704). K případu se vyjadřoval nakonec sám papež Inocenc XII., který vydává breve *Cum alias ad apostolatus*⁷⁷, v němž odsuzuje omyly cambraiského arcibiskupa.

1.3.2. Osvícenství

Vše, co se podílelo na utváření kulturního jevu zvaném osvícenství, předmětem této práce nemůže být. Obyčejně jako jedna z bezprostředních příčin, které vedly v 2. polovině 18. století ke změně světonázoru, se uvádí zemětřesení a následný požár v Lisabonu 1. listopadu 1755, při němž bylo hlavní město Portugalska téměř zničeno. Tato událost přinesla tři důležité podněty: a) přírodní vědy se rozvinuly a dosáhly do té doby nebývalé důležitosti, b) koloniální systém byl po této události narušen a c) pohled na Boha tak, jak ho rozvíjelo etablované vědění G. W. Leibnize (1646-1716) a Chr. Wolffa (1679-1754) a které kritizoval a jeho kritiku rozpracoval I. Kant (1724-1804), tedy toto vědění (teodicea) ztratilo svou samozřejmou přesvědčivost. „Začíná hledání nové stability na základě rozumového uspořádání společenského a politického života od individuální morálky až po vzájemné vztahy mezi státy ... Nejde vždy o zcela plánované kroky, které často vycházejí z pouhého úsilí o lepší poznání a z kritiky tradic. Teprve mnohost takových kroků, provedených z různých motivů,

⁷⁵ Uvedeno v P. FONTANA, „Teologia e spiritualità nel Grand siècle“, in OCCHIPINTI (ed.), *Storia della teologia 2. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Bologna: EDB 1996, s. 654.

⁷⁶ Dekretem Sv. Oficia ze dne 28.8. a konstitucí „Caelestis Pastor“ ze dne 20. listopadu 1687, *DeH* 2201-2269.

⁷⁷ Nad tezemi madam z Guyon se sešlo několik prelátů v semináři St. Sulpice v Issy, jedním z nichž byl též biskup z Meaux J.-B. Bossuet. Arcibiskup z Cambrai Fénelon hájil umírněný kvietismus. Spor uklidnilo až breve Inocence XII. *DeH* 2351-2374.

jejich spolupůsobení při současném vzájemném pnutí a z toho plynoucí výsledná dynamika tvoří proces osvícenství.⁷⁸

Mluvíme-li o německé oblasti, zavádí nás bádání nad počátky osvícenství k postavě *Christiana Thomasia* (1655-1728), který usiloval o to, aby vědění mělo též praktickou užitečnost.⁷⁹ Jestliže jsme na katolické straně mohli pozorovat hnutí tzv. francouzské školy, jansenismu a kvietismu, lze něco podobného sledovat také na straně protestantské; na konci 17. století se prostřednictvím působení *Ph. J. Spenera* (1635-1705)⁸⁰ a *A. H. Franckeho* (1663-1727)⁸¹ rozvíjí hnutí, které dostalo název *pietismus*. Jde o obnovení luterství a reformačního křesťanství tak, aby zachovalo svou životnost; protestantismu hrozilo, že křesťanství v něm bude „humanizováno“, tj. zestátněno, zmoralizováno, zpředmětněno a zvědečtěno, zindividualizováno a zniterněno. Těmto procesům v protestantském osvícenství ovšem hrozí, že pozbudou základní jednotící těžiště, obdržené ve slově Evangelia.⁸² Proto je možné základní prvky pietismu shrnout do pěti následujících: a) podpora a šíření četby Bible, b) zavádění ideje všeobecného kněžství, která odstraňuje podstatně stupňovitou či pyramidální výstavbu církve, c) apel na náboženskou praxi jako výrazu živé víry v protikladu k víře vnějšíkové, d) odmítání náboženských a konfesionálních rozepří, e) požadavek na ty, kteří hlásají či učí o víře, aby zvěst evangelia také „žili“.⁸³ Souvislost mezi pietismem a osvícenstvím lze spatřovat v požadavku na svobodu svědomí, s níž operují oba proudy, pietismus pak pracuje s náboženskou výchovou a s poslušností – ve svobodě svědomí – Boží vůli, zatímco osvícenství vypracovává společenský reformní program, obracející se na měšťanskou společnost. Důležitým střediskem pietismu byl Ochranov (Herrenhut).⁸⁴ Pro Möhlera byl důležitý tzv. švábský či württemberský pietismus, neboť jeho příbuzný Philipp Umminger patřil do sekty či hnutí tzv. *pöscheliánu*.⁸⁵ Za

⁷⁸ U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, s. 13.

⁷⁹ R. CIAFARDONE, „Aufklärung“, in *LThK*³ 1, 1208-1211.

⁸⁰ M. FRIEDRICH, „Philipp Jakob Spener. Vater des Pietismus“, in P. WALTER, M. H. JUNG (edd.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, s.106-122.

⁸¹ W. RAUPP, „Francke, August Hermann“, in *LThK*³ 4, 2-3.

⁸² K. BARTH, *Protestantská teologie v XIX. století. Svazek I. Prehistorie*, Praha: Kalich 1985, především kapitola „Problém teologie v 18. století“, s. 69-126.

⁸³ R. CIAFARDONE, „Aufklärung“, in *LThK*³ 1, 1209.

⁸⁴ Popis založení tohoto významného pietistického střediska v rámci biografie jejího zakladatele hraběte Zinzendorfa in J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, Jindřichův Hradec: Stefanos 2000, s. 66-91.

⁸⁵ Srov. v této práci s. 18, pozn. 144. Magister Johannes Pöschel (1711-1741) pobýval na usedlosti Reihweiler, kam ho pozval hrabě Lutz poté, co se tento hrabě dostal do určitého sporu s Zinzendorfem. Tam Pöschel pobývá do r. 1741, kdy odchází do Tübingen a zastává zde místo diákona. H. WEIGELT, „Georg Matthäus Holbig und die Herrnhuter Brüdergemeinde – Der mißlungene Versuch einer Integration in die Brüdergemeinde in der Wetterau“, in H. EHMER, U.

zmínku stojí též rozvoj tzv. kenotiky nebo kenotické christologie, která byla zastávána dvěma významnými školami – Giessenskou a Tübingenskou – v době poreformační.⁸⁶ Toto téma je pro romantismus, především pak pro jeho zhodnocení formou teologické reflexe velmi důležité, jak můžeme sledovat u Hegela a pozdního Schellinga.⁸⁷

Vedle pietismu se koncem 17. století rozšiřuje tzv. *fyziko-teologie*.⁸⁸ Je to pokus sladit uspořádanost přírody a její existenci s existencí jejího stvořitele. Možná, že bychom v tomto systému mohli spatřovat „pátou cestu“ sv. Tomáše, snad jen s tím rozdílem, že zájem této teologie je silně apologetický, protože jí jde o soulad mechanistického přírodněvědného myšlení s teologií. Teologický zájem je zachován v silné tematice světla, ostatně stále velmi uchovávané v augustinismu, přírodní (fyzický) zájem prozrazuje řada užívaných příměrů mechanistického ražení, jako např. že svět je dokonalý hodinový stroj a stvořitel je hodinář. Jde o základní světonázorový postoj, který se formuje v tzv. anglickém deismu a odtud přichází i na kontinent.⁸⁹ Proto vedle fyziko-teologie můžeme deismus pojímat jako silný prvek, ovlivňující vznik osvícenství.⁹⁰

Silnou a příkladnou osobností osvícenství byl *Christian Wolff* (1679-1754), který svým dílem sleduje ideál přísné vědeckosti, zakládající se na matematickém typu vědění, a aplikuje ji i ve všech filosofických oborech (ontologie, psychologie, kosmologie a teologie). Řídil se těmito pravidly: a) užívat jen zcela jasné pojmy, b) užívat jen dostatečně dokázané principy, c) v poznání se opírat jen o takové výroky, které jsou správně odvozeny z dostatečně dokázaných principů, d) základem je důkaz, v němž každá jeho část je správně zařazena, takže z toho, co předchází, mohu pochopit to, co následuje. Metoda důkazu dovoluje sevřenost vědeckého systému, v němž nejsou důležité jen správné definice, axiomy, postuláty, poučky a korollaria, ale také

STÄTER (edd.), *Beiträge zur Geschichte des württembergischen Pietismus. FS für G. Schäfer u. M. Brecht*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1998, s. 116-129, zde 120-121. Snahy Johanna Georga Rappa a postava B. Müllera, „Graf Leon“ a jejich komunistické tendence jsou popsány in E. FRITZ, *Radikaler Pietismus in Württemberg. Religiöse Ideale im Konflikt mit gesellschaftlichen Realität*, Epfendorf: Bibliotheca academia Verlag 2003.

⁸⁶ Zatímco luterský směr v Tübingen zdůrazňoval jednotu osoby vtěleného slova (nec *Verbum extra carnem* nec *caro extra Verbum*), byli v Giessenu ochotni scholasticky více rozlišovat, ale k *extra Calvinisticum* dojít nechtěli.

⁸⁷ M. BREIDERT, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Güntersloh: Gerd Mohn 1977, kapitola týkající se Schellinga a Hegela „Der philosophische Hintergrund der modernen Kenotik“, s. 278-297; W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie des Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1965.

⁸⁸ H. BUSCHE, „Physikotheologie“, in *LThK*³ 8, 276.

⁸⁹ M. KESSLER, „Deismus“, in *LThK*³ 3, 60-62.

⁹⁰ Deismus jako pokus o nové uspořádání vztahu mezi zjevujícím se Bohem a světem srov. S. CAVALLOTTO, „La vicenda dell' Illuminismo“, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia 3. Da Vitus Eichler a Henri de Lubac*, Bologna: EDB 1996, s. 15-43.

jejich správné propojení ve vzájemné závislosti.⁹¹ Ideál matematicky zpracované filozofie se stal ovšem velmi záhy předmětem kritiky ze strany Ch. A. Crusia (1715-1775), který odmítá jak wolffiánskou filosofii, tak též leibnizovsko-wolffiánskou morálku, založenou na upřednostňování rozumu před vůlí. Uznává zásadní roli rozumu (*ratio*), ale jen jako součásti uceleného poznání; primát ovšem nepatří poznání, ale vůlí vedenému jednání.

V období tzv. „Lessingovy doby“ (1740-1780) se prosadilo hnutí, kterému se začalo říkat *populární filosofie*.⁹² Zdůrazňuje empirické poznání a na člověka orientované syntetizující myšlení; proto zájem o logiku, ontologii a kosmologii je nižší, zatímco v centru pozornosti je antropologie, psychologie coby empirická věda o duši, etika jako věda o temperamentech, o systému pocitů a afektů. V 70. letech proběhla velmi bouřlivá vlna diskuzí kolem hnutí „Sturm und Drang“, které se stavělo k osvícenství velmi kriticky.⁹³

Osvícenství obecně usilovalo o proměnu či nápravu společenského řádu, jak můžeme sledovat na reformách osvíceneckého panovníka Josefa II. Jestliže ve Francii vedlo osvícenství k reformě společenských institucí až formou revoluce, je v Německu osvícenství typické svým pedagogickým zaměřením. Obnova společnosti je zde pojímána především jako hluboké sebepochopení a výchova. Až v posledním období se německé osvícenství též zpolitizuje, přičemž angažovaný zájem až boj se vede o právo nestrannosti a o toleranci, o právo na svobodu projevu a především o právo na svobodu tisku a vzdělání.⁹⁴

1.3.3. Romantismus

Jestliže v období osvícenství či klasicistního stylu byla zdůrazňována harmonie světa, romantismus na sebe nechá působit jeho divokost, nechá před sebou zet propast mezi konečným a omezeným světem na jedné straně a světem nekonečným na straně druhé. Klasicistní styl zdůrazňuje *jednotu* světa, zatímco romantický svět vypracovává *syntézu* světa.⁹⁵

⁹¹ R. CIAFARDONE, 1209.

⁹² H. BUSCHE, „Popularphilosophie“, in *LThK*³ 8, 425; K. Barth se tímto jevem zabývá v rámci pojednání o tzv. *neolozích*, in K. BARTH, *Protestantská teologie v XIX. století. Svazek I. Prehistorie*, s. 155-166.

⁹³ K hlavním stoupencům tohoto hnutí patřili J. G. Hamann (1730-1788), F. Schiller (1759-1804), J. Möser (1720-1794) a J. G. Herder (1744-1803). W. KÜHLMANN, F. VOLLHARDT, „Sturm und Drang“, in *TRE* 32, 284-290.

⁹⁴ R. CIAFARDONE, 1211.

⁹⁵ G. SEUBOLD, „Romantik“, in *LThK*³ 8, 1268-1270.

Romantismus může označovat *bud'* jedno z hnutí, které vzniklo a rozvíjelo se v kulturních centrech první poloviny 19. století, jako byla Jena, Berlín, Heidelberg, Vídeň a Mnichov, *nebo* jde o kulturní jev na přelomu 18. a 19. století, který opisuje nejen kulturu několika středisek, ale prostupuje tehdejší svět v širších souvislostech a ve větším rozsahu.⁹⁶ Romantismus je ve svém původu jev literární.⁹⁷ V době klasicismu se k literární tvorbě užívalo především latiny, tedy klasického jazyka. Ale již v době humanismu se začalo užívat „lidové řeči“ k volnější tvorbě (francouzsky „romance“, italsky „romanzo“). Romantismus začíná tehdy, když se vztah bezprostřednosti, který se projevil posunem od latiny a formální tvorby k národnímu jazyku a tvorbě volnější, přenáší na pojmání přírody a krajiny. Krajina a příroda je popisována a objevována nově: podmaňuje si nyní svou nádherou, svou divokostí dráždí a svádí člověka k novým dobrodružným volbám. Klasická je věta Jeana Paula (1763-1825): „Romantické je to, co je pěkné bez hranic, nebo krásné nekonečno.“⁹⁸ Nejen tedy přenesení dobrodružného ducha románů na vnímání předmětného světa, ale též pozornost vůči průběhu dějů, procesům vznikání a zanikání, pohybu. *Friedrich Schlegel* (1772-1829) poznamenává: „Romantismus svůj způsob poezie ještě stále rozvíjí; vlastně je podstatou romantické poezie, že se bude navěky vyvíjet, nikdy nebude dokončená.“⁹⁹ Je to období, které spadá do tzv. „Goethezeit“, do období Goetha.

„Toto období přineslo nový prožitek ze života a ze světa, „nábožnou úctu ke světu“, v níž je svět zakoušen jako symbol, zjevení či projev Boha, pro níž Bůh není něco zcela nedosažitelného a člověk nemusí putovat mezi dvěma světy. Tento nový vztah ke světu, který si razí cestu již od Mikuláše Kusánského a renesance, si našel svůj plný výraz v Schellingově filozofii identity. I Hegelova spekulace, která chtěla veškeré bytí dokázat jako rozumné, patří rovněž do tohoto proudu, který začíná v hnutí Sturm und Drang a spojuje klasicismus, romantismus a německý idealismus.“¹⁰⁰

Romantismus mohl vzniknout a rozvíjet se v prostředí společenství a toto prostředí také ovlivnil a rozvinul. Mladí romantici – už po vzoru osvícenského životního stylu – tvořili kroužky a okruhy, které po odhalení ideje či citu romantismu přijali za svou

⁹⁶ Až do 70. let 20. století se romantismus vykládal především dějinně-teologicky jako protiklad osvícenství, jako velmi nacionálně, antiosvícensky a iracionálně orientovaný. Romantismus postavený na protikladu ke klasicismu vykládá např. P. Kluckhohn, J. Nadler a v jisté návaznosti na ně také J. R. Geiselmann. A. P. KUSTERMANN, „Romantik. II. Theologiegeschichtlich“, in *LThK*³ 8, 1270-1273, zde 1271.

⁹⁷ G. OESTERLE, „Romantik“, in *TRE* 29, 389-396.

⁹⁸ *Vorschule der Ästhetik*, uvedeno v *TRE* 29, 390.

⁹⁹ *Charakteristiken und Kritikem I.*, uvedeno v *TRE* 29, 391.

misi, jejímž prostřednictvím chtěli společnosti předat program, který byl esteticko etický a který chtěl v návaznosti na osvícenství společnost přetvářet; ovšem ne formou revoluce, spíše apokalypsy. Romantismus přináší typ člověka – studenta, který je plně socializován a plně společensky angažován, zapojen do proměny společnosti.

Zvláštnost romantismu či jeho polemiky spočívá v doceneňování okrajových, mezních či dokonce „divných“ jevů. Ne že by to byli podivíni či blouznivci („Stürmer und Dränger“), řada z nich byli právníci, vědci, úředníci, filosofové nebo na zemi stojící hospodáři. Jejich schopnost zastavit se u neobvyklého či nezpracovaného souvisí s jejich základní orientací na to, co přesahuje přítomnost: na minulost a budoucnost. Na pozadí dějinné minulosti a mýticky naznačované budoucnosti je možné setkat či utkat se s přítomností. Bylo by možné ještě blíže specifikovat onu „romantickou podivnost“ tím, že ji porovnáme s klasicismem.

„Romantická estetika uchopuje základní figuru klasicismu, jejíž základ lze spatřit v tom, že svou současnost chce uchopit a rozumět jí na základě doby zcela jiné, v případě klasicismu na základě starověku; romantismus tedy využívá tuto základní figuru klasicismu, ale dává jí akcent nového druhu. Zatímco klasicistní estetika se orientuje podle smyslově pojatelného fixně daného pravzoru (nejen předlohy, takže Schelling ve svém akademickém proslovu *O poměru výtvarných umění k přírodě* hovoří o klasicismu jako orientovaném podle strnulé formy), romantická estetika naproti tomu vnitřně spěje k ‚působícímu principu‘, míří na genesi věcí, chce představit proces stávání.“¹⁰¹

Jestliže klasicismus upřednostňoval výtvarné umění a sochařství, romantismus miluje pohyb uchopený rytmem, libuje si v hudbě. V literatuře můžeme pozorovat posun od sevřenějších forem k formám volnějším, s oblibou se např. užívá poetická próza v rámci obecně romantického románu. Ve výtvarném umění můžeme pozorovat tendenci k náčrtkům či jen náznakovým tahům skic, protože je pak na divákovi, aby si své dílo také dotvořil. Spolu-utvářet umělecké dílo ve vzájemné reciprocitě je pathos, který romantické výtvarné umění sleduje. Citlivost pro pohyb, pro součinnost objektu a subjektu se projevuje v *ideji národa a lidu*, v tzv. „Volksgeist“ – duši národa, který se tak stává duchovní veličinou. Národ je opsán nejen svou stavovskou reprezentací – šlechtou a králem, ale má své dějiny, své „divoké začátky“, svou mytologii – své báje.

¹⁰⁰ W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, s. 25-26. A současně je třeba připomenout, že právě Hegel – podle F. D. Strausse – nebyl vůbec přítel nějakého historického přístupu, ale jeho systém je systémem restauračním; on byl filosofem či teologem osvícenského státu. ID., *tamtéž*, s. 334.

¹⁰¹ *TRE* 29, 393.

Jakým způsobem romantismus ovlivnil teologii, chápání víry jak na straně katolické, tak též protestantské, není dnes zcela jasně pojmenováno. Pro přehled uveďme základní přínos doby romantismu pro teologii.¹⁰²

a) Katolická teologie se otevírá i na rovině jazykové a estetické svému kulturnímu prostředí, recipuje ho a komunikuje s ním jako se vzdělaným prostředím. Zástupcem takového přínosu je J. M. Sailer a jeho okruh.¹⁰³

b) V rámci teologie se začíná více pracovat s pozitivním věděním typu Encyklopedie. Mezi teology takového vědeckého typu je možné počítat F. Schleiermachera, K. H. Sacka, J. S. Dreye.

c) Objevuje se úloha osoby teologa, který je svou subjektivitou součástí teologické tradice, a tedy jeho interpretační činnost patří k této tradici. Vedle toho se ukazuje specifikum těch, kdo se teologické tradice účastní, ale ne z titulu profesionálů, tedy laiků. K teologům této tendence můžeme počítat F. von Baadera a F. Pilgrama.

d) Náboženství je uznána nová samostatnost a původnost, získává svou vlastní empirickou životní hodnotu. Nezůstává ovšem jen na úrovni praxe, ale je propojováno s tzv. filosofickou teologií. S dalekosáhlou působností zde je třeba zmínit F. Schleiermachera.

e) Do středu teologických úvah se dostává téma zjevení. Jakou má povahu? Je to proces dějinný nebo spíše ideový? V každém případě je zjevení v této době základním pojmem křesťanství a křesťanského náboženství. Tento pojem se spekulativně rozvíjí a uvádí se základní rozlišení na transcendentní a imanentní hledisko zjevení. Do souvislosti se zjevením se nyní dostává i dějinný subjekt, který je schopný zjevení přijmout a nechat jím utvářet svou existenci. Tím se dostáváme k tématu církve, která uchovává zjevení a stává se nositelem živé tradice. Protože situace církve je právě v době romantismu konfesně rozdělená, je konfesní podoba církve promyšlena dějinně teologicky, takže různost konfesí neznamena jen defekt v předávání týchž pravd víry, ale zkoumá se z hlediska komplexního procesu živé tradice, živého předávání a sdílení víry. Z autorů můžeme jmenovat J. Neandera, F. L. von Stolberga a J. A. Möhlera.

Právě na své literární cestě (viz níže) se J. A. Möhler setkal s romantismem, především v universitních centrech, jako je Jena, Göttingen a Berlín. Vztah respektu a

¹⁰² Tento přehled uvádí A. P. KISTERMANN, „Romantik. II. Theologiegeschichte“, in *LThK*³ 8, 1270-1273, zde 1272.

úcty k „podivným jevům“ uměl Möhler zkultivovat v „takt víry“, s nímž přistupoval k jakýmkoliv odlišnostem, zejména pak odlišnostem konfesního charakteru. Na této cestě se připravoval na své působení coby docent církevních dějin. Propojení dějin a romantické ideje národa a silné vědomí sounáležitosti je další rys, který Möhler přejal od romantismu. A za třetí je třeba uvést, že fragmentárnost, odkazovost objektu a subjektu a neustálá konfigurace, utváření skutečnosti, o jejímž reálném základě je Möhler přesvědčen stejně pevně jako o jejím neustálém duchovně-myšlenkovém dotváření a kterou nazývá dialektikou, přivedly Möhlera k ideji „víry, která je nám dávana jen živým, právě živým, posvěceným a posvěcujícím podáním – tradicí.“¹⁰⁴

1.4. Prostředí Tübingen

Uvědomili jsme si politickou a církevní kulturně-myšlenkovou situaci, do které přichází a v níž působí J. A. Möhler. Poslední bod, který nám ještě schází, je představit prostředí města Tübingen v dnešním Bádensku-Württembersku, které je nesmazatelně spojeno s působením J. A. Möhlera a tzv. Tübingenskou školou.

Tübingen je město, které patřilo od dob náboženských válek především protestantskému obyvatelstvu. Sekularizace a mediatizace (1803) přinesla tomuto převážně protestantskému prostředí nová katolická teritoria.¹⁰⁵ Král se nyní společně s úřady musel postarat i o katolické věřící a také o dorost katolických duchovních. A tak byla v r. 1812 založena v Ellwangen¹⁰⁶ „Katolická zemská universita“, o které se hovořilo spíše jako o akademii, protože tato universita byla tvořena jen pěti katedrami: Starý zákon, Nový zákon, církevní dějiny a církevní právo, dogmatika, morální a pastorální teologie. Ukázalo se, že studentům chybí jednak katedra filozofie, jednak

¹⁰³ Pochopit dílo J. M. Sailera na pozadí dějinně teologických souvislostí se pokouší J. R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailer Verstandnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*, Stuttgart: Schwabenverlag 1952.

¹⁰⁴ Jde o základní myšlenku podrobné monografie: J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J.A. Möhlers u. der Katholischen Tübinger Schule*, Freiburg: Herder 1966.

¹⁰⁵ „Důležitým faktorem vývoje katolické teologické fakulty byl fakt, že v r. 1817 v Tübingen žilo sotva více než 15 katolíků; město i universita byly silně protestantské.“ R. REINHARDT, „Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung“, in G. SCHWAIGER (ed.), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1975, s. 55-87, zde s. 61.

¹⁰⁶ Město Ellwangen bylo vybráno z těchto důvodů: a) Šlo o „hlavní město“ někdejšího proboštského knížectví, kde bylo k dispozici dostatek budov (kurie, jezuitské gymnázium a kněžský dům na Schönenbergu). b) Nuncius vyjádřil přání, aby bylo vybráno katolické město, protože by katolickým studentům nemusel prospívat dlouhodobý pobyt v protestantském prostředí. c) Král Friedrich von Württemberg byl toho názoru, že by budoucí kněží měli studovat pod dozorem biskupovým, což bylo možné právě v Ellwangen, kde byl společně s universitou také založen

návaznost na širší vědeckou obec. Proto po smrti krále Friedricha (1816) rozhodl jeho syn Wilhelm (v. 1816-1864), že se ellwangenské učení přeneso do Tübingen a přičlení se k tamní universitě: tak vznikla v r. 1817 katolická teologická fakulta Tübingenské university. Tato universita již měla své dějiny a v posledním desetiletí dějiny velmi pohnuté.

1.4.1. Tübingenská univerzita

Tato universita¹⁰⁷ byla založena v r. 1477 v rámci tzv. druhé vlny zakládání německých univerzit hrabětem *Egerhardem Starším vom Bartem* (v. 1459-1496), který povýšil Württembersko na vévodství (1495). Universita měla personální i finanční zázemí v osmi kanovnících a jejich prebendách, z kterých chtěl Egerhard vytvořit kolegiální kapitolu; a dále universita počítala se spoluprací profesorů z Basileje a Freiburgu. Universita měla obvyklou strukturu čtyř fakult, probošt kapitoly byl kancléřem university. Kromě toho mělo město Tübingen ještě dvě teologická učení, vedená františkány a autustiniány eremity. Z předreformační Tübingenské university je známé jméno teologa *Gabriela Biela* (1484-1492). Z ostatních oborů zde působila řada významných vědců i humanistů, jurista M. Prenninger (1450-1501), žák M. Ficina. F. Melanchthon zde byl v letech 1512-1521 imatrikulován, ale své ideje reformy studia uplatnil ve Wittenbergu.

Vévoda Ulrich (1487-1550) začal r. 1534 reformovat vedle církve také universitu. Pro reformu university se vévodovi však nepodařilo získat Melanchthona, který sem přijel alespoň na podzim r. 1536 jako poradce. Zavedení reformace na Tübingenskou universitu se neobešlo bez problémů. Staré víře oddaný kancléř A. Widmann († 1561) utekl s insigniemi do Rottenburgu, čímž přerušil promoční řád university až do své smrti. Poté byla teologická fakulta propojena s kolegiální kapitolou. Pod vlivem J. Brenze¹⁰⁸ (1499-1570) se Tübingenská universita podobně jako Württemberské vévodství přidalo k wittenbergské reformaci. Celá universita tak byla přes teologickou fakultu zavázána k luterskému vyznání, k němuž se přihlásila tzv. formulí svornosti (Konkordienformel), na jejímž znění významně pracoval kancléř Jakob Andreae (profesor 1561-1590).¹⁰⁹ Tak se tübingenská teologie profilovala jako bašta luterské

generální vikariát pro augsburskou diecézi. R. REINHARDT, „Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung“, s. 58.

¹⁰⁷ Základní informace o Tübingenské universitě i s patřičnou literaturou jsem čerpal z: U. KÖPF, „Tübingen“, in *TRE* 34, 157-165.

¹⁰⁸ *NDB* 2,598-599.

¹⁰⁹ Po Lutherově smrti (1546) hrozí luterské reformaci, že se rozdělí na saské kurfiřtství (Melanchthon a tzv. philippinismus) na jedné straně a na saskou a württenberskou luterskou reformaci na straně

ortodoxie. V době, kdy v Halle na protestantskou teologii působil pietismus či v Göttingen osvícenství, fungovala tübingská teologie uzavřeně. Profesor *Gotlob Christian Storr* (1746-1805, prof. 1777-1797) založil v konfrontaci s Kantovým myšlením tzv. *Starší tübingskou školu*¹¹⁰ typickou svým biblickým supranaturalismem. Významná byla též fakulta právní, která od dob reformace měla vždy pět odborníků na římské právo a jednoho na právo církevní. Vévoda *Karl Eugen* (1728-1793) sice podporoval Tübingskou universitu, nicméně ve Stuttgartu založil nové Karlovo vysoké učení, které bylo orientováno více na přírodní vědy.

Změny přišly s Friedrichem II. (1797-1816), který z university činí státní instituci, která nejprve ztrácí čistě protestantský ráz, posléze v r. 1806 přichází o důležitá korporativní práva: obsazování profesorských míst prostřednictvím usnesení senátu a trestní a civilní soudní pravomoc.¹¹¹ Po sekularizaci a mediatizaci došlo k zásadnímu narušení přísně konfesního uspořádání Německa, což se posléze projevilo i zde. Nejprve v Ellwangen založené katolické teologické učení (r. 1812) se přenáší do Tübingen a v r. 1817 se začleňuje do Tübingské university. Končí tedy čistě lutersky profilovaná universita a končí též těsné spojení mezi úřadu kancléře s první teologickou katedrou. V r. 1819 se kancléřem stává lékař J. H. F. Autenrieth (1772-1835), na něhož navazuje řada kancléřů převážně z řad právníků. Evangelická teologie doznává obnovy v r. 1826, při níž sem byl povolán F. C. Baur a stal se představitelem tzv. *mladší tübingské školy*¹¹². Kromě toho se zde rozvíjí tzv. *katolická tübingská škola*¹¹³, jak byla později nazvána. Universita se pak rozvíjí především v neteologických oborech a během celého 19. století vytváří nové podmínky i formou výstavby nových budov.

druhé. V r. 1576 v Torgau (Sasko) vypracovali Jakob Andreae (Tübingen), Martin Chemnitz (Braunschweig), David Chyträus (Württemberg), Andreas Musculus (Krušné hory), Christoph Körner (Frankfurt a. Oder) na základě švábsko-saské konkordie *das Torgauer Buch* a v r. 1577 v klášteře St. Johannes der Täufer auf dem Berge u Magdeburku byl podepsán tzv. *das Bergische Buch* neboli Konkordienformel.

¹¹⁰ U. KÖPF, „2. Die Ältere Tübingen Schule“, in *TRE* 34, 166; ID., „Tübinger Schule. II. Evangelische Tübinger Schule“, in *LThK*³ 10, 290-291.

¹¹¹ Nebylo možné přejímat akademické hodnosti dosažené mimo Württembersko, od r. 1807 nebylo dokonce dovoleno studentům z Württemberska studovat mimo svou zemi. Situace se zlepšila za vládnutí Wilhelma I.

¹¹² U. KÖPF, „3. Die Jüngere Tübingen Schule“, in *TRE* 34, 167-170; ID., „Tübinger Schule. II. Evangelische Tübinger Schule“, in *LThK*³ 10, 290-291; ID., „Die theologischen Tübingen Schulen“, in U. KÖPF (ed.), *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. 8. Blaubeurer Symposion*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994, s. 9-51; H. HARRIS, *The Tübingen School*, Oxford: Clarendon Press 1975.

¹¹³ U. KÖPF, „4. Die Katholische Tübingen Schule“, in *TRE* 34, 170-171; M. SECKLER, „Tübinger Schule. I. Katholische Tübinger Schule“, in *LThK*³ 10, 287-290.

Vraťme se zpátky k teologickým oborům. Dnešní budova je pro obě teologické fakulty společná včetně nové bibliotéky. K teologickému světu Tübingen ovšem nepatří jen fakulta či fakulty, ale Evangelisches Stift a Wilhelmstift.

1.4.2. Evangelisches Stift

V r. 1536 založil vévoda Ulrich podle marburgského vzoru knížecí stipendiát, který byl nejprve v budově tzv. burzy, v r. 1547 se přesunul do kláštera augustiniánů eremitů. Toto zařízení také získalo r. 1557 vlastní řád, který se stal r. 1559 součástí velkého württemberského církevního řádu. Tak bylo vytvořeno zařízení známé jako *Evangelisches Stift* (evangelický konvikt), ve kterém bydleli studenti a patřičný personál, kde se též až do konce 18. století přednášela teologie a konala veškerá potřebná cvičení. Místo představeného (magister domus, tzv. ephorus) je od r. 1850 spojeno s učitelským místem na teologické fakultě. Jestliže se evangelická teologická fakulta vyznačovala v minulosti převážně konzervativním ražením, ve Stiftu se bylo možné seznámit s velmi progresivními směry, tedy jak s pietismem, tak též s osvícenstvím, s idejemi francouzské revoluce, s myšlenkovým světem Hegelovým, který zde ostatně – podobně jako Schelling či Hördelin – také jako student pobýval a jehož zde studentům přednášel D. R. Strauss (1832/33), nebo s teologií A Ritschla prostřednictvím přednášek repetenta M. Reischla (1883/84).

1.4.3. Wilhelmstift

Už v době 16. století, tedy v době založení tzv. Evangelisches Stift, vévoda Ludvík (v. 1568-1593) uskutečnil plán, jímž chtěl umožnit studium mladým šlechticům, kteří se připravovali na službu v zemských úřadech. A tak na místě bývalého františkánského kláštera vybudoval v letech 1587-1592 tzv. *Collegium illustre*. Friedrich I. (v. 1593-1608) z této koleje vytvořil rytířskou akademii pro protestantské šlechtice z celé Evropy a oddělil ji od university. Za krále Wilhelma I. bylo toto kolegium zrušeno. Budova byla převedena na katolickou teologickou fakultu, která zde zřídila svůj konvikt, pojmenovaný po králi Wilhelmovi jako *Wilhelmstift*. Jako státní instituce pak Wilhelmstift podléhal Královské katolické církevní radě (Der königlich-württembergische Katholische Kirchenrat), zatímco katolická teologická fakulta – coby část university – podléhala přímo ministerstvu.

1.4.4. Katolická teologická fakulta

Počátky katolické teologické fakulty v Tübingen jsou spojeny s postavou krále Wilhelma I., jak už víme z předcházejícího představení Tübingenské univerzity

obecně. Fakulta potřebovala nové profesory, takže se z Ellwangen do Tübingen přestěhovali *Johann Sebastian Drey* (1777-1853), který se stává profesorem dogmatiky a dějin dogmatu, *Alois Gratz* (1769-1849) jako profesor Nového zákona a *Johann Georg Herbst* (1787-1836) jako starozákonník a orientální filolog. *J. N. Bestlin* (1766-1831) a *K. Wachter* (1764-1822) se vracejí do farností, nikoliv však bez problémů.¹¹⁴ A tak musel katedru morální a pastorální teologie převzít *Rudolf Eyth* (1779-1856) společně s ellwangenským repetentem *Johannem Baptistem Hirscherem* (1788-1865), který byl již mezitím jmenován gymnaziálním profesorem v Rottweil. Obory církevního práva a církevních dějin měl převzít vrchní knihovník *Georg Leonhard Dresch* (1786-1836), který ale velmi brzy Tübingen opustil a odešel do Landshutu. Provizorně musel tyto předměty vyučovat starozákonník profesor *Johann Georg Herbst*. Na plný úvazek mělo být toto místo svěřeno *J. A. Möhlerovi*, kterému byla z tohoto důvodu poskytnuta tzv. vědecká cesta, kterou absolvoval na přelomu r. 1822 a 1823.

Počáteční období do r. 1831

Tato nová fakulta se ve svém počátečním období vyznačovala některými teologickými a církevně-politickými přístupy, jak je vypočítává R. Reinhardt.¹¹⁵ Počáteční období by se dalo charakterizovat jako osvícenství přátelské. 1. Přejímá tradiční teologickou látku v plném rozsahu, nicméně ji přezkoumává, např. J. S. Drey píše článek o tzv. ušní zpovědi. Diskutuje se liturgická otázka o podávání kalicha laikům, fakulta se zapojuje do debaty o celibátu. 2. Dalším tématem se stává církevní uspořádání. Podobně jako v evangelické teologii i zde získává své důležité místo „ecclesia primitiva“, která se stává prvním paradigmatem církevního zřízení. Uvažuje se např. o zavádění synodálních prvků do církve, zatímco monarchisticky vedená církev má být odbourána; to by pak např. znamenalo, že by se bylo možné odvolat od papeže k všeobecnému sněmu. I věřící z laických řad se měli podílet na vedení církve. Kritika byla mířena i do klerikálních řad, Feilmoser si stěžoval na laxní počínání mnoha kazatelů. 3. Pojetí Písma se zakládá na kritice textu a doslovný text se stává nutným východiskem pro jeho pochopení. S tím je spojena nově otevřená otázka inspirace. 4. S jistou dávkou skepse byla odsunuta barokní systematická teologie,

¹¹⁴ Joh. Nep. Bestlin se nejen nechtěl přestěhovat do Tübingen, ale dokonce nechal vytisknout leták, v němž nabádá k návratu katolické teologické fakulty zpět do Ellwangen. S. LÖSCH, *Die Anfänge der Tübingen Theologischen Quartalschrift (1819-1831). Gedenkgabe zum 100. Todestag Joh. Ad. Möhlers*, Rottenburg: Bader'sche Verlagsbuchhandlung 1938, s. 13.

¹¹⁵ R. REINHARDT, „Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung“, s. 66-67.

nicméně dogmatická látka zůstává stále ve svém plném rozsahu. Objevují se pokusy o novou spekulaci, o novou reflexi. Na straně biblistiky se objevuje leckdy sklon k biblicismu. 5. Pro tuto fázi teologické školy je typická tolerance, která pochopitelně neznamená náboženský zmatek. 6. Z hlediska církevně-politického není vítáno obnovení jezuitského řádu.

Jestliže existují pochybnosti o tom, jestli vůbec může být řeč o nějaké „katolické“ tübingské škole, pak je možné se odvolat na jeden její nástroj, kterým je bezpochyby periodikum *Theologische Quartalschrift*.¹¹⁶ Katolická fakulta se tím zapojila do pomalu se rodící publicistiky, která v následujících desetiletích sehrála velmi významnou roli. Počátek časopisu – čtvrtletníku – je spojen s čtveřicí teologů, kteří na začátku roku 1818, tedy několik měsíců po založení fakulty, pojali nápad takový časopis vydávat: Al. Gratz, J. S. Drey, J. G. Herbst, J. B. Hirscher. Ti se obrátili na majitele knihkupectví a tiskárny Heinricha Lauppa a požádali ho o spolupráci. A tak r. 1819 vychází první číslo, jehož první stránky jsou věnovány tzv. „vyhlášení“ [Ankündigung], sepsanému již 7. července 1818, které seznamuje s programem tohoto časopisu.¹¹⁷

Tímto svým počinem se ocitli tübingsští profesori v rámci Německa mezi prvními v řadě teologických periodik. Teologické fakulty byly zakládány po r. 1803 na mnoha místech (Freiburg, Würzburg, Landshut, odkud byla universita přenesena do Mnichova, dále např. Breslau), ale ještě nebyly schopny uvést do chodu svůj časopis. Výjimku tvořil Bonn, který vydal r. 1819 svůj časopis *Apologet des Katholicismus*, a sice pod vedením z Tübingen do Bonnu přešlého A. Gratze. Tento časopis měl krátké trvání, do r. 1824 vyšlo jen 9 sešitů, a to ještě za vydatné podpory kolegů z Tübingen, kteří psali své příspěvky. Dalšími časopisy, které v této době vznikly, byly v Mohuči r. 1821 založený *Katholik*¹¹⁸ a ve Würzburgu r. 1822 založený *Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund*. O založení se pokusily též časopisy *Kritisches Journal für das katholische Deutschland* (Rottweil 1820-29) a *Freimütige Blätter über Theologie und Kirchentum* (Rottweil 1831-33 a Stuttgart 1834-44).

Do *Theologische Quartalschrift* přispívalo pochopitelně více autorů, jejichž totožnost v prvních 13 ročnících není jednoduché nebo dokonce často ani možné rozpoznat, protože články až do r. 1831 vycházely nepodepsány. Mezi vydavateli

¹¹⁶ M. SECKLER, „Zum Weg der Theologischen Quartalschrift“, in *ThQ* 150 (1970), s. 5-23.

¹¹⁷ *ThQ* 1819, s. 3-7.

¹¹⁸ S. MERKLE, „Zu Görres' theologischer Arbeit am "Katholik"“, in K. HOEBER (ed.), *Görres-Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von Joseph Görres*, s. 151-190.

Dreyem, Hierscherem a Herbstem stojí po odchodu Gratze do Bonnu také jméno O. Benedikta *Feilmosera*, který z hlediska církevně-politického zaměření zastával stanovisko episkopalismu, zejména pak febronianismu. Jen pro potvrzení teze, že *ThQ* vyznával názorovou toleranci, můžeme uvést hned dalšího přispěvatele, jímž byl generální vikář, pozdější děkan z Rottenburgu *Ingaz v. Jaumann*. Oproti Feilmoserovi totiž byl zastáncem systému státní církve. Do dlouhé řady přispěvatelů patřil třetí rektor Wilhelmstiftu *J. Schönweiler*, který se orientoval na obor pastorační, a řada spolupracovníků pokračuje: J. A. Möhler, A. Staudenmaier, C. Spengele, R. Eyth, U. Ströbele, J. N. Locherer, J. Gehringer, z řad laiků např. historik Ph. Strahl, právník J. J. Lang a nikdy nepodepsaný Švýcar Paul Usteri, lékař a přítel Wessenbergův.¹¹⁹ Časopis měl velmi široké čtenářstvo, byl velmi žádan v akademických kruzích, odebírala ho i řada prostých kněží. Za zmínku stojí iniciativa jednoho z vydavatelů časopisu J. S. Dreye, který píše na přelomu let 1826 a 1827 kritiku „Zásady pro reformovaný čtvrtletník“, v níž reflektuje způsob vedení časopisu a úroveň příspěvků a chce tím přispět ke zlepšení úrovně časopisu.¹²⁰

Jistou krizi v kruzích kolem *Theologische Quartalschrift* můžeme zaznamenat v r. 1831. Důvod je jasný: J. B. Hirscher v č. 2 tohoto ročníku uveřejnil recenzi, v níž byl kritizován celibát a navrhovalo se jeho zrušení. Od toho okamžiku požadoval J. A. Möhler, aby všechny příspěvky byly podepsány, protože nechtěl přebírat zodpovědnost za něco, co bylo hrubě proti jeho přesvědčení.¹²¹ Tím se vzájemný souhlas týkající se názoru na uspořádání situace církve rozpadl. A do této doby spadá též obrat J. A. Möhlera. Jestliže byl dosud nadšen romantickým duchem teologie, v letech 1827 a 1828 vydává studii o sv. Anselmovi¹²², kde – oproti tehdejšímu smýšlení – doceňuje středověké mnišství, a v r. 1827 uveřejňuje monografii o sv.

¹¹⁹ To je hypotéza, kterou dokazuje S. LÖSCH, *Die Anfänge der Tübingen Theologischen Quartalschrift*, s. 40-47.

¹²⁰ Text uveden v S. LÖSCH, *Die Anfänge der Tübingen Theologischen Quartalschrift*, s. 28-30.

¹²¹ V r. 1828 vyšel v časopise *Katholik. Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung* 8 (1828) 1-32. 257-337, nepodepsaný článek „Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates“, který byl ovšem brzy znám pod Möhlerovým jménem a následující rok vyšel pod jeho jménem jako zvláštní publikace. Reagoval tak na memorandum (Denkschrift) několika jihoněmeckých profesorů, kteří se pokusili relativizovat nutnost celibátu pro katolické duchovní. Möhlerův text i vysvětlující zamyšlení in J. A. MÖHLER, D. HATTRUP (ed.), *Vom Geist des Zölibates. Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibates*, Paderborn: Bonifatius 1992, na s. 7-110 je publikován Möhlerův text, na s. 111-181 text editora Dietera Hattrupa.

¹²² „Anselm als Erzbischof von Canterbury“, in *ThQ* 9 (1827), 435-497.582-664 a „Die Scholastik des Anselmus“, in *ThQ* 10 (1828), 62-130.

Atanášovi¹²³, kde vedle sebe staví a srovnává sabellianismus a teologii F. Schleiermachera. Tím se nyní začíná polarizovat scéna a je možné sledovat určitý vývoj, jak se katolická teologická fakulta Tübingenské univerzity profilovala vzhledem ke svému teologickému a církevnímu okolí.¹²⁴ Byl tu totiž jeden velmi důležitý faktor, který takovou profilaci umožnil: pro Möhlera neplatilo, že by prvotní církev byla tou jedinou ideální církví. Pro něho existuje církev vždy ve svém dějinném tvaru a není možné tuto dějinnou podobu nahradit nějakou idealizovanou formou prvních křesťanů. A přitom ve své bohaté proměnlivosti církev svou podstatu stále zachovává. Není možné rozdělit dějiny na epochy, abychom pak z dějin vyškrtali ty, které se neslučují s idealizovanou „epochou začátku“. V zásadě není možné zreformovat církev z její podstaty, ale je možné – a dokonce nezbytné – vždy v té které době najít odpovídající tvar a podobu té církve, která napříč dějinami přetrvává ve své identitě.¹²⁵

Fáze „möhleriánů“

V prostředí katolické teologické fakulty došlo k proměně: přítomnost stoupců osvícenství již odezněla, protože Feilmoser umírá v r. 1831, Herbst v r. 1836 a Hirscher v r. 1837 odchází do Freiburgu. Na jejich místa přicházejí mladí profesori, kterým je Möhlerův duch velmi blízký: *Martin Joseph Mack* (1805-1885, nastupuje na místo po Feilmoserovi), *Karl Joseph Hefele* (1809-1893, po Möhlerovi přebírá místo docenta církevních dějin), *Benedikt Welte* (1805-1885, po smrti Herbstu přebírá místo docenta starozákonní exegeze), *Johannes Evangelist Kuhn* (1806-1887, přechodně docent starozákonní exegeze, poté přebírá po Dreyovi profesurát dogmatiky), *Anton Graf* (1811-1867, jako privátní docent učil novozákonní exegezi a pastorální teologii).¹²⁶ V prostředí jižního Německa žil klérus, který byl formován ještě v době osvícenství; proto tam byla řada „stoupců německé státní církve“, „josefinistů“, „wessenbergiánů“ nebo prostě „osvícenců“, kteří v nové generaci spatřovali „římány“, „möhleriány“, „ultramontány“, stoupence „papalismu“, „jesuitismu“, „kurialismu“ nebo „ultramontanismu“. V takovém prostředí byl konflikt na denním pořádku. Na politické úrovni byl prosazován směr státem řízené církevní svrchovanosti (die

¹²³ *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. In sechs Büchern. 2 Teile.* Mainz: Florian Kupferberg 1827.

¹²⁴ R. REINHARDT, *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977, s. 26.

¹²⁵ R. REINHARDT, s. 24.

staatliche Kirchenhoheit). Proti zasahování státu do církevních záležitostí se bouřila především mladá generace, v diecézi Rottenburg byli velmi iniciativní repetenti v tübingském Wilhelmstiftu. Výsledkem opozice starší, osvícenstvím formované generace a generace nové (möhleriánů) bylo, že se wessenbergiáni ještě více semkli a spojili s představiteli státně řízené církve, k nimž patřil např. Ignaz von Jaumann (1778-1862), děkan z Rottenburgu.

K otevřenému konfliktu došlo na konci r. 1839, kdy prof. Mack tehdy coby rektor zveřejnil text o státním právu, které upravovalo smíšený sňatek.¹²⁷ Připomeňme jen, že jen dva roky předtím vypukl v Kolíně již řadu roků neřešený konflikt mezi pruskou vládou a církví ve věci smíšených manželství. Rozhodně šlo o téma, které mělo velmi silný politický náboj. Mack byl tehdy zbaven úřadu a poslán do farnosti s výtkou, že „tak jemný a distinguovaný muž se nechal svést möhleriány.“¹²⁸ Vláda se rozhodla pro přísnější dohled nad touto fakultou, především chtěla řídit její personální stránku. Namísto Macka chtěla dosadit dr. Josepha Becka (1803-1883); přestavila ho fakultě, která ho ale odmítla. Nakonec se našel kandidát v postavě faráře *Josefa Gehringera* (1803-1856), který byl spíše na straně osvícenců podobně jako Hirscher, politicky byl liberální a držel se stranou mladocírkevního hnutí. Vláda se snažila odstranit církevního historika Hefeheho, což se jí ale nepodařilo. V r. 1846 odchází Drey do penze a na jeho místo přicházejí osobnosti, které jsou „neutrální“, tedy nezaujímají v církevněpolitických záležitostech ani silné, ani slabé stanovisko. Vláda si potřebovala nejen získat jasnou většinu při případném hlasování v akademických grémiích, ale chtěla si též získat vliv na studenty, což nebylo v žádném případě jednoduché, protože právě tímto vlivem disponovali mladí „möhleriánští“ docenti.

Není třeba si představovat, že se zde jednalo o nějakou vzdorující a za každou cenu revoltující kliku nerozvážných mladíků, ale mladí docenti společně s řadou dalších akademiků chtěli nastavit takové podmínky pro nejbližší budoucnost, ve kterých by byla zachována elementární práva církve. Podobně není třeba podsouvat straně vlády a úřadujících církevních představených myšlenky na komplot, spíše museli a chtěli řešit momentální situaci a současně předcházet či vyhýbat se nadbytečným konfliktům. Např. rottenburgský biskup Johann Baptist von Keller (1774-1845) byl mladou generací považován za ješitného a slabého hlupáka (což ovšem podle stavu

¹²⁶ Přehled docentů na katolické teologické fakultě od jejího vzniku až po profesuru v r. 1959 (Leo Scheffczyk) v *ThQ* 150 (1970), 177-186. Celé první číslo tohoto ročníku je věnováno dějinám a dílčím postřehům na dílo tohoto tehdy již 150 let fungujícího periodika.

¹²⁷ *Über die Einsegnung der gemischten Ehen. Ein theologisches Votum*, Tübingen 1940.

současného bádání není pravda). Vláda se rozhodla, že po bok biskupa Kellera postaví koadjutora. Nepřijala návrhy kandidátů z řad „ultramontánů“ (jednalo se o tzv. möhleriány) jako Kuhna, Hefeheho či Weltleho. Biskup navrhl Hirschera, který by byl pro vládu přijatelný, ale agitace udělala své, takže ani ten nebyl přijat. Nakonec v r. 1845 biskup Keller umírá, což neulehčilo jednání, takže dva roky zůstal biskupský stolec neobsazen. Nakonec by zvolen Josef Lipp (1795-1869), který byl jedním ze zakladatelů spolku proti celibátu; Řím ho i přesto jmenoval. Lipp se nakonec osvědčil, protože v zásadních otázkách nepovolil na žádné straně.

Teologický katolický okruh v Tübingen měl ještě jeden zájem, a sice udržení vztahu k nunciiovi, v tomto případě k nunciiovi v Mnichově. Pravidelná korespondence mezi Tübingen a Mnichovem probíhala buď přímo, nebo přes další osoby jako byli Johann Joseph Ignaz Döllinger (1799-1890) v Mnichově, Nikolaus Weis (1796-1869) v Špýru a Andreas Räss (1794-1887) ve Strassburgu. Důležitou postavou byl také Hefeheho bratranec Josef Mast (1818-1893), který byl představeným semináře v Rottenburgu. V té době píše Hefehe své Dějiny koncilů¹²⁹ a pojímá je v zásadě podle Bellarminova konceptu. Chce tím vytvořit alternativu k Wessenbergově Koncilové knize (Konzilsbuch) a poukázat na její vědeckou nezakotvenost. Hefehe se – obecně – snažil na příkladech z historie ukázat, jak je možné nahlížet uspořádanost vztahu mezi církví a státem.

Rok 1848 a rozdělení tzv. ultramontánní strany

Rok 1848 do tübingenského prostředí přinesl změny. Wessenbergiánské kruhy stoupenců státní církve na ordinariátu v Rottenburgu byly odsunuty, na přednášky „státem dosazených“ profesorů studenti přestali docházet. Naopak tzv. ultramontánní profesori byli studenty požádáni, aby přednášeli. Např. repetent Franz Quirit Kober (1821-1897) přednášel církevní právo i proto, aby studenti nebyli vystaveni episkopalismu a febronianismu. Stal se později dokonce řádným profesorem. Obecně lze tedy říci, že rok 1848 přinesl vítězství ultramontanismu do diecéze i na fakultu. To ovšem neznamená, že by nyní politická přízeň omezila lidem v Tübingen schopnost svobodně usuzovat. Úsudek odborníků v Tübingen byl ceněn stále velmi vysoko, jak dokládá fakt, že s prosbou o odborný posudek se na tübingenskou katolickou fakultu obrátila dokonce vídeňská nunciatura s případem Antona Günthera.

¹²⁸ R. REINHARDT, s. 27.

¹²⁹ K. A. FINK, „Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel?“, in J. RATZINGER, J. NEUMANN (edd.), *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen*

Jednomyslnost této strany, která nechtěla být úzce spojena s dohlížejícím státními úřady, se však brzy rozpadla. Příčinou bylo jednání o konvenci¹³⁰ mezi Římem a Stuttgartem. Zatímco tübingenští profesori a většina rottenburgských kanovníků patřili k *umírněným ultramontanistům*, stálo proti nim křídlo *radikálních ultramontanistů*¹³¹ v čele s farářem dr. Josefem Schwarzem (1821-1877) a rektorem Josefem Mastem. Těchto radikálů nebylo mnoho, necelá stovka, ale zato byli velmi výbojní a vlivní, snažili se udržovat kontakty důležité pro papežskou politiku v Německu, tedy kontakty s nunciaturou v Mnichově, s biskupem Kettelerem v Mohuči nebo s kardinálem Karlem Augustem von Reischach, který byl od r. 1855 na římské kurii. Ultramontánní strana chtěla fakultu a Wilhelmstift přesunout zpět do Ellwangen a vytvořit tam tzv. tridentský seminář. Při jednání o výše zmíněné konvenci chtěla ultramontánní strana „celkové řešení“ vztahu mezi církví a státem. Profesori ale byli toho názoru, že svoboda pro učení bude lépe zajištěna pod státním, než pod biskupským dozorem.

Dalším bodem střetu se stala otázka zakládání nových německých univerzit, což radikální ultramontanisté považovali za zcela zásadní bod. Tübingenští se drželi stranou. Proč zakládat čistě konfesně pojatou zoologii nebo biologii? Stačí přece, když bude zachován konfesní ráz pro teologii a filozofii.¹³² I nadále museli tübingenští teologové odolávat tlaku radikálů: prý nemají dostatečný náboženský zápal na rozdíl od jezuitů a redemptoristů, kteří organizovali duchovní cvičení, lidové misie, vybízeli ke každodennímu slavení mše sv. a pořádali různé poutě. Navíc se r. 1856 dostal Kuhn pod ostrou kritiku jezuitů a neoscholastiků, která skončila až obžalobou u Sv. officia, kterou na J. Kuhna podal J. Mast. O několik let později se pokusila stejná klika přidělit biskupovi Lippovi koadjutora, protože prý už není schopen spravovat diecézi. Tím se rozpoutal tzv. Rottenburgský rozruch¹³³, v němž se vedl spor o udanou biskupovu

Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967, München – Freiburg i. B.: Erich Wewel Verlag 1967, s. 179-189.

¹³⁰ Přípravovaná konvence nikdy nenabyla platnosti. Byla připravena ze strany rottenburgského ordinariátu v r. 1854, poté ovšem vstoupilo do hry jednání s Římem, které bylo ztěžováno maximalistickými požadavky radikálních ultramontanů. Nakonec byla odmítnuta na zemském sněmu 16. března 1861 poměrem hlasů 63 ku 27. Následovala příprava zákona, který by upravoval vztah státu k církvi; ten byl v zemském sněmu schválen 21. listopadu 1861 a 30. ledna 1862 vyhlášen. Na Sv. stolec byl poslán dotaz, jestli tento zákon bude akceptovat. Odpověď přišla (až 20. září 1862 jako protest) taková, že biskup Lipp je zplnomocněn tento zákon užívat, ale nemá ho kanonickým právem recipovat. A. HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg. 2. Band*, Stuttgart: Schwabenverlag 1958, s. 38-97.

¹³¹ A. Hagen o této skupině hovoří jako o „Strenggläubigen“. A. HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg. 2. Band*, s. 153.

¹³² R. REINHARDT, s. 35. Hefele vyjádřil v té souvislosti podezření, že za tak masivní agitací stojí jezuitský řád, který si chce touto cestou přes universitu otevřít své vlastní filosoficko-teologické učení. Pro nedostatek peněz však nebylo možné otevřít celou vlastní universitu.

¹³³ A. HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg. 2. Band*, s. 168-175.

„slabost“, která byla lokalizována do Tübingen a pojmenována asi takto: je tam státní teologická fakulta, existuje tam Wilhelmstift, který má nepatřičný a neduchovní výchovný systém, přednáší se tam kontroverzní Kuhnova teologie, Kuhn sám je velmi zdrženlivý v přebírání myšlenek jezuitů a neoscholastiků (např. Kleutgena) apod. Biskup Lipp nakonec našel odvahu, aby původce tohoto vleklého sporu a udavače na mnichovskou nunciaturu odhalil a rektora rottenbrugského semináře Masta zbavil úřadu. Zápolení mezi umírněnými zastánci prořímské orientace (ultramontanisté) a jejich radikálním opakem nemohlo najít nějaké přirozené vyústění. Vytrácí se na konci 60. let ve víru událostí: 1869 umírá biskup Lipp a církev se připravuje na I. vatikánský koncil. Nálada na katolické fakultě v Tübingen byla prostoupena pocitem defenzívy před vítězí neoscholastickou teologií jezuitů.

I. vatikánský koncil a defenzíva

Na místo zemřelého Lippa byl zvolen profesor Hefele¹³⁴, který se tak r. 1869 stává rottenburským biskupem a vzápětí odjíždí na Říma, kde začíná zasedat I. vatikánský koncil. Novopečený biskup tam zažil velké zklamání, jak píše po „přerušení“ koncilu svému příteli do Bonnu: „Bohužel musím říci: Několik let jsem žil v těžkém klamu, věřil jsem, že sloužím katolické církvi, ale sloužil jsem jejímu znetvořenému obrazu, jaký z ní romanismus a jesuitismus udělaly. Až v Římě jsem si uvědomil, že to, co se tam dělá, je jen zdání křesťanství a nese jeho jméno; ovšem jde jen o slupku. Jádro zcela zmizelo, vše zcela zpovrchnělo.“¹³⁵ Po návratu z Říma stál biskup před otázkou, jestli bude výsledky koncilu ve své diecézi vůbec vyhlášovat. Nakonec přece jen výsledek koncilu vyhlásil; byl to totiž „möhlerian“. V roce 1871 vydává prohlášení a v něm uvádí: „Pokoj a jednota církve jsou tak vysokou hodnotou, že pro ni je třeba přinést velké a těžké osobní oběti.“ To také bylo důvodem, proč se stanovisko tübingenských teologů formovalo jako zdrženlivé: ani pro koncil nehorovali, ani ho nepotírali. Zato mnichovský historik Döllinger, od jehož reformačních snah se tübingenští teologové distancovali a na jím r. 1863 organizovaném shromáždění katolických docentů¹³⁶ se neukázali, se dostal do popředí německého dění. To, že se

¹³⁴ R. REINHARDT, „Unbekannte Quellen zu Hefele Leben und Werk“, in *ThQ* 152 (1972), 54-77.

¹³⁵ Tak uvádí Hefelehova slova jeho nástupce na katedře v Tübingen K. A. Fink a dodává: „Hefele si mohl prostřednictvím osobní zkušenosti I. vatikánského koncilu začít dělat skutečný obraz průběhu dějin. Tehdy ale bylo již pozdě na revizi východisek jeho Dějin koncilů.“ K.A. FINK, s. 180.

¹³⁶ I. Döllinger je v letech 1850-1870 zklamán z papežské politiky, která na papežském státu stále trvá. V r. 1861 na jedné přednášce razí tezi, dle které církve bude trvat, i když zanikne papežský stát. Nuncius tehdy demonstrativně odešel. V roce 1863 zorganizoval v Mnichově shromáždění katolických docentů, kde měl přednášku na téma „Minulost a současnost katolické teologie“. V přednášce se velmi rychle vypořádává s neoscholastikou a tzv. Římskou školou, které vyčítá, že se stále brání luky a šípy, zatímco teologie v Německu již používá kanóny. Od této přednášky

nepřátelili s Döllingerem, ještě neznamenal, že by přijali „nový katolicismus“ I. vatikánského koncilu. Zdrženlivý postoj přinesl fakultě postupnou izolaci. Navíc stav studentstva v porovnání s ostatními tübingskými fakultami byl nízký a stoupenci „novokatolictví“ z řad jezuitů biskupům neopomněli sdělit, že teologie v Innsbrucku či v Římě je pro „církevní“ vzdělání skutečně lepší. I *Theologische Quartalschrift* stál na hranicích svého přežití, nebylo často ani možné vyplácet honorář přispěvatelům. Když se v r. 1898 stal Paul William Keppeler (1852-1926), kdysi i on začleněný do tübingského profesorského sboru, biskupem v Rottenburgu, situace se neuklidnila. Stále existovalo podezření z necírkevnosti tübingských profesorů. V podobné poněkud zubožené atmosféře slavila Katolická teologická fakulta v r. 1917 již 100 výročí od svého založení.¹³⁷

Cesta této školy nekončí

Dějiny této školy opouštíme v okamžiku, kdy ukazuje svou velmi slabou stránku, kdy „nejprve byla restaurační novoscholastikou zcela utlumena a vytěsňena, ale ve 20. století se opět rozvinula.“¹³⁸ Snad právě proto označil H. U. von Balthasar dějiny této školy jako „histoire scandaleuse“. W. Kasper poukazuje na stálé pojivo této školy, které spatřuje ve schopnosti a možnosti „samostatně myslet“, což přináší popularitu i odsouzení.¹³⁹ V dějinném momentu zániku Svaté říše římské a bouřlivých změn vycházejících z Francouzské revoluce se v Tübingen otevírá teologická cesta, která důvěřuje rozumu a neopouští víru, která se otevírá výzvám světové současnosti a přitom zůstává ve spojení s minulostí. Mohli bychom zde poukázat na vliv myšlenek J. A. Möhlera na Římskou školu (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin a Matthias Josef Scheeben), na J. H. Newmana, na rozvíjející se teologii 20. let 20. století R. Guardiniho a K. Adama, na celou tzv. nouvelle théologie, na ortodoxní teologii i na texty II. vatikánského koncilu.

Döllinger nahlížel jakýkoliv počín ze strany římské kurie s podezřením. Jak Sylabus (1864), tak též dogma o papežské neomylnosti bylo v příkrém rozporu s historickou skutečností, jak ji on sám pojímal. P. NEUNER, „Ignaz von Döllinger. Katholizität und Antiultramontanismus“, in P. NEUNER, G. WENZ (edd.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, s. 75-93. J. FINSTERHÖLZL, *Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Johannes Brossecker*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1975.

¹³⁷ R. REINHARDT, „Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen“, s.40-41.

¹³⁸ W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1965, s.5.

¹³⁹ W. KASPER, „Ein Blick auf die Katholische Tübinger Schule“, in M. KESSLER, M. SECKLER (edd.), *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler*, Tübingen: A. Francke Verlag 2003, s.7-13.

Tato škola působila i na kolegy z křesťanských nekatolických církví. Především je to F. Ch. Baur a jeho přímá konfrontace s Möhlerovou *Symbolik*. Dále je to Karl Barth jako reprezentant reformační teologie, který ve své *Kirchliche Dogmatik* vede diskusi s představiteli Katolické tübingské školy, především s Möhlerem.¹⁴⁰ Témata protestantské teologie, jako je *Frühkatholizismus* (E. Käsemann, H. Conzelmann) nebo rozdíl katolicismu a protestantismu (P. Tillich, G. Ebeling), byla položena již první generací katolických tübingských teologů. Jména současné teologické scény, jako jsou z katolických teologů J. Ratzinger, H. Küng, W. Kasper či M. Seckler nebo z evangelických teologů G. Ebeling (a jeho hermeneutická teologie) a J. Moltmann, ukazují, že tübingská teologie je neodmyslitelnou součástí světové teologie.

Ze zběžného seznámení se s dějinným kontextem Möhlerovy doby vyplývá jedna velmi důležitá zásada: Tübingské prostředí ovlivňovalo J. A. Möhlera, jakož i naopak J. A. Möhler svým dílem utvářel myšlenkové a duchovní prostředí v Tübingen. Svou vysoko položenou schopnost spekulace stále propojoval s konkrétními událostmi, které buď poznával ze studia dějin církve, nebo svůj rozum propůjčoval jako nástroj k reflexi přítomných událostí. Oproti jakkoli propracovaným a úctyhodným systémům osvícenství, jako je systém Wolfův, nebo se vytvářejícím systémům idealismu, jak objevoval u svého kolegy F. Ch. Baura, měl Möhler vždy na paměti konkrétně se odehrávající, jako dějiny pojímanou skutečnost, jíž dával do služeb nejen pronikavý intelekt a ratio, ale též do této skutečnosti vstupoval s vírou a nadějí, takže v ní objevoval stopy, živé stopy působení Vtěleného Slova a všeho, co na tuto zem a do stále probíhajících dějin přineslo. Načrtnutí dějinného kontextu našeho autora chtělo poukázat na zájem, s jakým se vtělené Slovo a – jej následuje – také náš autor otvírali událostem světového dění. A tento zájem o svět, popř. jeho spásu – a to považoval Möhler za velmi důležité – je uchováván v Církvi, která sama ztrácí a zrazuje sebe samu, když se jakkoli zpronevěří tajemství vtěleného Slova a vedení Ducha svatého tím, že by se stáhla do nějaké redukované podoby, když by si z protikladů ve světě, do kterých ji tajemství vtěleného Slova uvádí, vybírala vždy jen jednu část.

¹⁴⁰ KD I/2, 3. kap. Die Heilige Schrift, § 20. Die Auktorität in der Kirche, 1. Die Auktorität des Wortes.

2. kapitola

Život a dílo

2.1. První roky života

Bamberský knihovník M. Stenglein studoval v Mnichově právě v době, kdy tam Möhler začal své krátké profesorské období. Stenglein o Möhlerovi píše: „Kdo by přečetl a prostudoval všechny Möhlerovy spisy, ale neměl by příležitost poznat blíže jeho velmi laskavou osobnost, dostal by jen velmi nedokonalý obrys osoby, která svou nadšeností dovedla nakazit své okolí, nadšeností, která vyvěrala z harmonicky vypracovaného charakteru Möhlera jako člověka, učitele a kněze. Velmi známý filolog Thiersch ho velmi výstižně pojmenoval ‚anima candida‘. Kéž památka na tohoto duchem naplněného teologa stále probouzí a povzbuzuje křesťanskou vědu k rozmachu čilého nadšení, aby tato nikdy nezapomněla na svůj vznešený úkol!“¹⁴¹

Tato kapitola proto chce čtenáře nejen seznámit se základními životopisnými daty Johanna Adama Möhlera, ale načrtnout podrobnější portrét tohoto jihoněmeckého teologa a vytvořit tak předpoklad pro následné studium a pochopení Möhlerových textů.

2.1.1. Domov a mládí (1796-1813)

Johann Adam Möhler spatřil světlo světa v pátek 6. května 1796. Narodil se v rodině hostinského a pekaře z Igersheimu (Bad Mergentheim). Otec *Pankratius Antonin Möhler* se narodil 11. května 1769 v Sershof bei Marlach (Württemberg) a zemřel 4. července 1834. Matka *Maria Anna*, rozená Meßner, se narodila dne 12. října 1772 v Igersheimu, uzavřela manželství s Antonínem dne 5. listopadu 1793, ale brzy – 10. března 1808 – zemřela.

Jeden z jejích bratrů (strýc Adama Möhlera), dómský kanovník *Philips Josef Messner* (1763-1835), patřil spolu se svým přítelem Franzem Aloisem Wagnerem v Rottenburgu k nepřátelům „osvícenců“ a „stoupencům německé církve“, seskupeným kolem generálního vikáře Ignáce von Jaumanna (1778-1862). Zdá se, že vliv strýce na synovce byl větší, než se obvykle uvažovalo.¹⁴²

¹⁴¹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 493-494.

¹⁴² R. REINHARDT (ed.), S. LÖSCH, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers* (1796-1838), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1975, s. 68.

Z prvního manželství pochází pět dětí:

1. Nejstarší *sestra Therese*, nar. 25. října 1794 v Igersheimu, zemřela v Tübingen 17. dubna 1828.¹⁴³

2. *Johann Adam Möhler*, nar. 6. května 1796 v Igersheimu, zemřel 12. dubna 1838 v Mnichově.

3. Bratr *Filip* (1797-1825) se oženil s *Marií Margaretou Hoos* (1798-1867). Její otec Joseph Hoos se oženil s ovdovělou Margaretou, sezdanou poprvé s jistým Johannem Ummingerem. Tak měla *Marie Margareta* nevlastního bratra *Philippe Ummingera* (nar. 1794), kterému Johann Adam Möhler říkal zkráceně „švagr“.¹⁴⁴ Marie Margareta Hoosová si svému švagrovi, tübingenskému profesorovi často stěžovala na náboženské poblouznění ve své vlastní rodině.

Podívejme se podrobněji na tento případ, který byl pro působení Johanna Adama jistě významný. Z Igersheimu či okolí se r. 1831 a pak ještě o dva roky později vydává na cestu několik skupin, mezi nimi také Phillip Umminger, s cílem dosáhnout jistým Bernardem Müllerem-Proli založené město za Atlantským oceánem. Jestliže tehdy vycestování do Států bylo spojováno s ekonomickou situací, v některých případech se jednalo i o silné náboženské motivy, končící často v sektářských společenstvech. Müller-Proli se nejprve spojil s Georgem Rappem a Hansem Baumelerem. Brzy došlo mezi nimi k roztržce, takže Müller-Proli, který si mezitím dává říkat hrabě Maximilian von Leon, zakládá kolonii Philippsburg (Společenstvo nového Jeruzaléma) na levém břehu Ohia ve státě Louisiana, ve které zavedl společenství majetku; ovšem po majetku toužící Proli peníze zužitkoval zcela pro sebe a utekl do Mexika.¹⁴⁵

Z manželství Filipa Möhlera a jeho manželky Marie Margarety pochází dcera *Eva*, vdaná jako *Büdel*.

4. Dalším sourozencem byl *Joseph Möhler*, narozen 8. února 1799 v Igersheimu, od prosince 1836 rychtářem obce Igersheim, kde zemřel 25. července 1881. Z této rodiny pochází *Johann Adam Möhler*, tedy synovec našeho Johanna Adama, narozen 20.

¹⁴³ V dopisu ze 16. dubna 1828 referuje Johann Adam svým rodičům o zdravotním stavu sestry Terezy umírající na tuberkulózu [Lungenschwindsucht]. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 347.

¹⁴⁴ Tento Philipp Umminger byl stoupencem sekty *pöschlianů*, mající silné chiliastické ražení. U zrodu této sekty byl *Bernard Müller-Proli* (1799-1834), který se ve Würzburgu setkal se dvěma augustiniány, otcem Johannem *Hoosem*, bratrem Josepha Hooseho (tchán Filipa Möhlera), a otcem Augustinem Röllingerem. Oba mniši nakonec od této sekty odešli. Dalším podněcovatelem této sekty byl statkář *Jakub Nörpel* (Riedenheim bei Aub), který imponoval svým stoupencům prorockým duchem a pro které v místní hřbitovní kapli sám vysluhoval bohoslužby. Tehdy musel zasáhnout dokonce biskupský ordinariát ve Würzburgu a požádal Bavorské ministerstvo vnitra o vyšetření onoho pietistického blouznění, které bylo laděné pöschlianismem, saint-simonismem či radikalismem. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 371-373.

¹⁴⁵ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 372.

ledna 1829, zemřel 8. ledna 1901 v Igersheimu¹⁴⁶, a dcera *Marianna Theresia* Möhler, naroz. 5. října 1840, zemřela 12. ledna 1923.

5. Mladší bratr *Antonín* se narodil 11. října 1803 v Igersheimu, studoval teologii na universitě v Tübingen (1823-27), na kněze byl vysvěcen dne 17. září 1828. Vystřídal řadu míst (Waldsee, Ummendorf bei Biberbach, Kirchhausen bei Heilbronn, Roßwangen bei Balingen, Hüttlingen bei Aalen) a zemřel v Ellwangen 30. prosince 1885.

Po smrti své první manželky se otec Antonín 22. února 1813 oženil podruhé s *Annou Katharinou*¹⁴⁷, rozenou Denninger, nar. 25. července 1787 v Igersheimu, zemřela 4. prosince 1848. Z tohoto druhého manželství pochází:

6. Sestra (nevlastní) *Marie Anna* (Nannette nebo Nanny) *Walburga*, nar. 15. února 1815 v Igersheimu. Chtěla se vdát za Christiana Schweicknarda (1809-1856), ovšem bylo jí teprve 16 let, navíc on nebyl katolík. Christian při návštěvě Johana Adama Möhlera vyjádřil souhlas, že by se věc náboženské výchovy zcela řídila vůlí Möhlerových. Nakonec ale ze svatby sešlo, a tak Nanny odešla k bratru Antonínovi do Roßwangen jako jeho hospodyně a po otcově smrti se k ní přestěhovala nemocná matka. Později (27. července 1846) se vdala za Sebastiana Stierkorba, pekaře a rychtáře v Igersheimu, zemřela 4. února 1896. Z tohoto manželství pochází dcera Anna Stierkorb, narozená v Igersheimu 23. června 1860, zemřela 19. dubna 1915.

7. Sestra (nevlastní) *Marie Eva*, nar. 31. ledna 1818 v Igersheimu, 10. května 1842 vdaná za Geoga Balbacha, zemřela 22. ledna 1861 v Igersheimu.

2.1.2. Základní škola a lyceum

Po základní škole, kterou Johann Adam vychodil v Igersheimu, studoval gymnázium v Mergentheimu až do podzimu r. 1813. Na podzim r. 1813 odchází na královské lyceum v Ellwangen. Zde studuje opravdu znamenitě¹⁴⁸, takže místo do druhého postupuje hned do třetího ročníku.¹⁴⁹ V Ellwangen byla od r. 1812 zřízena katolická teologická fakulta, která patřila k Friedrichs-Universität. Friedrichův syn

¹⁴⁶ Když mu bylo pět let, psal strýc Johann Adam svému bratru Josephovi, že když bude mít jeho syn talent a bude se dobře učit, vezme si ho na krátký čas k sobě. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 390.

¹⁴⁷ V dopise z 24. listopadu 1835 přeje Johann Adam Möhler své nevlastní matce ke jmeninám: „K Vaším jmeninám Vám přeji mnoho štěstí a plnost nebeského požehnání. Ať Vás Bůh zachová ještě dlouho zdravou a uštědří Vám bohatě svou milost, abyste byla dobré mysli a byla plna dobrých skutků, jež se mu líbí a dosahují koruny v nebi! Také přicházím popřát Vám i sestřím s blízcím se Novým rokem.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 398.

¹⁴⁸ Ze seznamu studentů lze vyčíst, že v r. 1815 studoval J.A. Möhler s prospěchem z filozofie 1, z fyziky a užité matematiky 1, z náboženství 1, pedagogiky 1, latinské filologie 1, řecké filologie 2. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 11.

Willhelm nechal tuto fakultu přesunout do Tübingen a připojit k tamní universitě. Podobně se v té době z Ellwangen přesouvá sídlo diecéze do Rottenburgu, kde je také založen kněžský seminář.¹⁵⁰

2.1.3. Studentská léta na katolické teologické fakultě: Ellwangen - Tübingen

Proto i Möhler musel společně i ostatními studenty pokračovat v Tübingen (1817-18). V tomto roce byl J. A. Möhler ve třetím kursu teologie. Z rottenburského archivu¹⁵¹ lze vyčíst Möhlerovy osobní údaje, např. že jejich rodina byla majetná, že byl vysokého vzrůstu, krátkozraký, s dobrým zdravím, znamenitý ve vystupování, čistě se oblékal, poněkud rychlý ve vyjadřování; „velmi rychle se učí, má výtečný úsudek, snadno a bezpečně si pamatuje, má velmi živou fantazii.“ Dále je velmi pilný, vytrvalý a v soukromém snažení „neúnavný, zaměřen na nutné a užitečné předměty“. Ve vystupování byl velmi sebevědomý, přitom zrale rozumný, k představeným se choval podle pravidel, skromný, k sobě rovným se choval zdvořile a přátelsky, mimo dům se choval slušně; nebyl trestán představeným. Svou energii věnoval učení, z čehož vyplývají následující zatím dosažené studijní výsledky: z Ellwangen si přinesl znalost latiny a řečtiny. Nyní studoval hebrejštinu, mluví i píše francouzsky, má dobré znalosti začátečnické v angličtině a italštině. Přednes má dobrý, nezpívá ani nehraje na hudební nástroj, krasopis „dosti čitelné“, nekreslí. Výborný je v církevním právu, v exegezi Starého i Nového zákona, ve vyšší kritice, v dějinách dogmatu, v morálce, v homiletice i katechetice. Ve filozofii je výborný „cum eminentia“, výborný je dále v matematice, fyzice, pedagogice a didaktice. Z teologických věd prospívá též výborně.

2.1.4. Alumnus rottenburgského semináře (1818-1819)

Po obvyklém čase v kněžském semináři v Rottenburgu, během něhož přijal společně s ostatními kleriky 19. prosince 1818 nižší svěcení, přijímá dne 3. března 1819 devět alumnů svěcení podjáhenské, dne 5. června 1819 (kromě jednoho) přijali titíž klerici jáhenské svěcení a na podzim 18. září 1819 přijalo osm kleriků svěcení kněžské. Vždy mezi nimi byl také Johann Adam Möhler.

¹⁴⁹ Jak uvádí J. Ev. Kuhn v nekrologu na J. A. Möhlera, in *ThQ* 20 (1838), 576-594.

¹⁵⁰ Jak je uvedeno v kapitole této práce, věnované tübingenskému prostředí, s. 18. Dále je situace za Wilhelma I. popsána v K. GANZER, *Ein Kapitel aus der Vorgeschichte der Diözese Rottenburg: Die Verlegung des Generalvikariats von Ellwangen nach Rottenburg im Herbst 1817*, in J. RATZINGER, J. NEUMANN (edd.), *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967*, München – Freiburg i. B.: Erich Wewel Verlag 1967, 190-208.

2.1.5. V pastoraci (1819-1820)

Po vysvěcení je Johann Adam Möhler po dohodě s děkanem Engelhardtem poslán – již ovšem jako „praeparandus“¹⁵² – na své první působiště do *Weilderstadtu*, jež děkanátem spadalo pod Stuttgart. Jeho působení zde dokládají matriky, dosvědčující jeho činnost mezi 23. listopadem 1819 a 25. květnem 1820. Odtud odchází k děkanovi Urbanu Ströbelemu (1781-1858) do Riedlingen s vidinou, že ho v blízké budoucnosti čeká dráha akademika. Získá si sympatie okolních farářů, kteří o něm vědí, že „ano, ano, tak učený mladý pán bude mít víru asi trochu jinou, než my staří, ale však on na to také přijde!“¹⁵³ Na podzim 1820 tedy probíhá čilá korespondence mezi profesory Tübingenské university, württemberským králem Wilhelmem I., repetentem Möhlerem, riedlingenským děkanem Ströbelem a Královskou studijní radou ve Stuttgartu, jejímž výsledkem je příchod J. A. Möhlera do tübingenského Wilhelmstiftu¹⁵⁴ na místo pátého repetenta.¹⁵⁵

2.2. Další vědecká průprava (1821-1823)

Po návratu z krátkého působení ve farnosti se J. A. Möhler mohl věnovat vědecké práci naplno. To ovšem neznamená, že by ztrácel povědomí konkrétně situovaného života lidí od běžného venkovského typu až po akademiky a šlechtice, jak můžeme pozorovat v jeho korespondenci.¹⁵⁶

2.2.1. Působení ve Wilhelmstiftu v Tübingen

Hned v lednu 1821 máme doloženy teze, které J. A. Möhler předložil k disputaci ve Wilhelmstiftu. Byly to teze z církevních dějin¹⁵⁷, z kanonického práva¹⁵⁸ a dvě disputace z filozofie¹⁵⁹. Během těchto prvních let na Wilhelmově konviktu se věnoval studiu starověkých klasických jazyků a literatuře. Za kolik později tomuto úsilí vděčil, je těžké odhadnout. Už jen to, že s obrovskou lehkostí mohl po takovéto průpravě

¹⁵¹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 11-14.

¹⁵² Z toho důvodu se společně s kolegou, budoucím biskupem Josefem Lippem, podrobuje 18. září 1819 zkoušce „z filologie a hlavních předmětů filozofie“ a obstojí.

¹⁵³ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 25.

¹⁵⁴ W. GROSS, *Das Wilhelmstift Tübingen 1817-1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, Tübingen² durchs. 1984 (= Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 32).

¹⁵⁵ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 27.

¹⁵⁶ Srov. S. LÖSCH, *Möhler I.* a příslušné kapitoly z korespondence, které dokládají, jak čile si dopisoval se svou vlastní rodinou, s přáteli i s lidmi, kteří se na něho obraceli z titulu teologa.

¹⁵⁷ 25. ledna 1821, pět tezí v latině, uvedeny v S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 31.

¹⁵⁸ 28. června 1821 měl Möhler připraveny čtyři teze v latině. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 32.

¹⁵⁹ 10. ledna 1822 šest tezí v němčině a 28. února 1822 sedm tezí v němčině. Kromě tezí in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 33-34, se také dochovaly fragmenty z metafyziky, kritické vydání *NS I.*, s. 55-60.

„proběhnout“ patristickou literaturou, je jistě veliký zisk. Tím získal také velmi dobré znalosti o starověkém světě a kultuře, takže úplné poznání pohanství mu coby myslícím teologovi a učenému církevnímu historikovi přišlo jistě velmi vhod. On sám o tomto svém období hovořil, „že žil v pohanství.“¹⁶⁰

Mezitím na universitě nastaly problémy s obsazením místa pro výuku církevních dějin. Místo, které v Ellwangen zastával Karl Wachter (1764-1822), měl přejmout v Tübingen jistý profesor Georg Leonhard B. Dresch (1786-1836) a měl tak vyučovat dva předměty, které bývaly v Ellwangen tradičně spojeny: *církevní právo a církevní dějiny*. Ovšem již v r. 1819 je zproštěn přednášek církevních dějin a posléze sám odchází na universitu v Landshutu¹⁶¹, čímž zůstává prázdné místo pro učitele církevních dějin i práva. Existuje korespondence mezi ministrem kultu Christophem Schmidlinem (Stuttgart) a ostatními zúčastněnými subjekty¹⁶², ve které se tento případ vyjasňuje a připravuje se řešení. Z ministerstva vnitra požaduje ministr kultu Schmidlin, aby bylo právo vyučováno laickým právníkem. Universita i biskupství si přejí, aby – podle tradice započaté již v Ellwangen – jediný profesor vyučoval jak dějiny, tak též právo a aby to byl duchovní. Dále Církevní rada poznamenává, že obor dějin se stává stále více důležitým, takže by zatím chybějící místo 5. profesora na katolické teologické fakultě mohlo být do budoucna vytvořeno a obsazeno právě profesorem církevních dějin. Konečná podoba celého případu byla následující: právní fakulta do svých řad přijme katolíka, který se dobře orientuje v církevních – katolických poměrech a současně je odborníkem i na necírkevní právo. Kromě toho se pro katolickou teologickou fakultu připraví budoucí vyučující církevních dějin, který nahradí zatímně vypomáhajícího orientalistu a exegetu Starého zákona prof. Johanna Georga Herbsta (1787-1836)¹⁶³, jenž se zavázal, že bude učit do léta 1823. A tak bylo na podzim 1822 královským výnosem (z 8. září 1822) určeno, že takovýto připravovaný vyučujícím bude repetent J. A. Möhler. Za tím účelem je designován soukromým docentem (10. září 1822)¹⁶⁴ a dostává čas a prostředky¹⁶⁵, aby v rámci

¹⁶⁰ Z nekrologu, který sestavil J. E. KUHN, *Nekrolog Johann Adam Möhlers*, vydáno in *ThQ* 20 (1838), 576-594.

¹⁶¹ R. REINHARDT, „Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung“, in R. REINHARDT (ed.), *Tübinger Theologem und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J.C.B.Mohr 1977, s. 1-42, zde s. 10.

¹⁶² S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 35-47.

¹⁶³ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 6.

¹⁶⁴ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 102.

¹⁶⁵ Prostředky měly být čerpány z konviktní pokladny Wilhelmstiftu na příkaz katolické církevní rady a byly vyměřeny na 400 zlatých.

přípravy na místo vyučujícího církevních dějin podnikl tzv. vědeckou cestu, při níž navštíví důležité univerzity Evropy. Královská katolická církevní rada se obrací na katolickou teologickou fakultu s přáním, aby se Möhlerova cesta neomezovala jen na katolická učiliště a university. Dr. Hirscher coby děkan dopisem této radě odpovídá a předkládá návrh Möhlerovy vědecké cesty. Za těžiště této cesty zvolil Göttingen a Breslau, designovaný docent se má seznámit s výtečnými bibliotékami, akademickým jednáním a způsoby vedení přednášek; pochopitelně má této cesty využít k navázání kontaktů a šíření dobrého jména Tübingenské university. Möhler má v rámci této cesty dle možností navštívit též i jiné university, např. ve Würzburgu, Giessenu, Halle, Lipsku, Praze a Landshutu. Neměl by opomenout též formační ústavy jako např. Carolinum v Brunšviku, sirotčinec a Pedagogium v Halle a další saské školy či filozofické semináře.¹⁶⁶

2.2.2. „Vědecká cesta“ (1822-1823)

První dochovaný dopis¹⁶⁷, kterým Möhler referuje domovské fakultě o své cestě, je datován 30. října 1822 v Göttingen. Ve Würzburgu se – dle stanoveného plánu – zastavil, ale protože místní profesory a učiliště již znal z dřívější doby, jen obnovil kontakty a pokračoval dál. Chtěl rozhodně navštívit Jenu a saský kulturní okruh, proto se nezastavoval v Giessenu, zato v Bambergu navštívil dómského kanovníka a profesora Dr. Friedricha (von) Brennera (1784-1848). Přes Koburg a Saalfeld dorazil do *Jeny*, kde byl velmi vlídně přijat osobnostmi, jako byl prof. Baumgarten-Crusius (1788-1843)¹⁶⁸, Heinrich Luden (1780-1847) či Johann Philipp Gabler (1753-1826). Když přijel do *Lipska*, právě probíhaly Michalské trhy, takže všechny vědecké instituce a knihovny byly uzavřeny a většina profesorů odcestovala. I tak se mu podařilo setkat se s prof. H. G. Tschirnerem (1778-1828), W. Tr. Krugem (1770-1842), E. F. K. Rosenmullerem (1763-1835) a G. Hermannem (1772-1848). Bohužel ani v hallském sirotčinci a Pedagogiu nebyli chovanci, čehož Möhler velmi litoval, neboť se chtěl seznámit se zdejšími výukovými metodami. Místní učenci mu tento nedostatek vynahradili tím, že s nimi mohl o této hallské instituci velmi dlouho rozmlouvat. Již na této zastávce v *Halle* se ukazuje jeho vnímavost pro ekumenické otázky, neboť píše svému strýčkovi Messnerovi do Rottenburgu: „Zaznamenal jsem

¹⁶⁶ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 67-68.

¹⁶⁷ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 68-71.

¹⁶⁸ Zastánce racionálního supranaturalismu proti vulgárnímu racionalismu. Věnoval se především dějinám dogmatu.

v Jeně i Halle silný strach protestantů z úskoků katolíků, především z jezuitských pletich, jako např. u prof. Tschirnera a Kruga, kteří vystupovali proti proselytismu.¹⁶⁹

Jeho cesta dále vedla do *Göttingen* (20. října), kde pobýval až do začátku roku 1823, takže zde strávil něco přes dva měsíce. To byla poměrně dlouhá doba na to, aby se nejen seznámil s významnými osobnostmi tohoto kulturního centra, ale aby se pustil i do své vlastní práce.

Navštěvoval přednášky dvou církevních historiků: předně to byl prof. Gottlieb Jakob Planck (1751-1833, s jeho synem Heinrichem Ludwigem se Möhler rovněž stýkal)¹⁷⁰ a prof. Karl Friedrich Stäudlin (1761-1826). Möhler s velkým zaujetím a nadšením oba tyto historiky sledoval, byť měl k nim i kritické výhrady.¹⁷¹ K dalším osobnostem, které Möhler poznával při jejich akademickém působení, počítal připravující se docent orientalistu a dvorního radu J. G. Eichenhorna (1752-1827) a exegetu D. J. Potta (1760-1838). Velmi rád navštěvoval přednášky soudního rady K. Fr. Eichenhorna (1781-1854, syna již zmíněného orientalisty). Také se tam setkal s krajany, totiž se synem kancléře tübingské university Dr. Hermannem Autenriethem (1799-1874), který se – podobně jako Möhler – připravoval na akademické působení v Tübingen, na rozdíl od Möhlera ovšem v oboru medicíny. Podobně i Robert von Mohl (1799-1875, syn diplomata Ottmara von Mohla) se připravoval na akademickou dráhu coby docent práva na universitě v Tübingen.

V Göttingen Möhler obdivoval především bibliotéky, v nichž „je velmi obtížné nenajít dílo jakéhokoliv katolického teologa.“¹⁷² Odtud pochází srovnávací postřeh, týkající se rozdílností mezi samotnými protestanty ve Württembersku a v Dolním

¹⁶⁹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 71.

¹⁷⁰ Pro vznik Symboliky jako takové náleží právě Planckovi velmi důležité místo. „V době polemiky se – v závislosti na konfesním stavu – velmi rychle identifikovalo vlastní dogmatické stanovisko s absolutní pravdou, čímž takové stanovisko trpělo ztrátou distance od absolutní pravdy. V době ireniky se přešlo do druhého extrému, takže pod vlivem aktuálního vyznávání (pietismus) a historicko-pragmatického pojetí (osvícenství) se od pravdy jako takové v křesťanských konfesích zcela odhlíží, čímž hrozí ztráta orientace v pojedávání konfesní problematiky. Za těchto předpokladů bylo třeba tyto dva póly věcně propojit. Velikou zásluhu na tom má G. J. Planck.“ PETER FRIEDRICH, *Ferdinand Christian Baur als Symboliker*, Göttingen: Vandenhoeck&Rurecht 1975, s.26.

¹⁷¹ „Stäudlin přednáší církevní dějiny půl roku, zatímco Planck k tomu potřebuje dva semestry a novodobé dějiny přednáší ve zvláštních přednáškách během třetího semestru. Jestliže Stäudlinův přednes je poněkud strnulý, Planck je naopak rozvláčný; onomu nikdy nepřebyde ani slovo, zatímco tento překypuje celými větami. Stäudlin zcela upouští od pragmatických pojednání, nicméně si zachovává důstojnost a vážnost, což u Plancka v jeho výrazu pro satirické, jakkoli vtipné obraty postrádám. Oba mají velmi nezaujatý úsudek a společně sdílí nestrannost.“ V dopise svému strýci Meßnerovi, in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 74-75.

¹⁷² S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 73.

Sasku.¹⁷³ Kriticky nehodnotí jen protestantskou stranu, ale též stranu katolickou, zejména ultraliberálního augsburského kanovníka dr. Kaspara Antona von Mastiaux (1766-1828).

Také si uvědomuje, že zatím nepřipravil nic pro své budoucí přednášky; pokouší se tedy o malou studii „Dějiny příchodu křesťanství do jižního Německa“¹⁷⁴.

Z Göttingen Möhler odjíždí 1. ledna 1823 do Brunšviku (Braunschweig), kde se nacházelo tzv. *Collegium Carolinum*.¹⁷⁵ Zde se seznámil s prof. Juliem Levim Ulrichem Dedekindem (1795-1872), který mu umožnil poznat dějiny tohoto zařízení přímo z pramenů. U jeho vzniku stál evangelický opat Johann Friedrich Wilhelm Jeruzalem (1709-1789)¹⁷⁶; za něho byl tento ústav přenesen z kláštera v Marienthalu (nedaleko Hemstedtu) právě sem do Brunšviku. Jeruzalem uvažoval následovně: když se má student dostat z latinské (klasické) školy na universitu, musí mít alespoň základní zalíbení (podle Jeruzalema: alespoň „geringster Geschmack“) ve vědě, nesmí mu chybět zápal, jehož nedostatek by se maskovaně vydával za tichost, zbožnost a píli, ale student by měl v sobě chovat probuzenou „bdělost a schopnost úsudku“, takže by byl schopen stále vnímat vlastní krásu poznatků a jejich základ.¹⁷⁷ Möhler vnitřně sdílí tyto Jeruzalémovy myšlenky a přidává se k názoru, že se užívá často „množství nepotřebných a cizích umělých slov“ a „nejasných pojmů“. „Pravdy a správné myšlenky se přece musejí dát vyjádřit ve všech jazycích a všechno to ostatní je dobře, když z teologie odstraníme, čímž učiníme konec všem rozepřím.“ (ibid) Tolik tedy k zakladateli a jeho idejím. Velmi jednoduše je možné toto zařízení popsat jako knížecí dům, určený studentům, kteří se připravují na univerzitní studia nebo na svou budoucí profesi obchodníka, ekonoma, architekta, vojenského důstojníka, nebo šlechticů, kteří mají před sebou dvorní život, byť nebudou pracovat přímo v administrativě či soudnictví.

¹⁷³ „S jejich bohatými příjmy souvisí velmi nákladné stolování, což jsem měl již několikrát příležitost pozorovat. Je zde zvykem zvat mnoho hostů a přitom vás doslova zasypou tolika nápoji a pokrmy, že nad tím cizinec žasne ... přijal jsem mnoho pozvání, která mi nakonec byla velmi na obtíž. Tento nákladný způsob života se odráží též v odívání. Byl jsem donucen si pořídit svrchník, frak atd., abych mohl dle místních mravů alespoň obstojně vystupovat. Místní profesori teologie jsou dosti jiní než tübingenští protestanti. Např. Stäudlin pořádá ve svém sálu každou zimu *thées dansants*.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 75.

¹⁷⁴ Publikováno in R. REINHARDT (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*, Paderborn: Bonifatius 1989, s. 67-85.

¹⁷⁵ Za vévody brunšvicko-lüneburského Karla I. vzniklo v Brunšviku r. 1745 tzv. *Collegium Carolinum*.

¹⁷⁶ K. BARTH, *Protestantská teologie v XIX. Století. Svazek I. Prehistorie*, Praha: Kalich 1985, s. 160.

¹⁷⁷ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 86n. R. PADBERG, „Johann Adam Möhlers "literarische" Reise 1822/23“, in *Catholica* 42 (1988), s. 112.

Při poznávání této instituce si Möhler velmi cenil toho, že mohl poznat opět vedle řady významných jmen též nové didaktické a pedagogické přístupy (Bell-Lancasterova metoda, spočívající ve využití dobrých žáků či studentů coby pomocníků ve formačním procesu). Již v Göttingen se mj. setkal s jedním spolužákem Jeruzalémova syna, Johanem Joachimem Eschenburgem (1748-1820), od něhož se dozvěděl mnoho o povaze brunšvického kolegia a o pedagogickém zacílení tohoto zařízení. Je možné se odůvodněně domnívat, že Möhlerovo pozdější pedagogické působení zde našlo pevný základ pro svůj rozvoj. Ve své souhrnné zprávě o vědecké cestě Möhler rozepisuje základní strukturu studijního kurikula a vypočítává jednotlivé předměty, mezi něž patří jak občanské, tak též církevní dějiny, matematika, fyzika, morálka a přirozené právo, římská, řecká i židovská archeologie, náboženství (bez ohledu na budoucí zaměření studentů), přirozená teologie, nauka o pravdě křesťanského náboženství, krátké dějiny Kánonu a nakonec též věda o německém jazyce.¹⁷⁸

Z Brunšviku odjíždí Möhler do Magdeburku, seznamuje se s konsistoriálním radou J. A. Mattiasem (1763-1837), s velmi známým pedagogem a konsistoriálním radou K. Chr. G. Zerrennerem (1780-1852) a s proslaveným jazykovědcem J. Chr. A. Heyesem (1764-1829). Odtud po šestidenním pobytu pokračuje dále směrem na Berlín.

V Berlíně se zdržuje po tři týdny, tedy do 1. února 1823, kdy odjíždí do Vratislavi (Breslau). Z osobností, jejichž přednášky v Berlíně navštěvuje, je třeba zmínit především *Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachera* (1768-1834), od něhož Möhler přebírá hned tři danosti: ve svém pojetí náboženství překonává jen čistě racionalistické chápání, podle něhož by náboženství muselo být z velké části vlastně iracionální: „náboženský fakt“ je totiž „více než racionální“. Náboženství pak má ve svém citovém pojetí nikoliv pouze individuální charakter, ale náboženské cítění má svůj rozměr společenství. Odtud vezme Möhler základ pro svou „organickou ideu“ církve. A konečně u Schleiermachera nachází Möhler řadu podnětů pro své vlastní chápání symbolu: symbol není jen čistý subjektivní výraz individuální zkušenosti, ale prostřednictvím symbolu se vyjadřují *objektivně* přesahné a subjektivní angažovanost vyžadující *božské* skutečnosti. Druhou význačnou osobností, která v Berlíně Möhlera zaujala, byl původně židovský historik *Johann August Wilhelm Neander* (1789-1850), který své původní jméno David Mendel změnil r. 1806, kdy přestoupil ke

¹⁷⁸ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 87-88.

křesťanství.¹⁷⁹ Jestliže před Neanderem dějiny spočívaly v popisování událostí a koncilů, význačných osobností a institucí, Neander se pokusil o takové pojetí, které napříč dějinami pojímá církvev jako živé společenství, které sdílí jednu společnou pravdu. Třetí postavou, kterou Johann Adam v Berlíně poznal, byl *Philipp Konrad Marheineke* (1780-1846), „spekulativní dogmatik“¹⁸⁰, zakladatel *srovnávací symboliky*. Posledním ze čtveřice zmíněných profesorů je *Gerhard Friedrich Abraham Strauss* (1786-1863)¹⁸¹, pastorální (protestantský) teolog a slavný berlínský farář a kazatel, který svou činnost v Berlíně započal v roce 1822, takže v době Möhlerova pobytu nemohl být ještě dostatečně známý. Na konci svého krátkého pobytu v Berlíně posílá Möhler do Tübingen zprávu, v níž popisuje berlínskou akademickou atmosféru následujícím způsobem: „Duch, hluboká serióznost, s jakou se zde jednotlivé vědy pojímají, opravdová zbožnost, pronikající všechny nauky, vzácné uznávání zásluh jiným církvím (Marheinekeho nevyjímaje), píle, s jakou se profesori připravují na každou přednášku, láska, s jakou přistupují vyučující ke svým studentům, a živý zájem o jejich vzdělání, jakož i nadšení studentů pro své učitele, tím vším teologická fakulta předčí mnoho jiných fakult.“¹⁸²

1. února odjíždí J. A. Möhler přes Frankfurt nad Odrou do Vratislavi. Z Vratislavi jede přes Kladsko a Krkonoše – za stálého sněžení – do Čech a zastavuje se v Praze. V dopise svému bratru Antonínovi píše: „Protože tamní učiliště nejsou nějak zvlášť významná a město samotné kromě své velikosti a krásných budov neposkytuje už jiné pamětihodnosti, po necelých 14 dnech pobytu jsem se vydal na cestu přes Moravu do Vídně.“¹⁸³

Tam přijel s mnoha doporučeními, takže prostřednictvím vlivných osob (Joseph hrabě Sedlnitzky, Josef svobodný pán von Hohenbruck, biskup von Steindl a dvorní farář Frint) se mu podařilo navštívit řadu biblioték, kabinetů a galerií a dostat se do vysoké vídeňské společnosti. Po čtyřech týdnech se přes St. Pölten, Linz, Landshut, Mnichov, Augsburg a Ulm vrací opět do Tübingen. Ředitelství Wilhelmstiftu dává Královské katolické církevní radě na vědomí, že repetent Möhler se 18. dubna 1823

¹⁷⁹ Vliv Neandera na Möhlera popisuje L. BOUYER, *Die Kirche I. Ihre Selbstbedeutung in der Geschichte*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1977, s.122-124.

¹⁸⁰ K.BARTH: *Protestantská teologie v XIX. století. Svazek II. – Dějiny*, Praha: Kalich 1988, 480-488.

¹⁸¹ K. KIENZLER, in *BBKL* 11 (1996), 33-34.

¹⁸² S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 89.

¹⁸³ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 95.

vrátil ze své vědecké cesty.¹⁸⁴ Ubytoval se u policejního komisaře Grose v Neckarhalden a mohl se pustit do práce, která ho zde již v hojné míře očekávala.

Na závěr připomeňme, že na utváření myšlení J. A. Möhlera zajisté měli vliv teologové a osobnosti akademického světa, které poznal v Ellwangen a Tübingen. Velikým impulsem pro mladého Möhlera byla ovšem vědecká cesta, kterou podnikl na přelomu roku 1822 a 1823, během níž se seznámil s mnoha protestantskými teology. Jestliže hlavní zájem Möhlerovy cesty představovaly dějiny, na jejichž vyučování se připravoval, pak zásadní přínos této cesty může představovat setkání s historikem Plackem v Göttingen, který ho zaujal svou badatelskou poctivostí a důkladností, a s církevním historikem Neanderem, který ho zaujal tím, jak v dějinách neustále objevoval živoucí sílu Božího úradku, jak pečlivě hledal v dějinách ustavičně prýstící sílu, kterou se snažil teologicky interpretovat, a oceňoval zápolení o pravdu v množství různých pohledů a protikladů.¹⁸⁵ Od něho si Möhler odnesl citlivost vůči živoucímu prveku dějin, v nichž spratřoval dílo Ducha svatého¹⁸⁶; na jeho působení založil koncepci Boží přítomnosti. Möhler se tedy do Tübingen vrátil s takovým pojetím dějin, v němž mohl plně zhodnotit jak klasický, osvícenský přístup Planckův, tak též nový, „romantický“ Neanderův.

2.3. Začátek akademického působení na Tübingenské universitě 1823–1828

Údělem mnoha vyučujících je, že se sice připravují na nějaký určitý předmět, ale nakonec jsou nuceni vyučovat i předměty, které s jejich hlavním zaměřením nesouvisí. Nejinak tomu bylo i v případě našeho teologa. Vědeckou cestu podnikl s perspektivou, že po návratu bude vyučovat dějiny. V Tübingen se mezitím již třetím rokem vedení university trápilo otázkou, kdo bude učit církevní právo; proto hrozilo, že jedna generace studentů tento předmět vůbec nebude mít. Jestliže Královská církevní rada podporovala řešení, dle kterého by měl právo učit katolický duchovní, ministerstvo by na tomto místě naopak rádo vidělo laického juristu. Až do dubna 1823 však nikoho na

¹⁸⁴ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 64. 101.

¹⁸⁵ „Wissenschaft und Leben sind hier einander zu durchdringen bestimmt, wenn nicht das Leben mannigfachen Gegensätzen der Irrthums, und die Wissenschaft zum Tode und der Leerheit preisgegeben werden soll.“ Z díla A. NEANDER, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche I.*, Hamburg 1826, VIII. (Vorrede)

¹⁸⁶ R. PADBERG, „Johann Adam Möhlers ‚literarische‘ Reise 1822/23“, 117-118; s. 116 „Es war gerade Neander mit seinem Blick für die Frömmigkeitsgeschichte und das innere Leben der Kirche, was Möhler faszinierte und lebendig aufgriff.“

toto místo nenašli. Proto oslovili Möhlera, který se uvolil, že právo bude učit.¹⁸⁷ Mezitím se podařilo sehnat ve Würzburgu jistého juristu Dr. Kaspara Ignáce Rotha (1797–22.4.1825), který byl dne 26. srpna 1824 jmenován mimořádným profesorem katolického církevního práva na Královské universitě v Tübingen. Jeho zdraví se však zhoršilo a zemřel následujícího dubna (1825), aniž by se mohl svého úkolu ujmout.¹⁸⁸ Je pak možné sledovat korespondenci mezi již zmíněnými subjekty a konstatovat, že jestliže soukromému docentovi Möhlerovi se ministr kultu ještě v r. 1823 zdráhal vyplatit za jeho přednášky z katolického církevního práva 150 – 200 zl. navíc, pro zimní semestr sám ministr Schmidlin navrhuje králi Wilhelmovi I. z Württembergu přidat Möhlerovi 200 zl. za 6 týdenních hodin z katolického církevního práva, protože sám od studentů za přednášky nic nevybírání a kromě toho ještě zadarmo dává repetice ve Wilhelmstiftu.¹⁸⁹

Pro orientaci a v hrubých rysech je možné Möhlerovo působení ve 20. letech popsat následovně: v letech 1823-1826 učil v Tübingen církevní právo, církevní dějiny a apologetiku (zastupoval nemocného Dreye¹⁹⁰), přičemž v letech 1823-26 coby privátní docent, od r. 1826 jako mimořádný profesor¹⁹¹ a od r. 1828 jako ordinarius. V níže uvedeném přehledu je možné shrnout, které předměty a jaké přednášky Möhler během svého tübingského působení vypisoval a vyučoval.¹⁹²

ZS	Křesťanské církevní dějiny, 7 hodin
1823/24	Církevní právo, 2 h., a sice veřejné církevní právo [das äussere öffentliche Kirchenrecht] a privátní církevní právo [das Privat Kirchenrecht] ¹⁹³
LS	Pokračování v církevních dějinách, 7 hodin
1824	Výklad díla Jana Zlatoústého <i>De sacerdotio</i> , 1 hodina
ZS	Křesťanské církevní dějiny, 7 hodin
1824/25	Patrologie, 2 hodiny

¹⁸⁷ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 60.106-107. Pro státní právo, národní právo i procesní církevní právo se připravoval synovec kancléře Ferdinanda Autenrietha (1772-1835) Robert Mohl. Katolické církevní právo ministr kultu Schmidlin jen velmi nerad nechal učit Möhlera. Nakonec se ovšem z důvodu nutnosti uvolil; prostředky – 150 zl. – na zaplacení vyučování tohoto kursu šly z pokladny university a právní fakulty.

¹⁸⁸ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 117.

¹⁸⁹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 120-121.

¹⁹⁰ Pozůstalost „LÖSCH“ v Universitätsarchiv Tübingen (UAT), sig. 219/60.

¹⁹¹ Král Wilhelm vydává 16. března 1826 rozhodnutí, že Möhler bude jmenován mimořádným profesorem na katolické teologické fakultě v Tübingen. S. LÖSCH, *Möhler I.*, 139.

¹⁹² Pozůstalost LÖSCH, UAT, 219/60.

¹⁹³ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 61, pozn. 1.

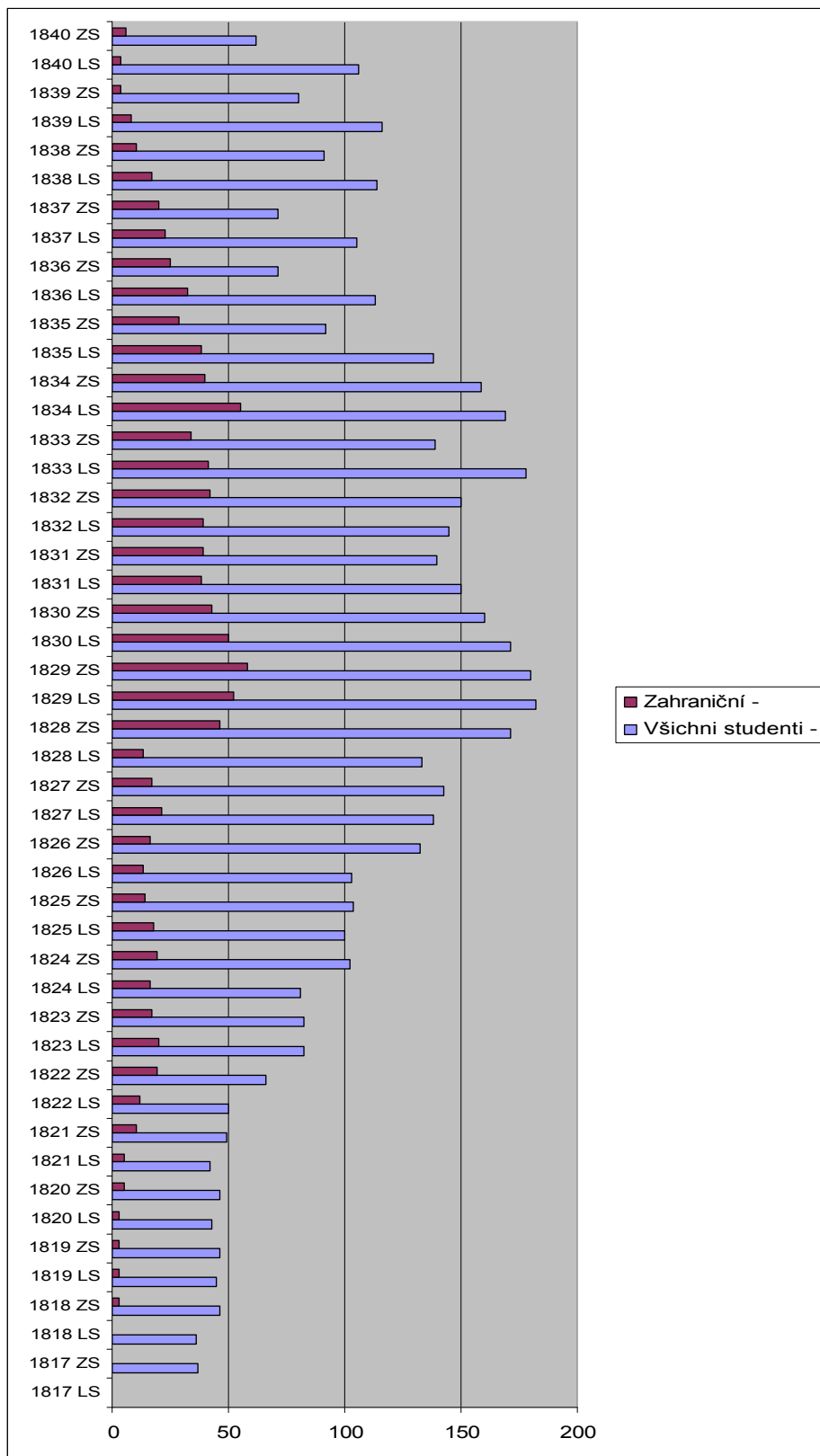
	Přednášky o jednom latinském a jednom řeckém církevním otci, 1 hodina
1825	LS Pokračování v církevních dějinách, 7 hodin Patristická cvičení s přednáškou exegeze listu Římanům od sv. Augustina, Jana Zlatoústého a Theodoreta, 1 hodina
1825/26	ZS Křesťanské církevní dějiny, 7 hodin Patrologie, 2 hodiny Výklad <i>De incarnatione</i> od sv. Atanáše nebo jeho <i>Řeči proti ariánům</i> , 1 hodina
1826	LS Středověké církevní dějiny (3.-16.století), 6 hodin Přednášky církevních dějin v novověku, 3 hodiny Výklad díla <i>Commonitorium</i> Vincence Lerinského, 1 hodina
1826/27	ZS 1. část církevních dějin, 7 hodin Patrologie, 2 hodiny Výklad pravých spisů apoštolských otců, 2 hodiny
1827	LS 2. část církevních dějin, 7 hodin Patrologie, 4. a 5. století, 2 hodiny Výklad vybraných částí z církevních otců, 1 hodina
1827/28	ZS 1. část církevních dějin, 7 hodin Patrologie, 2 hodiny Výklad vybraných částí z církevních autorů, 1 hodina
1828	LS Jako LS 1827
1828/29	ZS Jako ZS 1827/28
1829	LS 2. část církevních dějin, 7 hodin Patristika s výkladem jednotlivých spisů církevních otců, 2 hodiny
1829/30	ZS 1. část církevních dějin, 7 hodin Patrologie s výkladem vybraných spisů církevních autorů, 2 hodiny
1830	LS 2. část církevních dějin, 7 hodin Symbolická teologie, 3 hodiny
1830/31	ZS 1. část církevních dějin, 7 hodin Patrologie, 3 hodiny Výklad jednoho církevního autora, který bude specifikován, 1 hodiny
	LS 2. část církevních dějin, 7 hodin

1831 ¹⁹⁴	Symbolika, 3 hodiny
ZS	1. část církevních dějin, 7 hodin
1831/32	Patrologie, 3 hodiny
LS	2. část církevních dějin, 7 hodin
1832	Pokračování přednášek o patristické literatuře, 2 hodiny
ZS	Dějiny křesťanské církve od začátku až do konce 7. století, 7 hodin
1832/33	1. část dějin křesťanské literatury, 3 hodiny
LS	2. část církevních dějin, 7 hodin
1833	2. část dějin křesťanské literatury, 3 hodiny
ZS	1. část dějin křesťanského náboženství a církve, 7 hodin
1833/34	1. část dějin křesťanské literatury, 3 hodiny
LS	2. část církevních dějin, 7 hodin
1834	Pokračování přednášek z dějin křesťanské literatury, 3 hodiny
ZS	1. část dějin křesťanského náboženství a církve, 7 hodin
1834/35	Dějiny křesťanské literatury, 3 hodiny

Můžeme k tomuto přehledu uvést též statistiku studentů na Katolické teologické fakultě Univerzity v Tübingen od založení až po r. 1840.¹⁹⁵ Podle interpretace Stefana Lösche nárůst studentů v letech 1829-30 a pak 1832 a následující souvisí se zveřejněním Möhlerova *Athanasia* (1827), s přednášením Symbolické teologie a hlavně se zveřejněním jeho *Symboliky* (1832).

¹⁹⁴ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 171-173.

¹⁹⁵ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 358 s přiloženou statistikou, kterou přejímá od K. KLÜPFEL, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, Tübingen 1849, přílohy.



Möhler dostal též nabídky, aby působil ve Freiburgu (1826)¹⁹⁶, Vratislavi a Münsteru (1828, Münsterská akademie), což odmítal a zůstal v Tübingen.

¹⁹⁶ Děkan freiburské teologické fakulty vedl s Möhlerem korespondenci a zval ho, aby vyučoval buď církevní dějiny, nebo morálku. Též mu nabízel plat o výši 1200 zl. a pedagogickou hodnost *ordinarius*. Möhler nato svůj případný záměr odejít do Freiburgu sděluje katolické teologické

Již jsme viděli přehled přednášek, které vypisoval. Tím ovšem jeho činnost nebyla zdaleka vyčerpána. Velmi rozsáhlá Möhlerova spisovatelská činnost se rozvíjela dvěma hlavními směry: vlastní bádání a psaní monografických děl na jedné straně, recenze, které uveřejňuje v *ThQ* a kterými upozorňuje na významné či pozornosti hodné práce v Německu i v zahraničí na straně druhé. Vedle toho existuje několik studií – zvláště z prvních let jeho činnosti –, které nebyly publikovány. K nim patří fragmenty *Metaphysik*;¹⁹⁷ jde o teze, které přednesl coby repetent ve Wilhelmstiftu v letech 1821 a 1822. Na přelomu let 1823 a 1824 napsal přípravnou studii ke své první monografii *Einheit in der Kirche*, nazvanou *Pragmatische Blicke*.¹⁹⁸ Pro úplnost připomeňme na tomto místě také jeho *Geschichte der Einführung der christlichen Religion in Süddeutschland*,¹⁹⁹ které začal psát v Göttingen a pokračoval v nich po návratu z vědecké cesty v dubnu r. 1823.

Hlavním Möhlerovým oborem byly dějiny, což se projevilo i na jeho prvních člancích. V roce 1824 píše dva články do *ThQ*, první *Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal 2,14*²⁰⁰, v druhém se zabývá postavou Karla Velikého a jeho dobou²⁰¹. V roce 1825 vydává v *ThQ* také jeden svůj původní článek o Listu k Diognetovi²⁰². V letech 1823-25 vychází postupně 19 recenzí na knihy z oblasti práva, dějin a patrologie.²⁰³ Jeho myšlenková práce se v této době soustředí především na právo a dějiny, což – jak uvidíme – je důležitým výchozím bodem pro Möhlerovo myšlenkové universum. U Möhlera budeme moci pozorovat více různých poloh jeho myšlení, nicméně pohled těchto let, kdy si osvojuje terminologii a přístup potridentského pojetí tradice a práva, není možné v konečném pojetí církve, tradice či Písma jeho *Symboliky* pominout.

V roce 1825 vydává u Heinricha Lauppa v Tübingen svou první monografii *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Jednota v Církvi neboli princip

fakultě v Tübingen; vedení fakulty (děkan Hirscher) hned (8. července 1826) píše ministru kultury Schmidlinovi s prosbou, aby se učinilo maximum pro udržení Möhlera v Tübingen.

¹⁹⁷ Publikováno v J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*, Paderborn: Bonifatius 1989, s. 55-60.

¹⁹⁸ J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*, Paderborn: Bonifatius 1989, s. 36-53.

¹⁹⁹ Publikováno in A. MÖHLER, R. REINHARDT (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften I.*, s.67-85.

²⁰⁰ *ThQ* 6 (1824), 195-219.

²⁰¹ „Karl der Große und seine Bischöfe. Die Synode von Mainz im Jahre 813“, in *ThQ* 6 (1824), 367-427.

²⁰² „Über den Brief an Diognetos. Die Zeit seiner Herausgabe. Darstellung seines Inhalts“, in *ThQ* 7 (1825), 444-461.

katolicismu, podáno v duchu církevních otců prvních tří staletí). Toto dílo nebylo všeobecně přijato, jak připomíná odmítavý postoj kolínského arcibiskupa von Spiegela a fakt, že v celém Rakousku bylo toto dílo zcensurováno.²⁰⁴ Sám Möhler na toto dílo vzpomíná jako na prvotinu mládí.²⁰⁵ Protože se budeme tímto dílem ještě podrobně zabývat, na tomto místě snad stačí jen uvést, že i když je to studie o církvi podle teologie církevních otců, na pojetí autorova názoru, odraženého v tomto textu, je patrný i vliv tehdejší filosoficko-teologické diskuse.²⁰⁶ Důležité je připomenout, že jednotícím prvkem se zdá být romantická koncepce společenství a jeho „Volksgeist“, ale ve skutečnosti je to Kristus, kterého Möhler objevil nově, jak píše svému příteli Lippovi.²⁰⁷

Rok 1826 patřil studiu církevních otců, Möhler vykládá sv. Atanáše. V *ThQ* publikuje článek o stavu kněží v tehdejší Německu a recenzuje knihy především s tematikou dějin.

V roce 1827, jak jsme již mohli zjistit z vývoje první generace katolické tübingenské školy, došlo právě u Möhlera k obratu. Je to stále Möhler, který si za svou *Einheit* stojí²⁰⁸, více se ale nyní začíná opírat o Písmo a vystupuje – podobně jako sv. Atanáš – jako „defensor fidei et ecclesiae catholicae“. Z předmluvy k *Atanášovi*²⁰⁹

²⁰³ R. REINHARDT, S. LÖSCH, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796-1838)*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1975, s. 21-22.

²⁰⁴ Tímto censurem byl augustiniánský kanovník Jakob Rottenstock (1776-1844) z Klosterburgu. Nicméně vztahy mezi Möhlerem a Rottenstockem byly přátelské. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 96.181-182.196.537.

²⁰⁵ Beda Weber, benediktýn, který často býval s Möhlerem během jeho lázeňského pobytu v Meranu, vzpomíná: „Dotázán na seznam vlastních děl, přešel své první dílo ‚O jednotě v církvi‘ mlčky a dodal: „Nikdy nebudu rád vzpomínat na toto dílo. Je to práce nadšeného mládí, které to s Bohem, církví i světem myslí opravdově; ale ledasco, co tam je napsáno, bych již nyní nemohl zastávat. Není tam vše patřičně zažito a přesvědčivě zobrazeno.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 513.

²⁰⁶ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler*, München: Schöningh 1977, s.56-133.

²⁰⁷ „Měl jsem dříve jen slovo, jen pojem o Kristu, to se alespoň nyní změnilo a vnitřní svědectví mi říká, že nynější pojem je ten pravý, nebo alespoň že to bude ten pravý. Vážné studium církevních otců mě v mnohém podnítilo, objevil jsem v nich ponejprv tak živé, svěží a plné křesťanství a Kristus chtěl, abych ty, které on inspiroval a probudil ke své obraně, nečetl bez patřičného užitku.“ Je to dopis z r. 1825 poté, co vyšla jeho *Einheit*. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s.252.

²⁰⁸ V dopise z 23. února 1827 prosí J. Görrese o laskavost, zdali by nemohl na *Einheit* napsat recenzi. Srov. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 256.

²⁰⁹ *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. In sechs Büchern. 2 Teile* (Atanáš Veliký a církev jeho doby, zvláště v boji s arianismem v šesti knihách. 2 díly), publikované v roce 1827 v Mohuči u Florianu Kupferberga. Ohledně tohoto díla píše 16. ledna 1828 řezenský biskup J. M. Sailer ministerskému radovi von Schenkovi: „Chtěl bych Vás upozornil na novou zajímavou publikaci v teologické literatuře, která mě neobyčejně potěšila, totiž na Möhlerovu knihu ‚Atanáš Veliký a jeho doba‘, vydanou v Mohuči u Kupferberga 1828. Spojují se zde důkladnost s jasností, vřelost s klidem, svoboda ducha s pravověrností, důvtip s klasičtější představou. Poznal jsem – ke své velké radosti – tohoto mladého, duchaplného, skromného a líbezného autora, který má skutečně kněžské chování a důstojnost.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 256-257.

datované 1. července 1827 je jasné, že *Athanasius* úzce souvisí ještě s jiným, v tomtéž roce publikovaným textem. Na pokračování se v *ThQ* objevuje pojednání o sv. Anselmovi: *Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert*²¹⁰. Ani při pojednání o Anselmovi nevypadává Möhler z tehdejšího kulturního kontextu, neboť právě v té době píše Novalis svou *Evropu*, kde se zaobírá středověkem a obdivuje mnišství.²¹¹ Do tohoto roku spadá též text, který Möhler nejprve uveřejnil v *Katolíku*, později vyšel jako samostatný text. Jde o už výše zmíněné vyjádření k memorandu skupiny kněží ohledně zrušení celibátu předepsaného katolickým duchovním.²¹² K posílení Möhlerovy pozice přispělo i to, že se v r. 1828 stává členem redakce časopisu *Theologische Quartalschrift*.²¹³

2.4. Řádným profesorem církevních dějin na Tübingenské universitě (1828-1835)

Möhler nebyl ve svém působení omezen na jednu školu či na jeden cíl. Stále se před ním vynořovalo hned několik možností. Koncem léta a začátkem podzimu městem Tübingen projížděl tajný vrchní vládní rada Schmedding, který mu nabízí místa v Bonnu²¹⁴ anebo ve Vratislavi, zde ještě s případnou dómskou prebendou. Proto se Möhler obrací na ministra kultury (ve Stuttgartu) Schmiddlina se žádostí, aby mu byl – když z povinnosti k vlasti zůstává v Německu – rozdíl v pobíraném honoráři, který by byl ve Vratislavi o 750 zl. větší, nějakým způsobem kompenzován. Schmiddlin tuto žádost postupuje králi Wilhelmovi a podporuje ji. Z královského rozhodnutí je tedy Möhlerovi vyměřen honorář ve výši řádného profesora s platem

²¹⁰ „Anselm, arcibiskup z Canterbury. Příspěvek k poznání nábožensko-mravního, veřejně-církevního a vědeckého života v 11. a 12. století“, jako dvě studie: „Anselm als Erzbischof von Canterbury“, *ThQ* 9 (1827), 435-497.585-664 a „Die Scholastik des Anselmus“, *ThQ* 10 (1828), 62-130.

²¹¹ Novalis, vlastním jménem Friedrich von Hardenberg (1772-1801), je zvláště ke konci svého života poeticky velmi vyzrálý. V Jeně r. 1799 přednáší své „Geistlichen Lieder“ společně s řečí „Christenheit oder Europa“. Jde o velmi zajímavý text, v němž Novalis nahlíží ideální Evropu, sjednocenou pod římsky animovaným křesťanstvím, a láskou k této ženě „Christenheit“. Např. „Byly to krásné a skvělé časy, když byla Evropa jednou křesťanskou zemí, když *jedno* křesťanství osídlovalo tento lidsky uspořádaný díl světa; *jeden* velký společenský zájem spojoval odlehle provincie této obrovské duchovní říše; bez velkých světských majetků vedla a spojovala *jedna* hlava velké politické mocnosti.“ L. PIKULIK, *Frühromantik. Epoche–Werke–Wirkung*, München: C.H.Beck 2000, s.202-210; *RGG*⁴ 6, 415-418; R. RIEGER, „Begriff und Bewertung des Mönchtums bei J. A. Möhler“, in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 6 (1987), s. 9-30.

²¹² Viz na s. 18, pozn. 121.

²¹³ S. LÖSCH, *Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift*, s. 102.

²¹⁴ Již ovšem při této první příležitosti se objevují výhrady se strany kolínského arcibiskupa Augusta von Spiegela ohledně užitých heterodoxních filosofických pojmů (rozumí se Schellingova filosofie), jak poznamenává W. KASPER, „Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus“, in *IKaZ* 17 (1988), s. 436.

druhé třídy, tj. 1200 zl., a k tomu ještě 300 zl. jako odškodnění za to, že učí zadarmo studenty z kolegia.²¹⁵

2.4.1. Světla a stíny akademického působení

Finanční zajištění šlo ruku v ruce i s postupným zapojením se do akademických struktur. Když J. A. Möhler vykazuje skutečně výborné výsledky, vedení katolické teologické fakulty usiluje o to, aby ho v Tübingen udrželo. Za těchto okolností Möhler požádal o možnost přijmout akademickou hodnost doktora teologie. Promotorem aktu, v němž Möhler dosáhl hodnosti „doktor teologie“, byl sám děkan Johann Georg Herbst.²¹⁶ Současně byl 31. prosince 1828 Möhler králem Wilhelmem I. jmenován řádným profesorem (ordinarius) církevních dějin a členem akademického senátu Tübingenské university.²¹⁷ Podle zvyklosti musel před uvedením do senátu a složením přísahy přednést jednu přednášku. A tak 11. června 1829²¹⁸ profesor J. A. Möhler pojednal před akademickou veřejností o tématu *De seminariorum theologorum origine et progressu* [O počátku a vývoji teologických seminářů] ve velmi stylizované latině, neboť „ve volbě slov a ve stylu projevu se pokouší napodobovat řečníky klasického starověku.“²¹⁹

Od toho okamžiku můžeme zaznamenat velmi intenzivní akademickou činnost, která vychází z osobního studia, jde přes výuku a osobně vedené diskuse a udržované kontakty, přes publikační činnost v různých periodících, psaní recenzí a vyjadřování se k aktuálním i církevně společenským otázkám a končí u slavnostních akademických proslovů. K posledním patří akademický proslov na oslavách krále Wilhelma I.

²¹⁵ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s.155-157, 349-350. Bylo zcela běžným zvykem, že studenti, kteří nebyli z bohosloveckého semináře či kolegia, svému učiteli za každou přednášku platili.

²¹⁶ Opět existuje velmi čilá korespondence mezi vedením katolické fakulty (děkan Herbst), Möhlerem, kancléřem Tübingenské university Autenriethem, ministrem kultury Schmidlinem, biskupským ordinariátem v Rottenburgu (biskupem von Kellerem), králem Wilhelmem I., Královskou katolicko-církevní radou (Stuttgart) a Akademickým senátem university, která shrnuje celý *iter* jednotlivých kroků vedoucích k tomu, že 31. prosince 1828 je Möhler jmenován řádným profesorem Katolické teologické fakulty a současně řádným členem [univerzitního] akademického senátu. Právě tato poslední záležitost se stala otázkou problematickou, protože tím by z katolické teologické fakulty bylo v senátu 5 teologů, zatímco z evangelické jen čtyři. Ministr kultury ovšem podotýká, že v senátu je alespoň ještě čtyři až pět evangelických teologů za fakultu filozofickou. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 156-163.

²¹⁷ J. KÖHLER, *Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Adam Möhler*, in R. REINHARDT, *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1977, 167-196.

²¹⁸ UAT odd. 47, sv. 21, fol. 29, přetištěno v původním (latinském) znění v J. KÖHLER, *Priesterbild ...*, s.187-196.

²¹⁹ UAT, sig. 219/58.

z Württembergu²²⁰ a gratulace formou pojednání, věnovaného katolickou teologickou fakultou v Tübingen jeho vysoce důstojnému panu Dr. Gottliebu Jakobu Planckovi, konsistornímu radovi, prvnímu profesorovi teologie v Göttingen a rytíři řádu Guelfů, při oslavě jeho padesáti let v úřadu dne 15. května 1831.²²¹

Od roku 1830 vyučuje tzv. symbolickou teologii, což je přednáška o teologických rozdílech mezi jednotlivými křesťanskými konfesemi. V roce 1831 vydává článek *Betrachtungen über den Zustand der Kirche im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts, in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer die gestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation*²²², v němž se projeví zájem jeho celého nastávajícího období a na který navazuje o rok později poměrně rozsáhlé dílo *Symbolik, oder Darstellung des dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften*²²³. Podobné dílo sepsal zhruba o dvacet let dříve Ph. Marheinecke a vydal pod názvem *Christliche Symbolik*; svou *Symbolik* přednášel už od r. 1828 též v tübingenském evangelickém „Stiftu“ činný *Ferdinand Christian Baur*.²²⁴ Möhler se s přednáškou F.Ch. Baura dobře seznámil a žádal, aby mohl též podobnou symboliku přednášet. Po dvou letech přednášení vychází tedy 1832 *Symbolik*, v níž se pokusil předložit základní tématické okruhy tak, jak jsou zaneseny v konfesních spisech jednotlivých křesťanských církví. Tato Symbolika se tak stala pro řadu křesťanů skutečnou příručkou jejich křesťanství. Na Möhlerovu Symboliku reagoval právě zmíněný Baur velmi kriticky²²⁵; Möhler

²²⁰ Proslov dne 27. září 1829 pronesený pod názvem *Über das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mohammed und das Evangelium zum Islam steht. Mit besonderer Berücksichtigung der künftigen Schicksale des letzteren gegenüber dem Christentum* [Jaký vztah mají podle Koránu mezi sebou Ježíš Kristus a Mohammed a Evangelium a Islám]. Publikováno *ThQ* 12 (1830), 3-81, Döllingerem otištěno in *GS I*, s. 348-402.

²²¹ *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus* [Pokus pojednat o původu gnosticismu], vydáno v Tübingen: Hopfer de l'Orme 1831.

²²² [Pojednání o stavu církve v 15. a na začátku 16. století s ohledem na výslovnou nutnost, s jakou reformace poškodila veřejně vyznávaný základ církve], zveřejněno in *ThQ* 13 (1831), 589-633, též in *GS II.*, s. 1-33.

²²³ [Symbolika čili podání dogmatických protikladů katolíků a protestantů podle jejich veřejných vyznání (konfesi)], vydáno Mainz: Florian Kupferberg 1832. Do r. 1835 následovala ještě tři vždy upravená vydání. V posledním roce svého života (1838) připravoval znovu upravené a rozšířené, již páté vydání.

²²⁴ Základní přehled díla a jeho myšlenkovou i teologickou orientaci lze nalézt v J. ROHLS, „Ferdinand Christian Baur. Spekulation und Christentumsgeschichte“, in P. NEUNER, G. WENZ (edd.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 39-58. V porovnání s dalšími dvěma postavami protestantské teologie – s F. Schleiermacherem a A. Ritschlem – ho představuje F. COURTH, *Das Wesen des Christentums in der Liberalen Theologie, dargestellt am Werk Fr. Schleiermachers, Ferd. Chr. Baur und A. Ritschls*, Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang 1977.

²²⁵ Ke kontroverzi mezi Baurem a Möhlerem srov. JOSEPH FITZER, *Moehler and Baur in controversy, 1832-38. Romantic-idealist assessment of the Reformation and Counter-Reformation*, Tallahassee (Florida): American Academy of Religion 1974. Kromě Baura je možné uvést ještě jednu reakci

odpovídá tak, že jednak postupně svou Symboliku reviduje – sám v posledních dnech svého života připravoval již její páté vydání, jednak na přelomu června a července r. 1834 vydává jako odpověď F. Ch. Baurovi *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. [Ferdinand Christian] Baur in Tübingen*.²²⁶ Situace se poté stávala pro Möhlera stále méně snesitelnou, rozepře mezi ním a především Baurem narůstaly, takže se Möhler rozhodl, že z Tübingen odejde.²²⁷ Do těchto pohnutých událostí spadá také smrt Möhlerova otce dne 4. července 1834; zdá se, že právě v tomto pro něho pohnutém roce vyžívá postoj, který zaujal již v době sepisování prvotiny *Einheit*:

„Tak jako jednotlivý křesťan musí dennodenně milostí poskytovaný nebeský poklad dolovat z tohoto světa a současně ho proti tomuto světu chránit, podobně musí církev jako celek stále znovu dobývat svoji oblast působení; a v této svaté válce se věčně zmlazuje. Touto cestou získala církev své mučedníky, touto cestou dostala všechno, co v průběhu dějin dokládá její vyšší původ. Naše srdce sice touží po všeobecném míru a klidu; ovšem tato touha náleží jinému, vyššímu světu a jen zde nachází své ztvárnění, neboť to patří k podstatě v Kristu obnovovaného srdce, byť může být tato touha uspokojena až na onom světě. Je pro nás zcela přirozené, že si přejeme, aby to, co je věčné, bylo poskytnuto již v tomto čase, abychom se mohli těšit z cíle již během cesty ... A tak mi nezbývá nic jiného, než žít svou vlastní nadějí pro budoucnost – což je obraz pro celý náš život.“²²⁸

z protestantské strany v osobě K. J. Nitzsche a jeho spise „Protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler“, které vycházelo v „Theolog. Studien und Kritiken“ 1834 1nn; 221nn; 481nn; 850nn; 1835, 393nn.

²²⁶ [Další zkoumání naukových protikladů mezi katolíky a protestanty. Obrana mé Symboliky proti kritice pana prof. Dr. Baura v Tübingen], Mainz: Florian Kupferberg–Wien: Karl Gerold 1834. „Co se týká této obrany, velmi lituji, že není sepsána v klidném tónu; vlastně to byla příležitost, abych se ukázal i z té temnější stránky ... Můj protivník, prof. dr. Baur, dostal nápad a začal tvrdit, že reformátoři údajně učili vlastně to, co učí nejváženější noví protestantští teologové. A tak mě obviňuje, že jsem údajně s nečistými úmysly sepsal *Symboliku* a překročil jsem dogmata reformátorů. Tato výtky mě velmi pobouřila, což je patrné napříč celým spisem. Pozoruhodné pak je, že můj protivník, proslavený spisovatel, považoval za nutné popřít nauku své vlastní konfese, aby ji mohl uhájit. Přirozeně pak jeho kniha nebyla ani tolik obranou vlastní konfese jako spíše veřejným doznáním, že její ospravedlnění považuje za nemožné.“ Tak píše Möhler hraběnce Sophii von Stolberg v dopise z r. 1834, když připravoval již třetí vydání své *Symbolik*. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 295-296.

²²⁷ Jak píše králi Wilhelmu I.: „Jen ty nejosobnější důvody mě přivedly k tomu, že jsem se s nejlaskavějším dovolením rozhodl přijmout pozvání do Mnichova.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, 409. Jednomu ze svých bratrů píše v dopise z 21. března 1835: „Asi si umíš představit, jakou zlou krev vyvolaly mé apologetické a polemické spisy, takže nyní žiji ve velkém napětí. I vláda o tom přijala zprávu a touto záležitostí se zabývá ... Mnichov je ryze katolický, vlastní nekonečné bohatství literárních prostředků a uměleckých pokladů jako žádné jiné německé město. Počet studentů daleko překoná zdejší poměry, takže se zvětší i okruh mé vlastní působnosti. Vnímavost pro skutečně křesťanské je v Bavorsku beztoho daleko větší než zde, kde jeden boří to, co jiný vystavěl.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 391.

²²⁸ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 294-297.

Möhlerův život nebyl jistě čistě ideovým putováním, ale sám zařizoval mnoho velmi materiálních záležitostí. Po otcově smrti udržuje v korespondenci styk se svými sourozenci. Píše např. svému o tři roky mladšímu bratrovi Josefovi, aby dobře nakupoval, aby správně šetřil, aby nepočítal s tím, že bude v budoucnosti po něm (Adamovi) něco dědit, protože on je ve svém svědomí zavázán myslet na církevní nadace. Také má myslet na dobrou výchovu syna, který by mohl – až bude větší – nějaký čas pobývat u svého strýce. Také upozorňuje na to, že se má mezi svými hosty slušně oblékat; starší či obnošené šaty má nosit do sklepa či na ven.²²⁹

2.4.2. J. A. Möhler a B. Bolzano

V souvislosti s Möhlerem jako profesorem, který také pozvolna vychovával své žáky, je dobré – zvláště v této práci – zmínit případ jeho vztahu k Bernardu Bolzanovi (1781-1848).²³⁰ Jestli se Möhler setkal s Bolzanem v Praze během své vědecké cesty, není nikde doloženo, ale přicházelo by to v úvahu během přejezdu z Vratislavy do Vídně (na přelomu února a března 1823).²³¹ Ovšem v Nekrologu J. A. Möhlerovi, sepsaném J. Ev. Kuhnem²³², je zmínka o osobním setkání s Jakobem Frintem (1786-1834)²³³, zatímco o B. Bolzanovi se v něm vůbec nehovoří. Podnět k setkání dostal jistě Möhler od Ondřeje Benedikta Feilmosera (1777-1831)²³⁴, který přednášel

²²⁹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 389-390.

²³⁰ E. WINTER, „B. Bolzano“, in *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, B. 1.*, 330. Přehledně je problematika vztahu mezi Möhlerem a Bolzanem zpracována v S. LÖSCH, *Prof. Dr. Adam Gengler 1799-1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. J. Döllinger und J. A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekanntten Briefen darunter 47 neuen Möhler-Briefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrten-geschichte Bambergers im XIX. Jahrhundert*, Würzburg: Schönigh 1963, zvláště kapitola „Möhler und Gengler in ihren Beziehungen zu Bernard Bolzano 1823-1835“, s. 169-197; postavě B. Bolzana v kontextu reformního katolicismu se věnuje Jan Blahoslav Lášek, přehledně zpracováno v J. B. LÁŠEK, *Bernard Bolzano als Urheber der Reformbestrebungen der katholischen Geistlichkeit in Böhmen im XIX. Jahrhundert*, in D. TOTH, J. B. LÁŠEK (edd.), *Zdeněk Kučera. Theologie in dialogu*, Hradec Králové 2005, s. 31-46.

²³¹ V publikaci E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvek k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1848*, Praha: Jelínek 1945, se na s. 275-276 autor dotýká domnělého setkání Möhlera s Bolzanem: „Möhler neopomenul za svého pobytu v Praze navštívit Bolzana.“ Měl to být Feilmoser, který Möhlera v Tübingen na Bolzana upozornil. Winter poté nechá vypravovat Bolzana, bohužel bez uvedení zdroje, toto: „Před několika měsíci (přelom únor/březen) byla mi nabídnuta docentem katolické teologické fakulty v Tübingen, jenž byl na cestě přes Prahu do Vídně, uprázdněná stolice dogmatiky v Tübingen. Byl bych tento návrh odmítl, i kdyby mně nepřekážely jiné okolnosti, již z tohoto důvodu, abych nemusel přerušit práci na své Logice.“ (s. 275-276)

²³² *ThQ* 1838 4, 574-594; také v S. LÖSCH, *Möhler I.*, 532.

²³³ S. Lösch hovoří o *Josephovi Frintovi*, který se narodil 1786 v České Kamenici, vysvěcen 1795, pak dvorním kaplanem ve Vídni atd., což poukazuje na postavu *Jakuba Frinta*, narozeného 1766 v České Kamenici (Böhmisch-Kamnitz).

²³⁴ Zajímavé je zjištění, které konstatoval J. R. Geiselmann, že v pojetí tradice či živě podávané nauky víry Feilmoser zastával stanovisko osvícenské, zatímco Drey a Möhler stanovisko vypracované na základě přijetí romantických východisek. J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Mainz 1942, s. 375-376.

v Innsbrucku a od jara 1820 také exegezi Nového zákona na katolické fakultě v Tübingen a s Bolzanem se znal především prostřednictvím korespondence. Z ní vyplývá, že dokonce u Bolzana zjišťoval, nechtěl-li by odejít do Tübingen a převzít katedru dogmatiky. Bolzano se ale k případnému úvazku v Tübingen vyjadřuje zamítavě, protože právě pracoval na své „logice“ a nechtěl tyto práce přerušovat. Kontakt mezi Möhlerem a Bolzanem je možné skutečně doložit tehdy, když Möhler pomáhal Bolzanovi s vydáním některých jeho děl.²³⁵ Byla to především Bolzanova *Wissenschaftslehre*, která měla nejprve vyjít ve Stuttgartu u Metzlera, ovšem nakonec vyšla až r. 1837 u J. E. von Seidela v Sulzbachu²³⁶. Ke kontaktu mezi Bolzanem a Möhlerem došlo tehdy, když Bolzano hledal pro svoji *Lehrbuch der Religionswissenschaft* (Sulzbach 1834) dobrého recenzenta, neboť právě přednášky, na jejichž podkladě tato kniha vznikla, byly důvodem, proč Bolzano musel přestat učit. Möhler měl v té době mnoho starostí se svou vlastní kontroverzí s Baurem, takže doporučil svého žáka Genglera, který nakonec odmítl, načež byl doporučen a osloven Staudenmeier z Giessenu, který recenzi napsal. Prakticky neúspěšný byl Bolzanův pokus reagovat na jeden článek z *Theologische Quartalschrift* sepsaný Genglerem.²³⁷ Článek, který Bolzano zaslal redakci, nebyl přijat z následujícího důvodu: Drey se již od r. 1819 snažil udržet jistou úroveň článků, takže razil zásadu, kterou zopakoval na přelomu let 1826-27, že takové recenze, které jsou sepsány v duchu otevřené polemiky nebo silně kritické, především pak osobní polemiky a kritiky budou odmítány.²³⁸

V zásadě se tyto dva teologové různili v pojetí reformy církve, což je možné doložit na tezi o *perfektibilitě církve*.²³⁹ Z Möhlerových přednášek na evangelium sv. Jana můžeme uvést:

„Duch učí jen tomu, co přijímá od Ježíše, co slyší; to pak znamená 1. ochranu, 2. totožnost nauky víry církve napříč časem. Je stále tatáž, není třeba žádné reformy, která by měnila podstatné učení církve. Není třeba takové inspirace, která by odporovala víře církve. Ani není třeba dokonalejšího

²³⁵ S. LÖSCH, *Gengler*, 181-188.

²³⁶ Pro základní koncepci tohoto vydavatelství srov. K. G. STECK, „Kommerz und Konfession. Zum Programm des Sulzbacher Verlegers Johann Esajas (von) Seidel 1758-1827“, in G. SCHWAIGER (ed.), *Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfession im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1977, s. 124-147.

²³⁷ Celý článek měl mít tento název: Ansichten eines freisinnigen Theologen über Verhältnis von Kirche und Staat, entwickelt in einer Kritik der „Aphorismen“ des Herren Gengler über denselben Gegenstand in dem dritten Hefte des Jahrgangs 1832 der Tübingen Theologischen Quartalschrift“.

²³⁸ S. LÖSCH, *Gengler*, 187; S. LÖSCH, *Die Anfänge der Tübingen Theologischen Quartalschrift*, s. 28-30.

²³⁹ E. Winter ovšem vidí spíše shodu v zastávání teze perfektibility katolictví, viz E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 275: „To mu [Möhlerovi] stál blíže Bolzano, s nímž jej spojovala víra v perfektibilitu katolicismu.“ Z vlastní Möhlerovy tvorby, jak je uvedeno níže, vyplývá, že tuto tezi odmítal zastávat.

náboženství, které by bylo dokonalejší oproti tomu prvotnímu; zde není prostor pro náboženství Ducha, které by nebylo náboženstvím Krista; tedy *keine objektive Perfektibilität*.²⁴⁰

V roce 1837 pobýval Möhler v tyrolském Meranu, kde ho navštívil berlínský dvorní kazatel, známý z „vědecké cesty“ G. F. A. Strauss, který poukazoval na princip perfektibility jako „na velikou přednost své církve“, což Möhler večer svému příteli Bedovi Weberovi okomentoval:

„Kam perfektibilita protestantského vyznání vede, zažije ještě sám Strauss na své vlastní kůži. Nemýlím-li se, pak je již sekera přiložena ke kořenům a v dohledné době padne poslední strom a s ním i víra ve věčného Boha.“²⁴¹

Podobně kriticky se Möhler vyjadřuje již o několik let dříve (1834) v dopise Moritzu Lieberovi (1790-1860):

„Náboženský život je v těchto dnech ochablý, poznaná pravda zůstává v člověku pouze jako abstraktní představa, aniž by uchopila vůli a stala se činem; je tu určitě jistý druh estetického zalíbení v tom, jak se pravda rozvíjí. Také se dnes podivujeme, jak moc může být církev zneuznána, a žasneme, co všechno se o církvi dá říci a jak je to často *výstižné*. Pravda však nenachází většího účinku, než právě jen v tomto žasnutí. Současná doba s sebou vůbec přináší mnoho naruby obrácených prvků. Jak je např. rozšířeno mínění těch, kteří všechna hnutí ducha pojmají jako *samoučelná*, takže nejsou schopni rozpoznat vyšší cíl takových hnutí? Říkají, že prostřednictvím boje protikladů je život uchráněn před otupělostí. Radují se z boje jako takového, mají radost, když je co nejlítější, a jsou spokojeni, když střelný prach nikdy nedojde. Nemyslí na to, že bychom natrvalo měli disponovat překonaným omylem a pravdou poznanou a nazvanou. Celé světové dějiny jsou pro ně jen fraškou, pravda je jim snem, touha po ní nutným klamem.“²⁴²

Vztah mezi Bolzanem a Möhlerem tedy není zcela vysvětlen. Jestliže E. Winter nachází myšlenkovou příbuznost a osobní kontakt mezi nimi, St. Lösch tuto Winterovu hypotézu nepotvrzuje²⁴³; dokonce z Möhlerových dopisů je možné uvést, že zastával v obnovném hnutí skutečně jiné pozice než Bolzano.

²⁴⁰ *ThQ* 1917/18, 142. „Möhler se ohrazuje proti autonomii rozumu, který přeceňuje sám sebe, což znamená, že podstatu křesťanství by bylo možné uchopit čistě prostřednictvím rozumu, bez ohledu na dějinnou, ve vědomí církve přítomnou tradici. Za tímto „rozumovým“ přístupem stojí osvícenecká myšlenka perfektibility křesťanství, která u pozdějšího velkého tübingenského „symbolika“ F. Ch. Baura představovala takové pojetí protestantismu, v němž právě protestantismus bez zřetele na své obsahové naplnění je principem pokroku. Je to princip schopný nekonečného vývoje ... ale pro Möhlera neexistuje náboženství čistého principu, které by bylo obsahově nevyomezené.“ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler*, München: Schöningh 1977, s. 183-184.

²⁴¹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, 514. A skutečně o několik let později vychází Feuerbachovo *O podstatě křesťanství* (1841) a *O podstatě náboženství* (1845), kde se bůh stává funkcí člověka.

²⁴² S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 299.

²⁴³ Podle E. Wintera korespondence mezi Bolzanem a Möhlerem proběhla (E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 275); ale Bolzano, aby nezkompromitoval své přátele, většinu své korespondence zničil. Na základě vlastního výzkumu mohu dosvědčit, že jsem skutečně žádnou takovou korespondenci neobjevil ani v pozůstalosti, přepsané Löschem a uchovávané v Tübingenském

2.5. Johann Adam Möhler na mnichovské universitě (1835-1838)

2.5.1. Causa Bonn

Jak již bylo uvedeno, Möhler se v roce 1834 rozhodl, že z Tübingen odejde. Znovu pomýšlel na místo v Bonnu²⁴⁴, které mu nepřestával nabízet jeho přítel, berlínský tajný vládní rada Schmedding. A tak Möhler připravuje malou strategii. Bylo třeba si alespoň minimálně naklonit kolínského arcibiskupa Spiegela, a proto posílá Möhler do Kolína jako gesto loajality jednu kopii svého již potřetí vydaného díla *Symbolik*. Pokud se má učinit zadost všem úředním krokům, není možné vynechat ani jedinou důležitou instanci. A tak opět roste korespondence mezi Möhlerem a tajným vládním radou Schmeddingem, do níž je organicky zapojen úřední poměr mezi ministrem kultu von Altensteinem a kolínským arcibiskupem von Spiegelem. Kolínský arcibiskup proti Möhlerově přítomnosti v Bonnu nic nemá, jen stále chová pochybnosti ohledně jeho prvotiny „Einheit“.²⁴⁵ Möhler je ochoten devět let po jejím vydání uznat, že jeho výpovědi jsou zde přinejmenším jednostranné.²⁴⁶ V dopisu tajnému vládnímu radovi Schmeddingovi ovšem vypisuje skutečné důvody, proč váhá přijmout místo v Bonnu.

„Na celé věci je pro mě velmi těžké toto: přijde mi, že když se nyní tolik až úzkostlivě ucházím o získání povolání do Bonnu a chovám se přespříliš aktivně, vlastně se o vlastní vůli a možná svévolně snažím proniknout do situace,

universitním archivu, ani v kritických vydáních Möhlerova díla (editoři: první zpracování Döllingerem, dále pak badatelé 20. století Lösch, Reinhardt, Rieger, Wagner, viz celkovou bibliografii). Podle výpovědi správce mnichovského Georgiana Geralda Acha (ze dne 20. listopadu 2005) byla do tamního archivu uložena část pozůstalosti, ovšem zpracována byla již Döllingerem. Dnes jsou tam *jen* opisy přednášek. Ani v tübingském *Wilhelmstift*, kde je postupně sestavován kompletní soubor primární i sekundární literatury týkající se Bolzana, jsem dopisy, které by Bolzano zaslal Möhlerovi, nenašel.

²⁴⁴ Jak můžeme vyrozumět z rodinné korespondence, když v dopise ze 30. dubna 1834 píše svému otci, „že asi slyšel, že má odejít do Bonnu, ale že nastaly komplikace a z celého záměru asi sejde.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 388.

²⁴⁵ „Když se v roce 1834 Möhlerovi otevřely vyhlídky na místo v Bonnu a on byl k tomuto záměru nakloněn, byl to nakonec kolínský arcibiskup hrabě von Spiegel, na němž vše ztroskotalo. Hermes totiž označil více tezí v Möhlerově díle „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“ (Tübingen 1825) za necírkevní.“ Tolik stojí v nekrologu, sepsaném J. Ev. Kuhnem, in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 531.

²⁴⁶ Uveďme přímo německý text: „Und andererseits kann ich nicht in Abrede stellen, daß das Urteil, welches der Beilage Ihres hochverehrten Schreibens zufolge (wie mir scheint) das Generalvikariat des Hochwürdigsten heren Erzbischofs über minen unreife Schrift, die Einheit in der Kirche, ausgesprochen hat, *ganz richtig ist*. Freilich wollte ich nichts Unkatholisches behaupten, aber der Buchstabe bietet dergleichen dar und wohl noch mehr, als in der erwähnten Beilage niedergelegt ist. Ich sah es damals nicht ein und kann von niemand verlangen, daß er mich nach meinem Sinne und nicht nach meinen Worten, die doch für den Ausdruck des Geistes gelten müssen, beurteile. ... denn einen Irrtum einzugestehen, den ich als solchen erkenne und in öffentlichen, jedermann zugänglichen Schriften bereits aufgegeben habe, ist für mich nicht schwer ...“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 200-201. A ještě jednou potvrzuje potřebnou arcibiskupovu bdělost: „... in unserer Zeit nichts so sehr not, als daß von seiten des Episkopats die Kirchenlehre und Kirchendisziplin mit allem Nachdruck aufrechterhalten werde.“ *Ibid*, s. 212.

kteřou možná ani Bůh nechce; bojím se, že za trest nebudu šťastný, když si své štěstí chci opatřit sám a nechci ho vděčně přijmout jako mně prostě nabídnutou věc. Skutečná Boží vůle totiž má své vlastní cesty. Pokud mám smůlu, že část mých spisů na jedné straně napomáhá tomu, abych dosáhl toho, po čem toužím, jiná část ovšem naopak mé plány zcela maří: pak i toto patří k *idiosynkrasii* mého životního údělu.²⁴⁷

Oficiální korespondence mezi pruským ministrem kultu von Altensteinem (Berlín) a pruským králem Friedrichem Wilhelmem III. přináší von Altensteinovu zprávu o tom, že záležitost, v níž se má řešit obsazení Hermesovou smrtí uprázdněného místa na bonnské katolické teologické fakultě, skýtá jedno řešení v osobě profesora Möhlera. Současně upozorňuje na arcibiskupovy pochybnosti a na nově, již potřetí vyšlou *Symboliku*, která veškeré pochybnosti ohledně Möhlerovy osoby vyvrací. Ovšem ministerská komise vůbec není takovým osobám, které ve svém životě vyvolávají spory jako Möhler nejprve svou „Einheit“ (problém Ducha svatého a kněžské ordinace a problém vztahu kněží a laiků), naposledy pak svou „Symbolik“, nakloněna. Naopak nabádá k opatrnosti, aby právě v Porýní, které je zasaženo tolika různými hádkami²⁴⁸, nebyl příchod nového profesora pro náboženskou situaci nakonec spíše ztrátou. Pruský ministr kultu von Altenstein píše Möhlerovi dne 8. prosince 1834 vyrozumění a své osobní stanovisko. Nicméně se odvolává na dopis datovaný již 5. května kolínským arcibiskupem, v němž pisatel uvádí:

„... byl bych ve svém nitru uklidněn, kdyby učenému autorovi přišlo vhod a vlastní sebezápor by se mu do té míry podařil, že by můj jemu oponující názor výslovně potvrdil, a tak zastával protiklad svých dřívějších tvrzení. V současnosti stále pochybuji, zdali je prof. Möhler vůbec ve věci kněžského svěcení v souladu s katolickým učením, že totiž Duch svatý je předáván vkládáním rukou světícího biskupa, nebo ještě stále trvá na svém dřívějším omylu ... a tak si dovoluji navrhnout, aby prof. Möhler při habilitačním aktu obě mnou popřené teze pojednal a vyslovil se ve smyslu katolického učení.“²⁴⁹

²⁴⁷ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 201.

²⁴⁸ Připomeňme jen, že 19. června 1834 byla uzavřena tzv. Berlínská konvence týkající se smíšených manželství, která byla podepsána kolínským arcibiskupem von Spiegelem a tajným radou von Bunsenem. Věc sama se ovšem vyhrtila, takže r. 1837 došlo dokonce k zatčení kolínského arcibiskupa Klementa Augusta von Droste zu Vischering, protože nárokoval svobodu katolické církve v rozhodování o uzavírání smíšených manželství. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 220. O tzv. Kolínských událostech H. HÜRTEŇ, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1860*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1986, zvláště kapitola „Der erste Konflikt: Die Kelner Wirren“, s. 62-78. O Kolínských událostech též v této práci na s. 18.

²⁴⁹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 209-210. Arcibiskup reaguje na pasáž z *Einheit*, §65, s. 223: „Der Heilige Geist wird also in der Ordination nicht sowohl erst mitgeteilt, als vielmehr anerkannt, dass er dem zu Ordinierenden sich in einer bestimmten Gabe schon *vorher* mitgeteilt habe: er weht, wo er will, und die Menschen werden sich mithin nach ihm, und er sich nicht nach diesen zu richten haben, obschon es gewiß ist, dass er in verstärktem Maß dem Hirten seiner Herde auf die Bitte seiner Gemeinde sich geben werde [1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6].“

I král Friedrich Wilhelm III. se vyjádřil již předběžně 17. srpna 1834 v tom smyslu, že je ještě třeba vyslechnout mínění kolínského arcibiskupa a že se musí též vyslovit ministerská komise, zdali nestojí v cestě žádná politická překážka. Komise na Möhlerově osobě neshledala nic závadného, jen vyjádřila pochybnost ohledně polemičky, do které se Möhler zapletl s některými protestantskými teology v návaznosti na zveřejnění své *Symboliky*. A tak Möhler posílá dvě obsahově totožná psaní na adresy arcibiskupa von Spiegela (21. prosince 1834) a ministra kultu von Altensteina (26. prosince 1834). V dopise nejprve připomíná, jak ho nápad „věnovat své služby Porýnské universitě“ zprvu velmi potěšil; když ale kolínský arcibiskup požadoval odvolání názorů, které pro mladistvý zápal patří k nedostatečně vypracovaným, jeho radost byla zkalena a jeho rozhodnutí odejít do Bonnu ohroženo. Möhler dále píše, že se snažil přesvědčit se o tom, že je třeba s arcibiskupovými obezřetnými opatřeními souhlasit. Ovšem po čase zjistil, že tento jeho pokus nenesl vůbec žádné ovoce: vždyť se ve svých pozdějších spisech všemožně snažil právě o spekulativní zdůvodnění hierarchie; proto nechápe takové naléhání z arcibiskupovy strany a nerozumí mu. A protože nemůže jeho důvody pochopit, ztrácí naději a odvahu vykonávat s chutí a radostí svůj učitelský úřad v Bonnu. „Euer Exzellenz geben mir zu, daß ich bei einer solchen Voreingenommenheit auf eine Anstellung in der Erzdiözese Köln verzichten müsse. An Münster und Breslau darf ich aber wegen der klimatischen Verhältnisse nicht denken.“²⁵⁰ Následně píše ministr kultu von Altenstein (dne 26. ledna 1835) arcibiskupovi von Spiegelovi psaní, v němž posílá opis Möhlerova dopisu a žádá:

„Co mám onomu učenci, který se domnívá, že není schopen dostát požadavkům Vaší arcibiskupské milosti, vlastně odpovědět? Bude záležet na tom, zdali věhlas muže, jeho smýšlení, které v daných dopisech vyjadřuje, a obsah jeho pozdějších spisů, na které se odvolává, budou moci pohnout Vaší arcibiskupskou milost, že od daného požadavku upustíte; tento Váš požadavek – jak mi připadá – poněkud zraňuje cit pro čest, takže může být jen stěží splněn, aniž by ohrozil pro učitele nepostradatelný respekt a úctu.“²⁵¹

Kolínský arcibiskup v odpovědi (14. února 1835) vykládá Möhlerovo zdráhání popřít své dřívější omyly tak, že tento teolog na nich stále trvá. Nepovažuje tak Möhlerovo odmítnutí za ztrátu, spíše v tom vidí Boží prozřetelnost. Ovšem čas běžel neúprosně dál a kolínská arcidiecéze přišla nejen o Möhlera, ale také o svého arcibiskupa, který 2. srpna 1835 zemřel. V říjnu 1835 se opět obrací vrchní vládní rada

²⁵⁰ „Připustíte tedy, Vaše Excelence, že při takové předpojatosti se pracovního místa v kolínské arcidiecézi musím vzdát. Na Münster či Vratislav nesmím pro klimatické poměry ani pomyslet.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 213.

²⁵¹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 214.

Schmedding na Möhlera a posuzuje situaci ve světle posledních událostí; mezitím se totiž nad Hermesovou školou, ke které se arcibiskup von Spiegel velmi silně klonil, stahovala mračna.²⁵² Möhler již neměl zájem o Bonn, neboť se mezitím přestěhoval do Mnichova, takže odpovídá slovy: „Lepší dobré katolické bavorské pivo, než nejstarší pruská vína rýnská – a k tomu ještě svého souseda, neckarské víno!“²⁵³

2.5.2. Bautain

4. listopadu 1834 byla v belgickém Mechelen obnovena universita a v jejím rámci též katolická teologická fakulta.²⁵⁴ Tento fakt udělal Möhlerovi radost: „Jeden z nejradostnějších jevů je nově zřízená katolická universita v Belgii, jedinečná svého druhu v současnosti, spočívající zcela na katolických základech, která je velmi důležitá pro církevní život a pro křesťanskou, opravdově katolickou vědu.“²⁵⁵

Na přelomu let 1834 a 1835 se přihodila jedna pro Tübingen příznačná událost. Šlo o osobu L. E. M. Bautaina (1796-1867). Jeho jméno je spojené s velmi napjatou situací počervencové Francie a vedle Lamennaisovy školy v *La Chênaie* je strassburská škola v Molsheimu, spojená právě s Bautainem, místem velmi neočekávaných zvrátů. Bautain byl kněz, vysvěcený r. 1828, který působil v semináři v Molsheimu. Roku 1834, po plíživém sporu mezi touto školou a tradičně postavenými teologickými naukami (sulpiciáni, kteří se drželi tradiční scholastické metody, či otcové jezuité, mezi nimiž je třeba zmínit otce Rozavena, žáka Lamennaisova)²⁵⁶, dochází k otevřenému sporu mezi ním a strassburským

²⁵² K odsouzení Hermesových děl (*Einleitung in die christkatholische Theologie. I.*, Münster 1819; *Einleitung in die christkatholische Theologie II.*, Münster 1829; *Christkatholische Dogmatik hrsg. Von J. H. Achterfeldt I.*, Münster 1834) došlo v Breve papeže Řehoře XVI. *Dum acerbissimas* dne 26. září 1835. in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 217.

²⁵³ „Lieber gut katholisches bayerisches Bier als den ältesten preußischen Rheinwein – und seinen Nachbar, den Neckarwein, dazu gerechnet!“ Tento výrok je slovní hříčka, jejíž pomocí chce autor vystihnout situaci, že zase o tolik nepřišel: protože Neckar, řeka protékající Tübingen, je pravý přítok Rýnu, autor má v Mnichově jak bavorské katolictví, tak si s sebou přináší – „jako souseda“ – i velmi vážené porýnské křesťanství. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 242.

²⁵⁴ Tuto událost je třeba nahlížet v širším dějinném kontextu, v němž se projevuje tradiční zvláštnost Belgie; ve jménu svobody je vyhlášena odluka církve od státu, ovšem *ve prospěch církve*: Mons. Sterckx, kapitulní vikář z Mechelen, napsal spis, v němž dokládá, že sice nyní tradiční pojetí unie mezi dvěma mocnostmi zaniká, ale odluka není dokonána. O Belgické ústavě z r. 1831 viz R. Aubert, „Die erste Phase des katholischen Liberalismus“, in *HKG VI/1*, s. 320-335, zvláště s. 332-335.

²⁵⁵ Jak píše Möhler v dopise hraběnce Sophii von Stolberg (1765-1842) dne 24. června 1834, in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 292-293.

²⁵⁶ Ve 40. letech 19. století se ve Francii otevřela otázka prazjevení, která měla dvě extrémní zastoupení v podobě deistických racionalistů, kteří – podobně jako přísný idealismus v Německu – považovali rozum za dostatečný nástroj poznání zjevujícího se Boha, a na druhé straně tradicionalistů, kteří rozum vidí jako principiálně neucelenou mohutnost pro pravé poznání Boha a minimálně dějinné „prazjevení“ je nezbytné. Bautain měl tendenci spíše k řešení tradicionalismu, i když A. Bonnetty o něm řekl, „že Bautain *nikdy* k tradicionalistické škole nepatřil.“ K problému

arcibiskupem de Trévernem, který mu předkládá šest otázek, jež se dotýkají vztahu mezi rozumem a vírou. Dne 15. srpna 1834 biskup zveřejňuje „Avvertisment“ a posílá ho všem biskupům a Sv. stolci. 20. prosince 1834 jsou Bautainovy teze dokonce odsouzeny papežem Řehořem XVI. Bautain mezitím pracuje na spisu „Philosophie du Christianisme“, posílá ho do Tübingen a v dopise z 22. ledna 1835 žádá, zdali by nemohl dosáhnout na tamější fakultě hodnosti doktora teologie. Bylo to tedy v době, kdy jeho teze byly jak biskupem, tak papežem odsouzeny. A kolegium profesorů ve složení Herbst, Drey a Möhler rozhodlo, že mohou dr. Bautainovi vyhovět, protože se svými díly osvědčil jako výborný učenec a protože zakládá teologickou vědu na potřebách současného světa.²⁵⁷ Bautain sám požádal Möhlera o odpověď na několik otázek, což vedlo k tomu, že koncem března 1835 Möhler odpovídá velmi dlouhým a na pochopení ne zcela jednoduchým dopisem, v němž je možné obdivovat takt, Möhlerovu schopnost pochopit a současně též vyjádřit konfrontaci či nesouhlas.²⁵⁸ Bautain se 18. listopadu 1835 podřizuje úsudku církve, působí nadále velmi pozitivně mnoha přednáškami a píše řadu článků o filozofii a psychologii. V r. 1850 se stává generálním vikářem pařížské arcidiecéze.

2.5.3. Odchod z Tübingen

S Möhlerovým odchodem do Mnichova je spojeno uprázdnění místa v Tübingen. Protože Möhler patřil k profesorskému kolegiu na katolické teologické fakultě, bylo třeba toto místo znovu obsadit; kromě toho se uvolnilo místo vyučujícího církevních dějin. Přes řadu patřičných instancí se k rukám krále Wilhelma I. dostal návrh rozhodnutí, aby držitel profesury Hefele z Rottweilu převzal coby privátní docent výuku církevních dějin na katolické teologické fakultě s odměnou 600 zl. ročně a aby na fakultě již působící mimořádný profesor Mack byl jmenován jejím řádným profesorem s odměnou 1200 zl. z univerzitní pokladny a 300 zl. z pokladny Wilhelmstiftu.²⁵⁹

francouzského tradicionalismu N. HÖTZEL, *Die Uroffenbarung im französischen Tradicionalismus*, München: Max Hueber Verlag 1962, o Bautainovi na s. 115-139. Problém tradicionalismu – v jakém poměru k sobě stojí rozum, víra a dějinné zjevení – nakonec vyřešila konstituce I. vatikánského koncilu *Dei Filius* (DeH 3000-3020) ze dne 24. dubna 1870.

²⁵⁷ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 306-307.

²⁵⁸ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 309-329. Tento text se také objevuje v *ThQ* 17 (1835), 421-453. Rok předtím napsal Möhler *recenzi* na jeho knihu, na kterou pak také ve své odpovědi reagoval: „Bautain, De l'enseignement de la philosophie en France au 19^e siècle, Strassbourg et Paris 1933“, in *ThQ* 16 (1834), 137-152.

²⁵⁹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 439.

Aby mohl Möhler odejít z Tübingen do Mnichova, musel požádat krále ještě o to, aby mu jednak bylo prominuto uhrazení státních peněz, které byly kdysi – ze státní pokladny – vynaloženy na jeho vzdělání, jednak aby si mohl nyní, když opouští stát Württemberg, ponechat württemberské občanství. V obojím mu vyšel král vstříc a ve svém výnosu ze dne 8. dubna 1835 vydává patřičné rozhodnutí.²⁶⁰

2.5.4. Mnichov

Do mnichovského prostředí proniká J. A. Möhler díky své známosti s Ignácem Döllingerem (1799-1890), kterou můžeme sledovat např. v jejich vzájemné korespondenci již od r. 1830²⁶¹. V pamětech Johanna Nepomuka Ringseise (1785-1880, prvního rektora mnichovské university) můžeme číst:

„Jednou přišel Döllinger ke mně a sdělil mi, že Möhler, jemuž se vlivem racionalistických protestantských intelektuálů stal pobyt v Tübingen nesnesitelným, obdržel nabídku do Bonnu. Je ale třeba vědět, podotkl, že on sám by raději šel do Mnichova. A tak není možné ztrácet čas, neboť Möhler musí dát odpověď. Hned jsem hovořil s ministrem knížetem Wallensteinem (Ludwig Oettingen-Wallenstein, 1791-1870), Möhlerovým přítelem, a pověřil ho, aby mu napsal. To se ovšem nestalo, což může vysvětlit jen proslavená knížecí snadnost, s níž uměl dle libosti zacházet s pravdou. Ovšem Döllinger na věc naléhal, takže jsem napsal samotnému králi, který byl tímto Möhlerovým povoláním tak zaujat, že ministrovi poslal naléhavý příkaz, aby vykonal nutné kroky. Tak jsme získali Möhlera (1835), který si přál vyučovat dějiny církve, dosud přednášené Döllingerem. Ten mu je postoupil a spokojil se s dogmatikou, která se mu zamlouvala o něco méně. Jednoho dne jsem našel velmi citlivého Möhlera bolestně dojatého; považoval Döllingera za příčinu svého povolání do Mnichova. Nyní ovšem z velmi spolehlivých zdrojů zjistil, že potřebné kroky jsem učinil já. Rád jsem mu celou věc popsal, zcela ho uklidnil a též Döllingera jsem ospravedlnil.“²⁶²

Na rozdíl od protestantského tübingenského prostředí byl Mnichov bavorsky katolický; na druhé straně ovšem Möhler styl katolictví Görresova okruhu nikdy za svůj nepřijal.²⁶³ Uvedme malé svědectví benediktýnského mnicha Bedy Webera, který popisuje Möhlerovu mnichovskou vnitřní situaci:

²⁶⁰ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 413.

²⁶¹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 223-246. V. CONZEMIUS, „Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende“, in H. WAGNER (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne*, Paderborn: Bonifatius 1996, s. 51-70.

²⁶² S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 231-232.

²⁶³ „Pro učený mnichovský svět jsem byl člověkem se zkaženým osudem. Lidé jako Döllinger, Lasaulx, Sepp, Moy, oba Görresové, Seyfried, Philips a jiní budou mé duši představováni s tou největší uctivostí, ovšem styk s nimi mi leckdy připadá opravdu těžký. Jejich hluboký a jasný církevní charakter je blízký i mému přesvědčení, ale způsob, jak ho předkládat, zveřejňování niterného světa a postoj k současnosti, tolik charakteristické pro tyto muže, mě velmi zasahuje a je pro mé nervy skutečně zraňující. Vtipná poznámka mého přítele Döllingera, silný výraz prof.

„Pokud chceme ty nejlepší věci zničit, není nic jednoduššího, než je prohlásit za všespasitelné. Přesně toto můžeme nalézt u našeho přítele J. v. G., který chce zvládnout dokonale rubriky jako to jediné důležité při studiu teologie; sám již totiž tak několik let teologii studuje. Takové pojetí musí vést nutně k jednostrannostem a ke zvrácenosti. Jedině sám Bůh je absolutně dobrý; relativní dobro může existovat vždy jen za daných okolností. Kdybychom to druhé chtěli zaměnit za první, prostředek za cíl, dopustili bychom se hříchu proti Bohu a zjistili bychom přitom, jak málo je v člověku pokory a ‚chuti‘ přemýšlet [...]“²⁶⁴

Z řečeného vyplývá, že Möhlerův pobyt v Mnichově, jak sám říkával, byl v jeho pojetí i prožívání vlastně „duchovní a tělesné mučednictví“, které o to více bolestně narušovalo organickou stavbu Möhlerovy osoby, čím méně si on sám uměl pomoci a čím intenzivnější byly projevy nemoci.“

Möhlerovým působištěm se stává mnichovská Ludwig–Maximilians–Universität, která navazovala na Landshutské vysoké učení, přenesené do Mnichova r. 1826 samotným králem Ludvíkem I.²⁶⁵ Aby celé Möhlerovo mnichovské působení bylo legitimní, musel obdržet indigenát Království Bavorského a také musel obdržet řádné povolání k vyučování.²⁶⁶ Na základě královského výnosu byl povolán za řádného profesora teologie (s velikou laskavostí krále se tak stalo „taxfrei“) a královské ministerstvo kultury na Möhlerovo místo vyčlenilo roční příjem 1800 zl.²⁶⁷, navíc hradilo též výdaje na stěhování. Tak se Möhler nastěhoval do bytu ve třetím patře na Maximiliansplatz Nr. 3 a v květnu 1835 začal svou činnost přednáškami o Listu Římanům. Reakce studentů byla bouřlivá.²⁶⁸ V následujícím semestru (zimním 1835/36) přednášel církevní dějiny, které si rozložil do čtyř semestrů, a pracoval na dějinách mnišství.²⁶⁹ Zima 1836-1837 byla pro Möhlera velmi těžká.²⁷⁰ Následky

Görrese, článek prof. Moyeho v „Neue Würzburger Zeitung“ mi způsobují bezesné noci.“ B. WEBER, *Möhler in Meran (1837)*, in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 520.

²⁶⁴ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 523-524.

²⁶⁵ LILL, R., *Die Anfänge der katholischen Bewegung in Deutschland*, in *HKG VI/1*, s. 266-268.

²⁶⁶ V dopise krále Ludvíka I. Bavorského z 7. dubna 1835 adresovaném akademickému senátu Mnichovské university můžeme číst: „Na základě zprávy akademického senátu naší Ludvíkovy Maxmiliánovy University v Mnichově ze 30. prosince minulého a z 20. března tohoto roku, týkající se obsazení některých učitelských míst, jsme učinili za účelem zdokonalení učitelských sil na teologické fakultě a v oboru novozákonní exegese opatření a povolali jsme z Tübingen prof. Möhlera.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 445.

²⁶⁷ Tato suma se skládala z 700 zl. stavovských příjmů, 960 zl. služebních příjmů, navíc naturálie (2 měřice přenice, 7 měřic žita a 12 měřic ovsa). S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 445.

²⁶⁸ V dopise z 12. května 1835 píše: „Cítím se zde být velmi šťastný a spokojený a nepochybuji, že se zde setkám s velkou přívětivostí. Moji posluchači mě v posluchárně přivítali trojím aplausem Ať žije!, čímž mě přivedli do nemalých rozpaků.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 393. Jeden ze studentů, A. Werfel, popisuje Möhlerovo první vystoupení v Mnichově takto: „Byl pozdraven trojím Ať žije! ... Möhler velmi srdečně poděkoval za uvítání a po krátké, ale velmi hutné úvodní řeči začal přednášet o listu svatého apoštola Pavla k Římanům.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 488.

²⁶⁹ Jak udává I. Döllinger v sebraných spisech, 2. sv. z r. 1840, „Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung“ (1836-1837) in *GS II.*, s. 165-225; o tomto díle se též zmiňuje S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 515.

přetrvávaly až do jara 1837, kdy požádal o zdravotní dovolenou. Proto Akademický senát Mnichovské University předkládá 26. května 1837 králi Ludvíku I. žádost, aby byl prof. Möhlerovi pro jeho zhoršující se zdravotní stav poskytnut ozdravný pobyt v Meranu. Žádosti bylo vyhověno a Möhler mohl odjet na šest týdnů trvajícím ozdravným pobytem.²⁷¹ S čím se přijel Möhler do Meranu léčit, se můžeme dozvědět od jednoho z tamních benediktýnů (Joseph Albert Jäger, 1801-1891), který podle příznaků usuzuje na cholery či nějaké onemocnění dýchacích cest. Möhler byl v Meranu po všech stránkách spokojen. Kromě přírody a nádherné krajiny ho zaujala úroveň náboženského života. Obdivoval učenost a náboženskou jadrnost benediktýnů, dále kapucínů i nedalekých cisterciáků. Pobyt v Meranu nechtěl spojovat se svými známými, což dokládá vztah k rodině Giovanelli, která bydlela v Bozenu a několikrát ho velmi srdečně zvala na návštěvu. Ani při zpáteční cestě do Mnichova se u nich nezastavil.²⁷²

Ten kraj zaujal Möhlera ještě jedním jevem, tzv. „extatickými pannami“. Svému příteli Klementu Brentanovi píše o Kreszentii Niggeltschové z Tschermusu a zmiňuje se ještě o Marii Mörlové z Kalternu.²⁷³

Po návratu byl prof. Möhler ještě schopen započít výuku zimního semestru 1837²⁷⁴, ale jeho zdravotní stav se opět zhoršil. I přesto se pokoušel i nadále psát. Reagoval na

²⁷⁰ V Mnichově – jak vyplývá z jednoho dopisu J. von Görrese – vypukla jakási epidemie, která zhoršila též Möhlerův již tak chatrný zdravotní stav. Svému bratru Antonínovi v dopise ze dne 30. ledna 1837 Möhler píše: „Musím přiznat, že mám za sebou velmi tvrdou zimu, která ještě přetrvává. Začátkem listopadu [1836] mě přepadl jeden druh cholery, s níž jsem se musel potýkat po čtyři týdny. Pokračoval jsem pak v přednáškách, stále na dietě a s opakovanou recidivou cholery. Jako dárek k Novému roku jsem dostal katarální potíže, které mě trápily během posledních pěti tübingských zim. Ještě zcela tyto potíže neodezzněly, ale snad již brzy, chce-li Bůh, ustanou. Modli se za mě!“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 400-401.

²⁷¹ V dopise Katharině Görresové ze dne 1. července 1837 popisuje svůj příjezd do Merana. Mělo jít totiž o jakési lázně, které ke svým kúram měly používat mj. také syrovátku. Möhler se záměrně o úroveň těchto lázní nezajímal. Po příjezdu do Merana se zeptal na pošť, může-li mu někdo sdělit informaci o „syravátkových lázních“. Děvče na pošť nevědělo nic, nicméně zavolalo jednoho muže, který radostně v Möhlerovi přivítal prvního lázeňského hosta. Möhlerovi proběhlo hlavou vážné pomýšlení na odjezd do lázní Bad Kreuth (syrné lázně [Ziegenmolken-Anstalt]). Nicméně zůstal v „Bad“ Meran a velmi si pochvaloval klid i prostředí, které ho umělo potěšit svými citroníky, pomerančovíky a fíkovíky, jakož i krásným posezením v altánu pod vinnou révou. Velmi se mu líbila celá kopcovitá okolní krajina, dotvořená krásnými hrady. S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 450-451.

²⁷² Z dopisu Guida Görrese své rodině dne 3. října 1837 můžeme citovat: „Není moc dobré mluvit před Giovanelliovými o Möhlerovi, vždyť se v Bozen již tak dlouho neukázal.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 455.

²⁷³ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 456-462.

²⁷⁴ Text přednášky *Uvedení do církevních dějin*, jehož vznik je datován na začátek zimního semestru 1837-1838, se zachoval díky Döllingerově soubornému vydání Möhlerových článků a studií (*GS II.*, s.261-290). Jde o přepis zatím neznámého studenta Möhlerových přednášek, který byl vydán nejprve in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* (1839), 1-12.65-77.129-138., později v již zmíněném Döllingerově vydání. Srov. M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 251-252.318-322.

tehdejší církevně společenskou situaci, spojenou s uvězněním biskupa Droste zu Vischeringa a napsal článek či sérii článků „Über die Bekämpfung der katholischen Kirche“²⁷⁵. Na leccos mu ovšem již síly nestačily: na žádost, kterou se řezenský kanovník Allioli obrací na mnichovskou teologickou fakultu s prosbou, aby někdo sepsal odborný posudek na jeho překlad Písma svatého (Die Hl. Schrift des A. und N. T. Aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext neu überetzt., Nürnberg 1830, ²1835), odpovídá Möhler s omluvou, „protože moje zdravotní podmínky mi nedovolí ani to, abych se věnoval svým řádným pisatelským povinnostem.“²⁷⁶ Nakonec dostal ještě zápal plic.²⁷⁷

15. března 1838 zemřel děkan würzburgské dómské kapituly Michael Eduard. Tehdy dal král Ludvík svému ministrovi vnitra pokyn, aby získal patřičný lékařský posudek o Möhlerově zdravotním stavu. Hrozilo totiž, že by pro nemoc již nemohl vyučovat, takže by nezbývalo, než aby se vrátil zpět do Tübingen. O Möhlera by ovšem Mnichov nechtěl za žádnou cenu přijít.²⁷⁸ Möhler ale v žádném případě nepomýšlel na návrat do Tübingen, jak píše svému příteli (Mackovi?): „Je to už asi deset let, co si říkám: Bůh chraň, abych zemřel v Tübingen! Připadal bych si totiž v protestantském městě jako zcela se odlišující, osamělá a opuštěná bytost.“²⁷⁹ Když se tedy uvolnilo místo kapitulního děkana ve Würzburgu, jmenoval král „profesora teologie na Ludwig-Maximilians-Universität v Mnichově, Dr. Johanna Adama Möhlera do hodnosti děkana biskupské kapituly ve Würzburgu.“²⁸⁰ Möhler ve své korespondenci jak bratra, tak těž kolegy v Tübingen ujišťuje o tom, že to v žádném případě nečekal a dozvěděl se to v okamžiku, když se ho na základě již podepsaného dekretu dotazoval posel, jestli místo přijme.

V posledních dnech svého života požádal Möhler Aloise Buchnera (1783-1869), tehdejšího profesora dogmatiky v Mnichově a čerstvě jmenovaného pasovského kanovníka, o duchovní podporu a fyzickou přítomnost u svého lůžka – lůžka umírajícího. Ten v dopise Möhlerovým sourozencům píše: „Mezi jinými jsou to

²⁷⁵ Vyšlo v *Münchener Politische Zeitung* 29. a 30.1., 15. a 17.2.1838; také Döllinger (*GS II.*) tuto stať vydal jako „Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche (1838). Erster Artikel“, s. 226-236, „Zweiter Artikel“, s. 237-243.

²⁷⁶ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 465.

²⁷⁷ V dopise ze dne 24.3.1838 píše bratrovi: „Jistě tě překvapila zpráva, že jsem onemocněl zápallem plic. Podobně nečekaná bude pro tebe zpráva, že mě jeho královská milost jmenovala würzburgským dómským kanovníkem.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 404-405. Též V. CONZEMIUS, *Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende* in H. WAGNER, *Johann Adam Möhler*, s. 61n.

²⁷⁸ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 405.

²⁷⁹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 465.

²⁸⁰ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 465-466.

především dva výroky, které mě hluboce dojaly. První spočíval ve slovech: "Jsem ten největší hříšník: nacházím v sobě propast ničemnosti." ... a druhý: "Kristu chci žít, Kristu umírat, jemu patřit – mrtvý i živý!"²⁸¹

Johann Adam Möhler zemřel v Mnichově na Zelený čtvrtek 12. dubna 1838 o půl třetí odpoledne.²⁸² Ministr kultu zaslal neprodleně zprávu o smrti würzburgského kapitulního děkana a profesora teologie k rukám krále Ludvíka I., který si do svého deníku poznamenal: „To je velmi bolestná ztráta, hluboce citelná. Ve Würzburgu budeme nyní potřebovat skutečně dobrého děkana: kdo by se na to místo mohl hodit?“²⁸³

„Byl pohřben na Bílou sobotu [14. dubna 1838] a městský magistrát se postaral o to, aby byl jeho hrob [na tehdejší Ostfriedhof] opatřen pěkným náhrobkem.“²⁸⁴

„Náhrobní nápis na mnichovském Südfriedhof ho oslavuje velmi výstižně: Defensor fidei – Litterarum decus – Ecclesiae solamen (obránce víry – okrasa vědy – útěcha církve).“²⁸⁵

²⁸¹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 469. J. A. Möhler v tomto období připravoval 5. vydání své *Symboliky*. Velmi ho zaujala nauka o svátostech, kterou chtěl rozpracovat. V pojednání o katolickém pojetí eucharistie, když probírá obětní charakter této svátosti, uvádí: „Když v eucharistickém Kristu rozpoznáváme toho, který se pro nás vydal až k smrti, a to k smrti na kříži, říkáme – společně s Církví, která je toho schopna – při pozvednuté hostii, ve víře v tak vznešené milosrdenství, z níž [víry] klíčí pokora, důvěra, láska a lítost: „O Jesu, dir lebe ich, o Jesu, dir sterbe ich, o Jesu, dein bin ich tot und lebendig.“ s. 364.

²⁸² Jak uvádí evangelický teolog *Christian Friedrich Kling* (1800-1862), který napsal své paměti a vydal je jako anonymní skicu Möhlerova života (1862), z nichž čerpal Wagemann pro heslo o Möhlerovi do *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (3. vydání z roku 1903). Jde o přehledné představení Möhlerovy osoby i díla, pochopitelně s kritickým zhodnocením Möhlerova vztahu k protestantismu, které ovšem vyznívá velmi pozitivně.

²⁸³ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 467.

²⁸⁴ *ADB*, sv. 22, s. 59-60.

²⁸⁵ W. KASPER, *Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus*, s. 440. Nesrovnalosti v pojmenování „Ost-“ a „Südfriedhof“ souvisí se změnou mnichovských hřbitovů po II. světové válce.

II. část

Möhlerovo teologické dílo a jeho vývoj

Úvod: Pojem církve zahrnuje její dějinnost

Záměrem této druhé části bude ukázat, jak se v Möhlerově díle utváří pojem církve. V současnosti existuje v zásadě trojí výklad Möhlerovy ekleziologie. Prvním, kdo shrnuje a kriticky přejímá všechny předcházející výklady, je *J. R. Geiselman*, který ve 30. letech 20. století vytváří velmi silný interpretační přístup. Tento autor v Möhlerovi pozoruje autora, který prochází vývojem, v němž postupně prohlubuje, částečně reviduje či dokonce škrtná své dřívější pozice, aby je nakonec znovu přijal. Pro Geiselmanna je tedy prvotina *Einheit* postavena na romantickém pojetí ducha, která je vzápětí dvěma studii z let 1827 a 1828 (Athanasius a Anselm) poněkud popřena a pneumatocentrický přístup je nahrazen přístupem christocentrickým. Christocentrismus je ovšem – pod vlivem Dreyových – propracován antropologicky, takže v *Symbolik* a zvláště v jejích revidovaných vydáních (v roce 1838 připravoval její páté vydání) spojuje původní universalismus Ducha s universalismem Kristovým prostřednictvím církve jako antropologicky relevantní veličiny.²⁸⁶ Z Geiselmanna pojetí vychází americký teolog (Boston, BC) *Michael J. Himes*, který ovšem nevidí v patnáctiletém Möhlerově publikačním působení tolik zvrátů a proměn jako Geiselman, ale všímá si Geiselmanem stanovených základních myšlenkových proudů a vývojų, které ovšem Möhler mohl zastávat současně. Nicméně stále nahlíží *Einheit* jako prvotinu, jejíž zásadní pneumatocentrický ráz musí být vzápětí nahrazen christocentrismem, odkud se počíná autorův vývoj, vedoucí k ucelené koncepci

²⁸⁶ J. R. Geiselman vypracoval velmi obšírné studie a monografie, v nichž Möhlerův právě načrtnutý vývoj dokázal hned v několika tématických okruzích: v *oblasti ekleziologie* je tento vývoj probrán v úvodu do *E*, s. [13-91]; J. R. GEISELMANN, „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“, in H. TÜCHLE (ed.), *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838-1938*, Paderborn: Schöningh 1939, s. 135-209. ID., „Der Wandel des Kirchenbewusstseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers“, *SE*, s. 531-675. V *problematicke tradice* dokazuje Geiselman podobný vývoj v monografii *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adams Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1942. Vztah přirozenosti a milosti a rozpracování *teologické antropologie* v rámci Möhlerova vývoje podává Geiselman ve své monografii *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg. Herder 1954 a v doprovodné studii kritického vydání *Symbolik*, S II., s. 361-752. Möhlerův vývoj v rámci zakládající a na ni navazující generaci pojednává Geiselman ve své monografii *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg: Herder 1964.

církve.²⁸⁷ Třetím autorem je *Harald Wagner* (v současnosti prof. dogmatiky v Münsteru), který Möhlerův původní teologický přístup nachází v úzkém napojení na řadu vlivů a autorů jeho současnosti. I on v Möhlerově díle vývoj uznává, všímá si ale, že jakási základní *idea* byla přítomna hned od začátku a byla kultivována a rozvíjena Möhlerovou otevřeností vůči mnoha vlivům.²⁸⁸

U všech třech interpretací Möhler v odvážné snaze vytvořit pojetí církve nezůstává sám, ale naopak svůj koncept vytváří na základě již tehdejší existující diskuze. Není výslovným ekleziologem, ale historikem, který se coby mladý docent věnuje především církvi z hlediska jejích dějin.²⁸⁹ Psát dějiny ovšem pro něho neznamenovalo jen sepisovat události, ale – jak tvrdí v úvodu ke své přednášce z církevních dějin v r. 1826 *Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte* – „dějiny, objektivně pojato, jsou vlastně životem lidstva, který se rozvíjí a utváří v čase pod vedením prozřetelnosti; subjektivně vzato jde o rekonstrukci jmenovaného života lidstva, o vědění týkající se života, o ideální zopakování téhož v duchu.“²⁹⁰ Dějiny tedy pro Möhlera představují jednak život samotný, jednak duchem uchopené vědění postupně se odvíjejícího života: dějiny mají objektivní stránku a k ní neoddělitelně náležející stránku subjektivní, přičemž objektivní stránka je přístupná jen cestou subjektivního prostředkování, zatímco objekt zůstává objektem. Tento základní přístup k *dějtinám* coby životu samotnému a vědění o životě je třeba promyslet hned na začátku. Proto nám nyní – jako úvod k II. části – poslouží již zmíněný Möhlerův text přednášky z dějin církve, v němž je možné objevit základní rysy jeho ekleziologie.

„Obě duchovní přirozenosti – Bůh a člověk – se stávají činiteli, zatímco dějiny jsou jejich společným produktem. Musíme nejdříve alespoň krátce pojednat o lidské podstatě v nějakém vztahu, abychom mohli proniknout hlouběji do dějin.“²⁹¹

²⁸⁷ Své stanovisko předkládá v přehledné publikaci *Ongoing Incarnation. Johann Adam Möhler and the Beginning of Modern Ecclesiology*, New York: The Crossroad Publishing Company 1997.

²⁸⁸ Svůj přístup k Möhlerovi vyložil ve své habilitační práci *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler*, Paderborn: Schöningh 1977. Autor je též členem spolupracovníkem Institutu Johanna Adama Möhlera v Paderbornu.

²⁸⁹ J. R. GEISELMANN, „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“, in H. TÜCHLE (ed.), *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838-1938*, Paderborn: Schöningh 1939, s. 135-209, zde s. 135.

²⁹⁰ „Die Geschichte, objektiv betrachtet, ist das in der Zeit sich entwickelnde und gestaltende Leben der Menschheit unter der Leitung der Providenz; subjektiv ist sie die Rekonstruktion des genannten Legend der Menschheit, das Wissen um das Leben, eine ideale Wiederholung desselben im Geiste.“ J. A. MÖHLER, „Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte“, in *GCh*, s. 389-396. Jde o úvod k přednášce z dějin církve, kterou Möhler měl v Tübingen v r. 1826/1827.

²⁹¹ „Die beide geistigen Naturen Gott und der Mensch, sind folglich die Faktoren, und die Geschichte ihre gemeinsames Produkt. Wir müssen zuerst das Wesen des Menschen in einer Beziehung wenigstens kurz betrachten, um in die Geschichte tiefer einzudringen.“ Tamtéž.

Tyto dvě věty nás uvádějí do myšlenkového světa osvícenství a romantismu, který nachází svůj výraz u Kanta a jeho transcendentálního poznání²⁹²; přes pojednání o lidské podstatě, ovšem *v nějakém vztahu* – tedy nikoliv *an sich* – je možné do dějin proniknout. A dále: přirozenost – v našem kontextu – božská a lidská jsou *činiteli*, utvářejícími dějiny *coby produkt*. Zde se nacházíme v kontextu německého idealismu, uchovávaného v sobě dědictví romantismu. Skutečnost není jen staticky dána, ale na základě *idejí* je skutečnost jako taková objevena jako *plná možnosti* (potentia): „*Ideou* se nazývá pouze to, co je předmětem svobody ... zároveň zde chci stanovit principy *dějiny lidstva* a až na kůži obnažit celé to bídné lidské dílo – stát, ústavu, vládu, zákonodárství.“²⁹³

Následně Möhler pojednává o podstatě člověka, která dostává *podstatné dějinné rysy*.

„Jednaje ze své vlastní svobody, je lidský duch ve svých hnutích a snahách produkující mocí, a i když člověk *coby* bytost postavená do obecné vztahovosti a vykazující znaky konečnosti potřebuje vnější podněty a působení, aby se mohl pozdvihnout k samostatnosti a mohl svobodně tvořit, přesto bychom nemohli hovořit o opravdovém lidském bytí, kdyby lidský duch takové vnější podněty a působení sám nepřijal a samostatně by neurčoval své jednání.“²⁹⁴

Svobodný duch, který se nechává determinovat vnějším světem a přijímá vztahovost jako součást a jako možnost svého rozvinutí, je tedy základní *ideou* Möhlerova pojetí dějin.

Perspektivu svobodně jednajícího lidského ducha (všeobecně) je možné vystihnout pojmem dějin: „Celé dějiny se nám pak nutně jeví jako vývoj lidského ducha, jako působení jeho schopnosti.“ Tento vývoj má ovšem své zákonitosti, které závisí na povaze člověčenství, na povaze lidského ducha. Tím se dostáváme k vnitřní dialektice

²⁹² „Ke kritice čistého rozumu patří pak úplně všechno, co vytváří transcendentální filozofii, ona vlastně představuje, ona je dokonalou ideou transcendentální filosofie, ale tato věda ještě ne sama o sobě, protože ve své analýze jde tak daleko, nakolik je toho zapotřebí k dokonalému úsudku syntetického poznání a priori.“ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Mundus Verlag 2000, s. 63. Úryvek je vzat z úvodu do Kritiky, načež je v zápětí rozvíjena transcendentální elementární nauka. Transcendentální poznání pojímá skutečnost jako zásadně *poznatelnou* (oproti skepsi) a také reflektovatelnou či vyvoditelnou na základě *principů poznání*, tedy poznatelnou *a priori*. Universální platnost rozumu (Vernunft) je principem, který nemůže být nahrazen ani vírou, ani dílčími způsoby poznání (mýtus, předmětné poznání [Verstand]), ale ve *všech* těchto způsobech poznávání je rozum přítomný. Rozum, který jde za hranice nejen smyslové zkušenosti, ale umí přesáhnout sebe sama, je předmětem nikoliv Kantovy, ale Schellingovy reflexe, jak uvádí W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz: Matthias-Grünwald 1965.

²⁹³ F. W. J. SCHELLING, *Nejstarší program systému německého idealismu*, přeložil a do své monografie uvedl B. HORYNA, *Dějiny rané romantiky. Fichte Schlegel Novalis*, Praha: Vyšehrad 2005, 326-327.

²⁹⁴ J. A. MÖHLER, „Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte“, in *GCh*, s. 391.

čili vzájemné závislosti, která je kladena existujícím duchem, závislosti mezi nutností, uchopenou zákonitostmi, a svobodou, vyjádřenou a utvářející se v dějinách.

Podle J. R. Geiselmanna byl Möhler ve své koncepci dějin ovlivněn J. S. Dreyem²⁹⁵, který zase recipoval pojetí Schellingovo.²⁹⁶ Drey podobně jako Schelling přijímá polarizované pojetí skutečnosti, takže neexistuje jen pohled na skutečnost jako na zákonitě nutnou, ale skutečnost je také výsledkem (produktem) svobodného konání. Jestliže Drey zpočátku uvažoval nutnost a svobodu jako rozporné protiklady, následně se kloní k tomu je sjednotit – v návaznosti na Schellingův Systém transcendentálního idealismu²⁹⁷ a na Metodu akademického studia²⁹⁸ – a vidí je jako *dialektické protiklady*. V rámci obecně transcendentálního přístupu, v němž je lidský duch pojímán jako faktor pojící myšlení a bytí, se otevírá scéna, na níž je vše reálné úzce zapojeno do duchového chápání, a obráceně: vše myšlené má svůj vztah k reálnému tím, že mu dává význam, jakkoli přenesený. Pro tento stav ducha, který propojuje ideové a reálné, je pak užito pojmenování *Anschauung* – nazírání. Takže chceme-li postihnout skutečnost ve vztahu k člověku tak, abychom zahrnuli jak nutnost, tak též svobodu, nemůžeme se obejít bez *nazírání*. Skutečnost pak bude mít dvě základní podoby, tedy *dějinnou* a *přírodní*. „Dějiny jsou *nazíráním* ideální, zatímco příroda je *nazíráním* reálna.“ Ideální je svou povahou svobodné, reálno je svou povahou nutné. Ovšem ani příroda není jen čistá nutnost, ani dějiny nejsou jen čisté svobodné utváření. *Dokonalá* idea, která prostřednictvím dialektiky uceleně obepjala skutečnost ve své polaritě, nezůstane jen abstraktní ideou, ale nalezne svůj výraz v pojmu, aniž by přestávala ideou být: skutečnost, nikoliv *čistě (abstraktně) objektivní*, ale reálná danost propojena s ideou, má charakter syntézy mezi daností a ideálním, je sjednocením svobody a nutnosti. Jak už bylo řečeno, skutečnost může být pojata v zásadě jako *příroda* a jako *dějiny*.

Důležitým krokem k *ucelenému pojetí skutečnosti* patří kromě nazírání také *vyslovení* tohoto nazírání. Jakmile se totiž lidský duch zaobírá vyslovením *nazíraného ideálního*, směřuje k *vyprávění* a následně k *historiografii* (Geschichtsschreibung). Když

²⁹⁵ „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie“ z r. 1812 a „Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems“ také z r. 1812. Oba texty vydal J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, (GCh), 83-98 a 235-332.

²⁹⁶ J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1942, s. 129-132.

²⁹⁷ F. W. J. SCHELLING, *Ausgewählte Schriften 1.*, s. 395-702 (I, 3, 329-634).

²⁹⁸ V sérii přednášek o metodě akademického studia Schelling přichází k tématu dějin v souvislosti s pojednáním o umění [Über Wissenschaft der Kunst, in Bezug auf das akademische Studium], in F. J. W. SCHELLING, *Ausgewählte Schriften 2.*, s. 567 (I, 5, 542-352).

nazírá reálno a chce se při tom vyslovit, směřuje k *popisu* a následně k *pozitivním poznatkům*. Jak u historiografie, tak též u pozitivních poznatků jde o činnost lidského ducha, v němž se snaží poznat u historiografie skrytou nutnost, u pozitivních poznatků skrytou svobodu (ne nutnost), tedy jedinečnost pozorovaných předmětů. Vyprávěním a dějinným zkoumáním dostává idea dějin podobu *osudu*, popisem nutných jevů v přírodě a vědeckým zkoumáním dostává idea přírody podobu *přírodních sil* a jejich zákonitých vazeb. K opravdu ucelenému uchopení skutečnosti je zapotřebí ještě třetího momentu, v němž dojde k vzájemnému smíření svobody a nutnosti. Ve vztahu k ideálu se tak idea dějin zpodobňuje jako *prozřetelnost* a má jasné náboženské konotace, zatímco ve vztahu k reálnu se idea přírody zpodobňuje jako *idea krásy* a je možné ji uchopit v kontextu umění. Shrneme-li právě představený postup, můžeme říci, že k ucelenému uchopení skutečnosti při zachování vnitřní propojenosti mezi ideálním a reálnem a při zachování základního stavu lidského ducha, tj. nazírání, se nám dostává hned několika navzájem se nenahrazujících způsobů poznání: vyprávění, historiografie a výklad dějin na jedné straně, popis, přírodní věda a umělecké ztvárnění krásna na straně druhé. Proces *vyslovování* nazíraného je jako ucelený postup ve svých jednotlivých momentech schopna uchopit a „provést“ filozofie.

Drey v úvahách nad *zcela speciálním* výkladem dějin jako *Dogmengeschichte*²⁹⁹ zpřesňuje ještě více proces vyslovování nazíraného. Při vyprávění se utváření dějin opírá o předmětný (reálný) svět. Soustředěnost jen na čisté příhody (historiky) přináší do nekonečna jdoucí řadu rozmanitých náhod (Zufall), které ovšem následně nejsou pojímány věděním, ale učeností (nicht Wissenschaft, sondern Gelehrsamkeit). Tento způsob nakládání s událostmi do perspektivy dějin nepatří, protože dějiny se zásadně kloní k chápání předmětného světa v jeho nutnosti, tedy chce ho pojímat vědecky. Zde se ovšem otevírají dvě možnosti pro dějepisce, které může mít *fragmentární charakter*, půjde tedy o sbírání faktů (anály), nebo se budou události sepisovat *organicky systematickým* způsobem, takže v jejich sepisování se projeví *syntetizující* úsilí lidského ducha (Reflexion), který bude události vykládat se záměrem k ideji dějin.

Činné nakládání s pozitivně poznaným předmětem – zpět k předcházejícímu schématu – se nyní může provést buď způsobem uměleckým, nebo dějinným. Podle Dreye záleží na tom, jestli záměrná idea či princip zůstane skrytý, nebo ne. Když princip (idea či podstata) díla zůstává sám o sobě skrytý, ale je vyjádřen tvarem, jde o

²⁹⁹ J. S. DREY, „Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems“, *GCh* s. 247-248.

umění. Když je princip (idea či podstata) vysloven, jde o dějiny, které svou podstatou jsou *nutným* popisem (vědou), zatímco svou formou jsou *svobodným* útvarem (uměleckým výkladem).

Dreyův pojem dějin je tedy velmi vypracovaný; podobně propracovaný vhléd do dějin zastává i Möhler. Vše, co se objeví v oblasti lidského (auf dem Gebiete der Menschheit) představuje dějinný materiál. Nejde ovšem o čisté objektivní danosti, ale „je to lidský duch, jenž se zde zjevuje.“ Propojenost předmětného světa a lidský subjektivního světa nemůže být v žádném případě narušena. Proto pro dějiny platí „takový zákon, že nakolik jsou pojímány subjektivně, musejí být všechny jevy vztaženy na jednajícího ducha a také musejí být postaveny pod zákon příčinnosti, protože pro nás není pochopitelné to, co nebylo uchopeno v uvedené formě, ve svém příčinném spojení. A to je obvykle nazýváno dějinným pragmatismem.“³⁰⁰ Právě Drey pojímal dějiny jako pragmatické, čímž oproti osvícenství, které pod „pragmatickým“ rozumělo odvození historických událostí z motivů jednajících dějinných subjektů, vyvozoval jednotlivé události z objektivního rozumu (objektive Vernunft). Dějiny tedy mají rys pragmatismu, protože v nich duch působí obecný souhlas, takže se mohou stávat „rozumným celkem“, *pragma*, skutkem a počinem rozumu.³⁰¹ Möhler podobně jako Drey odmítá „náhodu“, tedy takové pojednání o událostech, které by nehledalo jejich obecnou zákonitost.

Zajímavé je, jakou zákonitost má Möhler na mysli.

„Právě přestavené pojednání o dějinách stojí pod zákonem [předmětného] rozumu (Verstand). Jako totiž rozum (Vernunft) hledá absolutno, podmínku, která již není podmíněnou, zatímco sama vše podmiňuje, takže se jedná o nadsmyslové a věčné, tak se tento vyšší zákon rozumu (Vernunftgesetz) odráží v [předmětném] rozumu, který je proto schopen pro veškeré v čase přítomné danosti nacházet důvod. Rozum [Verstand] se totiž pohybuje ve všeobecném usuzování světa v nekonečném postupu dál a dál, takže pro svou konečnou a nedostatečnou povahu nenachází to, co je již ničím nepodmíněné. Tento rozum tedy proto nachází v dějinách jen konečný důvod, ale nikdy nemůže najít pravý důvod či základ.“³⁰²

Člověk, který má vyšší založení, takovouto podobou dějin není uspokojen, tedy není uspokojen čistě pragmatickou podobou dějin. Zákony rozumu (Vernunft) vyžadují nadčasový přístup, spojitost uceleného obrazu konečných jevů s danostmi nadsmyslovými, zásah Boží do lidského okruhu. „A zde se dostáváme k náboženskému názoru dějin: jistěže bude člověk jednat podle svých duchovních

³⁰⁰ Stále ze statě „Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte“, *GCh*, s. 391.

³⁰¹ J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, s. 132.

zákonů svobodně a bude původcem celé řady jevů, a podobně i celé lidstvo; ale Boží majestát nyní spojí vše do jediného celku a bude vše harmonicky vést vzhledem k jednomu účelu.³⁰³

Obecně pojaté dějiny Möhler dále upřesňuje jako dějiny křesťanské. Ve všeobecném pojetí dějin, jak byly právě přestaveny, je možné a potřebné další rozčlenění, obdobně jako u člověka, když rozlišíme jeho nejvyšší mohutnosti od všech ostatních a budeme je relativně samostatně rozvíjet. Nejvyšší vlohou je podle Möhlera náboženská schopnost, která se v rámci všeobecného pojetí dějin ustrojí řadou institucí a bude se nazývat církev. Vedle toho je instituce státu, která odpovídá celému souboru lidských schopností. Toto rozdělení podle Möhlera přineslo až křesťanství, i když i v předkřesťanské době je možné tendence tohoto rozdělení sledovat. Nejsou a nebudou nikdy od sebe odděleny, takže dějiny církve a dějiny státu se prostupují.

Již bylo řečeno, že dějiny nejsou jen neúčastné plynutí času, ale lidský duch, plně angažován na utváření předmětného světa, se sám proměňuje, zatímco svět se *děje*.

„Veškeré dějiny jsou pak převedením a přípravou na Krista, který je středobodem celých světových dějin, je naplněním všeho, co se skrze něho mělo stát. Jím založeným dílem se – z hlediska lidského uchopení a vyslovení – zabírají církevní dějiny. Křesťanské církevní dějiny představují z hlediska *objektivního významu* křesťanský život, který se v čase rozvíjí a utváří, v *subjektivním významu* pak jsou znázorněním tohoto vývoje a rozvoje.“³⁰⁴

Pólovost svobodný/nutný, ideální/reálný, objektivní/subjektivní je pro Möhlera základním východiskem možného pojetí dějin jako projevu a současně utváření lidského ducha. Když uvažuje o křesťanských dějinách, uvědomuje si, že tím do života lidstva vstoupil nový život. Popis a výklad tohoto nového života, projevující se v průběhu dějin, je předmětem křesťanských církevních dějin.

Na začátku tohoto pojednání byla předběžně stanovena idea Möhlerova pojetí dějin, bez níž by nebylo vůbec možné uchopit skutečnost ve své pólovosti, tedy jako lidského ducha. Nyní si tuto ideu upřesníme.

Möhler od ideje očekává, že bude působit jako stmelovací a sjednocující činitel v dějinách, že bude všechny jednotlivé prvky a všechny jednotlivosti propojovat do pravého organismu. Jestliže nyní dějiny popisují a vystihují život, musí být něco jako vnitřní životní síla, která umožňuje organický rozvoj dějin. Právě proto je možné všechny jednotlivé jevy zahrnout do jediných dějin, vztáhnout je (i) jednotlivě

³⁰² „Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte“, s. 392.

³⁰³ Tamtéž.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 393.

k jedinému životnímu principu. Právě takový vnitřní princip dějin musí být uchopen, aby bylo možné rozumět (verstehen) jak jednotlivostem, tak též celku. Rozumět jednotlivostem a současně i celku přináležejí filozofii. Nyní, jde-li o křesťanské církevní dějiny, nemůže být tímto principem jen nějaký abstraktní pojem, který je pak „čiré myšlení, nikoliv předmětný život“. Princip či idea církevních dějin musí být – právě coby princip – živý. A takovou ideou je „Kristus, který v Duchu svatém působí ve věřících a spojuje je k jednotě.“³⁰⁵ Pravá idea, která může zaručit svou životnost, je idea, která je v životě věřících sdílena, „probíhá a spočívá“ v životech křesťanů, je všem společná a *působí jejich jednotu*: jednotu společného života. Jestliže má být idea v našem případě živá, je tedy plně ponořena do života jednotlivých křesťanů, na druhé straně nemůže spadat vjedno s předmětným světem či jeho pojmy, ale je stále cílem, v němž se společný život vyvíjí, či přesažným účelem, podle něhož se život uspořádává a rozvíjí.

K této úvodní úvaze patří ještě jeden článek, týkající se periodizace církevních dějin. Jestliže dějiny obecně jsou rozvinutím životem oplývající ideje, pak se tato idea musí nutně projevit v řádu konečné skutečnosti (reality) jako její postupné rozvedení. Postupnost má své zákonitosti, dané konečností reality, nikoliv že by byla nutným rozvinutím ideového plánu. Idea působí svobodně a svou plností, která se v *konečné realitě* projevuje nutně zákonitou postupností. Bereme-li vážně konečnost jako schopnost stálé dialektické interakce, pak nemůžeme uvažovat v dějinách opakování, ale opravdu jen stálý posun. Idea se pak skrývá v různých časových souvislostech a působí v nich *různě*. Ideu samu je možné v různých souvislostech modifikovat, ale vždy působí jako ústřední bod těchto souvislostí, takže na sebe bere konkrétní podobu a určuje dobu jako *danou periodu*. Möhler rozlišuje čtyři období: 1. Období vývoje a rozvoje jednoty, 2. období v klidu spočívající jednoty, 3. období stálého podněcování k rozpadu jednoty, 4. období znovunabyté jednoty, návrat k jednotě.³⁰⁶

První období se rozpíná od počátků církve, spojené s pozemským působením Ježíše Krista, a pokračuje následujícími staletími až do 6. století. Vše, s čím se církev setkává, je buď v okolním světě, či uvnitř církve *nové*. Vše, co církev zažívá, současně též prožívá a jako vědomé přijímá.

Druhé období zahrnuje 6. až 16. století. Jestliže církev v prvním období proniká *nově* do všech složek starověkého kulturního světa, tedy i do světa vědeckého, nyní

³⁰⁵ Tamtéž, s. 393.

³⁰⁶ Následující charakteristiky jsou zpracováním Möhlerova textu: tamtéž, s. 393-395.

tato církev vstupuje do světa divokých národů a působí zde. Církev se v prvním období vyvíjela, zkoumala samu sebe a podle toho se rozvíjela. Nové národy nemají zájem na rozvíjení „římského“ dědictví církve, „římskost“ jako taková jim je cizí. Křesťanství je nyní přijato národy v prostotě víry s dosaženým vývojem, vázáno na autoritu církve. To byl jediný adekvátní způsob, jak národy mohly přijmout křesťanství, a „idea“ působila svým tvořivým způsobem, aby se mravy a společenské vědomí připravilo na *samostatné* přijetí ideje křesťanství. Vnější pouto církve se v tomto období posiluje a vytváří impozantní podobu. Pokud se v prvním období jedinec připojil k celku svobodně, nyní nastává nutnost či dokonce vnější tlak, aby se k celku připojil. Vnitřní síla křesťanství tím ovšem velmi vzrostla, možná tím více, čím méně byla reflektována a uvědomována. Čím více pak byla tato síla celistvého křesťanství soustředěna v jedinci, např. papeži, představiteli tohoto období, a čím více se pak k takto formované síle přidávali křesťané „jen z oddanosti“, tím více bylo možné tento tvar síly křesťanské ideje zneužít. Takovým zneužíváním byl postižen konec tohoto období.

Třetí období začíná v době reformace a probíhá až – jak praví Möhler – do dnešních dnů. Vznik a upevnění jednoty ve vnějších církevních formách dosáhl svého nejvyššího stupně, takže se v nich jednota církve stala *nevyhnutelně nutnou*. Šlo o stav, od něhož se musela církev osvobodit, neboť je založena na svobodě. Z důvodu *nutnosti* vnějších forem se v církvi objevila *zášť* k jednotě církve, protože usilováním o jednotu se nedosáhlo skutečné svobody, ale objevila se namísto toho vedle vnější formy jednoty vnitřní svévole. Tendence odstupu od vnější formální jednoty nabývá na síle. Nutnost běžná v přírodě se neslučuje s křesťanskou církví, která je zásadně vybudována na svobodě. Čím méně byly jednota církve a její vývoj uvědomělé (*bewusstlos*) v nauce a v jejích formách uspořádání, tím více se nyní probuzený smysl pro svobodu proti této jednotě vzpouzel. Tento smysl ovšem nebyl ještě uvědomělý, nebyl reflektovaně uchopen, takže docházelo k záměně mezi svobodou a svévolí. K tomu se namísto snah o jednotu usilovalo o osamostatnění a oddělení, což vedlo k izolaci a osamocení. Tím ovšem křesťanství ztrácí ucelenost a pravost, již je možné uchopit je ve formě obecnství. Navíc mentalita, která v druhém období byla velmi niterná a stále ještě ucelená, se nyní soustředí na jeden její moment – předmětný rozum (*Verstand*) a začíná převažovat. Idea církve s jejím sjednocujícím duchem nám dovoluje očekávat osvobození od tohoto stavu, který ovšem není možné obejít. Proto je *třetí období* chápáno spíše jako stav přechodný, převádějící církev do *období čtvrtého*, pro něž bude charakteristické jasné sebeuvědomění církve, která se na něm

sebevědomí sjednotí, což bude vytvářet její identitu.³⁰⁷ V sebepochopení církve se projeví smíření svobody a nutnosti, čímž se bude odlišovat od všech ostatních období.

V rámci *dějin* jako vědy je navíc předkládána látka v každém období s vědomím, že křesťanství přináší zásadní usmíření mezi Bohem a člověkem a mezi lidmi navzájem, čímž je ustavena jednota církve, která se pro svou *reálnou* účinnost objektivuje a vytváří jednotu nauky, eticky kvalifikovaných zvyků a společensky účinné vnější formy (nauka, morálka, společenská podoba církve). Specifickým znakem církve (obecenství věřících) je její duchovní společenství s Kristem, vnějším způsobem vyjádřené a utvářené formou kultu a náboženské kázně. Všechny vnější projevy života církve mají nepostradatelnou hodnotu; bez nich by totiž nebylo možné ani uvažovat o nějaké její vnitřní jednotě.

Tato Möhlerova stať k přednáškám z církevních dějin (1826/1827) nás uvedla do druhé části práce, věnující se rozboru díla. Jejím prostřednictvím je možné poukázat na základní myšlenkové principy našeho autora.

1. Myšlenková soustava je vystavěna na základě velmi rozsáhlého dědictví křesťanské církevní tradice: od církevních otců prvních staletí přes středověk (Anselm), počátky novověku (Tridentský koncil, symbolické spisy) až do současnosti (Schelling, F. Schlegel, Schleiermacher). Principy poznání a výkladu je třeba hledat v Möhlerově současnosti, tj. ve vědomě kritizovaném osvícenství, v romantismu a nastupujícím idealismu.

2. Základní přístup je dějinný. Möhler energicky odmítá jakýkoliv čistý racionalismus, který stojí za rozmanitými formami ucelenějších systémů jako např. filozofie Barucha de Spinozy (1632-1677), nebo obdivuhodná nauka Christana Wolffa (1679-1754) či Goerga Hermese (1775-1831), protože „čiré pojmy nemají žádnou přetrvávající sílu k životu.“³⁰⁸ Möhlerovi tedy nejde ani jen o myšlenky v čirých pojmech (gnosticismus či racionalismus), ale ani z druhé strany neupadá do druhého extrému, v němž volba pro rozmanitost a měnivost poznávaného života vede k odmítání myšleného života a přivádí ke skepsi:

„Klement Alexandrijský spatřuje u heretiků³⁰⁹ jednu výraznou vlastnost, že totiž neustále bojují jak se sebou samými, tak též s druhými, a odtud také

³⁰⁷ Ve svém posledním článku „Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche“ z r. 1838 (*GS* II VI, 226-260) rozebírá Möhler situaci kolem Kolínských událostí a reflektuje situaci tak, že církev v zakoušených protivenstvích svoje chápání „jedné církve“ zdokonaluje.

³⁰⁸ E § 18, (¹⁹²⁵s. 44).

³⁰⁹ Slovo „Haeretiker“ (bludař) zde bude užíváno nikoliv s obvyklou špičkou výsměchu a opovrhování, ale jako terminus pro označení takového myšlenkového přístupu, který staví na principech, nedovolujících konečný *ucelený* názor. Heretik je v rámci společenskotvorné teorie

pramení neustálý neklid, zatímco u katolíků rozpoznává radost z toho, že skutečně smí vlastnit pravdu.³¹⁰

Propojení ideje uchopené předmětným poznáním a života formovaného idejemi je podle Möhlera možné jen prostřednictvím *živé tradice* církve, tedy prostřednictvím dějin církve.³¹¹

3. V Möhlerově pojetí církve patří zásadní místo *ideji* dějin, ideji křesťanského života. Idea představuje naprosto svobodný prostor, kde se stanovují principy uspořádání světa. V návaznosti a současně v konfrontaci se Schleiermacherem se zde jedná o ducha, který vytváří princip *universa*. Duch a universum jsou dále specifikovány jako Duch Kristův a universum jako lidstvo; následně můžeme rozvést ještě jednou Ducha Kristova jako Ducha Kristova působícího ve své Církvi a lidstvo jako dějinně se rozvíjející mohutnost, která – ovlivněna Kristovým Duchem – v sobě hostí a přijímá křesťanskou tradici. Idea tedy zůstává stále odlišena od křesťanského života, nicméně působí a utváří život lidstva v jediné universum, které si uchovává své imanentní zákonitosti. Universum se prostřednictvím živé ideje utváří jako *organismus*.

4. Uchování rozmanitosti protikladů reálného světa je pro Möhlera zásadní. Jednota církve nemůže být uchopena v realitě světa tak, že by nepřipouštěla mnohost a rozmanitost názorů a postojů. Díky rozmanitosti se může *jednota církve* dokonce prověřit a ozřejmit.³¹² Herezi považuje Möhler za snahu nahradit bohatost jednoty prostou jednotvárností, vedoucí nakonec k lhostejnosti (Einerlei).³¹³ Proto se od r. 1826, kdy ho zaujala látka symboliky, soustředí na *konfesní protiklady*, které se snaží maximálně docenit.³¹⁴ Soustředěnost na pozitivní nauky jednotlivých konfesí

nesocializovaný jedinec (kacíř), který musí projít procesem legitimizace či společenské terapie. Pro naše uvažování označení „heretik“ tímto druhým významem nezatěžujeme.

³¹⁰ E, Zusatz XII. (1925 s. 236-237).

³¹¹ Dějinný přístup, který neupadá ani do různých forem gnosticizmu, ani neupadá do skepse bezprostřední předmětnosti, prověřuje Möhler na pojetí osoby Ježíše Krista. V E, kap. 1, např. §3, je to Duch Kristův, který je v Církvi svou mocí stále přítomný a který rozvíjí v dějinách tradici jako veličinu, která v sobě uchovává, utváří a předává moc Ducha v tomto světě. V A k. III., (s. 199-299) Möhler životnost církevní tradice (zastoupené sv. Atanášem) staví do protikladu k arianismu a sabellianismu jako dvou forem heretického (nedějinného) pojetí spásné skutečnosti: „Atanáš se staví do sporu s arianismem a sabellianismem. Pojednání o poměru katolického pojetí nauky o Trojici k pojetí ariánskému a sabelliánskému: ariánské odděluje Boha od tohoto světa, zatímco sabellianismus směřuje Boha a svět; katolické pojetí rozlišuje Boha od světa jako Stvořitele od stvoření, aniž by je mechanicky odděloval.“ (A s. XII, výňatek ze souhrnného obsahu). Dějinnost osoby Ježíše Krista je východiskem pro správné chápání svátostí, jak je znázorněno na krátkém pojednání o eucharistii S §34, s. 352-376.

³¹² „Jen když se vybarví protiklad ostře a šikovně, může se zjevit tvrzení ve svém plném lesku.“ GS I, s. 248.

³¹³ E, Zu. IV, (1925 s. 193) a §18. S, s. 25: „Die Einheit ist ihrem Wesen nach nicht Einerleiheit.“

³¹⁴ J. R. GEISELMANN, úvodní studie k *Symbolik*, s. 102-138.

neznamená, že by se opouštěla vysoká teoretická úroveň, ale základní postoj nazírání (betrachtende Anschauung) umožňuje nahlížet základní ideu jednoty v rozmanitosti.

Z rozboru Möhlerovy přednášky vysvítá, že autor je velmi spekulativně nadaný a že nám jeho texty umožní sledovat dva plány najednou: plán teologického pojetí vůbec na jedné straně, plán znázornění církve na straně druhé. Na základě úvah o církvi, v pokusu uchopit co nejpřesněji tento „předmět“, se současně tříbí i přístup k tomuto „předmětu“. Výsledkem je tedy vypracovaný *teologický přístup* (teologie) k církvi a *církev* podaná teologicky (ekleziologie).

3. kapitola

Teologické počátky a Möhlerova transcendentální teologie

V prvním období po návratu z vědecké cesty se Möhler věnoval výuce církevních dějin a práva.³¹⁵ Obraz či pojem církve, který zde Möhler předkládá, navazuje na potridentskou právně-společensky formovanou tradici, vycházející z R. Bellarmina a opírající se o tehdy užívaný komentář Geoga Rechbergera *Handbuch des österreichischen Kirchenrechts*³¹⁶. Současně je možné sledovat jeho příležitostné články, často recenze v *Theologische Quartalschrift*, které prozrazují, že Möhler už v tomto prvním období nahlížel církev ještě z jiné perspektivy.³¹⁷

3.1. Přednášky z církevního práva

Z Möhlerova posledního knižně vydaného díla (*Neue Untersuchungen*) pochází úryvek, který výstižně charakterizuje ekleziologický přístup jeho prvních přednášek z církevního práva a který dokládá, že v Möhlerově teologickém díle sice existuje vývoj, ovšem základní složenost perspektivy a tendence k jejímu ucelenému uchopení je možné alespoň v náznacích zaznamenat už na samém začátku. V roli diskutujícího protějšku hájí proti Baurovi objektivnost katolické církve:

„Dnes se říká: Kampak to povede, když se tvrdí, že bez katolické církve a mimo ni neexistuje objektivní jistota křesťanství a jeho spásné nauky? A tak tomu skutečně je, což bych chtěl doložit. Slýchávám opovržlivá slova: nic než církev, církev, církev; a já odpovídám: a skutečně tomu není jinak a ani být nemůže. Vždyť bez církve nemáme ani Krista, ani Písmo. Odstraňte třeba jen

³¹⁵ Ne všechny manuskripty, které byly uchovávány v mnichovském Georgiánu, přežily konec 2. světové války. Jeden z nich, který zachycoval text přednášek z církevního práva z let 1823 a 1824, zčásti J. R. Geiselmann vydal ještě v době druhé světové války in *GCh* (1940) na s. 403-409 a znovu publikoval ve své *Die katholische Tübinger Schule*, s. 605-610. Také se tento autor o přednáškách z církevního práva zmiňuje v příspěvku „Der Wandel des Kirchenbewusstseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers“, in J. DANÍELOU, H. VORGRIMLER (edd.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. (FS H. Rahner), Freiburg i. B.: Herder 1961, s. 531-675. O ekleziologii tohoto Möhlerova období M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation. Johann Adam Möhler and the Beginnings of Modern Ecclesiology*, New York: The Crossroad Publishing Company 1997, s. 50-59.

³¹⁶ Linz 1807. Uvedeno in J. R. GEISELMANN, *Die Katholische Tübinger Schule*, s. 550.

³¹⁷ Sám v *Anselmovi* (1827) uvádí: „Když posuzujeme události dřívějších časů, obecně užíváme dvou hledisek. Buď třídíme a posuzujeme dotazovaný stav věcí podle absolutních norem, podle nichž by měly být uspořádány obecné životní souvislosti, nebo je možné se ponořit přímo do času, který pak člověk chce posuzovat tak, že nazírá události a příběhy v daných souvislostech, v nichž se skutečně udály, pojednává o jejich historické nutnosti. První je hledisko censorské, druhé je hledisko historické.“ *GS I.*, s. 74.

v myšlenkách církev z dějin křesťanství a pak se ptejte, jestli pak dokážete ještě něco o křesťanství vědět.³¹⁸

Jeho pojetí církve se opírá o potridentskou, z R. Bellarmina vycházející³¹⁹ koncepci církve, která je ale navíc recipována osvícenským pojetím společnosti. Proto Möhler v církvi spatřuje jednu ze společenských forem.

„Pojem církve je zahrnut pod obecnější pojem společnosti; v účelu, kterým se ta která společnost nechává určovat, spočívá její specifický charakter, kterým se odlišuje od všech ostatních společností. A je-li účelem církve šíření náboženské pravdy, podpora a posílení svatosti a ctnosti, pak je církev společností náboženskou.“³²⁰

Církev je vymezena jako *společnost* (Gesellschaft – societas) prostřednictvím tří základních prvků: *nauky* (eine bestimmte Lehre), *kultu* (ein bestimmter Kult) a *stanovené uspořádanosti* (eine bestimmte Verfassung). Prvním elementem je tedy pojem nauky. Je-li účelem církve šíření náboženských pravd, pak je pro církev typické, že nejde jen o jakékoliv pravdy, ale o pravdy zjevené, u nichž platí, že od pravdy poznané vede přímá cesta k pravdě slavené, tj. nauku nelze oddělovat od kultu. Co je *navenek* poznáváno a učeno, musí být *zevnitř* uchopeno. V návaznosti na svého učitele Dreye rozlišuje *objektivní náboženství* (die objektive Religion) a *subjektivní religiositu* (die subjektive Religiosität). Aby náboženství mohlo získat svůj kompletní tvar, je třeba, aby bylo objektivní náboženství vždy subjektivně osvojeno jako religiosita, aniž by se vytratila objektivní náboženská danost. Toho je možné dosáhnout prostřednictvím uspořádané instituce, která má své instituty, umožňující proces subjektivního osvojení. Podle Möhlera je toho možné dosáhnout vnějšími instituty, které v sobě shrnuje a ztělesňuje *kultus*. Tedy: bez kultu není možné zdařilé subjektivní osvojení objektivního náboženství. Aby mohl kult naplnit svůj účel, musí

³¹⁸ NU §76, s. 375. „Man wird sagen: wohin kann dies führen, als dahin, dass es ohne die katholische Kirche und außer ihr keine objektive Gewissheit vom Christenthum und seiner ganzen Heilslehre gebe? In der That so ist es, und das eben will ich darthun. Ich höre die Verachtung aussprechenden Worte: Nichts als Kirche, Kirche, Kirche; und ich antworte: es ist nicht anders, und kann nicht anders sein; denn ohne Kirche haben wird keinen Christus und keine heilige Schrift. Nehmet die Katholische Kirche auch nur in Gedanken aus der Geschichte des Christenthums hinweg, und fraget euch, was ihr alsdann noch vom Christenthum wisset.“

³¹⁹ „Církev je společnost složená z lidí, spojených mezi sebou navzájem vyznáním jedině a téže víry, účastní na týchž svátostech a pod správou zákonných pastýřů v jednotě s římských papežem.“ [Illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem christianae fidei professione et eorum sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimum ac praecipue Romani Pontificis.] *De conciliis et ecclesia (De Controversiis IV)*, lib. III, cap. II., Colonia 1618, s. 108.

³²⁰ „Der Begriff Kirche ist unter dem höheren Begriff Gesellschaft und, da in dem Zweck, den eine Gesellschaft zu erstreben sucht, ihr unterscheidender Charakter von allen übrigen Gesellschaften liegt, so ist Kirche überhaupt, da ihr Zweck Verbreitung religiöser Wahrheit, Beförderung der Heiligkeit und Tugend ist, eine religiöse Gesellschaft.“ Z dnes už ne zcela dochovaného rukopisu MS B.1, s. 1, uvedeno in J. R. GEISELMANN, „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“, s. 137.

mít silné společenské založení a musí požívat společenské autority. Proto musí být podle Möhlera kult propojen se *společenskou ustaveností*, která zaručuje objektivní sounáležitost jednotlivých členů společnosti. „Každá lidská společnost se takovou stává pro svou *stanovenou uspořádanost* (ústavu), čímž je určen vztah mezi jejími jednotlivými členy, aby se tak mohl jeden každý člen pohybovat uvnitř své vlastní sféry a současně všechny části [společnosti] vytvářely jeden harmonický celek, čímž naplňují [celek i jednotliví členové] svůj účel.“³²¹

V církvi je tedy její uspořádanost – a tedy i její nutná správa – zacílena na správný pojem nauky v úzkém propojení s kultem. To je tedy první vymezení církve na základě třech prvků: nauky, kultu a instituce.

Chceme-li se dobrat podstaty církve, nejen jejího elementárního popisu, je třeba zaměřit pozornost na její původ a její následné trvání. Möhler uvažuje dvě možnosti původu: buď je původ nějaké společnosti třeba hledat ve své(libo)-volném úkonu člověka, nebo je původ před člověka „položen“, tj. jde o „pozitivní“ původ společnosti. „Každá společnost může být buď libovolná, nebo pozitivní, tj. buď její vznik a trvání závisí na libovůli lidí, nebo naopak vznik ani trvání nezávisí na lidské libovůli; pak vznik i trvání jsou nadlidské, totiž Božího původu.“³²²

Církev je společností, která slouží jedinému účelu: rozšíření a prohloubení křesťanského náboženství. Zde Möhler užívá figury pravzoru a obrazu. „Církev není nic jiného než obraz svého pravzoru křesťanského náboženství, jak se objektivně – v Kristu – vyjádřilo. Je její vnější manifestací.“ (tamtéž) Těžiště problému spočívá tedy v křesťanském náboženství, založeném a plně vyjádřeném v Kristu, k němuž se přimyká církev jako obraz ke svému pravzoru.

Poté, co byly probrány prvky vymezení církve, dále původ a trvání ve spojení s křesťanským náboženstvím, se Möhler táže po podstatě církve a po její nutnosti. Odpovídá na tři otázky v tomto pořadí: 1. Proč vůbec církev je, 2. proč je viditelná, 3. proč tato viditelná církev má tvar určitých vnějších institucí.

Východiskem je názor, že křesťanské náboženství je pozitivně stanovené (oproti deismu) a je třeba ho *prostředkovat*. S ostatními protestantskými křesťany lze sdílet

³²¹ „Jede menschliche Gesellschaft wird nämlich zu einer solchen durch eine Verfassung, wodurch das Verhältnis der Mitglieder zueinander bestimmt wird, auf dass sich jedes Mitglied inner seiner Sphäre bewege und alle Teile ein harmonisches Ganzes bilden, seinem Zweck entsprechend.“, MS B.1, s.2, uvedeno v J. R. GEISELMANN, „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“, s. 138.

³²² „Eine jede Gesellschaft kann eine willkürliche oder eine positive sein d.h. entweder eine solche, deren Entstehung und Fortdauer von der Willkür der Menschen abhängt; oder: weder ihre

názor, že takové prostředkování se děje prostřednictvím Písma. O výlučnosti Písma ovšem Möhler přesvědčen není. Tvrdí, že slovo je ze své podstaty otevřené vícere interpretaci, takže *samotné* Písmo neposkytuje záruky bezpečného prostředkování křesťanství. Slovo Písma totiž – nakolik vyžaduje spolupráci s lidským rozumem (Vernunft) – je vždy poplatné určitému podání v závislosti na tom, kdo toto slovo zvěstuje. Tím sice není slovo Písma postaveno pod absolutní vliv zvěstujícího subjektu, ale jeho *vysvětlení* na subjektu závisí. Pokud by vysvětlení Písma záviselo na *čistém rozumu* (princip autonomního, na sebe odkazujícího rozumu), pak by pozitivní zjevení bylo zcela překonáno rozumovými pravdami.³²³ Písmo totiž není původní prostředkující formou křesťanství, tou je tradice jako ustavičné předávání křesťanství ústní naukou. Jistěže Písma jsou součástí této tradice, jakož i ostatní instituce nebo jako např. slavení neděle a křtění dětí. Písmo samotné zpravuje o historicky doloženém zjevení, zatímco církev prostředkuje zjevení v živém slovu jako ustavičně živoucí, jež se nikdy nepromění v pouhou minulost. Církev je tedy nutná k tomu, aby Boží zjevení bylo ve slovu skutečně prostředkované živě, abychom tedy měli živě přítomné Slovo zjevení, jehož podání nezávisí jen na subjektivním rozumu (Vernunft), ale má i objektivní platnost (objektives Verständnis). Jen díky církvi je možné tuto živou *objektivnost* zjevení zachovat v *jednotě*, proti jakékoliv subjektivní roztříštěnosti v mnohosti.³²⁴

Otázka po objektivnosti zjevení s sebou přináší otázku po viditelnosti církve. Zde Möhler vychází vědomě z reformačního pojetí neviditelné církve, což vykládá následovně: „Náboženský učitel může uplatňovat moc nad velkým množstvím rozptýlených učedníků, nad čistě vnitřním obecnstvím ve víře, které se nijak neprojevuje navenek.“³²⁵ Jestliže je takové pojetí možné sdílet, pak jen s malou úpravou, že právě takové vnitřní – duchovní pouto patří k podstatě církve, „jejíž účel je vnitřní, totiž posvěcení a spása člověka.“ Tomuto vnitřnímu poutu náleží také

Entstehung noch ihre Fortdauer ist von menschlicher Willkür abhängig, also beides ist übermenschlich, somit göttlichen Ursprungs.“ MS B.1, s.2, tamtéž.

³²³ Problematiku pozitivního zjevení a deisticky (racionalisticky) pojímaného náboženství pojednal J. S. Drey ve svém programovém textu, který rozhodně ovlivnil směr celé Tübingenské školy. O programovém spisu J. S. Dreya *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* pojednává M. SECKLER, „Johann Sebastian Dreys Programmschrift *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* neu gelesen, oder: Die kultisch-liturgische Dimension in der theologischen Architektur des Christentums“, in M. KESSLER, J. SECKLER, *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler*, Tübingen: Francke Verlag 2003, s. 37-59. Dreyův text, poprvé publikován na pokračování v prvním ročníku *ThQ* (1819), in J. R. GEISELMANN, *GCh*, s. 193-234.

³²⁴ J. R. GEISELMANN, „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“, s. 140.

přednost: vnitřní souznění mezi učitelem a žáky *předchází* faktickému připojení se učedníků ke svému učiteli. Nicméně není nikdy možné zůstat v rámci vytváření skutečného společenství *jen* u vnitřního momentu; Möhler poznamenává, že i když chceme vytvořit církev neviditelnou, coby církev vždy budeme muset mít *nějaké* vedení, struktury sdružování, které jsou viditelné. Nedocení viditelnost církve může být fatální: Neviditelná církev se totiž nepotřebuje obnovovat, zatímco pokud má církev dobré viditelné struktury – např. učitelský úřad, pak může být o stálý růst (obnovu) postaráno. Ovšem pokud nějaká církev viditelné struktury nemá, zůstává výzva ke stálému obnovování církve závislá na náhodě a může velmi snadno dojít k její stagnaci. Církev ale je viditelná a ve své viditelné podobě má uskutečnit své poslání: prostředkovat dějinně zjevené náboženství. Pak nejenže vnější prostředkování není ponecháno náhodě, ale dokonce je uchopeno formou *authority*: tak je v církvi zaručeno, že identita zjevení bude zachována současně se stálým růstem, popř. obnovou církve.

Vlastnosti, které patří křesťanskému náboženství – totiž všeobecnost, svatost, pravdivost či neomylnost – se podle Möhlera přenášejí i na jeho vnější manifestaci, tedy na církev proto, že má vzhledem ke křesťanství „charakter obrazu“ (Abbildcharakter): církev zjevenou pravdu nevytváří, ale je nositelkou předané a přijaté pravdy. Proto se pravdivost a neomylnost církve vztahuje na „Ježíšem skutečně zjevenou nauku; nikoliv na církvi zcela nově sdělené pravdy.“³²⁶ Princip neomylnosti církve spočívá v tom, že „uchovává v sobě to, co ve svém zrodu od Krista přijala prostřednictvím apoštolů, a že ve svém shromáždění jako neomylné prohlašuje to, co v sobě našla prostřednictvím podání.“ (idem) Protože je zjevení v křesťanství charakterizováno jako všeobecné a neomylnost či pravdivost v církvi projevující se jako věrnost je spojena s touto všeobecností, zůstává církev jistým a neomylným interpretem zjevení napříč celými dějinami. A můžeme shrnout: neomylnost církve se projeví prostřednictvím viditelného prostředkování jako *učitelský úřad*; naopak když se tento úřad vyslovuje v duchu víry všeobecné církve, nevzdaluje se od pravdy. Pravda coby záchovný princip církve je tedy důvodem, proč církev a dějinné podání (tradice) k sobě nutně patří. Zajímavé zjištění není především to, že pravda je v církvi, ale že je v jejím dějinném prostředkování – *v tradici*. Proč? „Kristus už těm mužům, které sám vyučil, přislíbil toho, který potvrdí jejich nauku a bude její zárukou: Ducha

³²⁵ Tamtéž, s. 141.

³²⁶ Tamtéž, s. 144.

svatého [...] Čím spíše budou potřebovat tuto pomoc ti učitelé, ke kterým se Kristovo učení dostává přes tisíce ruce generací, a přece zůstává čisté a nepadělané. Neomylnost církve se tak zakládá na asistenci Ducha svatého, který pomáhá už od počátku učitelům v církvi a je při vyučování sám činný.³²⁷ Při neshodách a sporech se dar neomylnosti a příslib pomoci Ducha svatého projevuje schopností církve zůstat věrnou zjevení, týká se uchování tohoto daru zjevení; dar neomylnosti se netýká schopnosti vyřešit jakýkoliv spor. Církev s darem neomylnosti bude schopna do sporu vstoupit, i když nebude umět nalézt řešení pro jakékoliv pojetí sporu, ale jen pro takové pojetí sporné otázky, které je vnitřně otevřeno zjevení. Od schopnosti zůstat věrnou Božímu zjevení odvisí poslední z vlastností křesťanství a církve: jednota.

Křesťanské náboženství je objektivně jedno jediné, což souvisí s jediným Synem Božím. Aby se mohlo stát součástí „sféry každého jednotlivého křesťana“, tedy aby bylo ve své objektivnosti uchopeno i subjektivně, je třeba prostředkování, a sice proto, aby byla zachována objektivní jednota křesťanství. „Objektivní jednota (Einheit) křesťanského náboženství (Religion) se ve svém subjektivním uskutečnění projeví jako religiosita (Religiosität), která, poté co na úrovni objektivní je určena jednotou, na úrovni subjektivní se uskutečňuje jako *jednota – svornost* (Einigkeit).“³²⁸ Protože se objektivní jednota ve své viditelné podobě uskutečňuje v provedení nauky, kultu a stanovené uspořádanosti, bude se v těchto třech dimenzích projevovat také subjektivní jednota (svornost). Tím jednota získává rysy pokoje a společenství v jedné a téže ustavené struktuře církve. Podobně jako jednota objektivní, i subjektivní svornost se týká *podstatných obsahů*, zatímco různost se projevuje jako bohatost. Společně s Dreyem hovoří Möhler o tom, že uskutečnění objektivní jednoty prostřednictvím subjektivní svornosti se děje *pozvolna* (allmählich).

Tolik k pojmu církve tak, jak je představen v přednáškách z církevního práva. Výchozím konceptem Möhlerova právního pojetí církve je – jak uvádí Geiselman a Himes – *klasicistní pojetí* křesťanství.³²⁹ Tento pojem církve je pro Möhlerovo celistvé pojetí církve neobejitelný a zůstává přítomný na pozadí i jiných jeho dílčích koncepcí, jak uvidíme dále. Tento raný pojem církve můžeme shrnout do pěti charakteristik:³³⁰

1. Objektivní křesťanské náboženství je jako takové vnitřní záležitostí, která se musí stát viditelnou, musí mít – a to především – vnější formu. Jednota křesťanského

³²⁷ Tamtéž, s. 145.

³²⁸ Tamtéž, s. 146.

³²⁹ E, [18-28].

³³⁰ Tamtéž, s. 147-148.

náboženství je myslitelná je jako *vnější formou* projevená jednota: a vnější formou projevená jednota objektivního křesťanství je církev.

2. Dialektiku vnitřní – vnější je možné uchopit také prostřednictvím vztahu ideje a jejího reálného (událostního) protějšku. Idea církve, která v sobě rozhodně nese prvky jednoty, neboť souvisí s *jedním* Kristem, se obráží (abbilden) v jejím uskutečnění jako *jednota-svornost* v církvi coby společnosti.

3. Niternost církve je dále uchopena jako *zprostředkovaná účast na spáse*. I zde se rozlišuje z jedné strany její objektivně daná spásná instituce („ústav spásy“), která je tvořena coby společnost obecnstvím jednotlivých členů, kterým je – z druhé strany – spása subjektivně předána a jimi je osvojena. Zde se opakuje to, co již bylo předloženo v řádu idejí: objektivní jednota uskutečněná jako jednota nauky, kultu a instituce se v subjektivním osvojení utváří jako svornost (Einigkeit).

4. Církev není jen utvořená a pak ponechaná sobě samé, ale byl jí svěřen úkol, aby svůj původ uchovávala a předávala dál: v církvi existuje proto *dále* princip *tradice*, jejímž prostřednictvím se v církvi uskutečňuje její poslání. Tradice je tedy v církvi úzce (dialekticky) spjata s *autoritou*. Jednota církve tak diachronicky znamená přetrvávání a uchovávání v průběhu dějin toho, co Kristus do církve vložil. Jde o *historický pojem* církve.

5. Křesťanské náboženství je *pozitivní*, má božský původ. Proto i církev, která je obrazem tohoto náboženství, musí disponovat *pozitivní* jednotou: objektivními formami, tj. naukou, kultem a institucí, které jsou garantovány výkonem autority a *pozitivní asistencí Ducha svatého*.

Jak už bylo uvedeno jde prakticky o *klasicistní* katolický pojem církve 18. století, vytvořený jako protějšek k reformačnímu pojetí církve. Jestliže doba baroka disponovala bohatostí výraziva, klasicismus touží po jednoduchosti, jasnosti, rozumnosti (Verständigkeit). Na klasicismus navazující romantismus měl zálibu ve všeobsažnosti, v bohatosti ideje, která je rozvedena do nekonečného časového průběhu v co nejbohatší interpretaci jevů.³³¹ Klasicismus naproti tomu vyznává „dogma“, že ideje jsou v nějakém svém časovém (jevovém) provedení dokonalé, takže v následujícím období jejich jevové provedení jen upadá. (idem) Takové období pak platí jako norma, měřítko či směr pro posuzování období následujících. „Klasicistní kánon“ se pak neuplatňuje jen v umění, ale také v teologii a sice nejprve v liturgii³³²:

³³¹ E, [20].

³³² Obecně byla rozšířena představa, že oním původním obdobím kultu bylo prvotní křesťanství. Tehdy bylo jasné a neupadlé výrazivo, pravdivé pojmy, jednoduchost a krása v jednom uceleném

Prvotní církev se stává ideálem církve vůbec, je jí třeba stále připomínat a tuto čistou církev počátků je třeba očekávat na konci časů.³³³ Tato záliba v počáteční církvi se jistě projevila i u Möhlera. Jako církevní historik uznává tradice *celé* církve („důležitost božské tradice nebo podání pro celý církevní systém“), protože Kristus sám se *tímto způsobem* postaral o církev, nicméně „božskou tradicí se rozumí "původní" tradice, tj. církevní víra prvního křesťanského času, nakolik je nějaký výrok Kristův nebo apoštolů považován za nařízení, které je předáváno ústně jako nauka.“³³⁴ Tím prakticky církvi zůstává jen úkol tuto původní tradici uchovat a chránit. *Církev a uchování prvotní víry* tím spadá vjedno; tím jsme ovšem dostali typický klasicistní pojem církve.

Jednoduchost vztažená k počátkům církve byla tedy důležitým rysem klasicistní teologie. Další důležitou tenzí klasicistní teologie byla averze vůči barokní scholastice, podezření, že řadou mrtvých pojmů víru znetvořila a zapudila tak jednoduchost prožívané víry (Sailer), nebo že pro těžkost spekulativní teologie zkomolila zjevení (Klöpffel³³⁵). Proto je třeba se vrátit do živého proudu tradice, tj. k jednomyslnému svědectví otců prvních staletí, přesněji: „ad consensum hunc universalem erudiendum satis est consensum patrum aut ecclesiarum trium aut quinque priorum saeculorum.“³³⁶ Prvních pět století je povýšeno na kánon klasicistní dogmatiky až u Gregora Thomase Zieglera³³⁷, který byl učitelem J. M. Sailera. Tento klasicistní motiv se tedy objevuje napříč obnovenou teologií 19. století; např. I. Döllinger spatřuje hlavní úkol katolické teologie v tom, že „dokáže, že od počátku křesťanství až do současnosti se žádný

kultu. „Bylo to zlaté období pro církevní kult, který neunikal do klamných samoúčelných představ kléru, ale byl vytvářen mučednickou krví kněží, prolitou pro Krista, oděný do krásné jednoduchosti, s nejnужněšími formami křesťanského kultu, nepřetížěn mnoha vnějšími formalitami, ale stále oživován zbožností, v níž přebýval duch.“ Z Ph. Marheineckeho *System des Katholizismus I.* (1810) uvádí E, [21].

³³³ Möhlerův současník a teolog, který se snažil přejmout osvícenský (Kantův) odkaz do teologie, A. Rosmini (1797-1855), ve svém díle *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (1832: 1848) se zabývá ideální, tj. skutečnou (!) podobou církve a i on vychází z církve počátků. Srov. P. PRINI, *Antonio Rosmini. Od nepřijetí k uznání*, Olomouc: Refugium 2006, s. 165-175; A. ROSMINI, *Komunismus a socialismus. Esej z roku 1847 přednesená v Akademii obrozenců v Osimu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006, srov. doprovodnou studii C. V. Pospíšila.

³³⁴ J. A. MÖHLER, „Lebendige Tradition. Die innere und Äußere Tradition“, in *GCh*, s. 399-417.

³³⁵ Engelbert Klöpffel, OESA, 1733-1811, katolický teolog, byl v letech 1767-1805 profesorem dogmatiky na universitě ve Freiburgu i. B. Sepsal tzv. „Normaldogmatik“ pro výchovné ústavy habsburské monarchie, tzv. *Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum*, 2 sv. (1789), a *Institutiones theologiae dogmaticae in compendium redactae*, (1804). Uvedeno v *LThK* 2006, 6, 153.

³³⁶ K poznání všeobecného souhlasu postačí onen souhlas otců či církvi prvních třech či pěti staletí. *Institutiones*, I. 43, uvedeno v E, [26].

³³⁷ OSB, 1770-1852, učitel církevních dějin v Linci, dogmatiky v Krakově a ve Vídni, kde patřil k okruhu Hofbauerově. Podílel se na překonání josefinismu a také bojoval proti různým

z článků víry ani v nejmenším nezměnil.³³⁸ Společně s reformačními teology se argument Vincence Lérinského (†450) užíval právě proti barokní scholastické teologii: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*.³³⁹ I Möhler je tímto klasicistním kánonem ovlivněn a přijímá ho, nakolik svou studii ohraničuje obdobím církevních otců prvních tří staletí. Tento kánon ovšem nesdílí, nakolik nepovažuje prvotní církve za jedinou správnou, protože sám zcela vážně uvažuje o vývoji v církvi. Právě v oblasti liturgie, která je pro klasicistní kánon příznačná, je Möhler zastáncem vývoje:

„K podstatě bohoslužebné symboliky patří, že se ve svých nejdůležitějších částech rozvíjí všude stejně, a tak se zde obdobně vyjadřuje duchovní jednota; bylo by nevkusné, kdyby někdo prohlásil, že je třeba přitlačit na vnější jednotu, aby se tak mohla znázornit jednota vnitřní. To je strojené a zachází příliš daleko; zde neexistuje žádný vymyšlený záměr, zde je svobodný, přirozený rozvoj, a proto s vnitřní nutností v *řečených hranicích* také jednota.“³⁴⁰

Autor, který jak ve svých přednáškách z církevního práva, tak též v připravované studii o „principu katolicismu“ vykazuje známky klasicistního kánonu, právě v liturgické oblasti tento kánon překračuje.

Můžeme tedy shrnout základní charakteristiku církve: současná církev je identická s *dějinnou církví pocházející od Krista*; církev si je vědoma toho, že je nositelkou Božího zjevení a jako takovou jí je od ustanovení Kristem. Katolický *pojem* církve se opíral o viditelnou společenskou formu církve, zakládající se na nauce, kultu a společenské ustavenosti, počítající s jednotlivým věřícím, kterému je zaručen prostřednictvím svátostného života prostor pro osobní osvojení a přijetí církve, a mající příslib asistence Ducha svatého³⁴¹. Obecně se tento pojem církve zahrnuje pod *princip tradice*, který popisuje zcela určité pojetí zjevení coby sebesdělení Boží.

probuzeneckým hnutím (Boos, Pöschl) požadavkem obnovit řády. Také zaváděl mateřtinu jako liturgický jazyk. *LThK* 2006, 10, 1450.

³³⁸ Jak píše svému prastrýci 29.4.1826. Uvedeno v *E*, [27].

³³⁹ *Commonitorium* II,5: *PL* 50,639. Y. Congar spatřuje reakci teologů 16. století na reformaci v tom, že zásadu: „je to Duch, který v církvi uchovává *apoštolskou tradici*“ není možné opřít jen o Ducha svatého, protože na něho se odvolávali i „blouznivci“; proto je třeba Ducha spojit s tradicí apoštolů, čímž získáváme dva pilíře, které není možné dějinně zpochybnit. A v tomto teologickém počínu je možné spatřit zárodek klasicistního stanoviska, upínající se především na *prvotní tradici*. In: *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Roma: Edizioni Paoline 1964, s. 302-310.

³⁴⁰ *E* §47, s. 160. [Das also liegt in dem Wesen der gottesdienstlichen Symbolik, daß sie in ihren wichtigsten Teilen allenthalben gleich sich entwickle, und also die geistige Einheit hier sich gleichfalls ausdrücke; abgeschmact aber wäre es, wenn man sagen wollte, man müsse auf diese äußere Einheit dringen, damit sie die innere darstelle. Das ist gekünstelt und führt zu weit; hier ist keine Abzweckung, es ist freie, natürliche Entwicklung, und darum mit innerer Notwendigkeit in der *genannten Grenze* Einheit.]

³⁴¹ Úloha Ducha svatého je skutečně v tomto klasicistním pojetí redukována na *asistenci*.

Tento pojem je tedy zatím povšechný a bude potřebovat ještě detailnější upřesnění. Möhler užije jiných tehdejších přístupů a sám půjde cestou, která bude vzbuzovat nedůvěru (vzpomeňme námitky kolínského arcibiskupa von Spiegela, srov. s. 87nn); ale právě tyto nové cesty mu nakonec umožní, aby vytvořil pojem církve, který v sobě bude zahrnovat i pojetí protestantské nebo romantické.

3.2. Alternativa k přednáškám z církevního práva

Jestliže ve svých přednáškách z církevního práva Möhler formuluje nauku o církvi v termínech potridentské teologie, jeho myšlenkový kontext s běžnou potridentskou teologií nesplývá. Měla-li totiž katolická teologie po Tridentu nějaký polemický nádech, pak byl jistě namířen proti protestantismu. Möhler není proti protestantismu obecně, ale jen natolik, nakolik v něm spatřuje deistické sklony. Möhler je totiž rozhodně antideistický.³⁴² V tomto prvním období se také nechává velmi ovlivnit myšlenkou romantismu. Alternativu pojmu církve z přednášek církevního práva je možné najít v pojmu církve, inspirovaném romantismem a negativně se vymezujícím proti deismu.³⁴³

Co vede Möhlera k tomu, aby sáhl po paralelním pojetí církve? Zde se dostáváme k velmi důležitému interpretačnímu klíči Möhlerovy teologie: bude stále trvat na tom, že (pozitivní) zjevení Boží se ve světě zpřítomňuje prostřednictvím církve. Z druhé strany jde o obecně platný děj, který je přístupný rozumu. Zjevení mající charakter rozumnosti ho vede k tomu, aby se zabýval různými cestami rozumového poznání a zkoumal, jestli mohou být na takové úrovni, že by prostředkovaly Boží zjevení. Jeho zásadní až polemický postoj proti deismu a proti různým formám racionalismu (naturismu) je třeba vykládat jako zápas o rozum (a lidskou svobodu) a o takovou jeho podobu, která zjevení a rozumové poznání a následně sebedílení Boží uvnitř lidskou svobodou utvářeného světa nerozporuje, ale sjednocuje.³⁴⁴

³⁴² „V průběhu teologického vývoje mladého tübingského teologa se objevují vedle sebe dva pojmy tradice: tradiční pojem před- a potridentské teologie vytvořený jako opak reformačního pojetí na jedné straně, a nový, formující se pod vlivem romantického duchovního zázemí a reagující na deistický světový názor.“ J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, s. 323.

³⁴³ Tezi o Möhlerovi, který vystupuje jako antideista a navazuje tak na svého učitele Dreye a který si osvojil základní romantickou ideologii především od Sailera a Güglera, zastává J. R. Geiselman v monografii *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, s. 17-29 a 299-340. H. Wagner ve své monografii o Möhlerovi *Die eine Kirche und die vielen Kirchen* poukazuje na větší míru vlivu i protestantských autorů romantismu, kterým na sebe Möhler nechal působit.

³⁴⁴ „V této nové duchovně dějinné situaci se před Möhlerem objevují nové otázky po smyslu lidského a křesťanského bytí. Nepřestává proti deismu a osvícenskému naturismu tvrdit, že Bůh a svět jsou reálně spojené. Ovšem s idealistickým pojetím vnoření Boha do světa se objevuje nový horizont a nový způsob antropologického tázání. Dialektika vztahu mezi Bohem a světem, jež vytváří základ

3.2.1. Církev a její viditelné prvky v „Pragmatische Blicke“

V díle *Pragmatische Blicke*, sepsaném již na přelomu 1823/1824³⁴⁵, Möhler píše: „Církev by byla velmi jednostranně určena, kdybychom ji nazvali jen nějakou institucí či spolkem, založeným za účelem udržení a podpory křesťanského náboženského smýšlení. Ona je pak spíše výtvorem lásky, která je Duchem svatým ve věřících ožívována a živena.“³⁴⁶

Základní předpoklad Möhlerovy ekleziologie je jasný: v církvi viditelné prvky neze obejít; ať v katolickém potridentském pojetí, které zdůrazňuje správní instituce, nauku a kult, nebo v protestantském pojetí, které zdůrazňuje Písmo. Týchž prvků je ovšem možné užít tak, že vytváří vnitřní jednotu církve, nebo naopak dané viditelné prvky jednotě zabraňují. Otevírá se tak otázka hereze v církvi.

1. Problém hereze

Z církve lze vyseknout nějaký její viditelný prvek, který při postupném rozvádění povede ke zkreslení ucelené podoby církve. Bude-li tímto prvkem hierarchické uspořádání, což je v době, kdy se v Prusku připravuje pro luterské i reformační církve společná agenda, velmi aktuální téma, pak se může velmi dobře stát, že „Bůh stvořil hierarchii a o církev je tak dobře postaráno až do konce světa.“³⁴⁷ I na katolické straně

jakéhokoliv výkladu lidského bytí, se v Möhlerově pojetí začíná uplatňovat a velmi diferencovat. Nyní už není možné *proti* přehnané přesaznosti Boží, jak se dělo v deismu, prostě postavit přítomnost Boha uvnitř světa samotného a imanenci světa vzít za základ lidského bytí, strukturovaného k Božímu obrazu.“ Bůh je mimo svět a současně ve světě, je stále odlišný od jedince i od celku, a přitom není oddělený. Bůh je ve vztahu ke světu a člověku v Kristu „ungetrennt“ a „unvermischt“. Objevuje se existenciální pojetí lidské existence, v níž je uchována v řádu všech možných imanentně evolučních procesů svoboda. J. R. Geiselman, *Die theologische Antropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel*, Freiburg: Herder 1955, s.140-144.

³⁴⁵ St. Lösch ve své připravované (a nakonec nevydané) monografii o Möhlerovi nazývá „Pragmatische Blicke“ „nejranějším pokusem teologické spekulace“. UAT, 219/58. Kritické vydání této studie in R. RIEGER (ed.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966) Bd. I. Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente*, Paderborn: Bonifatius 1989, s. 36-53.

³⁴⁶ Tamtéž, s. 43. Otázkou zůstává, jestli pojetí církve, zanesené v zákoně č. 3/2002 Sb., §3 písm. a) ve znění: „církvi a náboženskou společností [se rozumí] dobrovolné společenství osob s vlastní strukturou, orgány, vnitřními předpisy, náboženskými obřady a projevy víry, založené za účelem vyznávání určité náboženské víry, ať veřejně nebo soukromě, a zejména s tím spojeného shromažďování, bohoslužby, vyučování a duchovní služby“ netrpí podobnou jednostranností.

³⁴⁷ „Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt.“ Z recenze na knihu „Theodor Katerkamp, Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abtheilung: die Zeit der Verfolgungen, Münster 1823“, uvedené v *ThQ* 5 (1823), s. 484-532, zde s. 497. V *ThQ* uvedl Möhler postupně 62 recenzí. V letech 1823-1825 jich napsal 19, většina z nich se týká knih na téma práva, dějin a – protože byla v pruské církvi zavedena nová liturgická agenda – také bohoslužby. Srov. R. REINHARDT, S. LÖSCH, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796-1838). Aus dem Nachlass Stefan Lösch*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1975, *21-29. Podobnou myšlenku, ovšem v jiném kontextu píše také Alfred Loisy (1857-1940): „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue.“ *L'Évangile et l'Église*, Paris 1901, s. 111. Zatímco Möhler hovoří o hierarchii, která by se mohla stát samoúčelně

vnímá Möhler nebezpečí heretických sklonů ve formě papalismu, tedy ve formě silného uspořádání universální církve bez ohledu na místní hierarchii. Proto se Möhler v recenzích profiluje jako zastávce úřadu biskupa, ne však v tom smyslu, že by hierarchie byla jediným principem přetrvávání církve, ale biskup musí být spojen s tradicí, být organicky zapojen do Duchem svatým vedeného života církve, takže je živým výrazem života církve: musí být svědkem víry, liturgem a skutečným pastýřem. Möhlerovi opět jde o zachování *všech* možných viditelných prvků církve.³⁴⁸

V duchovně dějinném prostřední Švábska, které bylo z velké části protestantské až do doby, kdy se v rámci prudkých změn sekularizace v této zemi náhle změnil poměr protestantů a katolíků, bylo viditelným prvkem křesťanství bezesporu Písmo. Jde tedy o důležitý činitel křesťanského náboženství, který je *dán* a z něhož se vychází. Studie *Pragmatische Blicke* zkoumá, v jakém duchu je možné Písmo uchopit, a zaměřuje se na jev „souvislosti mezi čistým odkazem na Bibli a duchem hereze.“³⁴⁹ Písmo jako takové zůstává zdrojem poznání, které nemá obdoby. Záleží na tom, jak je tato jedinečnost Písma uchopena. Möhler se drží následujícího principu: „Dříve, než byla litera, už byl duch.“³⁵⁰ Kdo pak vlastní živého ducha, bude rozumět (verstehen) též liteře. „Tentýž Duch, jenž vlastnil apoštolů, bude navěky vlastnit církev. Kdo pak má církev, bude se umět nalézt a poznat v oné formě [Písma]; Duch se setkává a znovu nalézá právě tady.“³⁵¹ Koncepce ducha, který vlastní apoštolů a církev a který členům církve umožňuje, aby *spoluvlastnili* to, co patří Duchu, je zjevně romanticky postavená koncepce. Principem skutečnosti je duch, který nachází sebe (se identifikuje) coby reálně existujícího v dílčích formách. Tento duch je předpokladem všeho *poznávaného* bytí, jež je možné poznat bezezbytku. Tohoto ducha není možné vyvodit z jednotlivé poznané skutečnosti, není možné ho *nalézt v hledání* (den Geist besitzen in „gesucht haben“), protože je *již* vždy k dispozici. „Církev vykládá Písmo, tj. ne že by Ducha nalézala prostřednictvím litery, ale litera je jen vnější projev, je zjevením Ducha.“³⁵² Princip přesažné existence ducha, který se zjevuje a je patrný

sebezáchovným principem církve, má Loisy na mysli církev, ovšem nikoliv jen hierarchii, která je z hlásání Božího království a má svůj viditelný tvar ve společenském uspořádání církve. Tím reaguje na Harnackovo pojetí Božího království, které se uskutečňuje [jen] v duších jednotlivých věřících. Srov. M. FIGURA, „Jesus verkündigte das Reich, und gekommen ist die Kirche“. Zum Verhältnis von Reich Gottes und Kirche“, in *IKZ* 1 (2007), s. 18-32, zde s.18.

³⁴⁸ M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 59-72. „One did not become a witness to the tradition because one became a bishop, but rather one became a bishop because his personal union with the Spirit indicated his fitness to be a witness.“ s. 68.

³⁴⁹ *PB*, s. 36, ř.5-6.

³⁵⁰ „Bevor der Buchstabe war, war der Geist.“ *PB*, s. 36, ř. 14.

³⁵¹ Tamtéž, ř. 17-19.

³⁵² *PB*, s. 37, ř. 17-18.

vždy jen ve zcela konkrétní podobě existence, je pak upřesněn křesťanskou terminologií:

„Jako *jsou* universum a dějiny zjevením Božím, ale jako takové [samy o sobě] toho, kdo v sobě nemá vědomí Boha (Gottesbewusstsein), nenaučí znát pravého Boha, podobně jsou biblická slova zjevením Ducha svatého, která [slova] ovšem nic neříkají tomu, kdo tohoto Ducha v sobě nemá: jen Duch plodí Ducha, život plodí život, zatímco litera nemůže nikdy zplodit Ducha a mrtvý nemůže zplodit život.“³⁵³

Všechny objekty předmětného světa jsou tedy výrazem či projevem světa nadpředmětného, jsou projevem ducha. Tento základní vztah musí být vždy zachován. Dějiny a stvoření jsou projevem stvořitele, lidský produkt je možné uchopit jako výraz („vyslovení“) lidského ducha, Písmo je výrazem Ducha. *Heretici* podle Möhlera tento základní vztah pomíjejí, čímž ztrácejí přístup k obecně poznanému vztahu – analogii. Na základě poznané jedné předmětné skutečnosti, která může být poznána velmi dobře, se pokusí uchopit celek. Ale neprodukují nic jiného než další a další kopie jednou poznané předmětné skutečnosti.

„Nikdy slova nezplodila život, úřad živou společnost; život musí přinést slova, živorodost společnosti i úřední správu. A podobně je to křesťanský Duch, jenž tvoří Bibli.“³⁵⁴

Heretický přístup tedy oddělí z nutné základní vztahovosti – tedy z *poznané* skutečnosti – její předmětnou rovinu. Tím se ovšem tento přístup v oblasti náboženství dostal do nepříjemné situace: *náboženská* skutečnost *jako celek* v sobě zahrnuje též *svobodu*, která na předmětné rovině počítá s nutností: jevy jsou uspořádány nutně a mají své zákonitosti. Svoboda je kladena společně s objektivním určením skutečnosti. Pokud ale z (náboženského) celku skutečnosti *poznáme* jen její objektivní část a *nárokuje* „si“ náboženský statut poznané skutečnosti, padá problém svobody zcela na stranu *subjektu*, zatímco předmětný svět se zdá být *neutrální*. Svoboda se pak uskutečňuje v *prostém* poznávání, tedy i v poznávání omylu; jako by lidská svoboda spočívala v *samotném aktu poznávání*, nehledě na to, jak poznává. Pak by mohl být svobodný a současně být na omylu. Heretik spojuje hodnotný život se svobodou poznávat (Untersuchungsfreiheit). Život se ale neskládá jen z bádání a z prošetřování skutečnosti, ale míří k utváření, uspořádávání a přetváření skutečnosti. Život vedle bádání vyžaduje také uplatňování moci. Násilné heretické dělení náboženské skutečnosti pak rozděluje život na dvě fáze: bádání (poznávání) a uplatňování moci.

³⁵³ Tamtéž, ř. 19-24. „Nur Geist erzeugt den Geist, und das Leben das Leben, nie der Buchstabe den Geist und das Tote das Lebendige.“

Zatímco podle heretiků je první fáze zcela neutrální, nestranná, v uplatňování moci vstupuje do hry i křesťanské přesvědčení. A s tím Möhler zásadně nesouhlasí. Už když člověk poznává, poznává jako křesťan a jeho vědomí je vědomím křesťana. Tím není řečeno, že by musely být zkresleny objektivní struktury či obsahy poznání. Zůstává mu možnost a svoboda, aby při svobodném bádání (poznávání) rozlišoval a *posuzoval* pravdu a omyl. Heretik se svou svobodou bádání *je na cestě k pravdě* a není svobodný, protože pravdu nevlastní, je-li na cestě k ní. Ale protože jen pravda a její vlastnění, nikoliv její hledání, osvobozuje, může se stát, že heretik je třeba také na cestě k nesvobodě, protože se stejnou pravděpodobností může mít účast nikoliv na pravdě, ale na omylu. V okamžiku, kdy přizná, že dosáhl bodu vlastnění, může poznat, jestli šel za pravdou či omylem. Ale zde se neopírá o svobodu bádání, kterou již není třeba uplatňovat, nýbrž o svobodu vlastnit pravdu. Tím jsme poznali základní rozdíl mezi heretikem a katolíkem: heretik klade svobodu do bádání, hledání pravdy, zatímco katolík má svobodu v tom, že je pravdou vlastněn. A konečně: svou (dosaženou) svobodu mají oba stále uplatňovat. Jestliže heretik bude uplatňovat svou svobodu bádání, jeho poznání bude mít tendenci – i na rovině předmětné – k rozlišování a oddělování. Pokud je katolík skutečně vlastněn pravdou, v uplatňování svobody se bude projevovat – i na rovině předmětné – spojovací charakter ve svobodě poznané pravdy, která může vytvořit systém – nauku.³⁵⁵

2. Duchovní princip církve a její viditelná podoba

Möhler zde předkládá představu církve, která v žádném případě neobchází či nevynechává složku poznání a racionality, nicméně jejím principem není rozum, ale duch (Duch), který se projevuje účinnou láskou.

„Katolíci zcela harmonicky pojímají křesťanství nikoliv jako pojem, ale jako život; ani církev pak není uchopena cestou pojmu, ale jako život, takže jakékoliv spojení v církvi nespočívá na uplatňování pojmového uchopení církve [Begriffsverbindung], bylo-li by to vůbec možné, ale je to spojení reálné, sebe samo sdělující.“³⁵⁶

Církev je jistě objektivně dána a je třeba tuto její objektivitu zachovat. Je tato sebezáchova církve jejím výlučným účelem? Kdyby bylo uchování církve jejím účelem, pak by – podle Möhlera – byla nejprve církev ustanovena, *a pak* by následovalo období jejího chránění a sřežení. Ale jejím účelem není sebezáchova či uchování křesťanství či křesťanského zjevení, ale to, že *vyjadřuje* Ducha.

³⁵⁴ *PB*, s. 38, ř. 14- s. 39, ř. 1.

³⁵⁵ Tamtéž, s. 42-43.

³⁵⁶ Tamtéž, s. 44, ř. 13-16.

„Kdyby tedy viditelné projevy Ducha Božího přestaly, přestala by existovat církev a i Duch samotný by přestal být protějškem v tomto světě a zcela by se z něho stáhl, takže by bylo na místě oddat se zdání, že církev je jen instituce, která má zachovat křesťanství; nebo že církev svou vnějškovostí vstupuje tam, kde by měla být niternost.“³⁵⁷

Křesťanství je zásadně dáno pozitivním zjevením Božím a neseno Božím životem, který je podstatně láskou. Pro jakoukoliv lidskou činnost bude křesťanství vždy jako takové dáno a tato danost se bude velmi ochotně lidským usilováním dále rozpracovat. Život ve své celistvosti je tedy dán (darován), jednotlivými mohutnostmi či schopnosti je možné

„to, co bylo životem nalezeno, spekulací prostřednictvím poznání přijmout, znázornit a dále pojímat a harmonii života utvářet na základě dosaženého vnitřně jednotného poznání. Síla vůle a hloubka spekulace tak mohou být ve vzájemném sjednocení. Myšlenka a život, ideálno a reálno se tak zjevují v jednotě, a jako v životě se nejprve objevuje život a pak přichází spekulace, tak je tomu i zde.“³⁵⁸

Naproti tomu heretikovi, zatímco užívá stejných poznávacích mohutností, křesťanství svou živoucí sílu neposkytuje a stává se mu pouhým předmětem spekulace. Čistý pojem pak nezúrodňuje mysl, ale naopak paralyzuje mohutnost vůle a heretik není schopen vytvořit opravdovou *nauku*. Pokud se mu podaří vytvořit systém – můžeme-li předpokládat, že skeptik vůbec k nějakému systému dojde –, pak to bude systém v sobě rozporný a sebestravující.

Když nyní heretik hovoří o církvi, její podstatu může vystihnout pojmem. Nicméně jen Duch a jeho život umožňují poznanou pravdu o církvi a její neviditelnou podobu přijmout jako skutečnost, účastnit se jí, žít s církvi. Jestliže je pravda, že církev má svou neviditelnou podobu, pak ovšem není dáno pojmem, aby prostředkovaly účast na Duchu v církvi, neboť pojmy samy o sobě nemají sílu.

„Je to Duch, který – zůstává v církvi – prostřednictvím života samotného dává i vnější tvar církvi v podobě mučedníků, různých donací, klášterů, špitálů, universit, křížových válek a misíí či zázraků, tedy všude tam, kde by "čistě pojmový přístup k církvi" realitu církve nikdy nehledal, kde se ovšem s velikým realismem projevuje jeho síla. Církev totiž není jen nebeským zjevením na této zemi, ale v církvi se odehrává život, který sahá až do události Kristova kříže a který "přemáhá svět" (Jan 16,33). Pro pochopení církve je nutné se účastnit jejího života.“³⁵⁹

Poslední část, nadepsaná „Po 6. století“ tematizuje znovu universum vystavěné na nutné vztahovosti, která nám podává skutečnost jako poznanou. Základní spojitost,

³⁵⁷ Tamtéž, s. 45, ř. 1-5.

³⁵⁸ Tamtéž, ř. 11-16.

kteřá probíhá mezi tím, co přesahuje předmětný svět, a tímto předmětným světem, je základním předpokladem pro to, abychom mohli *reálný* přesah v jeho *uskutečňování* pochopit (begreifen). V období „náboženské polokultury“, kdy se civilizace zásadněji mění,

„přichází ty nejnepříhodnější časy pro katolicismus. Rozum (Verstand) nezná ucelenou jednotu, jen a jen rozlišuje a odděluje ... Katolíci pak tolik trvají na jednotě v podstatném, ale nedaří se jim propojit podstatné s tím, co je mimopodstatné (proměnlivé: auſerwesentlich), zatímco sekty se upnou na proměnlivé, aniž by předtím položily základy podstatného a nutného.“³⁶⁰

3. Hereze jako negace lásky

Základní charakteristika heretiků podle Möhlera není určena rozumností či nerozumností, ale vymezením se vzhledem k lásce, tedy negací lásky – egoismem.

„Víra v Ježíšovo božství není dokazatelná. Jen ten, kdo své bytí zcela otevře jejím požadavkům, "může" Ježíšovo božství poznat (innewerden): že jeho učení je z Boha a on sám je Bohem. A to se stává člověkovou potřebou: aby Bůh byl spjat s jeho bytím, aby oživoval jeho duši a rozšiřoval jeho život, a tak aby lidské nitro došlo ke svému jasnému vědomí. Zde se víra stává nejvyšším stupněm sebepochopení a sebevědomí se stává životem; nejvyšším stupněm života je pak život ve víře.“³⁶¹

Církev je proto možné poznat jen v pohledu víry, v němž se pak odhaluje její neobvyklá živorodost. Vědomí o církvi je člověku možné jen jako pochopení sebe coby součásti církve, coby součásti jejího ve víře uchopeného života.

Heretická církev se odděluje od této živorodé církve, a proto neustále kolísá, klopýtá, „hledá“³⁶² (zetein), protože ztratila svoje těžiště a církevní život chápe jako kolísání mezi životem a smrtí. K tomuto kolísání se ovšem přidá moc, jíž je možné kolísání zabránit, tj. opřít se sám o sebe, učinit ze sebe samého pramen životnosti.

Tato heretická samostatnost a samostatný vlastní vývoj se chápe jako *možnost* překonat to, co bezprostředně předcházelo. S tím ovšem podle Möhlera souvisí i popření toho, co vytvářelo předcházející vlastní identitu. Samostatnost je chápána jako sebepotvrzení, sebeprosazení ve srovnání se vším, co předcházelo. Tento princip se ještě posílí, když je samostatnost uchopena ve znamení pravdy: samostatnost znamená *moc* posoudit podle pravdy. Pravda je nyní zcela funkcí subjektu; co je subjektem

³⁵⁹ Tamtéž, s. 46-47.

³⁶⁰ Tamtéž, s. 49, ř. 11-16.

³⁶¹ Tamtéž, s. 51, ř. 1-7.

³⁶² Srov. užití slova zhth,sousin v Lk 13, 24 „VAgwni,zesqe eivselqei/n dia. th/j stenh/j qu,raj(o)fti polloi,(le,gw u`mi/n(zhth,sousin eivselqei/n kai. ouvk ivscu,sousin“ „Usilujte o to vejít těsnou branou, protože mnozí, říkám vám, budou hledět se dostat, ale nebudou toho schopni.“

posouzeno jako pravdivé, je pravdivé objektivně. Tím se vytrácí měřítko, kritérium pravdy a všechno se od sebe liší, není možné dosáhnout nějakého společného souhlasu.

4. Viditelné prvky a universální jednota

Spis *Pragmatische Blicke* nám ukazuje Möhlerův paralelní přístup k problematice církve v porovnání s tím, jak ji chápal v přednáškách z církevního práva. Soustředěnost na viditelné prvky církve přetrvává, mění se myšlenkové pozadí: základním dvojím registrem tu je hereze na jedné straně, katolicismus na straně druhé. Jde spíše o zásadní duchovní přístupy než o konkrétní skupiny či církevní systémy. Katolicismus je systém, který uchovává ucelenou souvztažnost skutečnosti coby poznatelné a poznávané, proto se nebude omezovat jen na objektivní poznání či subjektivní přesvědčivost. Garantem celku je sama církev, která je živým vyjádřením Ducha Božího. Oproti tomu hereze je systém, který se nechává vést dílčím poznáním, byť velmi pronikavým, a který svou principiální zlomkovitost často velikým intelektuálním úsilím rozpracuje do systému, jenž ovšem postrádá vnitřní jednotnost. Uchovat vnitřní jednotnost nikoliv jen odkazem na tradičně přejatou podobu církve, jak se děje v jejím potridentském pojetí, ale ve věrnosti viditelným prvkům církve a v jejich novém uchopení tak, jak se tehdy ještě nevyzkoušeným způsobem pokoušeli myslitelé romantismu a německého idealismu: to je paralela, kterou načrtává Möhler ve svých *Pragmatische Blicke*.

3.2.2. Rozmanitost vlivů

Na základě rozboru studie *Pragmatische Blicke* jsme došli k představě, že Möhler ve svém raném období utvářel svůj názor paralelně: v rámci oficiálního úvazku docenta církevního práva na jedné straně, v rámci své publikační činnosti, která byla – v souladu s tehdejšími zvyklostmi až do r. 1931 v *Theologische Quartalschrift* – anonymní, na straně druhé.³⁶³

Je možné Möhlerův přístup analyzovat ještě podrobněji, a sice v závislosti na interpretaci, jaké tento zpočátku nejednoznačný Möhlerův přístup podrobíme. Existuje již řada monografií, které se pokouší Möhlerovo rané dílo zatřídít; podle H. Wagnera je možné uvést čtyři interpretace: a) na Möhlera lze nahlížet v pohledu církevně-papalisticém, b) nebo církevně-episkopalisticém, c) je možné se pokusit ho

³⁶³ „Möhler may well have felt freer to advance as yet untested ideas in pieces intended for an audience not of young students but of professional theologians.“ M. J. Himes, *Ongoing Incarnation*, s. 60.

zařadit z pohledu duchovních dějin nebo d) zohlednit též vliv protestantských autorů, především Schleiermachera.³⁶⁴

a) Církevní historik *Alois Knöpfler* (1848-1921)³⁶⁵ ve svém díle *Johann Adam Möhler. Ein Gedenkblatt zu dessen 100. Geburtstag* (München 1896) interpretuje Möhlerovo rané dílo především očima jeho *Athanasia* (1827), v němž autor pojednává o osobě a díle tohoto církevního otce. Pochopitelně jde o velmi úzké pojetí církve, která je chápána jako obecnství, nicméně se silnou hierarchickou strukturou. Tento přístup konstatuje Möhlerův všímá zájem o hierarchii a papežství, jak se v dané Atanášově situaci rozvíjely, a také jeho oblibu dějinné látky. Z toho – jak uvádí Wagner – vznikla tendence vykládat Möhlera jako papalistu a zapřisáhlého zastávce „ideálního obrazu církve počátků“. Jenže recenze Katerkampových³⁶⁶ a Walterových dějin³⁶⁷ ukazují velmi kritický přístup k „pouhému papežství“ a jeho článek o církvi v době karolínské ukazují živorodost biskupsky pojaté církve v 9. století.³⁶⁸

b) Církevní historik *Fritz Vigenner* ve svém díle z r. 1926³⁶⁹ na rané Möhlerovo dílo nahlíží pohledem *Einheit* a pojem církve je dle něj dogmatický, nikoliv čistě historický, i když dějinný přístup je významný. Pro silnou antipapalistskou interpretaci se mu Möhler jeví jako episkopální církevník, přičemž zcela ve stínu zůstává jeho konfesní otevřenost. Významný vliv přičítá dílu Hegelovu, což není zcela správné, jak dokládá klasický idealistický výklad Möhlerova díla zastoupený K. Eschweilerem³⁷⁰, který totiž právě idealistický přístup u Möhlera nachází nikoliv pod vlivem Hegelovým, ale spíše Schellingovým a Schleiermacherovým.

c) *Josef Rupert Geiselman* (1890-1980) se pokouší začlenit Möhlerovo dílo do obecně duchovně-dějinných souvislostí. Vychází z faktu, že Möhler učil právo, znal dílo *Du Pape* de Maistreho (1754-1821, kniha napsána r. 1819, německy vyšla v Mnichově r. 1823), ale uvádí také články v *Theologische Quartalschrift*, které poukazují i na jiný ekleziologický koncept. Ekleziologicky zajímavý je poznatek, že

³⁶⁴ Následující přehled je převzat z H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 39-44.

³⁶⁵ Alois Knöpfler, církevní historik, působil v Pasově a Mnichově. Z důvodu „Döllingerova případu“ se jeho fakulta rozpadla, platil za liberálního historika. M. WEITLAUFF, „Knöpfler“, in *LThK* ³2006, 6, 159.

³⁶⁶ 1769-1834, katolický historik a teolog, byl profesorem církevních dějin a morální teologie na katolické teologické fakultě v Münsteru, *BBKL* 3, 1211-1213.

³⁶⁷ *ThQ* 5(1823), s 484-532 a *ThQ* 5 (1823), s. 263-299.

³⁶⁸ „Karl der Grosse und seine Bischöfe. Die Synode von Mainz in Jahre 813“, in *ThQ* 6 (1824), s. 367-427.

³⁶⁹ *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger*, München, in *HZ(Beih. 7)*, Berlin 1925, s. 76-107.

³⁷⁰ K. ESCHWEILER, *Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*, Braunsberg: Herder 1930.

Möhler v potridentské ekleziologii operuje s klasickým „schématem *societas*“ (Gesellschaft), které, aplikováno na společnost obecně, užívalo stavovského systému (Stand-Gesellschaft) a opíralo se o právo. Ve svém paralelním ekleziologickém přístupu, který podle Geiselmanna čerpá z romanticky pojímané společnosti u autorů, jako je Patriz Benedikt Zimmer (1752-1820), Alois Gügler (1782-1827) a Johann Michael Sailer (1751-1832)³⁷¹, je církev ve svém společenském uspořádání, které vychází z humanistické křesťanské tradice, pojímána jako obecnství (Gemeinschaft), které má pochopitelně také svou právní stránku, ale vlastní účinnou veličinou je vzájemná láska³⁷²; namísto stavů je nyní zdůrazňován jednotlivce přesahující celek obce (Gemeinde) nebo národa (Volk).³⁷³

d) Poslední interpretační variantu přináší dílo *Hanse Friedricha Geißera* (*1928)³⁷⁴, který počítá s Möhlerem více vnitřně souvislým, takže jednotlivá období nejsou oddělována komplikovanými zvraty, ale navazují na sebe s větší plynulostí. Geißer tedy vidí větší souvislost mezi „Einheit“ a „Symbolik“ a všímá si větší příbuznosti mezi Möhlerem a Schleiermacherem. Připomeňme, že během svého berlínského pobytu Möhler navštěvoval Schleiermacherovy přednášky.

3.3. Transcendentální a existenciální přístup

J. R. Geiselmann označuje Möhlerův teologický přístup v jeho raném díle *Einheit* jako *teologicko-transcendentální*, který musí dostát základnímu požadavku

³⁷¹ Geiselmann je přesvědčen o vlivu, který měl Sailer na celou generaci teologů. Oproti klasicistnímu historizujícímu pojetí církve předkládá v duchu *Erlebnistheologie* tzv. organologické pojetí církve. K tomu J. R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*, Stuttgart: Schwabenverlag 1952. Podrobněji problematiku osvěcenského či klasicistního motivu v Tübingen a okolí studuje Geiselmann in *Die Katholische Tübinger Schule*, zvláště 19. kap. „Die Aufklärung in der Katholischen Tübinger Schule“, s. 534-611.

³⁷² Čím je umožněna soudržnost společnosti? „Otázka tmelících sil ... vyvstává znovu: Svobodný, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat. To představuje nejdůležitější krok, který – v zájmu svobody – udělal. Jako svobodný stát může na jedné straně existovat, jen pokud se svoboda, již zaručuje svým občanům, reguluje *zevnitř*, z morální podstaty jednotlivce, a z *homogeneity společnosti*.“ E.-W. BÖCKENFÖRDE, „Vznik státu jako proces sekularizace“, in J. HANUŠ (ed.), *Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuze nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*, Brno: CDK 2006, s. 7-24, zde s. 21.

³⁷³ „War in der "Gesellschaft" Kirche das Recht das Bestimmende, so in der "Gemeinschaft" Kirche die Liebe. War dort die Soziologie des Barock Man und Richtschnur, so hier die der Romantik. Sind dort die "Stände" der Kirche (status ecclesiae) richtungweisend, so jetzt das alle Unterschiede der Gläubigen übergreifende Gemeinsame. Alle werden wir ja in der Taufe mit Öl gesalbt zum Zehin des allgemeinen Priestertums; alle sollen aus dem gemeinsamen Glauben dieselbe Heiligkeit anstreben, alle, das christliche Volk insgesamt, aktiven Anteil nehmen an der Bewahrung der anvertrauten Lehre.“ J. R. GEISELMANN, „Der Wandel des Kirchenbewusstseins u der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers“, *SE*, s. 563.

³⁷⁴ *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler*, Göttingen: Vandenhoeck Rupert 1971.

transcendentálního přístupu: sjednotit rozmanitost a obecnost na základě principů. Všeobepínajícím principem křesťanství je *tradice*, která je z jedné strany nesena úřadem v církvi, z druhé strany se opírá o víru každého křesťana. Vztah mezi hierarchickým úřadem v církvi a na víře postaveném základním statutu členství v církvi je vztahem dialektické vzájemnosti. Bližší určení této dialektické vzájemnosti nás přivádí k tzv. organologickému pojetí církve, které podle Geiselmanna Möhler přejal od Sailera. To by odpovídalo romantickému pojmání společnosti. Transcendentální teologický přístup by pak znamenal, že *Duch* sám je nejen transcendentním, ale transcendentálním prvkem církve a jako takový vytváří další transcendentální prvek: celek církve. V rámci transcendentálního určení pak je každý věřící – ať jako ustanovený do hierarchického úřadu, nebo na tomto úřadu nemající přímou účast – vždycky organicky začleněn do jednoho celku a svou vlastní existencí je výrazem tohoto celku, takže ve *vzájemnosti jednotlivých* členů církve je možné poznávat jednotu a lásku celé církve.³⁷⁵

Transcendentální forma vědění si klade za cíl uchopit rozmanitost v jednotlivosti na základě přesažného sjednocujícího prvku.³⁷⁶ Principem transcendentálního přístupu ke skutečnosti je *vědění*, v němž rozum, který umí samostatně předloženou látku promýšlet (dialektická složka poznání), a *slovo*, které společně s rozumem vytváří nástroj transcendentálního poznání, mohou společně postupovat tak, že skutečnost *beze zbytku* poznají. Byl to Immanuel Kant, který přišel s požadavkem *samostatného rozumu*: *sapere aude!*³⁷⁷ Rozum nemá přijímat za platné poznání jen takové, které vychází z principu, garantovaného autoritou (*loci communi, articula*) a které je

³⁷⁵ Srov. J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, s. 496.

³⁷⁶ Jak uvádí L. HONNEFELDER v *LThK* ³2006, 10, 182-187, nazývá se transcendentální vědou takové vědění, které poznává přesažný předmět, kterým bylo už od Aristotela „bytí“ nebo „jedno“, Avvicenna uvádí „věc“, „jsoucno“, „jedno“, „nutné“. Philipp Kancléř (1165-1236) o těchto obecně vypovídajících určeních (*communia*) uvažuje jako o *communissima* a vyjmenovává je: jsoucí, pravé, jedno, dobré a považuje je za vzájemně na sebe odkazující (*covertibiles*), nakolik se týkají téhož předmětu, a odlišující se (*diversibiles*), nakolik označují u téhož předmětu vždy něco jiného. Sv. Tomáš v *De Veritate* (q. 1) kromě čtyř uvedených (*ens, unum, verum, bonum*) hovoří ještě o „věci“ (*res*) a „něčem“ (*aliquid*). Jan Duns Scotus výslovně začíná mluvit o *scientia transcendens*. Nejedná se tedy jen o několik pojmy uchopených transcendentálií, ale jde o ucelenou vědu – metafyziku. Podle Honnefeldera bylo možné přepracovat nauku o transcendentáliích do podoby transcendentální vědy na základě středověké aristotelské recepce a hovoří o druhém začátku metafyziky. To byl velmi důležitý počín, protože se tím pádem neuplatňuje dialektická složka poznání jen na buď ideální svět typu matematiky, nebo předmětný svět fyziky, ale je možné učinit předmětem poznání („zpředmětnit“) i nikdy jen čistě objektivně existující skutečnosti (skutečnosti jako *poznávané*), ale které z druhé strany nemají čistě mimopředmětnou povahu (ideje). Na skutečnost, která není ani idejí, ani nepatří do předmětného světa, svoji pozornost soustředil a velmi zevrubně ji promyslel I. Kant.

³⁷⁷ Kantův esej „Odpověď na otázku: co je to osvícenství?“, který byl otištěn v prosincovém čísle *Die Berlinische Monatsschrift* v r. 1784. (A 481)

následně domýšleno až do všech svých jevových důsledků, ale rozum sám se stává autoritou, a sice autoritou samostatnou. Hodnota transcendentálního poznání je v universální platnosti rozumu. Rozum ovšem svou platnost může uplatňovat vzhledem k idejím, nebo vzhledem k předmětnému světu. Vzhledem k idejím, tedy odhlížeje od předmětného světa, resp. s případným přihlédnutím k předmětnému světu, je možné rozvinout rozumové poznání do obrovského systému, jak učinil Kant. U něho je dialektická stránka poznávání skutečnosti z pozice transcendentální dovedena do skutečné vědy: věci jsou uchopeny systémem transcendentálního vědění – vědy, přičemž nejsou poznávány jako takové, ale „v podmínkách možnosti“, tedy nakolik je možné je poznat, tj. dialekticky promyslet a domyslet jako obecně platné (transcendentální přístup). Navazující německý idealismus tento Kantem pečlivě vypracovaný transcendentální přístup propracovává vzhledem k *opravdovému* předmětu. Řešení tří představitelů: Fichte, Schellinga a Hegela se ve svém přístupu i ve svém konečném řešení od sebe liší. Jestliže Fichte i Hegel vytvářejí skutečné systémy ducha, které s předmětným světem počítají, Schelling navíc vnáší základní problematickosti ducha (dialekticky) postupujícího přemýšlením a ducha, který je předmětem osloven (přechod od Schellingovy negativní filosofie k filosofii pozitivní). Duch-z-přemýšlení není ve svém rozumu (Vernunft) „novým“ předmětem ohrožen, ale ponížen, vyburcován k vyjití ze sebe, k osvojení si stanoviska předmětu, a tak je vyzván k novému poznání. Pravdivost rozumového poznání není ohrožena, ale není možná jen cestou čistého rozumu (dialektická cesta), nýbrž cestou dialogického postupu poznávání.³⁷⁸ Rozum totiž při otázce po pravdě nejenže přemýšlí (negativní filosofie), ale též se ve *svobodě* zřítá sám sebe, nechává se v *dialogu* poučit realitou samotnou a může tak dojít nejen k dokonalé *adaequatio*, ale je zahrnut do uceleného a svobodného procesu poznávání. Hegel zůstává u *dialektického* chápání transcendentálního rozumu, Schelling přechází k jeho *dialogickému* pojetí.

A zde se můžeme vrátit k Möhlerovi. Hodnota jeho transcendentálního přístupu nespočívá výhradně v rozumu, ale především v *životě*, přičemž *život je* chápán jako výraz ducha, podobně jako i rozum a poznání jsou chápány jako výraz ducha.³⁷⁹ Platné tedy pro Möhlera není to, co je – byť ostře – rozumem nahlíženo, jako třeba u heretiků, ale to, co je uchopeno životem a co si našlo svůj ucelený výraz v předmětné

³⁷⁸ W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, s. 111-124.

³⁷⁹ „Möhler ... by taking as his principle the notion of the church as living organism, shifts the explanatory element ... from idea to life ... Möhler's church can never be ideal, in the sense of an

realitě, která tak dostává tvar *lásky a pravdy*; toto dvojí určení je důležité, protože život není možné omezit ani jen na princip rozumnosti (gnosticismus, racionalismus), ani jen na princip „života“ (extrémní formy pietismu). Transcendentální přístup Möhlerův, založený v duchu, vyžaduje i předmětný svět, který dostává tvar lásky a pravdy³⁸⁰. Celý systém tedy vypadá následovně: Duch [rozumí se *duch*], který je vnitřním principem skutečnosti, je živým duchem, který svou živorodost uchovává a přenáší do předmětného světa; v předmětném světě, který vykazuje rozmanitost, se jeho živorodost projevuje *uchováváním jednoty*. Tato jednota, má-li být nejen připomínkou, ale především skutečností života, nemůže být jen jednotou čistě myšlenou, ale musí se projevovat v předmětném světě. Jednota, která v rozmanitosti přetrvává a je nositelkou života, je církev. [Nyní do pojmu jednoty vstupuje církev a duch je zde uchopen v rámci Ducha.] Takže Duch a církev k sobě patří, Duch je principem svobodného uspořádání světa, který vykazuje svou rozmanitost a samostatnost; Duch prostřednictvím „rozumu“, který vede k jeho *dialogickému* uchopení, vnáší do světa pravdu. Podobně Duch prostřednictvím „vůle“, kterou přivádí ke svobodnému utváření a přetváření světa, vnáší do světa lásku. Církev patří k Duchu, protože do sebe *živorodě* integruje proces pravdy a lásky světa. Duch a živorodost církve *vytvářejí* opus, který se nazývá tradice – *lebendige Überlieferung*. Tedy Duch a uchovávaná jednota v živé tradici církve jsou základním *principem* Möhlerovy transcendentální *teologie*.

Cílem Möhlerovy transcendentální teologie není odkryt jen přesažný ideový systém, kterým lze církev „nahlédnout“, ale odkryt skutečný proces, který se týká všech jevů církve tak, jak se během její existence dějí.³⁸¹ Jak už jsme měli možnost konstatovat v rámci výkladu o velkých filozofech německého idealismu, klonil se

intellectual construct. It is a living organism and must be studied as embodied.“ M.J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s.76.

³⁸⁰ Dnes už klasickým představitelem transcendentální teologie je K. Rahner. Svět, který je přijímán ve své kosmologické danosti, je ovšem uchopován zásadně skrze člověka. Tím se stává antropologie základním (teologicko)vědním horizontem. Člověk ovšem nemůže mít čistě *přirozené* určení, ale „člověk je přes svou stvořenou podstatu vždy transcendentálně vztahován k spásné Boží vůli a je ho třeba tak chápat jako událost svobodného a odpouštějícího sebesdělení Božího, které člověka uspořádává vzhledem k "absolutnímu spasiteli", v němž se sjednocuje absolutní sebesdělení Boží a jeho lidské přijetí v nezvratném dějinném jevu.“ T. PRÖPPER, M. STRIET, „Transcendentaltheologie“, in *LThK* ³2006, 188-190.

³⁸¹ „Möhler wishes to uncover in his sources a process, not an idea.“ J. M. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 77. J. R. Geiselman v kritickém vydání „Einheit“ rekonstruuje její první „Urform“, kde stálo: „Das Christentum ist gegründet auf ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Gläubigen erhaltendes und fortpflanzendes Leben, nicht im Begriff [Schleiermacher richtig].“ [Křesťanství je založeno na bezprostředním životě, *tedy ne na pojmu* [Schleiermacher správně], Duchem Božím vedeném, který je udržován a rozmnožován prostřednictvím jeho sdílení v lásce věřících.] *E*, s. 350.

Möhler spíše k Schellingovi než k Hegelovi pro jeho nikoliv jen v *dialektickém* procesu tvořícího se (uchopujícího se) ducha, ale v *dialogickém* procesu svobodně se utvářejícího ducha. Ostatní vlivy jsme prozatím určili na základě dílčích interpretací Möhlerova díla (Knöpfer, Vigener, Geiselman, Geisser), z nichž každá představovala důležitý pohled na autora, který – podle Geiselmanna – před sepsáním „Einheit“ byl sice autorem vnitřně jednotným, ale ve svých výstupech uměl zastávat vždy jen jedno hledisko. To se ovšem v průběhu jeho tvorby mění a první syntéza přichází v jeho raném díle „Einheit“, byť i toto je – alespoň podle slov samotného Möhlera – prvotinou mládí.³⁸²

Geiselman poznamenává, že Möhlerovi šlo vždy o uchopení života církve, což v rámci svých přednášek z kanonického práva činil prostřednictvím živé tradice církve uchopené potridentskou teologií. Již v článcích z *Theologische Quartalschrift* se objevuje alternativa, která ústí do transcendentálního teologického přístupu. Neznamená to ovšem, že by tím ztrácel poměr k tradici, resp. potridentské tradici:

„Möhler ve svém transcendentálním teologickém období prostředkoval dialektický vztah mezi věřícími a úřadem za pomoci romantické organologie. Duch si skrze celek věřících tvoří biskupa, jednotu episkopátu, primát, takže věřící v nich rozpoznávají a uznávají výraz své vlastní jednoty a lásky a sami se v nich nacházejí. Toto sjednocení ovšem bylo na úkor autority úřadu.“³⁸³

Duch byl přímým výrazem spojitosti jednotlivých věřících a autorita byla *výrazem* takové jednoty. Podle Geiselmanna se Möhler později znovu vrací ke svému pojetí církve postavené na autoritě, která ovšem není výlučným principem živé církve, ale je zabudována do církve organicky pojaté. Takže vedle autoritativního pojetí a organologického pojetí dochází – podle Geiselmanna – Möhler k tzv. *existenciálnímu*

³⁸² Jak dokládá J. B. BALTZER, *Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urteils über Katholizismus und Protestantismus I.* (Breslau 1839) v případě možného nástupu Möhlera na Bonnskou teologickou fakultu v r. 1834: „Bylo by nesprávné, kdyby i nyní chtěli posuzovat Möhlera podle jeho prvotiny [Erstlingswerk]. Je to dle mého názoru – nehledě k jeho dalším dílům – nemožné už proto, že slavný autor mi už v r. 1834 v jednom osobním rozhovoru sdělil, že v onom raném díle vyslovené názory vlastně už neschvaluje.“ Sám Möhler v korespondenci s nadvládním radou Schmeddingem (Berlín) píše, že arcibiskupovo chování jen schvaluje, i když si myslí, že jeho jmenování profesorem v Bonnu již dávno nic v cestě nestojí. Oceňuje arcibiskupovu bdělost, se kterou vyjádřil nesouhlas s některými pasážemi z jeho [Möhlerovy] *Einheit*: „und anderersets kann ich nicht in Abrede stellen, dass das Urteil, welches der Beilage Ihres hochverehrten Schreibens zugolge (wie mir scheint) das Generalvikariat des Hochwürdigsten Herrn Erzbischof über meine unreife Schrift, die Einheit in der Kirche, ausgesprochen hat, ganz richtig ist.“ [a na druhé straně nechci popírat, že posudek, který ohledně mého nezralého textu Jednota v Církvi – dle přílohy vašeho velectěného psaní (jak se mi zdá) – vydal generální vikariát nejdůstojnějšího pána arcibiskupa, je zcela v pořádku.] Uvedeno in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 200.

³⁸³ J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, s. 496. [Dort, in seiner transzendentaltheologischen Periode, geschah dies durch die romantische Organologie. Der Geist gestaltet sich durch die Gesamtheit der Gläubigen den Bischof, die Einheit des Episkopates, den Primat, so dass die

pojetí církve, kde „církvní úřad svým působením vede (vychovává) v církvi ke smyslu celku a tak k jednotě věřících. Společenství věřících se pak stává trvalým orgánem tradice.“³⁸⁴

Dříve než se budeme věnovat Möhlerově „prvotině“, shrňme základní myšlenkové přístupy – Geiselmanem nazvané jako Möhlerova transcendentální a existenciální teologie –, které bude náš autor mezi sebou propojovat.

1. Möhler je především historik, ovšem ve smyslu Dreyově: není tedy jen faktograf, ale dějinnou látku užívá k tomu, aby formoval své teologické myšlení a podával teologickou interpretaci dějin. To v Möhlerově případě znamená, že jedním ze základních témat je dějinný *počátek*, který je pojímán ve smyslu *principu*, a pak následuje téma *ducha*; dějinná látka má pak ukázat působení Ducha jak ve svém konkrétním projevu, tak též jeho principiální působení, tj. že vše dějinné má svůj poměr k počátku. Pokud je uchopen počátek, snaží se Möhler ukázat dějinnou podobu toho, co Duch v dějinách působí, totiž podobu církve.³⁸⁵ Tento typ dějepisce si Möhler osvojil u Neandera, tedy již v době své cesty za vědeckou přípravou na samém začátku svého akademického působení. Ten totiž později v předmluvě ke svým *Obecným dějinám křesťanského náboženství a církve*³⁸⁶ píše: „Už od začátku jsem měl plán zevrubně pojednat o *Církevních dějinách prvních tří staletí*, protože se mi tento jejich díl jevil jako nejdůležitější pro každého křesťana a teologa, neboť jsem věřil, že odůvodnění a rozšiřování správných, nezaujatých názorů na vývoj křesťanského uspořádání církve, křesťanského kultu, křesťanského života a křesťanské nauky v těchto prvních staletích obecně a zvláště pro naše časy v protikladu k nejrůznějším, z mnoha stran přicházejícím omylům je zvláště důležité a prospěšné.“ Neander v těchto staletích spatřoval kritérium pro následující dějiny církve, ovšem ne tak, že by další čas byl jen časem úpadku či odpadu od prvotní čistoty. Od Neandera si Möhler osvojil pozornost zaměřenou na *celé* dějiny, takže při pojednání doby

Gläubigen in ihnen den Ausdruck ihrer Einheit und Liebe erkennen, sich selbst gleichsam wieder begegnen. Diese Vereinigung ging auf Kosten der Auktorität des Amtes.]

³⁸⁴ Podle S §38 shrnuje Geiselman, tamtéž. [Das kirchliche Amt schafft durch die kirchliche Erziehung den Gesamtsinn und damit die Einheit der Gläubigen. Die Gemeinschaft der Gläubigen wird so zu dem bleibenden Organe der Überlieferung.]

³⁸⁵ Dějiny církve jsou místem, odkud se odvíjí teologie: zde se totiž nachází *začátek* (dějinná událost vtělení) *počátku* (principu), obojí jako trojiční událost. Proto na začátku může být přítomná plnost počátku. To vede k tzv. *klasicistnímu motivu* dějepisce církve, který v prvotní církvi nachází ideální obraz církve. Möhler se tomuto motivu nebrání, protože tak může objevovat plné rysy církve-počátku/počátků, takže podle nich může nahlížet i na církev současnou. Srov. J. R. GEISELMANN, *Die Katholische Tübinger Schule*, zvláště kapitulu „Johann Adam Möhlers Philosophie und Theologie der Geschichte. Das Problem der Überlieferung“, s. 323-342.

církevních otců získává vhléd i do církevní problematiky 19. století (jak budeme mít možnost pozorovat na jeho dílech *Athanasius* nebo *Anselm*).

2. Dějiny obecně musejí být interpretovány.³⁸⁷ Jestliže Möhler v dějinné látce hledá *odpověď* na otázku spásy či Boží přítomnosti, pak to nemohou být dějiny samé, které spásu přinášejí a působí, ale v dějinách se spása uskutečňuje *skrze* církev. Tajemství církve a výklad dějin si odpovídají a navzájem na sebe odkazují.³⁸⁸ Sám Möhler se ke svému systematickému konceptu dějin vyjadřuje takto: „Nebo otázka "Co je Kristova nauka?" je zcela historická a zní takto: Co bylo v církvi už od apoštolů stále vyučováno? Jak zní *všeobecná, ustavičná tradice*?“³⁸⁹ Möhler zde *současnou* nauku církve chápe z jejího *dějinného* podání (tradice). „Katolicismus nepracuje jen "vědecky", tedy systematickým abstrahováním od historie, ani jen "empiricky", totiž *skrze* analýzu jejího současně platného vědomí, ale "kriticky", tedy z konfrontace toho, co je v katolicismu podáno dějinně, a toho, co je – často jako protiklad ke katolictví – předkládáno v jiných společenstvích. Systematická reflexe a historicky určená komparace jsou propojeny.“³⁹⁰

3. Autor díla *Einheit in der Kirche* probírá dogma o jednotě církve z různých úhlů pohledu. Kromě roviny christologické a pneumatologické, roviny dějinného podání a Písma, roviny vztahů mezi společenstvím a jedincem (hereze) a roviny viditelně uspořádané podoby církve zde na pozadí můžeme stále sledovat problematiku

³⁸⁶ *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 6 Bd.*, Hamburg 1826-1852. Zde sv. 1, odd. 2 (1826), VI (předmluva).

³⁸⁷ H.-G. Gadamer dokazuje, jak v době osvícenství, které programově – oproti autoritě coby (možnému) prameni předsudku – volí *odvahu* opřít se *jen* o vlastní rozum (Verstand), právě veškerá dějinnost postupně ztratila na významnosti a byla nahrazena historismem, tedy *jistým* výkladem dějin. Historismus se sice v romantismu opíral o řadu pozitivních dějinných poznatků, ale zapracovával je do své vlastní ideové struktury. Tento způsob zacházení z dějinnými údaji už v samotném romantismu nachází svou kritiku, Schellingem počínaje. Srov. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr: Tübingen 1986, zvláště oddíl „Schleiermachers Entwurf einer universalen Hermeneutik“, s. 188-201, kde u Schleiermachera hovoří o jisté *methodische Abstraktion*, za účelem „die bestimmte Auffassung von *Texten*, dem auch das Allgemeine geschichtlicher Zusammenhänge zu dienen hatte“ [určitého pojetí *textů*, jemuž se měl podřídit i obecný celek dějinných souvislostí]. s. 201.

³⁸⁸ *Církev sama se jistě nemůže chápat a vykládat než v pohledu dějin spásy*. Musí být vztažena ke svému počátku, završení a celku dějin, ne jen k jedné své události či jednomu svému období. V ní je přítomná eschatologická spása dějinně, ale není do ní vnořena jiná samostatná, od ostatních dějin oddělená dějinnost. To by znamenalo, že by se Kristus v rámci všeobecných dějin – nad tyto dějiny – ještě jednou sám rozvíjel. Znamenalo by to, že bychom dostali v zásadě (nestoriánsky) dualistické chápání církve: Boží všeobecné dějiny spásy a lidské dějiny spásy: jedno jako církev nebeskou (neviditelnou), druhé jako církev pozemskou. Srov. W. KASPER, „Kirchengeschichte als historische Theologie“, in ID., *Theologie und Kirche* (1.), Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1987, s. 101-116, zde 102-103.

³⁸⁹ [Oder die Frage: was ist Christi Lehre, ist durchaus historisch; sie heißt, was ist immer in der Kirche von den Aposteln an gelehrt worden? Wie lautet die *allgemeine, immerwährende Überlieferung*?] *E*, § 10, s. 31.

³⁹⁰ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 50.

konfesních protikladů v církvi, téma, které bude rozvedeno v Möhlerově další tvorbě.³⁹¹ Vždyť již ve svém dopise z Göttingen (podzim 1822) vyjadřuje svůj jasný názor na konfesní rozdílnost. „Před 20 lety zde nepanovaly spory, nebo v malé míře; což se zdá, že je následek lhostejnosti. Spor mezi katolíky a protestanty byl oživen, čemuž rozumím tak, že se náboženský život konečně probudil.“³⁹² Z dopisu můžeme shrnout: a) Konfesní rozdíly jsou založeny na *přesvědčení* (Überzeugung), takže tyto rozdíly je možné spojovat nejen s racionální formulací víry, ale s životem v lásce. b) Když se nyní katolíci dostávají do sporu s protestanty a obráceně, je to cesta od lhostejnosti jistě kupředu. Následuje odbourávání sporu (aussöhnen), což ovšem nemůže končit jen u jeho uhlazení, ale v jeho *porozumění a smíření* (Verständigung und Versöhnung). c) Není možné, aby se jednotlivé strany urážely a tupily, aby se vzájemný mír stavěl na něčem jiném než pravdě. Obecně vzato mnohé setkání s protestantskými profesory jako byl Planck, Neander, Marheinecke a Schleiermacher, probudily v Möhlerovi vážnost, s jakou se stavěl k problematice různých konfesí.

³⁹¹ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 51-55.

³⁹² S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 72-73.

4. kapitola

Die Einheit in der Kirche

Jednota v církvi je první Möhlerovo dílo, kde se skutečně a naplno objevuje jeho syntézy schopný génius. Jak podtitul napovídá, Möhler chce vystihnout *princip katolicismu*, který doloží na duchovním dědictví církevních otců prvních tří staletí. Abychom se mohli seznámit s tímto dílem, je třeba pochopit okolnosti jeho vzniku, rozebrat jeho obsah a zamyslet se na jeho základními tématy.³⁹³

4.1. Vznik díla

Text, jehož kritickou verzi máme dnes k dispozici, má za sebou delší příběh.³⁹⁴ Möhlerova pozůstalost přešla po jeho smrti po několika peripetiích do mnichovského Georgiana. Další velká část se dostala do rukou I. I. Döllingera, který sám řadu jeho textů vydal.³⁹⁵ Po Döllingerově smrti se o tuto část Möhlerovy pozůstalosti staral starokatolický teolog Johannes Friedrich (1836-1917), který umožnil tehdejšímu studentovi Stefanu Löschovi (1881-1966), aby vyhotovil stenografické opisy v této části pozůstalosti obsažených Möhlerových děl. Z dějinně-teologického hlediska se tedy o Möhlerovo dílo zajímal již v prvních desetiletích 20. století v Tübingen působící St. Lösch, ke kterému se přidal i profesor teologie J. R. Geiselmann (1890-1980). Byl to právě on, kterému se ještě před válkou podařilo vydat některé důležité Möhlerovy rukopisy.³⁹⁶ Během II. světové války byl Mnichov bombardován a byla poničena knihovna a archiv Georgiana včetně Möhlerových rukopisů, jakož i archiv starokatolické církve na Blumenstrasse, kde byla uchovávána Döllingerova pozůstalost. Po II. světové válce bylo možné znovu vydávat Möhlerova díla na základě zachovalých autografů, opisů a již tiskem vyšlých děl.

³⁹³ Při zpracovávání Möhlerovy „Einheit“ jsem vycházel především z uvedených studií J. R. Geiselmana, dále St. Lösche, H. Wagnera a J. M. Himese.

³⁹⁴ Ke kritickému vydání J. A. MÖHLER, J. R. GEISELMANN (ed.), *Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann*, Darmstadt 1957 vypracoval Geiselmann velmi obsáhlý úvod, dále pak velmi pečlivě zpracoval kritické vydání textu a k textu přidal komentář.

³⁹⁵ Nachází se pod zkratkou *GS* I-II.

³⁹⁶ J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940 (zkratka *GCh*). Z Möhlerova díla zde vyšlo: „Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte“ (1826/1827), s. 389-396, „Lebendige Tradition. Die innere und äußere Tradition“ (texty z let 1822-1834), s. 397-418, „Über Tradition, Schrift und Einheit der Kirche“ (1826/1827), s. 419-430.

Podle Geiselmannovy studie³⁹⁷ můžeme rozlišit alespoň čtyři stádia, jimiž text *Einheit* prošel až do své konečné podoby. První koncept obsahuje – ještě ne paragrafy opatřené – odstavce 1-8 (podle dnešní verze). Následuje druhá verze, která prozrazuje novou koncepcí celého díla a obsahuje §§ 1-43. Třetí verze je nikoliv Möhlerovou rukou vyhotovený čistopis (kalligraphische Abschrift), opatřené tzv. doplňky, které ale dnes nejsou zachovány ve formě autografu. Čtvrtou verzi textu představuje ještě jednou Möhlerem doplněný čistopis, v němž jsou celé nové odstavce, zatímco jiné jsou vypuštěny a je zcela nově připojen závěr. Tento opravený čistopis tedy představuje konečnou verzi Möhlerovy „Einheit“.

O rekonstrukci vývoje ideových vlivů, působících na vznik „Einheit“, se pokusil nejen J. R. Geiselman (*E* 1957), ale nalezneme ji také v S. Löschem připravované knize o Möhlerovi, kterou ale nakonec do své smrti nestačil vydat. Löscheův rukopis se nachází v Archivu Tübingenské Univerzity v rámci jeho pozůstalosti.³⁹⁸ Základní myšlenkový duktus *Jednoty v církvi* je možné podle výše uvedených autorů popsat za pomoci rekonstruované geneze díla.

Protože se nám nedochovala žádná Möhlerova poznámka o tom, co ho vedlo k sepsání *Jednoty v církvi*, vznikly v rámci möhlerovského bádání hypotézy o důvodu či podnětu vzniku. Hned první předkládá historik Sebastian Merkle (1862-1945) a tvrdí, že Möhlerovo rané dílo je reakcí na de Maistreho *Du pape* (1819), dílo, které bylo recenzováno G. Herbstem v *Theologische Quartalschrift* (4 [1822], 677-700). Geiselman tuto hypotézu odmítá s tím, že Möhlerova *Jednota* není polemickým spisem proti de Maistreovi, protože jednak jeho (de Maistre) jméno není v díle uvedeno, což by bylo proti Möhlerovým zvyklostem jména svých protivníků otevřeně uvádět, a navíc *Jednota* není polemický, ale především vyznavačský spis. Dílo je *autorovým vyznáním* nově uchopené víry, byť ve velmi učeném stylu; na tom se shodují Geiselman, Lösche i Himes, vedeni dochovaným Möhlerovým dopisem jeho příteli Lippovi, kterému poslal ke čtení právě vydanou *Jednotu v církvi*:

„Už jsi ode mě dlouho nic neobdržel. Nyní ti dávám sám sebe; obraz o mém nejvnitřnějším a nejvlastnějším bytí, věrné znázornění mých názorů na křesťanství, Krista i naší církvev. Rozpoznáš asi změny, které se ve mně udály; asi poznáš, že je ve mně stále ještě mnohé rozkolísáno, jiné věci jsou jen nejistě naznačeny. Mohl-li bys ale nahlédnout do mého nitra, našel bys tam mnohé z nábožensko-křesťanských názorů zcela přebudované. O Kristu jsem měl dříve jen pojem, jen prázdné slovo, což se nyní změnilo, a vnitřní svědectví mi říká, že nynější pojem je ten pravý, nebo alespoň že to ten pravý bude. Vážné studium

³⁹⁷ *E*, s. 318-329.

³⁹⁸ UAT 219/58.

církevních otců mě v mnohém podnítilo, objevil jsem v nich ponejprv tak živé, svěží a plné křesťanství a Kristus chtěl, abych ty, které on inspiroval a probudil ke své obraně, nečetl bez patřičného užitku.³⁹⁹

Einheit si není možné představit bez studia církevních otců, pro něž Möhlera získal berlínský církevní historik Johann August Wilhelm Neander (1789-1850)⁴⁰⁰ a v němž pokračoval po návratu do Tübingen (viz přehled Möhlerových přednášek, s. 74).⁴⁰¹

4.1.1. První verze, tzv. „Urform der Einheit“

Vedle studia církevních otců a přednášek z církevního práva v duchu potridentské klasicistní teologie je pro první verzi *Jednoty v Církvi* důležitý vliv teologického romantismu. Zde je třeba připomenout postavy Johanna Michaela Sailera (1751-1832), Aloise Güglera (1782-1827) a Johanna Sebastiana Dreya (1777-1853).

4.1.1.1. Johann Sebastian Drey (1777-1853)

Přímý vliv na Möhlera měl pochopitelně jeho učitel J. S. Drey. Ten pocházel z velmi chudé rodiny, prožil deset let studentského života na gymnáziu v Ellwangen (1787-1797), na něž navazovaly dva roky studia na Lyceu sv. Salvátora v Augsburgu. Přestoupil pak do semináře a byl vysvěcen na kněze (30. května 1801 v augsburském dómu). Pět let byl vikářem v Röhlingenu, r. 1806 se stal gymnaziálním profesorem na lyceu v Rottweil, kde učil matematiku, fyziku a filozofii náboženství. Zde působil až do r. 1812, kdy se stěhuje do Ellwangen, kde byla založena Katolická zemská univerzita (tzv. Friedrich-Universität). Působil zde jako profesor dogmatiky, dějin

³⁹⁹ „Schon lange hast du nichts von mir erhalten; nun gebe ich mich Dir selbst, das Bild meines innersten und eigentlichen Seins, die getreue Darstellung meiner Anschauungen vom Christentum, Christus und unserer Kirche. Du wirst in vielem eine in mir vorgegangene Veränderung finden; vieles gewahrtest du ehemals in mir schwankend, anders in unbestimmten Zügen nur gezeichnet. Könntest du aber in mein Inneres schauen, durchaus umgestaltet würdest Du es in seinen religiös-christlichen Anschauungen entdecken. Ich hatte früher nur das Wort, nur den Begriff von Christus, wenigstens habe ich jetzt einen ganz andern, und ein inneres Zeugnis sagt es mir, dass es der wahre sei, wenigstens dass der wahre in mir werden will. Das ernste Studium der Väter hat in mir vieles aufgeregt; in diesen entdeckte ich zuerst ein so lebendiges, volles Christentum, und Christus wollte es, dass ich die, die er beseelte und zu seiner Verteidigung erweckte, nicht ohne Früchte lese.“ Tak píše Möhler J. Lippovi do švábského Gmündu v září 1825, uvedeno in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s.251-252.

⁴⁰⁰ „Nezapomenutelné pro mě budou také přednášky Neanderovy, které budou mít rozhodující vliv na mé církevněhistorické práce ... v Berlíně zná jen uličku k univerzitní budově, nikoho ze svých kolegů, ale Origena, Tertuliána, Augustina, Jana Zlatoústého, svatého Bernarda, dopisy svatého Bonifáce zná nazpaměť.“ Tak píše v dopise radovi generálního vikariátu Messnerovi do Rottenburgu 30. ledna 1823. Uvedeno in S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 84.

⁴⁰¹ „A patristic study was not in itself a new idea for Moehler. He had first thought about writing a book dealing with some aspect of patristic theology after his meeting with Neander in Berlin in 1823. For his inaugural lecture in church history at Tuebingen he had chosen a defense of the importance of patrology for theological students.“ J. M. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 73-74.

dogmatu⁴⁰², apologetiky a tzv. encyklopedie. Do Tübingen přichází, když se tato fakulta začleňuje do tübingenské univerzity po bok staré evangelické fakulty. Dreye poznal Möhler již v Ellwangen a oba též byli – jeden jako učitel, druhý jako student – při zakládání katolické teologické fakulty v Tübingen.⁴⁰³

Tato krátká črta z Dreyova života nám může pomoci přiblížit se k jeho dílu. V době, kdy působil jako – řekli bychom – středoškolský profesor, zabýval se velmi podrobně filosofií, především Lessingem, Kantem a obecně německým idealismem. Když začal přednášet v Ellwangen, napsal hned dva texty. Nejprve to byl jeho původní text *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie* (1812), v němž se snaží kriticky pojednat o stavu teologie a o jeho vlivu na náboženský stav společnosti od scholastiky až po jeho současnost.⁴⁰⁴ První z jeho dalších tří textů, které Möhlera velmi ovlivnily a které současné dreyovské bádání počítá mezi nejznámější, je především studie, kterou Drey otiskl v prvních číslech *Theologische Quartalschrift* pod názvem *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* (1819).⁴⁰⁵ U příležitosti nového začátku v Tübingen připravil Drey programové dílo, kterým chtěl přispět k velmi náročnému a obtížnému procitnutí katolické teologie po sekularizaci (1803) a které nazval *Krátké uvedení do studia teologie s ohledem na její vědecký statut a katolický systém*.⁴⁰⁶ Posledním, rovněž krátkým textem je *Ankündigung* [Ohlášení], jímž

⁴⁰² Dodnes je uchován text, který byl patrně přípravou k přednáškám. Jde o *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems* (*GCh*, s. 235-331) a je vypracován na podkladě mj. i díla evangelického teologa Wilhelma Münschera (1766-1814), *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte* (4 sv., Marburg 1797-1808).

⁴⁰³ Podle A. P. KUSTERMAN, „Daß ich der Universität und der katholisch theologischen Fakultät nützen könne...“ Zum 200. Geburtstag Johann Sebastian Dreys. Biographische Hinweise und Quellen“, in R. REINHARDT, *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977, s. 117-166; též in *LThK*³2006, 3, 373-374.

⁴⁰⁴ Otištěno v *GCh*, s. 85-97.

⁴⁰⁵ *ThQ* 1(1819). Čtyřikrát Drey píše do časopisu o duchu a podstatě katolicismu, přičemž rozčlenění není náhodné, ale představuje „architekturu“ jeho celkového teologického pojetí. V první části se zabývá rozvedením základního „dogmatu“ katolicismu formou *teologické tradice* (s. 3-24). V druhém čísle pokračuje *základními principy* katolicismu (s.193-210), ve třetím čísle rozebírá *kulticko-liturgickou stránku* křesťanství (s. 369-392) a v poslední části se zabývá *ekleziologicko-institucionálními* otázkami (s. 559-575). Krátký komentář tohoto textu, který je publikován v *GCh*, s. 193-234, se nachází v článku M. SECKLER, „Johann Sebastian Dreys Programmschrift *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* neu gelesen, oder: Die kultische-liturgische Dimension in der theologischen Architektur des Christentums“, in M. KESSLER, J. SECKLER, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, s. 37-59.

⁴⁰⁶ *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen: H. Laupp 1819. Jako fotokopie je tento text přetištěn (tedy ve fraktuře) in J. KESSLER, M. SECKLER, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, s. 145-407 s předcházejícími úvodními studiemi.

v prvním čísle *Theologische Quartalschrift* seznamuje s principy a cíli tohoto časopisu.⁴⁰⁷

4.1.1.2. Alois Gügler (1782-1827)

Druhým autorem, kterým se Möhler nechal inspirovat, byl Alois Gügler (1782-1827)⁴⁰⁸, žák Sailerův, první skutečný romantický teolog.⁴⁰⁹ K romantickému pojetí víry patřilo silné vědomí seřaditosti s církví a vědomí činného utváření života církve a společnosti, vyjádřené formou poutí a procesí. Tedy *vedle* předávání víry formou učení a přemýšlení se víra *také* předává jinými formami. To vedlo Sailera, Güglera i Genglera⁴¹⁰ k takové koncepci katolictví, která nespočívala toliko na *Lehre*, ale především na *Duchu*, mající svůj výraz v nauce, v uspořádané podobě života církve a třeba i v lidové zbožnosti. Gügler, který byl též publicista, svým pojetím teologie uměl na tento živý prvek života církve reagovat. Z jeho děl je třeba zmínit *Einige Worte über den Geist des Christentums und der Literatur im Verhältnis zu den Thaddäus Müllerschen Schriften* (Luzern 1810)⁴¹¹ a *Die heilige Kunst oder die Kunst der Hebräer* (3 sv., Landshut – Luzern 1814-1818).

4.1.1.3. Johann Michael Sailer (1751-1832)

Důležitou postavou pro romantické pojetí katolicismu byl Johann Michael Sailer (1751-1832).⁴¹² Ještě v Augsburgu pojal svůj první obraz církve, vytvořený na

⁴⁰⁷ Text, který sepsal 7. července 1818 a byl otištěn v *ThQ* 1 (1819), s. 3-7, je uveden také in S. LÖSCH, *Die Anfänge der Tübingen Theologischen Quartalschrift (1819-1831). Gedenkgabe zum 100. Todestag Joh. Ad. Möhlers*, Rottenburg: Bader'sche Verlagsbuchhandlung 1938, s. 15-17.

⁴⁰⁸ *ADB* 10, s.95-99; *LThK* ³2006, 4, 1092. Po vystudování filozofie v Solothurnu a Lucernu a teologie v Landshutu, kde byl žákem Sailerovým a Zimmerovým, nastoupil po vysvěcení (1805) jako profesor exegeze a později též pastorální teologie v Lucernu.

⁴⁰⁹ Jak uvádí J. R. Geiselman v *E*, [50].

⁴¹⁰ Adam Gengler (1799-1866) byl bamberský teolog, který se ve své teologii nechal ovlivnit Schellingem, podobně jako Drey a Möhler, přičemž se pro něho teologie zcela integrovala do filosofie. Möhler na jeho dílo *Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie. Eine Abhandlung* (Landshut 1826) napsal recenzi do *Theologische Quartalschrift* (1827, s. 498-522). O vztahu Möhlera a Genglera J. M. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 75n; S. LÖSCH, *Prof. Dr. Adam Gengler 1799-1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. J. Döllinger und J. A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekanntenen Briefen darunter 47 neuen Möhler-Briefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrten-geschichte Bamberg's im XIX. Jahrhundert*, Würzburg: Schönigh 1963.

⁴¹¹ J. R. Geiselman toto dílo publikoval v *GCh*, s.53-82.

⁴¹² J. R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*, Stuttgart: Schwabenverlag 1952; *LThK* ³2006, 8, 1431-1433. Pocházel z augsburské diecéze, vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova (1770), po jehož zrušení (1773) navázal na svá filosofická studia a pokračoval ve studiu teologie. Byl povolán na universitu do Ingolstadtu, odkud byl záhy propuštěn pro „jezuitské obskurantství“. Augsburský biskup (Clemens Wenceslaus) ho povolal na obnovenou universitu v Dillingen. Zde se stal známým a oblíbeným především studenty. Publikoval zde *Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind* (München 1785) a dále morálně-teologicky laděné dílo *Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit Rücksicht auf das Christentum* (München 1787); obě tato díla byla napsána

osvícenském či humanistickém pojetí společnosti a založený na přirozeném právu. Tento obraz měl silné osvícenské moralistní konotace: církev je vystavěna na individualisticky chápaném člověku, který se podle ideje smlouvy začleňuje jako rozumný a svobodný občan do společnosti. Proto je zde církev chápána především jako *výsledek* mezilidského konsensu. U věřících je tento konsensus založen v základním ustavení církve Kristem, takže když lidé v církvi vytvářejí společný souhlas, jen tím naplňují vůli jejího zakladatele.⁴¹³ Jenže u této představy Sailer nezůstal. Nastává u něho zlom, rozchází se s koncepcí církve a katolicismu svého učitele Stattlera⁴¹⁴, tj. opouští teologický směr, určený leibnizovsko-wolfffiánkou filosofií a vytvářející protiklad Kantovi.⁴¹⁵ Do své teologie, která se stává nejen teologií rozumu, ale rozumu propojeného se srdcem, přijímá i vlivy mystiků pod vedením autorů, jakými byli jezuita Sebastian Winkelhofer⁴¹⁶, evangelický teolog Johann Kaspar Lavater⁴¹⁷ a luterský spisovatel a básník Matthias Claudius⁴¹⁸. Církev se nyní Sailerovi jeví jako *corpus Christi*, jako společenství údů, tj. věřících v jednom Kristově těle. Odtud chápe církev – v návaznosti na reformační tradici – jako obecenství, a sice obecenství svatých, tj. zahrnující nebe i zemi, jehož hlavou je Kristus.

v konfrontaci s I. Kantem. Rovněž v tomto období publikoval *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* (3 sv., München 1788-1789). Byl ovšem označen za „illuminata“ a novotáře, takže r. 1794 ztrácí katedru a je mu zakázána kazatelská činnost. Navíc je podezříván z blouznivé mystiky allgäuského probuzeneckého hnutí. V této době překládá *Imitatio Christi* od Tomáše Kempenského. R. 1799 je opět povolán na ingolstadtskou universitu, která se ale přesouvá r. 1800 do Landshutu, kde působí jako profesor morální a pastorální teologie a také jako universitní kazatel. V těch letech se kolem něho vytvořil okruh lidí (Ladnshuter Kreis), kam patřil mj. také bavorský král Ludvík I. Z jeho přednášek vznikla celá řada děl s morální a pastorální tematikou a z nichž se později staly důležité texty pro následující generace. Po uzavření konkordátu mezi Svatým stolcem a Bavorskem (1817-1921) byla jeho nominace na augsburského biskupa Vatikánem zamítnuta, takže r. 1821 byl povolán do řezenské dómské kapituly, r. 1822 byl jmenován světícím biskupem a generálním vikářem, r. 1825 dómským proboštem a r. 1829 řezenským biskupem. Nedlouho nato v r. 1832 zemřel.

⁴¹³ J. R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche*, s. 245.

⁴¹⁴ Benedikt Stattler (1728-1797), in *BBKL* 10, 1230-1235.

⁴¹⁵ Sailerovu osobnost v širších souvislostech popisuje B. HORYNA, „Pozdní romantika a katolická tübingská škola I.“, in *Religio* 1 (2002), s. 3-24, zde s. 7-12.

⁴¹⁶ 1743-1806. Působil jako kazatel u sv. Mořice v Ingolstadtu, pak jako dvorní kazatel v Neuburgu a od r. 1794 u sv. Michala v Mnichově. Patřil k přátelům Sailerovým a je počítán mezi bavorské osvícence. *KThK* 2006, 11, 260.

⁴¹⁷ Curyšský evangelický filozof, teolog a spisovatel, 1741-1801. *BBKL* 4, 1259-1267.

⁴¹⁸ 1740-1815. Se svou ženou Rebekou měl jedenáct dětí a k této velké rodině patřil velmi široký okruh přátel, mj. Lessing a Herder. Jeho život byl velmi pohnutý jednak pro úmrtí několika z jeho dětí v dětském či dospívajícím věku, jednak z důvodu, že musel obstarávat obživu pro tak širokou rodinu, s níž se musel stěhovat za prací. *BBKL* 1, 1038-1044.

„Co bojuje a už dobojovalo, co je čisté a co teprve bude čisté, co je již u Ježíše a co po Ježíši touží, co bojuje a už zvítězilo, co trpí a už oslavuje vítězství, všechno, všechno je tělo pod jedinou hlavou, Kristem, vše je jednou církví.“⁴¹⁹

Aby ještě zřetelněji vyniklo, že nejde jen o prosté přiřazení do zástupu věřících, ale organické zakomponování do obecnství, Sailer pokračuje:

„Jako pečuje jeden úd o druhý, tak věříme, že jsou všichni křesťané povolání, aby o sebe navzájem pečovali ... všichni křesťané mají velmi náročnou povinnost tvořit ve víře v jediného Krista a ve vzájemné bratrské lásce jedno tělo a při veškeré různosti věku, pohlaví, stavu, povolání, talentů a sil atd. pečovat o sebe navzájem coby údy jednoho těla.“⁴²⁰

Tato konstitutivní vzájemnost členů církve je důležitým předpokladem pro to, aby – ve své Pastorální teologii – mohl dojít k základu církve:

„Láska spojuje všechny členy farní obce. Ať vám je tato láska svatá, ta, která spojuje dohromady jedno tělo, jehož jste údy, s neviditelnou hlavou, od níž vychází síla ke všem údům, a pro nás nejbližšího zástupce (tj. faráře) našeho Pána, skrze kterého vás [Pán] vychovává a jehož slovy vám dává se napást.“⁴²¹

Základem církve je tedy láska, na níž je vybudováno Tělo Kristovo, které celé nyní dostává novou tonalitu: vše, co bylo postaveno na morálním, nábožensko-etickém poměru a uchopováno v církvi formou zbožného postoje, „takže se člověk uzavíral do rajských komůrek niterného bytí“, se mění a je tomu nyní naopak: „opouštěje monády lidské zkušenosti a ve sjednocení s členy obce přes Krista – hlavu, člověk nachází svou niternost v Pánově hostině v propojenosti s ostatními.“⁴²² Později Sailer zdůrazní – vedle živého začlenění každého křesťana do obecnství církve – *celek* církevního obecnství; obecnství nyní nespočívá v *začlenění* jednotlivců, ale v *celku*, na němž mají jednotlivci při eucharistii účast. Proč tento obrat? Protože se v rámci romantismu zdůraznil jedinec či subjekt a individualismus hrozí poničit smysl pro *veřejné* náboženství. Živá a vnitřně angažovaná zbožnost coby zbožnost soukromá [Privatreigion] je jen *jednou* stránkou náboženství a musí být doplněna stránkou druhou: veřejné náboženství – společenské [gesellig] náboženství. „Nyní mu dochází hluboký smysl a vlastní cena veřejného, společenského náboženství, náboženství *církve* [...] Pravý křesťan neokouší Boží přítomnost jen sám pro sebe, ale zakouší ji

⁴¹⁹ „Was streitet und schon gestritten hat, was rein ist und erst rein wird, was bei Jesu ist und sich nach Jesu sehnt, was kämpft und gesiegt hat, was leidet und triumphiert, alles, alles ist ein Leib unter einem Haupt.“ *Gebetbuch* ²I [1785], s. 140. Uvedeno J. R. Geiselmannem in *E*, [46].

⁴²⁰ Tamtéž. „Wie ein Glied für das andere sorgt, so glauben wir, daß alle Christen den Beruf haben, füreinander zu sorgen ... Alle Christen haben die teure Pflicht auf sich, durch den Glauben an *einen* Christus und durch die brüderliche Liebe gegeneinander eine Leib zu gestalten und bei aller Verschiedenheit des Alters, Geschlechtes, Standes, Berufes, der Talente, Kräfte usw. füreinander als Glieder eines Leibes zu sorgen.“

⁴²¹ *Pastoraltheologie*, Bd. ²III [1794], s. 94. Uvedeno v *E*, [48].

těž ve společenství s jinými živými členy a ti ji okouší s ním.⁴²³ Na otázku, čím je tvořena církev, je pak velmi jasná odpověď: životem. „Církev je život, který vyvěrá z Krista a proniká všechny členy, a tímto životem jsou všichni sjednocováni s hlavou, s Bohem.“⁴²⁴

V Sailerově koncepci církve můžeme počítat s jejím dvojitým pojetím: je zde církev duchovní, kterou lze zakoušet, a církev, která je ve své vnější uspořádanosti viditelnou společností. Sailer ovšem nakonec nenechává tato dvě pojetí vedle sebe nepropojeně, ale „k církvi je třeba se vztahovat dvojitým poměrem jako k církvi duchovní a viditelné společnosti; a jen správný způsob uchopení tohoto dvojího poměru nám bude moci dát úplný pojem církve.“⁴²⁵ A tento způsob se projeví tím, že viditelná, hierarchicky členěná církev je v mystickém společenství těla Kristova založena a současně je také jejím viditelným výrazem.⁴²⁶

4.1.1.4. Pojem církve v „Urform“

Z konceptu k předmluvě⁴²⁷, kterou Möhler v konečné verzi koncipoval jinak, vyplývá, že měl jakousi původní vizi díla: znázornit podstatu církve za pomoci dějinné látky. Píše: „Hned jsem se pokusil zpracovat část církevních dějin ve středověku; nemohl jsem vytvořit nějakou historickou konstrukci, protože jsem byl zcela bez souvislostí a prost jakékoliv vyšší ideje, která dějinný celek udržuje a proniká, a prost jakéhokoliv pevného hlediska; a kdybych tedy musel o mém předmětu pojednat a kdybych neměl žádnou souvislost s tím, co předcházelo, pak bych nemohl vůbec žádné souvislé pojednání rozvinout.“⁴²⁸

⁴²² Jak uvádí J. R. Geiselman ve svém úvodu ke kritickému vydání *Einheit*, E [48].

⁴²³ E, [49-50]. Tato právě na veřejnosti vyjádřená náboženská vnitřní sounáležitost je vyjádřena např. formou procesí či poutěmi.

⁴²⁴ *Pastoraltheologie* ³I [1811], s. 286, E, [50].

⁴²⁵ *Handbuch der Moral* III, in WW 15,44, in E [51]. „Die Kirche wird in dem doppletten Verhältnisse einer gestlichen und sichtbaren Gesellschaft betrachtet werden müssen, und nur durch diese Betrachtungsweise wird der vollständige Begriff der Kirche genommen werden können.“ Himes vystihuje základní přínos Sailerův následovně: „... one of Sailer's chief contributions to the development of Catholic ecclesiology was his union of two fruitful ideas of his time, the organic connection of *art and church* with the romantic model of the *organism*.” *Ongoing Incarnation*, s. 285.

⁴²⁶ H. MÜHLEN upozorňuje na dvojí tendenci, která se v takto postaveném chápání církve, jak ho též spatřuje v encyklice Pia XII. *Mystici Corporis*, může objevit: ekleziologický naturalismus a ekleziologický mysticismus. In *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh ³1968, s. 45-50.

⁴²⁷ E, s. 326-329.

⁴²⁸ [Ich unternahm sofort die Bearbeitung eines Teils der Kirchengeschichte des Mittelalters; aber eine historische Konstruktion wurde mir unmöglich; denn zusammenhangslos und verlassen von aller höhern Idee, die die ganze Geschichte enthält und durchdringt, von jedem festern Gesichtspunkt, hätte ich doch wohl meinen Gegenstand behandeln müssen, wenn ich keine

Zde je třeba uvést ještě jednu důležitou souvislost, kterou je možné vyčíst nikoliv z Geiselmannových studií, ale z připravované Löschovy monografie o Möhlerovi. Na základní ideji *Einheit* se velkou měrou podílel Möhlerův stálý zájem o autory doznívající scholastiky a nastupujícího novověku, jako byli kancléř Pařížské university Jean Gerson (1363-1429), kardinál Pierre d'Ailly (1351-1420), Nicole de Clemange (1363-1437) a Mikuláš Kusánský (1401-1464)⁴²⁹. Od prvních tübingenských let až po lázně v Meranu (1837) sleduje Lösch Möhlera, jak se zabývá – snad jakoby pro své potěšení – Mikulášem Kusánským.⁴³⁰ Tím se nám – jako doplnění badatelské práce Geiselmannovy – kontext Möhlerovy práce ukazuje jako ještě bohatší.

Ještě jeden detail ze zmíněného konceptu Předmluvy vypovídá ve prospěch návaznosti na četbu Kusánského. Möhler uvažuje nad povahou křesťanských dějin, které – oproti čistě objektivnímu historismu – sice disponují objektivními fakty, ale musejí mít nějakou jednotící ideu; jinak totiž pro Möhlera postrádají smysl. Jsou-li nyní dějinné události nepředvídatelné, neznamená to ovšem, že by neměly nějaké pojítko: tím pojítkem je *Duch*, v němž se dějiny nejen odrážejí, ale *žijí*. A nyní základní otázka: Když mají být dějiny církve popisovány ve své objektivnosti, má být člověk tohoto „ducha“ účasten, nebo má být zcela nestranně mimo tohoto „ducha“? Kdo by chtěl psát dějiny a nechtěl by na nich mít účast, bude vnášet do psaní *těchto* dějin něco cizího, cizorodého, co jim neodpovídá. Tolik ze zmíněného konceptu Předmluvy. Podobnou myšlenku Möhler vyslovuje, když uvažuje nad Kusánského stanoviskem v *Epistula ad Bohemos* k případu Čechů pod obojí. Pro složitost tehdejší situace nakonec nechává Möhler Kusánského vyslovit jediný přístup, odkud je možné věc posoudit a popsat: *in Ecclesia existere*.⁴³¹

notwendige Verbindung mit dem Frühern hätte auffinden können, überhaupt keine stete Entwicklung angenommen hätte.] Tento koncept Předmluvy je datován „únor 1825“. *E*, s. 327.

⁴²⁹ První tři jména představují teology z Pařížské university v době trojpapežství, tedy v době M. Jana Husa. Z Möhlerovy tvorby uvádí Lösch: „Když se kancléř Gerson, Pierre d'Ailly a Nicole de Clemange v počátcích 15. století zcela vyčerpali v především negativní, kritické a někdy dokonce sžíravé a už bohužel nic neříkající scholastice, jen o několik desetiletí později předvedl Nicolaus Cusanus systém s tímtež spekulativním základem, ale mířící jiným směrem, hluboký systém plný života a současně překypující nadšením podobné platónské spekulaci, již byl ostatně ovlivněn.“ *UAT*, 219/58, s. 39.

⁴³⁰ *UAT*, 219/58, s. 40-52. Möhlerův žák A. Staudenmaier za práci z církevních dějin „Geschichte der Bischofswahlen“ (1824) byl i odměněn cenou školy a od té doby se později proslavený teolog Staudenmaier zabýval právě zmíněnou čtveřicí teologů. Znamená to, že právě v akademickém roce 1823/24 toto téma Möhler Staudenmaierovi zadal.

⁴³¹ *UAT*, 219/58, s. 54.

Jak tedy vypadal první návrh k *Einheit*, známý jako „Urform“, a jaký pojem církve obsahoval?⁴³²

V zásadě tato první verze textu obsahovala dnešní první kapitolu, nadepsanou *mystická jednota* (§§1-7), a začátek kapitoly druhé, dnes nazvané *jednota podle rozumu*, ovšem z ní jen jeden paragraf (dnešní §8). Pak je tu koncept druhé a třetí kapitoly, v němž jsou též paragrafy, které obsahuje i konečná verze.

Pojem církve odráží Möhlerovo stádium chápání církve. Z Dreye si odnáší zásadně dějinný přístup k „podstatě“ církve, ale současně je jeho postoj vysoce spekulativní, takže rozlišuje *princip* a *podstatu*. Systematický přístup v tázání po podstatě církve si přináší od Dreye, především z jeho *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, kde se nachází na čtyři základní otázky rozčleněné téma či *idea* katolicismu. Schopnost systematického zpracování či postupu při zpracování dějinné látky v propojení s teologickým náhledem, tedy schopnost velmi ostrého dialektického pohledu, měl Möhler jistě vrozenou, ale současně dobře vypracovanou na základě Dreyova *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*.

Základním principem jednoty v církvi je podle prapůvodní verze *Glaube und Liebe* (víra a láska). Tím navazuje na romantické pojetí církve tak, jak bylo rozvíjeno v díle J. M. Sailera. Můžeme tedy shrnout základní ideu Urform: Církev má svou existenci z působení Ducha svatého. Církev je svou podstatou *udělení* Ducha svatého věřícím. Církev ovšem není jednorázovým sdělením Ducha, ale má stále přetrvávající povahu. Sdělení Ducha, které má stálou povahu, vnáší do podstaty církve zásadně *mystický* rys, který se projevuje na utváření *principu* církve, jímž je *víra a láska*. Je-li nyní principem církve víra a láska, jaká bude její podstata? Podstatou církve je *společenství* věřících, kteří jej vytvářejí z vyššího principu *jednoty*, působícího láskou a vírou. Teologický termín užívaný církevními otci je Tělo Kristovo. Církev je tedy svou podstatou tělo Kristovo, které má svůj vyšší princip – jednotu – a je *budováno* na základě principu víry a lásky.

4.1.2. Konečná verze

Finální text, jak je dnes prezentován, na původní verzi navazuje, výrazně ji rozšiřuje a vytváří z ní tak první část díla („Jednota církve v Duchu“), k níž přidává ještě celou druhou část („Jednota církve v těle“). Za pomoci rozboru původní verze, pak prvního znění konečné verze a její skutečně definitivní podoby je možné zjistit,

⁴³² E, s. 319-329; 330-397.

jak ukazuje J. R. Geiselman a H. Wagner, výrazný vliv romantického pojetí života a, jak ukazuje S. Lösch, vliv studia rané novověké problematiky církevních dějin. Dříve, než se pustíme do rozboru textu *Einheit*, připravme se na něj krátkými pojednáními o základních teologických pojmech romantismu: o životě, duchu a jednotě.

4.1.2.1. Pojem života

Ústředním pojmem romantismu je pojem života.⁴³³ k tomuto závěru dochází Wagner po pečlivé analýze základních teologů romantismu. Zcela neobejitelným autorem je v tomto ohledu *Novalis* (Friedrich von Hardenberg), pro něhož je „život“ jak ontologickým principem, tak též antropologickým existenciálem. Wanger se pokouší shrnout takto:⁴³⁴

a. Pro Novalise je život principem, který svým vlastním působením vše proniká, objasňuje a nese. Neexistuje nic, v čem by nebyl život. Bytí se rozvíjí v podobě života a život je rozčleněná plnost bytí.

b. Život se uskutečňuje formou různých druhů, mezi nimiž nad druhy rostlinnými a živočišnými vyniká druh lidský, protože jeho život zahrnuje úkon, v němž má rozvinout a naplnit nejen zákonitosti druhu, ale vlastní svobodu. Lidský život je pak žit a aktualizován ve společenství [Gemeinschaft].

c. Lidský život je zaměřen ke smrti, přičemž jde o vstup do dokonalejšího života. Tento dokonalejší život může člověk *před smrtí* uchopit jen jako utopii.

d. Život člověka je tím více realizován, čím více dostává tvar jednoty. Rozčleněný a roztržštěný život je tedy jeho nižším stupněm.

e. Život jako metafyzický princip je nevyřaditelný (ineffabile). Tím je také naznačena metafyzická neurčitelnost toho, co je mimo smrt a mimo lidské bytí. Prostřednictvím principu života je možné postihnout více, než může být určeno ontologicky, jak píše sám Novalis: „Rozumu je život jednoduše nedostupný, filozofie nikdy nepřesáhne pojem bytí, a tak myšlení končí stále v polaritě. Život je člověku zpřístupněn snad v intuici, syntetickém prožitku.“⁴³⁵

Dalším významným romantickým autorem, který vědomě klade pojem života do středu svého myšlení, je *Friedrich Schlegel* (1772-1829). Tento významný romantik, který patřil k Heinrichem Heinem založené romantické škole a podílel se na založení a

⁴³³ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, zvláště část „Schlüsselbegriff Leben“, s. 56-92.

⁴³⁴ Tamtéž, 60-61.

⁴³⁵ H. BRINKMANN, *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, Augsburg-Köln 1926, který zevrubně pojednává po pojmu života u Novalise, zde s. 59.

vedení jejich časopisu *Athenea*, si jistě uměl představit život v lékařsko-biologické formě, když sám studoval lékařství. Jenže toto přírodovědné uchopení života není nic jiného než rozvedení *původního* a *ústředního* pojmu života.⁴³⁶ Jeho pojetí života bude jistě souviset s poznáním jako takovým, ale život představuje i zde samostatný princip. Uvádím i na tomto místě Wagnerovu souhrnnou charakteristiku:⁴³⁷

a. Velmi nápadně Schlegel propojuje „život“ a „rozum“. Jistě též užívá „citu“, ale je to především rozum jako „vyšší potence života“, který umožňuje chápat život jako „intelektuální názor přírody“. Protože pak ducha můžeme chápat jako život rozumu [Verstand], je to nakonec *duch*, který je základem života i přirozenosti.

b. Po Schegelově přestupu ke katolicismu je životnost Ducha aplikována na jeho celkový projev v církvi: církev je tak místem, kde se životnost ducha uskutečňuje. Konfesně pak vidí řecké náboženství, kalvinismus, jansenismus i anglikánství jako jednoduše mrtvé, luteránství nahlíží jako nezrokované a zdivočelé. Pojem života tak dostává polemické rysy.

c. Život je možné postihnout nikoliv mechanisticky, čímž překonává osvícenství, ale toliko dějinně jako postupně živoucí rozvedení života v jeho vznikání a zanikání, v jeho utváření. Život ovšem není možné vystihnout dějepisectvím, protože „život je neustálé střídání filozofie a poezie, historie a rétoriky.“⁴³⁸

d. Život není možné vystihnout ani nějakým eticky abstraktním chováním, ale „život může vystihnout jako pravý jen láska.“ Etičnost chování nepatří k náboženství, zatímco láska patří výlučně k náboženství. A láska je pro pochopení života v *jeho tajemství* nevyhnutelná. Takový život, který pochází z lásky, je od Boha, takže láska – spojena s dílem Stvořitelovým – dostává universální a tvořivý charakter: universalita a tvořivé dávání jsou konstitutivními znaky lásky.

Oba dva autoři – Novalis i Schlegel – poukazují na zásadní význam života, popř. života, kterému se dostává tvaru láskou. Pro Möhlera coby člena tehdejšího tübingského prostředí jsou oba autoři velmi důležití. Je třeba poukázat ještě na

⁴³⁶ „Vždyť to jak z vnitřního směřování lásky či života současně s životem přichází též materiální látka a objevuje se tělesná organizovanost, nám už velmi zřetelně ukazuje fyzika.“ Z XII, 218, uvádí WAGNER, cit. dílo, s. 62.

⁴³⁷ Srov. WANGER, cit. dílo, s. 63-64, kde též uvádí řadu míst z Schlegelova díla.

⁴³⁸ F. SCHLEGEL; E. BEHLER, J.-J. ANSTETT, H. EICHNER (edd.), *Kritische Ausgabe*. 35 Bd., Paderborn – Darmstadt: Schöningh – Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958nn, zde XVIII (*Phil. Fr. IV*), 308.

jednoho protestantského teologa, který Möhlerovu koncepci *Einheit* ovlivnil zvláště výrazně, a tím je F. Schleiermacher.⁴³⁹

Schleiermacherův filozoficko-teologický názor je možné označit jako spekulativní filozofii života.⁴⁴⁰ Svět konečna je místem, kde se projevuje nekonečno. A pro nekonečno užívá Schleiermacher šifru „universum“. Z tohoto „universa“ vnitřně vychází vše, co patří k *pravému životu člověka*. Nyní: je-li náboženství „kontemplativní pohled a cit“ (Anschauung und Gefühl), může-li být „universum“ kontemplativně nahlíženo v jeho znázorněních a činech, chce-li se náboženství – ve své dětské pasivitě – nechat zasáhnout a naplnit jeho bezprostředními vlivy, pak *oním pravým životem člověka je náboženství*.⁴⁴¹

S přesností teologa pak Schleiermacher tento život uchopený náboženstvím dále vykládá jako jádro a podstatu křesťanství: jde o *nový život pro svět*, kterým je člověk a lidstvo osloveno a zasaženo. K úplnému pojmu života se Schleiermacher dostává ve své *Glaubenslehre* a chápe ho jako *církev, která je obecnstvím života*.⁴⁴² Církev ovšem neoznačuje jakékoliv obecnství života, ale jen takové, v němž je účinná milost, která spočívá v „novém, Boží cestou působeném celkovém životě.“ Zásadně se tento „celkový život“ (Gesamtleben) ustavuje v Duchu svatém/obecném duchu. Všechno, co lze zahrnout pod křesťanství, musí v sobě nést základní charakteristiku, totiž že se účastní tohoto „celkového života“. Křesťanství se tak chápe jako prostřednictvím křesťanského společenství udržovaný, předávaný, přijímaný a vydávaný „životní celek“. Mimo prostorové a časové prostředkování jednoho „životního celku“ v křesťanském společenství se nachází jen „separované křesťanství“, které „ničí podstatu křesťanství“ [zerstört das Wesen des Christentums]. Církev má stále přetrvávající život, který vytváří podstatu křesťanství, již od svého počátku od samotného Krista. Tolik alespoň idea Schleiermacherova pojetí „Gesamtleben“.

⁴³⁹ Následující souhrn Schleiermacherova pojetí života srov. H. WAGNER, cit. dílo, s. 66-69. Rovněž srov. J. M. HIMES, *Ongoing Incarnation*, část „The Influence of Schleiermacher“, s. 83-89.

⁴⁴⁰ F. FLÜCKIGER, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Zürich: Zollikon Evangelischer Verlag 1947, s. 181. Autor byl v poválečném období určujícím činitelem ve schleiermacherovském bádání.

⁴⁴¹ This “spirit” is the communal life which is the objective pole of Christian consciousness. The experience of this life uncovered in self-consciousness is faith. J. M. HIMES, cit. dílo, s. 84.

⁴⁴² „Die Kirche ist Lebens-Gemeinschaft.“ In *Der christliche Glaube. Aufgrund der zweiten Auflage (1830) und kritischen Prüfung des Textes neu herausgegeben.*, von M. REDECKER, 2 Bd., Berlin 1960. (GL) §§ 82-83; 86; 87-89; 90; 121; 123 atd.

I Möhlerova *Einheit* je založena na pojmu života. Můžeme zde uvést základní charakteristiky tohoto pojmu.⁴⁴³

1. Biologický přístup

Podobně jako u církevních otců se i v době romantismu užívá označení „plodit“, „sázet“, jde-li o předávání víry. Život je zde jistě chápán i ve své biologické dimenzi, ale ne tak výlučně, že by se terminologie víry naturalizovala. Život smyslového člověka a život z Boha zrozeného člověka vytvářejí doplňující *se* paralelu. Když se u smyslového člověka hovoří o plození (něm. *Zeugung*), u duchovního člověka tomu odpovídá „nové pojetí“, „pře-svědčení“ (*Über-Zeugung*). Existuje tedy jeden nepřerušovaný tok „přesvědčení“, v němž se rozvíjejí jednotlivá lidská vědomí, která – jako souvislé *vědomí církve*, tak též vědomí každého člověka – vytvářejí dílo zrající církve „dospělého člověka v Kristu“.⁴⁴⁴ Tedy přírodní přístup je zde velmi vítán, nicméně je možný jen tedy, kdy společně s „Geist“ na sebe vzájemně odkazují. Díky biologickému pólu „života“ není možné, aby byl život zcela absorbován myšlenkou či „duchem“, ale vytváří předpoklad pro stupňovité pojetí života, tedy pro pojetí života, které počítá s rozmanitostí.

2. Metafyzické prvky

Jak už bylo naznačeno při pojednání o Möhlerově transcendentální teologii (*viz s. 129*), spočívá jeho transcendentální systém na romanticky pojatém životě. Nyní můžeme jen doplnit, že život je zásadně pojímán v lidském společenství, neexistuje lidský život redukováný na pouhého osamělého jedince, byť génia. Taková pospolitost musí vykazovat vnitřní jednotu, nikoliv pochopitelně její vyjednocenou podobu, ale rozmanitě – v lásce – jednotný celek, který je schopen obsáhnout jednotu protikladů.⁴⁴⁵

⁴⁴³ H. WAGNER, s. 69-92.

⁴⁴⁴ Die innere Lebenseinheit muß bewahrt werden, sonst wäre sie nicht immer dieselbe christliche Kirche, aber dasselbe Bewusstsein entwickelt, dasselbe Leben entfaltet sich immer mehr, sich selbst immer klarer; die Kirche gelangt zum Mannesalter Christi.“ [Vnitřní jednotu života musí být uchována, jinak by to nebyla stále tatáž křesťanská církev; ale je to totéž vědomí, které se vyvíjí, je to tentýž život, která se stále více rozvíjí, a sice je stále jasnější; církev tak dospívá do zralého věku Krista.] *E* §31, s. 43-44.

⁴⁴⁵ „Da nämlich das göttliche, den Gläubigen mitgeteilte Lebensprinzip bloß mitgeteilt, nicht ursprünglich ist, so bedürfen sie immer des Gegensatzes, durch welchen die Entwicklung alles Endlichen bedingt ist.“ Uvádím spíše výklad: [Protože božský princip života je věřícími sdílen, a jako takový je jim tedy udělen, nikoliv že by měl v nich svůj původ, potřebují si ho vždy osvojit, což je přivádí k celé řadě následných protikladů; a tento principiální protiklad podmiňuje vývoj všeho konečného.] *E* §46, s. 152. Geiselman uvádí, že tento text pochází právě z té vrstvy, která je nejmladší a je korekcí již pro tisk připraveného čistopisu. *E*, [89].

3. „Celkový život“ (Gesamtleben)⁴⁴⁶

Podle Wagnera převzal a zpracoval právě tuto koncepci do své *Jednoty* Möhler od Schleiermachera, který ve své *Glaubenslehre* uvádí: „Celkový život těch, ... kdo přijali vykoupění a jsou sjednoceni s Kristem.“⁴⁴⁷ Pro Schleiermachera dogmatická věta o jednom, novém a božsky působeném celkovém životě znamená skutečnost, že člověk byl skrze dílo Kristovo osvobozen od hříchu a uveden do stavu milosti. „Životní celku“ není primárně ustaven jako společenství, ale je primárně ustaven tradicí, zdůrazňuje Möhler. „Tradice je duchovní životní silou, která se v církvi dále množí a dědí.“⁴⁴⁸ Dokonce samotná církev je životní silou. Tedy na „celkovém životě“ se podílejí Duch svatý, tradice a církev. Církev není totožná s Duchem svatým, ale „celek věřících, který [Duch svatý] vytvořil, existuje proto, že on ji plní. Církev jako nevyčerpatelný a stále se obnovující a zmlazující poklad nového životního principu se stává nevyčerpatelným zdrojem potraviny pro všechny.“⁴⁴⁹ Propojení se zde týká *Božího života a životního principu*; mohou být rozlišeny, ale v žádném případě odděleny.⁴⁵⁰ U Schleiermachera je celkový život doslova naditý přebohatou rozmanitostí, takže jednotlivec se v celku neztrácí, ale celek se díky uchované individualitě stává rozmanitým. Podobně formuluje i Möhler: „Život jedince jako takového je ovšem podmíněn jeho osobitostí, která pak v celku nemůže zapadnout, tím by totiž celek sám

⁴⁴⁶ *Gesamtleben* označuje jak *život celku* nebo *životní celek*, tak též *celkový život*. S vědomím toho, že životní celek se utváří na základě jediného společného *celkového života*, upřednostňuji překlad *celkový život*, i když dle kontextu užívám i *život celku* (analogicky k „Vereinsleben“: život spolku i spolkový život). Srov. SIEBENSCHIN, H. a kol., *Německo-český slovník. A-L*, Praha: SPN⁵1993, heslo „Gesamt-“.

⁴⁴⁷ „... das Gesamtleben derer, welche ... die Erlösung in sich aufgenommen haben und mit Christo vereinigt sind.“ §126, s. (II.) 274.

⁴⁴⁸ *E*, § 3, s. 11. „Diese in der Kirche sich fortpflanzende, fortvererbende geistige Lebenskraft ist die Tradition, die innere, geheimnisvolle, allem Blick sich entziehende Seite derselben.“

⁴⁴⁹ „Die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche, die er [hl. Geist] gebildet, ist dadurch, daß er sie erfüllt, der unversieglige, sich stets erneuernde und verjüngende Schatz des neuen Lebensprinzips, die unerschöpfliche Nahrungsquelle für alle.“ *E* §2, s. 9. Vzápětí následuje citát ze sv. Ireneje o dialektickém poměru mezi církvi a Duchem: Kde je církev, tam je Duch Boží, a kde je Duch Boží, tam je církev a celek milosti; duch je ale pravda. Proto na ní nemají účast ti, kteří nejsou k životu živeni z prsu matky a nepřijímají čirý pramen, který vyvěrá k Kristova těla (církve). *E* tamtéž, citováno *Adv. haer.* 3, 24, 1.

⁴⁵⁰ „Der in den Gläubigen lebendige Geist und die Kirche gehören mithin schlechthin zusammen, sind zugleich gesetzt und unzertrennlich, so daß, wenn oben gesagt wurde, das gemeinschaftliche Leben der Gläubigen bestehe aus zwei Faktoren, dies dahin verstanden werden muß, daß diese nur durch die Reflexion getrennt werden können, im Leben aber nimmermehr. Es muß also gesagt werden: die durch den Heiligen Geist den Gläubigen gegebene tätige Kraft bildet sich den sichtbaren Körper der Kirche; und die sichtbare Kirche erhält und trägt die gegebene höhere Kraft und teilt sie mit.“ *E*, § 49, s. 171. [Duch, který žije ve věřících, a církev patří tedy naprosto k sobě, jsou kladeni současně a jsou nerozdělitelní, takže, pakliže shora bylo uvedeno, že společenský život věřících sestává ze dvou faktorů, nyní je třeba chápat tak, že oba [Duch a církev] je možné rozdělit toliko reflexí, v žádném případě v životě. Pak je třeba říci: Věřícím skrze Ducha svatého daná činná síla si vytváří viditelnou soustavu církve; a viditelná církev dostává a udržuje jí darovanou vyšší sílu a sdílí ji.]

přestal být [aufhören] živoucím, kdyby se osobitý život jednotlivců – vždyť z nich jediné se skládá – ztratil.“⁴⁵¹ Podle Schleiermacha tento život celku není dán jen tím, že na sebe jedinci působí, ale i tím, že *spolupůsobí*. Tuto myšlenku bude Möhler uplatňovat ve svém obrazu organismu.

4. Universum a život

Pro Schleiermacha – jak již bylo uvedeno – je „universum“ spojeno s kontemplací. „Anschauung des Universums“ představuje spekulativní nazírání, které není statické, ale dynamické a je to operace rázu výsostně náboženského. Universum je jistě celek, totalita, nicméně v sobě obsahuje polarity či protiklady. „Dokonalost vesmíru spočívá v tom, že rozdělený svět je současně celkem v absolutní totalitě, tj. v Bohu, a že tato totalita může být pak zpětně poznána v rozštěpenosti světa.“⁴⁵² A právě zde se Möhlerův „celkový život, tj. církev“ velmi podobá Schleiermacherově universu, protože církev je harmonicky uspořádaný celek (totalita), v němž každý jedinec je celku podřízen, ale není v něm ztracen. Naopak, na úrovni jedinců se objevuje rozmanitost a protikladnost, což vytváří životní dynamiku církevního společenství. Jde o *životní proces*, v němž se každý jedinec utváří autonomně.

5. Boží a lidský život

Účast na Božím životě je možná ve společenství vykoupených a zde pak jediné v Duchu svatém. To je též východisko Möhlerovy antropologie.⁴⁵³ Rozlišení na přirozenost a nadpřirozenost, které odráží skutečnost, že *lidská existence má účast* na Božím životě, je pohled, který patří skutečně pozdějšímu Möhlerovi. V *Einheit* má autor na zřeteli nikoliv pól rozlišení, ale – proti deismu – chce potvrdit fakt, že člověk má *fakticky* účast na Božím životě. Romantický názor na *celkový život* je zde výbornou cestou, jak umožnit, aby lidská přirozenost byla vtažena do řádu účastenství. *Jenže*: Schleiermacher si je tak vědom reálné stránky účasti *lidské přirozenosti* na Božím životě, že – vlivem romantismu – je schopen hovořit o „Naturwerden des

⁴⁵¹ „Das Leben des Einzelnen als solchen ist aber bedingt durch seine Eigentümlichkeit, die mithin im Ganzen nicht untergehen darf, ja, das Ganze würde selbst ein Lebendiges zu sein aufhören, wenn das eigentümliche Leben der Einzelnen, aus welchen es nur besteht, sich verlieren sollte.“ *E*, § 35, s. 114.

⁴⁵² F. FLÜCKIGER, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, s. 61.

⁴⁵³ Möhlerova antropologie je ještě více než v *Einheit* zřetelněji uchopitelná v jeho následném díle. K tomu J. R. GEISELMANN, „Die christliche Anthropologie das Grundanliegen der Symbolik Möhlers“, in *Symbolik II.*, což je stať, představující věcný komentář k Möhlerově *Symbolik*, s. 361-752; problematiku Geiselman pojednává též ve svém díle *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg: Herder 1955. Pojednání o přebývání Ducha svatého v omilostněném člověku viz ID., *Die Katholische Tübinger Schule*, s. 176-190.

Übernatürlichen“.⁴⁵⁴ Pro tento svůj názor našel oporu „v romantické filozofii přirozenosti/přírody“⁴⁵⁵, takže jeho pozice měla podobu přirozeného monismu.

Tento přirozený monismus řeší problematiku vykoupení čistě v řádu přirozenosti: je zde stará přirozenost a na ni navazuje – coby vyšší vývojový stupeň – přirozenost nová. Ovšem obojí je v řádu stvoření: staré a nové stvoření, zastoupené Adamem a Kristem.⁴⁵⁶ Möhlerovo řešení vytváří kritickou paralelu ke Schleiermacherově konceptu. Rozdíl mezi stvořenou lidskou přirozeností a vykoupenou lidskou přirozeností nechápe z pozice přirozenosti lidské, ale z pozice oddělené *božské* a *lidské* přirozenosti. Nemůže se stát, že by udělením Ducha svatého došlo ke spojení a vyrovnání božské a lidské přirozenosti (panteismus), ale – vycházející od Krista – obě přirozenosti zůstávají stále rozlišené (panenteismus). A dále: základní *povahu* lidské přirozenosti nehledá Möhler evolučně během jejího vývoje, ale tvrdí společně s církevními otci, že už na počátku je přirozenost konstituována, ale je narušena hříchem a potřebuje vykoupení.⁴⁵⁷ Boží a lidský život se tedy zde – v *Einheit* –

⁴⁵⁴ GL II §113, §120. „Nadpřirozeno se stává přirozeností.“

⁴⁵⁵ Přirozenost je podle Aristotela „výrazem diference, nikoliv identity“. Vše je možné rozdělit na to, co je svou přirozeností, a na to, co je určeno jinak, např. prostřednictvím umění nebo náhodou osudu [dějiny]. (Srov. Phys. II, 1. 6). Proto se nejlépe vystihne přirozenost, když je postavena do svého protikladu: přirozenost a zjevení, přirozenost a milost, přirozenost a zákon, přirozenost a umění (technika), přirozenost a dějiny, kultura, přirozenost a duch. Chceme-li uchopit přirozenost v její jednotě, pak to bude vždy s vědomím rozmanitosti mnoha určení a bohaté souvztažnosti, v níž je možné přirozenost uchopit. Přirozenost ovšem platí jako *princip* existence či uskutečnění všech složek určité bytosti. Ke změně chápání přirozenosti dochází s příchodem myšlenky *stvoření*, protože – oproti „čisté přirozenosti“ – ve stvoření je přirozenost výsledkem *tvorby* (poiesis nebo techné). Je-li přirozenost výsledkem *creationis ex nihilo*, pak to ovšem není slepý úkon, ale rozhodnutí a uskutečnění díla Stvořitele; sv. Tomáš praví: *opus naturae est opus intelligentiae*. Znamená to, že *mundus sensibilis* a *mundus intelligibilis* jsou příčinně [ne mechanisticky!] propojeny. Přirozenost má *zásadně* charakter odkazu: ať pantheisticky (Bůh je natura naturans, přirozenost je natura naturata), ať výlučně transcendentně (přirozenost prostě odkazuje na přesah) má vždy tuto svou metafyzickou valenci. Změna chápání přirozenosti souvisí s objevem dějinnosti a novověkého pojetí *přírody*. Namísto přesahu nastupuje idea všeobecného řádu (přirozeného řádu), přirozenost se *stává* přírodou (děj *stávání se* je podtržen důrazným rozlišováním mezi přirozeností a přírodou) a vytváří *organický* (zákonitostmi postižitelný a z nich reprodukovatelný) organismus. Přirozenost se tak stává principem *immanentního* chápání skutečnosti, byť ve velmi složitých souvislostech. Srov. J. H. J. SCHNEIDER, „Natur. Philosophisch“, in *LThK* ³2006, 662-664. Podle M. HIMESE se otázkou lidské přirozenosti v souvislosti poznání a víry zaobíral Möhler ve své studii o Anselmovi: „What is of particula importance to note ist that humanity is never out of relation of God. The divine-human relationship undergoes change but is never broken. The human being is both intergral and related at all times. There is no “natural humanity,” however, except be way of abstraction, it that term means humanity apart from the God–humankind relation ... When he affirms that the human being without faith “does not attain to ... fully developed rationality”, the term “human being without taith” should not be equated with “natural humanity”, but with “fallen humanity”; the former ist an abstraction, the latter a state of existence.” *Ongoing Incarnation*, s. 198.

⁴⁵⁶ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 76-77.

⁴⁵⁷ „Es ist ein schöner Gedanken eines groben theologen unserer Zeit, dass durch die Mittleilung des heiligen Geistes durch das Christentum die Schöpfung des Menschen gleichsam erst vollendet worden sei; allein richtiger ist doch die Lehre der Väter, die den Menschen anfangs schon vollendet werden ließen, aber durch die Sünde herabfallen von der Vollendung. Sonst lässt sich

vyjadřuje pojmoslovím romantismu, ale již v tomto díle je to alternativa k Schleiermacherově romantické představě božsko-lidské přirozenosti.

6. Vztah mezi životem a naukou

Primát života je zachován i ve vztahu k nauce. „Křesťanství nespočívá v termínech, formulích či sentencích, ale křesťanství je vnitřním životem, svatou silou; všechny termíny a dogmata mají jen natolik cenu, nakolik vyjadřují ono nitro, které je ovšem předpokládáno. Křesťanství totiž coby pojem, který je vždy vymezen, a tedy omezen, neobsáhne a nevyčerpá ten nevýslovný život, protože mu vždy něco schází. A coby život je pak křesťanství také nesdělitelné a nemůže být zaznamenáno, protože tyto úkony se dějí znázorněním v pojmech, skrze vyjádření.“⁴⁵⁸

Möhler není zastáncem opojení životem, které vede *k čistě* zakoušenému, vše rozvolňujícímu životu jako takovému. Život je v romantismu *vždy pojat*, *vždy má tvar*, takže může vyniknout onen *Gefühl*, cit. Důležitým pojmoslovím romantismu je světlo, podobně jako v osvícenství, ale přece ne stejně.⁴⁵⁹ Život sám ve své neuchopitelnosti se spojuje se světlem, se slovem, s rozumem, a získává si tak srozumitelný výraz. Proto Möhler umísťuje pojem *vždy pod život*, ale *umísťuje*, protože jen tak život může být vyjádřen, může *žít ve svém výrazu*. Život je třeba vyjádřit, byť by to znamenalo, že skrze svůj nedostatečný výraz by sám život strádal.

Propojení života a vyjádřeného života nachází Möhler v církvi. „V církvi rozšířený svatý život má jednotlivce přijmout skrze bezprostřední dojem (působnost), skrze bezprostřední nazírání si pak osvojit zkušenost církve, nechat zrodit v sobě svatý smysl a obrácení a rozvíjet křesťanské poznání z posvěcené mysli.“⁴⁶⁰ Nauka je pak

wohl auch nicht eigentlich von einem Fall und einer Erlösung von Falle usw. sprechen.“ *E*, §8, pozn. 6., s. 27. [Velmi pěkná myšlenka velkého teologa současnosti je to, že by skrze udělení Ducha svatého v křesťanství bylo stvoření člověka teprve dokončeno; jenže přece správnější je učení církevních otců, kteří již na počátku nechali člověka utvořit dokonalého, ale vinou hříchu upadl ještě před svým úplným dokončením. Jinak by totiž nebylo možné ani o nějakém pádu a o nějakém vykoupení vůbec hovořit.]

⁴⁵⁸ *E*, §13, s.42n. [Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird. Ja, als Begriff, der immer beschränkt ist, umfasst und erschöpft er das Leben, das unaussprechliche, nicht und ist immer mangelhaft; aber als Leben ist es auch nicht mitteilbar und kann nicht fixiert werden; das geschieht durch Darstellungen in Begriffen, durch Ausdrücke.] Podobně též §49, s. 172: „Der Begriff erzeugt kein Leben.“ [Pojem nezplodí/nevyrobí život.]

⁴⁵⁹ B. Horyna uvádí ve svém článku „Pozdní romantika a katolická tübingská škola I.“, in *Religio* 1 (2002), s. 16-17, pozn., pasáže z A. W. Schlegela o významnosti napětí mezi světlem a tmou, dnem a nocí. Novým uchopením fenoménu světla a temnoty se romantismus určuje jako svébytný vůči osvícenství.

⁴⁶⁰ *E*, §4, s.12. „Das in der Kirche verbreitete heilige Leben solle der Einzelne durch unmittelbaren Eindruck in sich aufnehmen, durch unmittelbare Anschauung die Erfahrung der Kirche zur eigenen umgestalten, einen heiligen Sinn und Wandeln in sich erzeugen, und aus dem geheiligten Gemüte

výrazem takového poznání, které spojuje život a racionální poznání (Begriff); dále nauka přímo odkazuje na existenci církve, která nejen systém racionálního poznání, ale poznání *nauky* uchovává a rozvíjí.

7. Církev jako pozitivně ustavený, formálně konstituovaný život

Romantická idea života se stává účinnou tehdy, když utváří skutečnost prostřednictvím *Bewusstsein*. Dostáváme se opět k transcendentálnímu přístupu celého romantismu, opakuje se Möhlerova zásada, že skutečnost bez své ideje není nikdy úplná; je tedy neúplná, když není poznána. Prostoupení ideje a skutečnosti se děje v události dějin.⁴⁶¹ Tím dostáváme velmi komplexní představu o skutečnosti, která tak nikdy nemůže být čistě neutrálně objektivní, tj. nezúčastněná. Dějinně uchopená skutečnost je pravá proto, že je plně angažovaná a subjekt (obecně) má na ní účast. Idea je v tomto pojetí sice stěžejní, ale pokud by nenašla svůj *konkrétní* výraz, zůstala by *pouhou ideou*. Idea musí být *pozitivně kladena*, což je možné tehdy, když je nejen výsledkem racionální operace, která může být mimochodem skepsí zásadně zpochybněna⁴⁶², ale když se stává součástí *vědomí*, které úzce souvisí se smyslovými vjemy. V tomto případě se jedná o přístup tzv. vědomé teologie (bewusstseins-theologisch), který v rámci teologického diskurzu vyžaduje *pozitivní* prvek zpřítomněné ideje formou zjevení.

„Naše vědomí je pak dvojitě: nazíravé, reflektující a nazírané, jednající, žijící; poslední dává látku tomu prvnímu. Nejinak tomu je i s vědomím křesťanským.“⁴⁶³ §19 Möhlerovy *Einheit* je velmi důležitým textem, protože poukazuje na to, že *čistě* objektivní danost křesťanství je heretickou záležitostí, tj. představuje křesťanství jen zčásti. Křesťanství je *víc* než jen čistě objektivní, ono je *živé a objektivní*, tj. je objektivní a svou objektivnost prokáže jako živou tehdy, když je i živě osvojeno subjektivně. Objektivnost křesťanství je tedy *živá* a počítá s procesem osvojení si

die christliche Erkenntnis entwickeln.“ Organičnost poznání umožňuje využít všechny složky či fáze poznání: dojem, nazírání, zkušenost, smysl a obrácení, mysl jako místo poznání.

⁴⁶¹ Proto přistupuje Möhler k dogmatům, ke světu idejí vždy ze strany konkrétního, angažovaného života, tj. dějin, odkud jedině může *uvažovat* svět idejí. „Není to tak, že by slova zplodila život, ústavnost zplodila lidovou tradici, ale musí to být život, kdo přináší slova a lidová tradice dává základ pro ustavení řádu společnosti.“ *PB*, s. 38-39. „Pojem nikdy nezplodí život.“ *E*, §49, s.172; §13, s. 42.

⁴⁶² Pochybnost je pak mírou skutečnosti, takže za skutečné je považováno jen to, co již (nebo zatím) nelze zpochybnit. K. Popper ve své knize *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul 1974 (reprint) [Bída historicismu, Praha: Oikumenh 2000] ukazuje fascinující přitažlivost historicismu, tj. takové vědění o společnosti, které se soustředí na poznání „rytmů“, „vzorců“, „zákonů“ a „trendů“, skrytých v historickém vývoji. Z dějin se vytváří věda o ideové struktuře dění, vytrácí se však vědomí dějin, smyslu dějin samotných.

křesťanské danosti, která je rovněž nejen ideou, myšlenkou či systémem etických pravidel, ale tyto dílčí aspekty jsou živě propojeny v díle živě předávaného křesťanství. Když se v tomto bodě otevírá otázka po církvi jako konstituované, pak její pozitivní ustanovení není výsledkem stanovených předpisů, které je třeba uplatňovat, ale *samotné konstituování církve* – jak uvádí Möhler, máje před sebou nejen historickou situaci sjednocující se pruské evangelické církve, ale také v té době studovaný problém trojpapežství a konciliarismu – je dáno pozitivním aktem, souvisejícím s *pozitivním* charakterem Božího zjevení.⁴⁶⁴

Dostáváme se k nelehkému bodu, v němž bychom měli církev uchopit jako objektivní danost, která ovšem ve své objektivnosti skrývá a současně rozvíjí či vyvíjí i subjektivní stránku církve. Ne ovšem tak, jak to Möhler činil v přednáškách z církevního práva, kde na jedné straně je dán zákon či norma, na druhé straně se plně uplatňuje subjektivní kvalita (svoboda jedince) tak, že zákon je zachováván a naplňován. Nyní chce angažovaným myšlením prostoupit skutečnost církve jak ve své objektivní, tak subjektivní danosti. Podle H. Wagnera převzal Möhler dynamismus dvojího vědomí (nazíravého a nazíraného) od Schellinga.⁴⁶⁵

Schelling oproti Hegelovi přijal výzvu romantismu, takže pro něho skutečnost nemohla být uchopitelná čistým rozumem.⁴⁶⁶ Oba dva se odklonili od čistě

⁴⁶³ „Unser Bewusstsein ist überhaupt ein doppeltes, das anschauende, reflektierende, und das angeschaute, handelnde, lebende; das letztere gibt jenem den Stoff. Auch mit dem christlichen Bewusstsein ist es also“. *E*, §19, s.64.

⁴⁶⁴ Pozitivně, tedy z Božího zjevení kladené křesťanství se – dle Möhlera – projevuje jako *silný* náboženský charakter. Jen čistě myšlené křesťanství naopak podobný charakter (pravý a silný) nevykazuje, jakkoli může *působit* silně. „Je-li křesťanství pojato ze života a v životě, je uchvátna nejprve mysl, sídlo osobní moci, volní síly a vytrvalého nadšení. Je-li k tomu všemu ještě jako podmínka předeslán mrtvý pojem, který nevlastní sílu, propůjčující plodivou moc myslí, následuje ochrnutí náboženského charakteru, neschopnost k čemukoliv velkému.“ [Wenn das Christentum in und aus dem Leben aufgenommen wird, so wird zuerst das Gemüt ergriffen, der Sitz der Kraft, der Willensstärke und anhaltenden Begeisterung. Wird aber der toto Begriff vorausgeschickt, der keine, das Gemüt befruchtende Kraft besitzt, so ist Lähmung des religiösen Charakters die Folge, und Untüchtigkeit zu allem wahrhaft Großen.] *E*, Zusatz XII, s. 294.

⁴⁶⁵ „Diesen Gedanken vom doppelten Besußtsein dürfte Möhler – wenn auch in einer gewissen Vereinfachung – Schellings „System es transcendentalen Idealismus“; Tübingen (!) 1800, entnommen haben.“ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 81.

⁴⁶⁶ K. Löwith ve srovnání Hegela a Goetha poukazuje na východiska romantismu a hegelovského systému. Hegelovský duch je rozum, který se postupně rozvinul a postihl úplně vše tím, že učinil velmi náročný krok teze-antiteze-synteze. Rozum ale nikdy neztratil sám sebe, vždy se jednalo o spekulativní operaci. „Hegel své uchopení křesťanství nechápal jako negaci, ale vždy jako ospravedlnění duchovního obsahu absolutního náboženství. Křesťanská nauka o utrpení a o vykoupení mu byla měřítkem pro jeho spekulaci. Marně bychom v jeho dílech či dopisech pátrali po ironických výpadech proti křesťanství, a když polemizuje, pak se tak děje jen proti nepatřičným způsobům nejapných představ určitých teologických směrů. Zvláště ve stáří se výslovně odvolával na křesťanský charakter své filozofie.“ K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch des neunzehnten Jahrhunderts. Mars und Kierkegaard*, Stuttgart: Kohlhammer⁴1958, s. 39.

předmětného založení skutečnosti: Hegel zdůrazňuje (údajně v opozici k Schellingovi), že *verum* není v podstatě, ale v subjektu.

„Subjekt je pohyb kladení sebe samého nebo pohyb, jímž se prostředkuje stávání-se-jiným, pohyb pokračující jako rozpolcení sebe samého, protikladné zdvojení a nově se tvořící vnitřní vyrovnání, tedy pohyb stávání se sebou samým; subjekt tedy není původní jednota, ale prostředkovaná, prošla skrze jinaké bytí.“⁴⁶⁷

A tento subjekt, jemuž patří charakteristika *verum*, je *celkem*. „Das Ganze ist aber nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“⁴⁶⁸ Znamená to tedy, že to, co má charakter celku, je podstatně výsledek, ukončení: platí tedy, že co je v pravdě, je tím až na svém konci. Začátek je tedy v obecnosti, pravda a naplněnost (Vollendung: konec) je v pravdivosti dokonaného subjektu. Naproti tomu Schelling se staví proti obecně prázdnému pojmu bytí na začátku: „V podstatě se s prázdným pojmem bytí nepostoupilo ani o píď, je to zcela mrtvý pojem podobně jako pojem bytí coby *genus* v scholastice,“ jak učil Schelling během zimního semestru 1842/43 v Berlíně a píše v první knize *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*⁴⁶⁹. Často se o Schellingovi říká, že vlastně Hegela nepochopil, když samonosný pohyb pojmu vykládal jen jako pohyb pojmu čistě abstraktního. Ale Schelling – podle W. Kaspera – Hegela pochopil velmi dobře, když tvrdí: „Hegelova filozofie si připisuje ten nejobjektivnější význam a zvláště zcela dokonalé poznání Boží a dokonalých věcí, takže křesťanská dogmata jsou pro ni jen maličkosti.“⁴⁷⁰ V *Dějínách novější filozofie* rovněž uvádí:

„Bůh se nikdy nevrhl do přírody, ale vrhá se do ní stále, aby se rovněž opakovaně kladl nad ni; dění je věčné, totiž ustavičné dění, ale právě proto vůbec není vlastní, účinné dění. Bůh je ovšem svobodný, aby se odcizil do přírody, tj. je svobodný k obětování vlastní svobodu, neboť tento akt svobodného sebeodcizení

⁴⁶⁷ „Das Subjekt ist die Bewegung des Sich-selbst-setzens oder die Vermittlung des Sich-anders-Werdens mit sich selbst, Entzweiung mit sich selbst, entgegengesetzte Verdoppelung und sich wiederherstellende Gleichheit, das Werden seiner selbst, also nicht ursprüngliche Einheit, sondern vermittelte, durch das Anderssein hindurchgegangene Einheit.“ Úryvek z *Phänomenologie des Geistes* uveden in W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, s. 99.

⁴⁶⁸ „Celex je ale jen takové bytí, které svého naplnění dosáhlo skrze svůj vývoj.“ W. KASPER, tamtéž.

⁴⁶⁹ WW II, 3, 64 (Suhrkamp 5, s. 666).

⁴⁷⁰ W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, s. 101, kde uvádí Schellinga WW, II, 3, 80 (Suhrkamp 5, s. 682). Také tam Schelling uvádí rozdíl mezi jím a Hegelem: „Die Verschiedenheit zwischen Hegel und mir [Schelling] ist keine geringere in Betreff der negativen als der positiven Philosophie. Die Philosophie, die Hegel dargestellt, ist die über ihre Schranken getriebene *negative*, sie schießt das *Positive* nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen; ... die volle wirkliche Erkenntnis des göttlichen Daseyns, die Kant der menschlichen Vernunft abgesprochen, sey durch sie gewährt; selbst die christlichen dogmen waren für sie nur eine Kleinigkeit. Diese Philosophie, die sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ seyn kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen nicht erst hier, lange zuvor, bestritten, und werde sie fortwährend bestreiten...“

je zároveň hrobem jeho svobody; odtud je v procesu nebo v sebe-procesu; on ovšem není bohem, který by neměl co dělat (jak by tomu bylo, byl-li ve své skutečnosti vztažen k prostému konci), on je spíše bohem věčného, ustavičného činění, neustálého nepokoje, který nikdy nenachází "sabbath", je bohem, který stále činí to, co činil vždycky, který proto nikdy nemůže stvořit nic nového. Jeho život je koloběhem tvarů, když se ustavičně sobě zcizuje a opět se navrácí k sobě, a stále se navrácí k sobě, aby se znovu sám sobě zcizil.⁴⁷¹

V páté berlínské přednášce o zjevení uvádí Schelling nutnost překonat „čistou filozofii“, již nazývá „negativní“, která na základě (kantovsky) čistého rozumu dochází k poznání limitu, hranice, zpochybnění poznaného světa. Je třeba nového začátku „pozitivní filozofie“, která

„může také začít sama od sebe, třeba prostým výrokem: *Chci to, co je nad bytím, co není pouhé jsoucno, ale je víc než toto, je pánem bytí. Protože vycházejíc od *chtění*, je už tato [pozitivní filosofie] ospravedlněna jako filosofie, tj. jako věda, která si sama určuje předmět, a jako filosofie, která už sama sebou a podle jména je *chtěním* [srov. řec. *filien*]. Svůj úkol může obdržet a udržet sama od sebe a i svůj skutečný počátek si může sama dát, protože ten je takového druhu, že nepotřebuje žádného odůvodnění, je totiž sebou samým jistý a absolutní počátek.“⁴⁷²*

Tím se Schelling pokouší překonat takové uchopení skutečnosti, v němž je myšlení spojené s bytím i s bohem, tedy tzv. ontotheologii. „Takové překonání onto-theologie se ohlašuje v Schellingově pozdní filosofii (tzv. Spätphilosophie Schellings).“ Bůh zde již není jako vypočitatelná základní skutečnost myšlení a prostřednictvím tohoto myšlení skutečnost interpretované existence, ale je svobodou nade vším bytím. Apriorní věda o bytí jako věda o bytí jsoucího se musí vyznat z toho, že nemůže uchopit Boha. Existence ontologické diference neumožňuje apriorní, čistě racionální vědu o bytí, která by současně uchopila též Boha. „Schelling uvažuje v samotném Bohu přítomnou ontologickou diferenci (*essentia – existentia*) a pojímá ho jako

⁴⁷¹ *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, WW I, 10, 160 (Suhrkamp 4, s.576). „Der Gott ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d.h. er ist frei, seine Freiheit zur Opfer zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Proceß oder selbst Proceß; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche bloßes Ende wäre), er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäußert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäußern.“

⁴⁷² WW II, 3, 93 (Suhrkamp 5, s. 695). „Denn die positive kann rein für sich anfangen, auch etwa mit dem bloßen Ausspruche: Ich will das, was über dem Seyn ist, was nicht das bloße Seyende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seins. Denn von einem Wollen anzufangen, ist sie schon berechtigt als Philosophie, d.h. als Wissenschaft, die sich selbst ihren Gegenstand frei bestimmt, als Philosophie, die schon an sich selbst und dem Namen nach ein Wollen ist. Ihre Aufgabe kann sie also auch bloß von sich selbst erhalten, und ihren wirklichen Anfang ebenso auch sich selbst erst geben; denn dieser ist von der Art, daß er keiner Begründung bedarf, er ist der durch sich selbst gewisse und absolute Anfang.“

naprosto-skutečného, takže v sobě skrývá možnost, aby se v něm uvažovala existence všehomíra. Když je k tomu Bůh naprosto-svobodný, je zde možnost, že se tato všesvětová skutečnost bude moci uvažovat dějinně.⁴⁷³

Toto malé rozvedení Schellingova postupu od negativní k pozitivní filozofii ukazuje jednu důležitou věc: Aby bylo poznávání skutečnou vědou, tedy opravdu objektivní, musí do svého procesu poznávání zakomponovat nutnost procesů; má-li však být poznávání věděním o *posledních* základech či příčinách, musí počítat s instancí *svobodného* ducha. Svoboda ducha se projevuje tím, že je nejen schopen poznat, tedy *dialekticky* racionálně určit objektivní realitu, ale také subjektivně *dialogicky* tuto realitu pojmout.

Nově se nám otvírá spektrum základních nástrojů transcendentálního poznání. Jestliže si četbou Schellinga mohl Möhler utvářet své stanovisko k teologii Schleiermacherově a myšlenkovému systému Hegelovu, převzal a osvojil si nakonec Dreyův⁴⁷⁴ myšlenkový systém. Četbou Kanta a Hegela Drey zužitkoval systém nutného pojmu, a tedy zákonitostmi – zákonitostmi ducha – uchopený empirický svět. Nyní se ovšem začíná v tomto pojmově jistém universu – podobně jako u Schellinga – objevovat nový registr, jímž je následující dvojice termínů: zjevení a vědomí.⁴⁷⁵

Tyto dva termíny mají u Dreye a Möhlera objektivní platnost, nicméně vždy označují též subjektivní skutečnost. Zjevení tedy není možné vystihnout *čistě* rozumově; podobně ani *vědomí* není možné zcela vystihnout na základě nutného vědeckého systému (*begrifflich*), byť jak zjevení, tak vědomí je možné nutným pojmoslovím zcela plynule sledovat. Zjevení Boží, které – v intencích Schellingových – vypovídá o *posledním založení* skutečnosti, není deisticky oddělené od zákonitě-příčinného světa, ale je v tomto světě *neseno* duchem. Když pak bude Boží zjevení pozitivní, bude neseno Duchem svatým. Tato skutečnost je poznána jednak předmětným poznáním (*sie ist gewusst*, prostřednictvím rozumu – *Verstand*), jednak je poznána v rámci reflexního poznání (*man ist deren bewusst*, prostřednictvím rozumu – *Vernunft*); potud obecně lidské poznání. Navíc – protože jde o poznávaný předmět, který je prezentován v rámci velmi širokého kontextu *zjevení* – je poznání uchopeno subjektivně angažovanou formou jako *souhlasné vědomí* (*das übereinstimmende Bewusstsein*), které se obecně nazývá víra. Toto souhlasné vědomí nenahrazuje ani

⁴⁷³ W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, s. 110.

⁴⁷⁴ Drey ale vydal své jediné velké dílo *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung* až po Möhlerově smrti, přesněji v letech 1838-1847.

jeden ze způsobů rozumového poznávání (Verstand, Vernunft), ale umožňuje uchopení či poznání předmětného celku způsobem subjektivního angažování, čímž se nově otevírá horizont (rozumového) poznání a poznávaný předmět dostává nové konotace. Těmito novými konotacemi poznávaného předmětu je a) jeho dějinnost, b) jeho specifická *obecnost* (allgemein, nikoliv verallgemeinert – zobecnělost).

Poznání předmětu způsobem, který *již v sobě zahrnuje subjektivní osvojení*, je poznání předávané tradicí (Überlieferung). Tento nový poznávací horizont subjektivně angažovaného vědění předkládá nově předmět poznání a vyžaduje nově užití poznávací mohutnosti. Především předmět poznání *je již poznán*; ovšem je poznán v rámci tradice, nikoliv osvojen a poznán osobně. Chce-li tedy někdo osobně poznat to, *co již je v tradici poznané*, musí toto poznání přijmout a navíc *si ho též osvojit*. Rozum (Verstand i Vernunft) mohou z tohoto předmětu poznat část, na základě přijetí a osvojení si *tradovaného poznání* mohou tento předmět poznat *ve společenství tradovaného*. Zapojení se do takového *tradičního* společenství předpokládá využití onoho *souhlasného vědomí*, které provází proces poznávání *od začátku až do konce*.

A konečně se dostáváme k závěru rozboru. Je-li nyní zjevení činem či dílem Božím, pak i jeho přijetí musí být – na základě adekvátnosti – přiměřené. Rozum (Verstand ani Vernunft) nejsou zbožštěny, ale ono *souhlasné vědomí* je vyvoláno a nesené Boží iniciativou. Souhlasné vědomí se pak týká *poznanych* skutečností. Poznané skutečnosti, vyžadující souhlas, jsou předkládány tradicí. Zjevením odhalovaný horizont a tradicí *církve* předkládaný předmět poznání tedy umožňuje takové poznání předmětného světa, které s sebou přináší též *souhlasné vědomí* o zjevení (víru: fides qua) a poznání tradicí předkládaných obsahů (víru: fides quae).

V tomto velmi stručném rozboru jsme došli ke třem stěžejním Möhlerovým termínům: zjevení (víra), živá tradice a církev,⁴⁷⁶ které jsou všechny (stále zde je patrný Schelling) prostředkovány Duchem svatým, takže podporují a rozvíjejí svobodný život (romantické téma).

8. Shrnutí

Závěrem tohoto pojednání o romantickém pojetí života a jeho vlivu na Möhlerovo pojetí církve můžeme shrnout:

⁴⁷⁵ Následný rozbor přejímám od J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, s. 260-267.

⁴⁷⁶ Především *E*, §40. Celá první kapitola (§§1-7) pojednává o propojení skutečnosti církve, Božím zjevení a vírou určené angažovanosti jednotlivců, to vše v působení Ducha svatého.

1. Möhler byl spisovatelem, který recipoval romantické pojetí života od více autorů. Typickými romantickými autory byli v oblasti teologie Sailer a Drey, v oblasti literatury jistě Novalis a bratři Schlegelové, v oblasti filozofie Schelling a Hegel.

2. Základní rysy romanticky pojatého života, které se u Möhlera objevují, byly rozebrány následovně: život se stává skutečností, která je biologicky určitá, má své metafyzické zakotvení, není jen individualisticky privátní, ale naopak umožňuje jednotlivci účast na celku.

3. Život je možné též myšlenkově podchytit a rozvíjet. Ideu života rozvedl Schleiermacher ve svém *universu*, které ho přivádí k životu lidskému (přirozenému) a životu člověku přesažnému: božskému. Rozvíjení života formou myšlenky nás přivedlo k objevení transcendentálního poznání, které je objektivní a současně je subjektivně angažované.

4. Živá objektivnost se u Möhlera setkává s velkou oblibou, přiřazuje jí skutečnost tradice (podání) a nahlíží ji v souvislosti se zjevením, které vytváří poměr k víře, a s církví, která je nositelem této *živé objektivnosti*.

4.1.2.2. Pojem ducha

Vedle pojmu života je pro pochopení textu *Einheit* třeba uvést alespoň základní přehled pojmu ducha, který Möhler i jeho současníci používali. Pro záměr této práce je třeba uvést tři momenty: v souvislosti s církví se zde hovoří 1. o Duchu svatém, 2. o „společném duchu“ a 3. o vtěleném Duchu.

1. Přístup k církvi v Duchu

V předmluvě k *Einheit* se píše:

„Něco o přístupu. Toto pojednání začíná od Ducha svatého; může to působit cize a vnucuje se otázka, proč jsem spíše nezačal od ústředního bodu naší víry, od Krista. Mohl jsem zajisté nejprve formou vyprávění uvést, že Kristus, Boží Syn, byl poslán Otcem, stal se pro nás Vykupitelem a Učitelem, slíbil Ducha svatého a tento příslib naplnil. Nechtěl jsem se ale zabývat tím, s čím všichni souhlasí a co je možné považovat za známé, ale chtěl jsem začít tím, co se týká přímo naší věci. Tedy Otec posílá Syna a ten posílá Ducha: tak přišel Bůh k nám; obráceně docházíme my k němu: Duch nás vede k Synu a ten k Otci. Začít jsem chtěl tím, co přichází na řadu jako první, když jde o naše křesťanství tak, jak vzniklo a utvářelo se.“⁴⁷⁷

⁴⁷⁷ „Nur über Anlage etwas. Sie beginnt mit dem Heiligen Geiste; es mag befremdend erscheinen, warum ich nicht vielmehr mit Christus, dem Mittelpunkt unsers Glaubens, angefangen habe. Ich konnte allerdings zuerst erzählen, dass Christus, der Sohn Gottes, vom Vater gesandt, dass er uns Erlöser und Lehrer geworden sei, und den Heiligen Geist versprochen und sein Versprechen erfüllt habe. Ich wollte aber, was billig als bekannt voraussetzen war, nicht aufnehmen, sondern sogleich mit dem schlechthin zur Sache gehörigen, anfangen. Der Vater sendet den Sohn, und dieser den Geist: so kam Gott zu uns; umgekehrt gelangen wir zu ihm: der Heilige Geist führt uns

Základní Möhlerův přístup ke skutečnosti církve, která ve svém tvaru obráží život a vyjadřuje ho, je přístup mystický, ve kterém je viditelná skutečnost spojena s působením Ducha svatého. Tato skutečnost současně úzce souvisí s jedinečným dějem „Večeře Páně“. Tento přístup k církvi jako dílu Ducha svatého si Möhler osvojil studiem církevních otců.⁴⁷⁸ „Mystický“ zde tedy neznámá, že by se Bůh sebesděлил privátně a soukromě člověku, nýbrž jde vždy o čin milosti; „podobně jako u *Rahnera*, i zde milost není bezprostřední a nedějinné Boží působení na lidské nitro jedince, ale je vždy prostředkována Ježíšem Kristem. Jestliže pak označení *sebesdělení Boží* rezervuje Rahner pro událost Božího zjevení v Kristu, pak v události Církve působí Duch svatý, který – dějinně spásně pojato – universalizuje Kristovu událost.“⁴⁷⁹

Pojetí církve tedy přesahuje veškerá schémata osvícenské teologie *societatis* (jak sám Möhler učil při hodinách církevního práva), protože nevychází z teorie tzv. *čisté* přirozenosti (nebo čisté přirozeného práva), ale z lidské přirozenosti *vtěleného* Slova, od níž nikdy neodděluje působení Ducha svatého. Pak lidská přirozenost dostává následující podobu: „Duch, který proniká a oživuje všechny věřící, musel také tyto věřící spojit do jednoho velkého celku života a utvořit jedno duchovní obecenství, jednotu všech.“⁴⁸⁰

Podle prvního a druhého vysvětlujícího doplňku⁴⁸¹ je Duch svatý přítomen nikoliv jen ve svých účincích (*energeia*), ale bytostně [*wesenhaft*] (*ousiódós*) je přítomen mezi věřícími tak, že jim daruje svatost a synovství Boží. Podobně – pokračuje Möhler, cituje sv. Augustina – jako Bůh Stvořitel *non enim fecit, atque abiit, sed ex illo in illo* [ne tak, že by stvořil svět a stáhnul se, ale svět přetrvává z něho a v něm], podobně Duch přebývá uprostřed věřících, v církvi. Ovšem Duch svatý a věřící *si navzájem nepatří* cestou přirozenosti, ale jinou formou participace. Duch se podle Dydyma dává

zum Sohn und dieser zum Vater. Damit wollte ich beginnen, was bei unserm Christwerden der Zeit nach das Erste ist.“ *E*, Vorrede, s. 3.

⁴⁷⁸ H. U. von Balthasar poukazuje v teologii církevních otců na dvojí přístup, jak lze pojmout „vykoupeného člověka“: v nauce *theopoiesis* je základem vtělené Slovo, které v díle vykoupění, v němž je *angažován* Duch svatý, přináší spásu člověku obecně a Duch svatý toto dílo dokonává v každém jednotlivě. Přístup křesťanského západu je jiný: vtělené Slovo se formou *inkorporace* dává „konkret und universal“, takže Kristus, aby byl celý, musí být *Christus totus*, tedy církvi. V takovémto Kristu působí Duch jako *caritas* a jako *donum* a v účasti na Božích darech *formou církve* tak člověk dochází zbožštění. Podle tohoto rozdělení patří Möhler k západní tradici, v níž je působení Ducha vždy ve spojitosti s Kristovým tělem – církvi. srov. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1987, s. 167-174.

⁴⁷⁹ K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christentum. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2003, s. 18.

⁴⁸⁰ „Dieser, alle Gläubigen nun durchdringende und belebende Geist musste eben deswegen diese zu einem großen Gesamtleben verbinden, eine geistige Gemeinschaft erzeugen, eine Einheit aller hervorbringen.“ *E*, s.6.

⁴⁸¹ Zusätze I. a II., *E*, s. 243-149.

nikoliv jako stvoření, ale jako dar. „Protože nyní tvrdíme, že jsme účastni Krista a Boha, pak je jasné, že pomazání a pečeť v nás (1 Jan 2,28) není povahy konečné, ale je ze Synovy přirozenosti, prostřednictvím Ducha v něm, který nás spojuje s Otcem.“⁴⁸² Dále se Möhler odvolává na Basila a cituje Petavia, když stanovuje analogii mezi přebýváním Ducha svatého ve věřících a mezi božstvím ve vtěleném Slově: v Kristu jde o spojení „*hypostatiké*“ (v osobě), zatímco spojení Ducha svatého s věřícími je „*kata schesin*“ (jde nikoliv o spojení v osobě, ale ve *stavu*, v níž se osoba nachází). A nyní: *bytočné* spojení, které není *hypostatiké*, ale je *kata schesin*, v sobě uchovává *princip* tohoto spojení. Je to tedy veskrze dynamické pojetí bytočného stavu: svou *formou* je tento stav *spojením*; spojení věřících se ovšem nezakládá jen na společenské schopnosti lidské přirozenosti, ale pochází z trojího utváření: *stvoření, vykoupění a sjednocení*.

Formou tohoto spojení je *účasť* na Boží přirozenosti prostřednictvím Ducha svatého v církvi. Účastnit se Boží přirozenosti je možné jen v Duchu svatém, který je nazýván *pravdou*, dále *posvětitel* a *tím, který plodí ve věřících lásku*. Duch je mocí, která působí posvěcení. A nyní k církvi: Pravda, posvěcení a láska se pak *skutečně bytočně* formují v církvi, která nemá strnulou podobu existence, ale je svou podstatou *spojením*, účastí na Boží přirozenosti.

Möhlerův přístup je rozhodně pneumatický, zcela zhodnocuje mystický přístup ke skutečnosti spojení člověka s Bohem. Nicméně právě pro *bytočný charakter pravdy, posvěcení a lásky* je pneumatický či mystický přístup zakotven v christologii. Proto H. Wagner hovoří o *christocentrické pneumatologii*, která vytváří základní horizont Möhlerova chápání církve.⁴⁸³ Vliv církevních otců je patrný a často citacemi dokládán. Na pozadí je ovšem přítomen i tehdejší horizont chápání, zastoupený především názorem Schleiermacherovým.

2. „Společný duch“ a Duch svatý a vztah mezi jednotlivcem a celkem

Möhler ve svém raném díle nechce psát pojednání o Duchu svatém, ale „o Duchu svatém, *nakolik* je v církvi“.⁴⁸⁴ Jak už bylo uvedeno a popsáno, je Duch sv. v církvi *bytočně* [wesenhaft] přítomný. Rovněž bylo uvedeno, že se v tomto přesvědčení o bytočné přítomnosti Ducha svatého v církvi nechává Möhler vést církevními otcí.⁴⁸⁵ Nyní vyvstává otázka, jak si představit bytočnou přítomnost Ducha svatého v církvi.

⁴⁸² E, s. 245.

⁴⁸³ H. WAGNER, *Die ein Kirche und die vielen Kirchen*, s. 92-94.

⁴⁸⁴ I. Zusatz, E, s. 243.

Podle J. R. Geiselmanna se zde Möhler drží Schleiermachera a současně se od něho odklání.⁴⁸⁶ Schleiermacher *ztotožňuje* Ducha svatého s „duchem obecnství církve“, zatímco Möhler považuje „ducha obecnství“ církve za *účinek Ducha svatého*, třetí božské osoby.⁴⁸⁷

Následující myšlenka je pro Möhlerovo chápání církve klíčová: Jestliže pojmá církev ve své viditelné formě na základě duchovních principů, stále rozlišuje tyto principy na jedné straně a Ducha svatého na straně druhé.⁴⁸⁸ Jde-li o duchovní principy lidského společenství, Möhler užívá Schleiermacherova pojetí církve: *nový* životní princip jednotlivce, *společný duch* věřících. Nicméně Möhler má svůj systém: „Kristus oživuje skrze Ducha svatého věřící, kteří jsou tímto Duchem jeden k druhému připojeni a zapojeni do jednoho celku, takže *jeden* duch věřících je účinkem [je tedy způsoben] *jednoho* božského Ducha.“⁴⁸⁹

Pro zpřesnění Möhlerovy představy o církvi uveďme základní principy Schleiermacherova pojetí, jimiž dává do vztahu Ducha svatého, ducha obecnství a církev.⁴⁹⁰ Na začátku církve stojí Kristus, který je pravzorem a současně příkladem pro církev. V Kristu je člověku udíleno Boží bytí. Když pak Kristus po zmrtvýchvstání od svých učedníků odešel, jeho spojení a sjednocení s nimi nezaniklo, ale přetrvává působením *Ducha coby ducha* obecnství. Nicméně právě uvedené rozlišení „duchů“ Möhler u Schleiermachera nenachází a připadá mu, že po vylití Ducha svatého Schleiermacherovi splývá Duch svatý a duch obecnství, který patří do řádu světa. Přirozenost a nadpřirozeno se mu pak nejen spojují, ale stávají se jedním společným řádem. Jestliže např. vztah intelektu a ducha, vztah jednotlivce a celku jsou pro

⁴⁸⁵ V §2 (*E*, s. 9) uvádí výrok od sv. Ireneje z *Adversus haereses* 3, 24, 1: „Kde je církev, tam je Duch Boží a kde je Duch Boží, tam je církev a plnost milosti.“

⁴⁸⁶ Podle *věcného komentáře* (*E*, s. 585) „konstrukce církve, která vychází z Ducha svatého, je církví, v níž se manifestuje duch obecnství a celkový život věřících; tato představa se sice nachází již u koncepcí církve orientovaných na Ducha svatého u Güglera a Dreye, ale Möhler zde reaguje na Schleiermacherovu koncepci církve.“

⁴⁸⁷ Geiselman v kritickém vydání uvádí pasáž, která byla připsána rukou na arch k I. doplňku: „Nic se nepříčí dějinám církve tolik jako tvrzení, že Duch svatý je prostě jen duch křesťanského obecnství nebo – jak praví Demetrius [jiná verze *Schleiermacher*] – křesťanský cit obecnství. Pokud tedy vůbec nějaký cit obecnství připustíme, pak jsem vystaven zjevnému boji sám se sebou. V ničem se takový křesťanský cit obecnství nevyslovil tak pevně, jak zde, že totiž Duch svatý tímto citem rozhodně není. Jaké přesvědčení je pevnější a stálejší než to, že křesťané uctívají Ducha svatého? A kdo by chtěl uctívat cit obecnství? Je to právě tento cit obecnství, který s jistotou ruší možnost, že by Duch svatý byl prostě tímto citem obecnství. To je totiž řeč vycházející z bolu odloučení, který právě hovoří proti citu obecnství.“ *E*, s. 513.

⁴⁸⁸ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 96.

⁴⁸⁹ *E*, §1, s. 8. „... dass Christus durch den Heiligen Geist die Gläubigen belebt, welche durch diesen selbst zusammengehalten und zu einem Ganzen verbunden werden, so dass der *eine* Geist der Gläubigen die Wirkung des *einen* göttlichen Geistes ist.“

⁴⁹⁰ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 96-97.

Schleiermachera vztahem modálním, jsou to tedy dialektické podoby téhož, pro Möhlera je též vztah analogický. Schleiermacher má pak za to, že jedinec se může potkat se stvořitelem jedině v rámci společného bytí celého stvoření, nového stvoření (universa), které je coby církevní společenství pravým bytím v Kristu. Církev tedy v sobě obráží Krista, ale jen coby dokonalá a čistá. Taková církev je přítomná jen ve své neviditelné (unsichtbar) a eschatologické podobě. Duch svatý působí, aby se v „duchu obecnství“ stále zdokonaloval lidský duch, až nabude své definitivní a skutečné identity. A odtud Schleiermacher uvažuje jakoukoliv (dosud) nedokonalou podobu církve.

3. Církev jako vtělený Duch

Schleiermacher tedy v rámci své „theo-kosmologie“, ve svém universu, v němž se propojuje řád světa a řád Božího bytí, uvažuje církev z jejího dokonalého uskutečnění, v němž bude zahrnovat celek lidského rodu.⁴⁹¹ To je ovšem skutečně případ až konečného završení světa – eschatonu. Proto viditelná (empirická) církev nemůže být věrným zobrazením Krista, může jím být jen ona neviditelná. Empirická církev je navíc zasažena hříšností a světem.⁴⁹²

Möhler se oproti Schleiermacherovi nesoustředí výlučně na konečné naplnění církve, ale na její *počátek*, při němž byl vylit Duch v plnosti. Jeho schéma není podle Schleiermachera tvořeno prvky: jedinec, duch obecnství či živoucí celek a Duch svatý, přičemž církev, která je věrnou podobou Krista (Abbild Christi), přivádí „živoucí celek“ (Gesamtleben) ke svému naplnění; Möhlerovo schéma počítá také s propracovanou strukturou vztahu jedince a obecnství, která ovšem ve vztahu k Duchu svatému přijímá zásadní *dějinnou* událost vtělení. Církev má svůj pravzor (Urbild) ve vtělení, ve sjednocení božství s lidstvím v osobě Ježíše Krista. Viditelná církev je nejen ideální obraz dokonalého znázornění „celého Krista“, ale je zásadně inkarnačně odůvodněna: Církev *se zakládá* v události vtělení, nikoliv v „duchu obecnství“. Ale protože církev souvisí s lidským rodem, pak – shodně se Schleiermacherem – vytvářejí věřící celek, který je *oživován jedním* Duchem, který má *jednu* nauku.⁴⁹³ Církev není jen idea, kterou „duch obecnství“ realizuje a vlastní

⁴⁹¹ GL II, §125 (s. 271).

⁴⁹² Tamtéž, §148, s. 385.

⁴⁹³ Tento „duch obecnství“ nebo „živoucí celek“ ovšem může být utvářen a veden nejen Duchem svatým, ale „duchem hereze“. Zatímco Duch svatý vede „ducha obecnství“ tak, že zůstává jedním duchem a vytváří tak z věřících jednotu, „duch hereze“ je ve svém principu dělivý a není schopen jednotu vytvořit nebo jí dosáhnout.

mocí „aplikuje“. Je to především sám Duch svatý, který je nositelem *moci*.⁴⁹⁴ A tato moc či síla Ducha svatého, která – podobně jako božství a lidství v osobě Ježíše Krista – je spojena s církví, má tendenci se projevovat tím, že *dává církvi viditelný tvar*. V druhé části díla, kde Möhler pojednává o viditelné církvi, tvrdí:

„Kdekoliv se nacházejí síly jistého druhu, mají tendenci se – podle svého charakteru – zviditelnit. Když Duch Boží vstupuje do lidství, když zakládá *tuto novou sílu*, muselo dojít i k novému úkazu, který by odpovídal této nové síle a kterého se nikdo ani nenadál. Kdyby nyní tento útvar Božího Ducha naráz přestal, kdyby najednou nebylo církve, pak by ani neexistoval Duch samotný, nebo by byl na ústupu. Pokud by tedy církev byla zničena, nebylo by pak ani žádného křesťanství, nebylo by už žádného objektivního a pravého křesťanství.“⁴⁹⁵

Jak Schleiermacher, tak též Möhler nahlízejí církev ve spojitosti s Duchem svatým; Duch svatý je dynamickým prvkem církve. Pro Schleiermachera to znamená, že církev ve své empirické podobě vlastně nikdy před úplným a definitivním (i kvantitativním) naplněním lidstva nezjeví svůj viditelný tvar, ale směřuje k němu. Pro Möhlera je Duch základní silou či mocí, která se projevuje ustavením nového tvaru života – církve. Ovšem základem tohoto nového tvaru (církve) je vtělené Slovo, jak můžeme vyjádřit pasáží z pozdějšího díla: „Poslední důvod viditelnosti církve spočívá ve *vtělení* Božího Slova; kdyby se zanořilo do srdcí lidí, aniž by na sebe vzalo podobu služebníka, a kdyby tedy na sebe nevzalo tělesnou způsobu, pak by určitě založilo také jen neviditelnou, niternou církev ... A tak je viditelná církev mezi lidmi v lidské formě ustavičně se projevující a stále se obnovující, věčně se zmlazující Boží Syn, přetrvávající vtělení.“⁴⁹⁶ Duch tedy svou moc projevuje nejmocněji v řádu vtělení;

⁴⁹⁴ „Později byl Duch posvětitel od latinských otců nazývá spíše Duchem lásky nebo láskou samotnou; řečtí otcové ho ale častěji nazývají posvěcující nebo také k naplnění přivádějící mocí *dynamis hagiastikén, teleiôtikén* ... A právě ona posvěcující moc, která z Otce bytostně vychází a která nedokonalým uděluje dokonalost, je Duch svatý.“ II. Zusatz, *E*, s. 248-249.

⁴⁹⁵ „Wo sich also immer Kräfte einer gewissen Art befinden, treten sie ihrem Charakter entsprechend ins Sichtbare. Mit dem Eintritt des göttlichen Geistes also in die Menschheit, mit der Setzung diese neuen Kraft, musste darum auch eine neue, eine ihr entsprechende, bisher nicht einmal geahndete, äußere Erscheinung gegeben sein [S. Wiener Jahrb. B. 25. S. 87.90. u. ff.]. Würde also diese Gestaltung des göttlichen Geistes aufhören, würde keine Kirche mehr sein, so wäre der Geist selbst nicht mehr vorhanden, oder er würde im Begriff sein, sich zurückzuziehen; mit ihrer Vernichtung gebe es darum auch kein Christentum, kein objektives und wahres Christentum mehr.“ *E*, §49, s. 168-169.

⁴⁹⁶ „Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt in der *Menschwerdung* des göttlichen Wortes; hätte sich dasselbe den Herzen der Menschen eingesenkt, ohne die Knechtsgestalt anzunehmen, und somit überhaupt ohne auf eine leibliche Weise zu erscheinen, so würde es auch nur eine unsichtbare, innere Kirche gestiftet haben ... So ist die sichtbare Kirche, von dem eben entwickelten Gesichtspunkte aus, der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.“ *S*, § 36, s. 388-389.

když je pak církev v úzkém vztahu k vtělení, je její viditelná existence⁴⁹⁷ jedním z výsostných projevů Ducha svatého.

4.1.2.3. Romantické pojetí jednoty

Tím se dostáváme k poslednímu velkému tématu Möhlerova raného díla, které je vlastně tématem ústředním: jednota v církvi. Je-li tedy viditelná podoba církve projevem moci Ducha, pak její uspořádanost bude také z moci Ducha. Základním charakterem církve, který Möhler na církvi sleduje a zkoumá, je-li skutečně tato podoba z Ducha svatého (srov. 1 Tes 5,21), je její jednota, případně její obrácená podoba – hereze.⁴⁹⁸

Ani v tomto tématu Möhler nevybočuje z tehdejšího teologického a filozofického prostředí. Bylo by nyní možné představit v přehledu významné autory první poloviny 19. století a pozorovat, jakým způsobem se snaží uchopit „celek“, „totalitu“ ve své jednotě. Již Kant se pokusil znovu uchopit téma celku či totality, které bylo pro středověk velmi významné, tím, že ho nahlédl na pozadí své transcendentální filozofie; proto toto téma promítal výhradně do konečného světa, do konečné lidské přirozenosti. Současně se děje ještě jedna operace: téma celku se soustředí (a redukuje) na účelnost celku. Celek je nahlédnut ve svém účelném vývoji a duch je nositelem takového vývoje celku.⁴⁹⁹ Účelnost celku ve svém vývoji je následně uchopena prostřednictvím principu *organizovaného celku* nebo *ideje organizovaného systému*.⁵⁰⁰ Pro srovnání si zde představíme teologickou koncepci *jednoty* dvou

⁴⁹⁷ Můžeme dále zkoumat identitu takto pojaté církve. „I když identita církve jak svou intenzitou, tak svým rozsahem přesahuje každou formu lidské identity (jednotlivce i kolektivu), je ale lidské identitě přece jen analogická, takže uskutečnění či potvrzení identity zůstává církvi neustále uloženo jako úkol. Identita – i ta ekleziální – coby sebepochopení [Selbstbewusstsein] se uskutečňuje v dějinách jako vždy nová sebeidentifikace.“ S. ACKERMANN, *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Würzburg: Echter 2001, s. 317-318.

⁴⁹⁸ Užití slov hereze a blud, bludař či bludařství je koncipováno teologicky ekleziálně, ne společensky kulturně. Proto heretik není ten, kdo sice má Krista i církev rád, ale naráží na nepochopení institucionálních představitelů církve, jejichž zaviněním se mu nedaří být v souladu s církevní naukou; blud by v této souvislosti byl chápán čistě na rovině právní a šlo by o provinění, kterému odpovídá nějaká forma trestu. V Möhlerově *Einheit* je heretik chápán jako ten, kdo se zhlédl ve své koncepci církve, kterou v rámci jejího rozvedení nemůže sladit s *jednotou* církve.

⁴⁹⁹ W. KLUXEN, „Das Ganze“, in *LThK* ³2006, 4, 289-290; F. KAULBACH, „Ganzes/Teil“, in *HWP*, 3, 3-27.

⁵⁰⁰ H. Wagner dokládá na autorech jako je Schelling (jeho „Naturphilosophie“) nebo Novalis základní romantický přístup: přirozenost jako příroda, duch a náboženství vytvářejí jeden jediný celek, který je třeba uchopit jako *universum* prostřednictvím encyklopedického vědění, tj. vědy, která má za úkol systematizovat (přírodní) vědu organicky společně s uměními a obnovit tak *jednotu úplné vědy* (Einheit der Totalwissenschaft). Srov. H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 99-105.

Möhlerových současníků, kteří na mladého historika a teologa působili: Schleiermachera a Dreye.

1. Schleiermacher jako unijní teolog

Již v r. 1798 pověřil král Friedrich Wilhelm III. (1770-1840) církevní vedení, aby vytvořily společnou agendu jak pro luterány, tak též pro reformované. Velké změny spojené s mediatizací a sekularizací (1803) podpořily úsilí o sjednocení protestantských církví. V rámci reformačního jubilea (1817) dne 27. září 1817 vyzval král ke sjednocení luterské a reformační církve, a dal tak vzniknout Unii, která zpočátku nesla název evangelická církev v Prusku.⁵⁰¹ Schleiermacher⁵⁰² se sám na unijním procesu podílel. Jednota měla v jeho pojetí zachovat rozmanitost jednotlivých církevních tradic: „Záleží na tom, aby bylo vytvořeno společenství církví, aniž by byly dotčeny rozdíly v nauce a v bohoslužebném řádu.“⁵⁰³

Pokus o uniformní jednotu by se ze zásady přičil individuálnímu bohatství lidské přirozenosti. Schleiermacher koncipuje jednotu zcela prakticky, teologie je zcela ve službách pastoračního vedení církve. Svět je pro něho harmonicky organizovaný celek (universum), náboženství je jako jediné schopné ve světě uchovávat vědomí úplného celku (Totalität). Tato idea (Idea der Totalität) potřebuje *dvoji* uchopení: ve vztahu k jednotě bytí je uchopena prostřednictvím *pojmu Boha*, ve vztahu k rozmanitosti bytí je tato idea uchopena v *pojmu světa*. Úplný celek je v pozdějších dílech nazýván také *universum* nebo také *lidstvo*.

Uchopit „úplný celek“ ovšem není tak snadné. Do jeho uchopení v *jednotě*, tedy v pojmu Boha je možné proniknout spíše intuitivně, zatímco jeho uchopení v rozmanitosti vyžaduje veliké úsilí a vzdělání. V každém případě je k uchopení *ideje úplného celku* třeba jít cestou tzv. *Bewusstseins-theologie*, teologie procesu utvářeného vědomí. V duchu (vědomí) každého člověka je tedy počátečně, intuitivně přítomná idea, uchopená coby jednota bytí, ovšem velmi nedokonale, protože vedle ní je v tomtéž vědomí nepropojeně přítomna (postupně rostoucí) pojmovost rozmanitosti bytí světa. Takže: a) počáteční vědomí jednoty musí počítat též s b)

⁵⁰¹ J. ROGGE, „Evangelische Kirche der Union“, in *TRE* 10 (1982), s. 677–683. Po 2. světové válce vznikl v Německu svaz evangelických zemských církví „EKU“, který se v r. 2003 spojil s Arnoldshainerskou konferencí a vytvořily společně Unii evangelických církví (UEK).

⁵⁰² Reprodukují zpracované téma H. WAGNERA, cit. dílo, s. 106-113.

⁵⁰³ Sjednocení se ovšem týkalo jen církví odvozujících se z reformace, nikoliv sjednocení protestantů a katolíků: „Snad by někdo z týchž důvodů chtěl sjednotit katolíky a protestanty. To bychom ale zapomněli na důležitou okolnost, že totiž obě církve se zcela liší duchem, který v nich vládne. A chtít takovou nesourodost sloučit by nenapadlo ani toho nejpošetilejšího člověka, který je ochoten vyrovnat jakékoliv pozice.“ *Kleine Schriften und Predigten*, II, 42.

neprostředkovaným vědomím rozmanitosti, která může dojít k c) *jednotě v rozmanitosti*.⁵⁰⁴

Poslední zdůvodnění jednoty církve vychází u Schleiermachera z Božího Ducha v úzkém sepětí s duchem obecnství (Gemeingeist). Duch Boží je tentýž a jeden (selbst und ein) v každém věřícím, takže vytváří identitu a jednotu věřících, protože utváří *společnou identitu* ducha obecnství, která se skládá 1) z obecně platného svědectví o Kristu (zachyceného v Písmu, tradici, službě slovu), 2) z péče o živé společenství s ním (křest, večeře Páně) a 3) z uspořádaných vztahů mezi jedincem a celkem (úřad klíčů, modlitba). Církev je tak nazvána „Kristův organismus“.⁵⁰⁵

Jak se nyní vztahuje tato jednotně koncipovaná církev k církvi ve světě? Zde narážíme na ústřední Schleiermacherovu ekleziologickou myšlenku.

„Neviditelná církev je tedy úplný celek všech účinků ducha do tohoto celku propojených; totéž působení ducha pak pro nedostatečné zapojení do "celku života" (Gesamtleben) nepůsobí uchopení života Duchem Božím, takže "celkový život" je poznačen obecnou hříšností; takovéto působení Ducha tedy konstituuje církev viditelnou.“⁵⁰⁶

Viditelná církev zásadně souvisí se světem a bez světa není ničím než myšlenkovou konstrukcí. Ve Schleiermacherově dialektickém myšlení, které vyžaduje *celistvost* duchovního procesu myšlení, představuje neviditelná církev jednotu, zatímco viditelná církev je (vždy) nositelem oddělení či rozdělení. Dialektika procesu jednoty pak zaručuje, že žádné rozdělení nemá trvalý ráz. Rozdělení viditelné církve ale není takové, že by *zcela* zničilo pouto neviditelné jednoty církve, bohužel však viditelná církev může zcela ztratit vztah k církvi neviditelné a tak ztratit svou vlastní – křesťanskou – identitu.

„Úplné zničení společenství [mezi obcemi viditelné církve] nastane, když dvě církevní obce nenacházejí žádný společný prvek platný z titulu křesťanství, takže mezi nimi také přestává veškeré náboženské sdílení a neexistuje mezi nimi žádný druh církevní pohostinnosti, než ten, který mají obecně k nekřesťanům; a pak je tu již jen prázdné jméno křesťanství, které jim zůstává společné.“⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Podobná rozlišení činí též Möhler v první části *Einheit*, když ono prvotní uchopení jednoty nazývá „mystické“, zatímco vypracované vědomí jednoty nazývá „rozumové“ (verständlich, nikoliv vernünftig!), pokračuje možným uchopením rozmanitosti bez jednoty (Die Vielheit ohne Einheit) a rozebírá jev hereze, až dospívá k jednotě v rozmanitosti (Die Einheit in der Vielheit).

⁵⁰⁵ *GL II.*, §127 (s. 278-284).

⁵⁰⁶ K pochopení pojmu je třeba přihlídnout k originální verzi: „Die unsichtbare Kirche ist also die Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit konstituieren die sichtbare Kirche.“ *GL*, § 148.

⁵⁰⁷ *GL II.*, § 151 (s. 394).

Praktický přístup Schleiermacherův určuje jeho zásadně procesuální způsob uvažování. To, co jsme mohli konstatovat v pojednání o duchu, platí i nyní: církev ve svém přesazném určení spásy pro každého člověka v rámci celkové spásy světa nesplyvá s žádnou konkrétní církevní obcí, ale – dialekticky uchopena – vstupuje do vztahu s každým církevním společenstvím. Tento zásadně vnitřně dynamický přístup k církvi odráží pietistické a romantické základy Schleiermacherovy teologie.

2. Pojetí jednoty církve u J. S. Dreye

Dreyovy představy o jednotě církve, jimiž působil na svého žáka, najdeme v jeho známých textech *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* a v *Einleitung*.⁵⁰⁸ Drey rozlišuje vnitřní a vnější stránku církve.

„Coby princip a orgán vnitřního duchovního vývoje [Kristus] zaslíbil a poslal všem, ne jen apoštolům, ale všem věřícím, *jednoho* Ducha, který – svatý jako Kristus a spolu s ním jedno, protože byl jeho – je měl coby svatý a křesťanský duch obecnství jistým způsobem zevnitř udržet v jednotě smýšlení.“⁵⁰⁹

Je pak třeba rozlišit vnitřní jednotu a její vnější podobu, přičemž vnějšmu projevu přikládá Drey zásadní důležitost.⁵¹⁰ Bůh se chtěl spojit s lidmi tak, že je spojí mezi sebou. Vytvořit ovšem z lidí jeden celek tak, aby současně nejen spojoval lidi mezi sebou, ale také přiváděl ke spojení s Bohem, vyžaduje takovou účinnou formu, která odkazuje na svůj *počátek*, počítá s *naukou*, tedy s rozumovou komunikací, a s *láskou*. Všechny tyto tři prvky mají pro Dreye důležitost a jediná katolická církev je schopná ve své viditelné podobě tyto tři prvky zachovávat. Ve svém pojetí církve stále vychází „od katolické církve jako jediného dokonalého ztvárnění Kristovy církve.“⁵¹¹ Drey si je vědom toho, že se empiricky nezachovala jediná církev od časů prvotního křesťanství. Jednota se nyní projevuje tak, že „nekatolické obce, nakolik v sobě uchovávají společenství s Kristem, Boží slovo a jeho hlásání, jsou *uspořádány*

⁵⁰⁸ Následující rozbor se opírá o práci H. WAGNERA, cit. dílo, s. 114-118 a J. R. GEISELMANNA, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, s. 120-299.

⁵⁰⁹ *GCh*, 229. „Als Prinzip und Organ der inneren geistigen Entwicklung verhiess und sendete er allen, nicht nur den Aposteln, sondern auch den Gläubigen, einen Geist, der, heilig wie Christus und eins mit ihm, weil der seinige, sie von innen heraus in der Gesinnung als heiliger und christlicher Gemeingeist zusammenhalten sollte.“

⁵¹⁰ Jak uvádí v *Einleitung*, § 64: „První zásada je bezesporu tato: Veškeré křesťanství – jak ve svých dějinách, tak též ve svém učení – může být, když je to cosi pozitivního a daného, poznáváno nejprve empiricky-historicky a historické poznání musí vědeckému předcházet, je mu materiálním základem. A tak existuje historická teologie, která obsahuje mnohem více, než se obyčejně pod tímto označením chápe; celá teologie může být historická a ona je takovou všude tam, kde se považuje za neúnosné, aby křesťanství bylo čistou ideovou konstrukcí.“ M. KESSLER, M. SECKLER (edd.), *Theologie, Kirche, Katholizismus*, s. 192.

⁵¹¹ *GCh*, s. 237.

vzhledem k jedné katolické církvi a společně s ní vytvářejí dokonalé zjevení Kristovy církve právě díky její existenci a koexistenci.⁵¹²

U Dreye podobně jako u Möhlera nacházíme příbuznost se Schleiermacherem, nakolik všichni tři shodně trvají na vnitřním principu církve: církev je Duchem svatým budována zásadně zevnitř, totiž ne pouze vnější příslušností k církvi coby nějaké skupině. Na druhé straně opět všichni tři maximálně zhodnocují i vnější podobu církve, zde ovšem už s odlišným uchopením. Pro Schleiermachera je vnější uspořádání jistě nutné, ale je zdrojem nejednoty, a potud hovoří o „viditelné církvi“. Drey i Möhler spatřují v konfesní podobě církve také i možný faktický zdroj nejednoty církve, ale současně k jednotné církvi *patří* i její rozmanitá vnější konfesní forma.

3. Základní stavební prvky Möhlerova pojetí jednoty církve

Do myšlenkového přístupu konečné verze je pochopitelně převeden přístup z „Urform“, takže zásadně dějinný přístup je zachován, a to ve dvojím smyslu slova: jednak Möhler předkládá představu církve tak, jak ji může doložit u církevních autorů prvních tří staletí; současně je ale v pozadí stále přítomná tehdejší podoba církve, která má své platné založení v dějinách. Nyní: je-li možné hovořit o myšlenkově uchopené církvi ve formě nějakého systému, zcela obecně se v případě katolické církve bude tento systém nazývat katolicismus. A právě „princip katolicismu“ není podle Möhlera v tom, že by určil ideu katolicismu a tu spekulativně rozvinul, ale ideu jednoty církve, která patří k základnímu určení katolicismu, nechává dějinně růst a formulovat. Jde tedy o metodu „historickou“ a současně „konfesně-komparativní“.⁵¹³

Möhlerův transcendentálně teologický přístup, který operoval s (potridentským) pojmem tradice, doznává nyní opravy a stává se subjektivně pravdivějším, když užívá nejen sailerovské „Erlebnistheologie“, ale nyní také „Bewusstseinstheologie“. V rámci tohoto myšlenkového konceptu, který ve své teologii zužitkoval Schleiermacher, je skutečnost za stálého dialektického pohybu utvářena jako *universum*. Universum pak bez svého „subjektivního vědomého uchopení“ není úplné. Pro Möhlera, který si tento způsob myšlení osvojil nejen díky Schleiermacherovi, ale též Schellingovi⁵¹⁴, je jednota církve teologickou daností, která se zpočátku jeví jako „jednota v církvi“. Pokud se do utváření církve zahrne i tento proces od nevědomého uchopení přes jeho

⁵¹² *GCh*, s. 346.

⁵¹³ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 120.

⁵¹⁴ Tamtéž, s. 121.

uchopení vědomé až k sebepochopení; pokud má tedy Möhler na mysli tento ucelený proces „bytí církve“, pak užívá i označení „jednota církve“.⁵¹⁵

Chápeme-li nyní církev v jejím procesuálním tvaru, neznamená to, že by byla výsledkem světsky imanentních dějů, ale ve svém principu jako životem nesená jednota se v rozmanitosti dějů stává i ve svém vnějším projevu jednou, jedinou a osvědčuje se jako vnitřně jednotná. Pro tento proces jedné a jediné církve je velmi důležitý jev hereze, který Möhler popisuje s bravurností historika a zhodnocuje ho ve svém uceleném náhledu; jestliže je jednota církve založena na skutečné svobodě a současně využívá nutnosti daného dějinného tvaru té které církve, pak jsou jednostrannosti nevyhnutelné. Existence hereze a její překonávání ukazují na *životnost jednoty v církvi*. Pokud i tentokrát využijeme „Bewusstseinstheologie“, pak se nám živá jednota v církvi bude jevit jako stále živé vědomí (Bewusstsein) celé církve, pro něž užívá vlastní označení: *tradice*. Tu je nyní možné uchopit *jedině* živým vědomím církve, v němž *jedině* tato tradice nachází svou *pravou* hodnotu (nejen myšlenkovou abstrakci tradice) a své *pravé* rozvinutí.

Bewusstseinstheologie předkládá základní myšlenku prostředkování mezi subjektem a objektem, mezi jedincem a celkem nebo mezi člověkem a Bohem. U Möhlera pak můžeme určit církev jako *místo* prostředkování a reprezentace, protože právě v církvi (chápané coby ustavičné vtělení) se Bohočlověk – nejvyšší reprezentant a prostředník – zcela v Duchu vydává. Na tomto *místě*, tedy v živé církvi, se otvírá *prostor* prostředkování a reprezentace, tj. tradice, v níž je Kristus neustále předáván napříč časem. Církev, v níž je skrze Ducha svatého uložen zdroj života, nemůže být bez tradice, konkrétního předávání a rozvíjení tohoto života způsobem inkarnačním.⁵¹⁶

Na závěr krátkého pojednání o jednotě v romantickém chápání uvedme pět základních prvků Möhlerova pojetí jednoty v církvi.⁵¹⁷

a) Jednota Ducha je dynamická.

Východím bodem celé „jednoty v církvi“, tedy uspořádané a jako takové též uchopené církve, je *Duch svatý*: „Tento Duch, který proniká všechny věřící a oživuje je [a protože byl *bytostně* (wesenhaft) dán/vylit], spojuje je do jednoho celkového

⁵¹⁵ „Z dosud řečeného získáváme hlavní výsledek ohledně určení principu *jednoty křesťanské církve*: ta existuje pro bezprostřední život, kterým pohybuje sám Duch Boží, který se udržuje a neustále předává skrze milující vzájemné působení věřících.“ [Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich als Hauptresultat zur Bestimmung des Prinzips der *Einheit der christlichen Kirche*: sie besteht durch ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Gläubigen erhaltendes und fortpflanzendes Leben]. *E*, §7, s. 21.

⁵¹⁶ Srov. H. WAGNER, cit. dílo, s. 122, pozn. 470.

⁵¹⁷ Vycházím z H. WAGNER, cit. dílo, s. 123-134.

života, vytváří duchovní společenství a působí jednotu všech.⁵¹⁸ Dynamika této v Duchu založené jednoty je následně popisována – jak už bylo uvedeno – biologickými termíny jako *plození*⁵¹⁹ nebo *rozvíjení zárodku*. Tím je koncepčně postaráno o to, aby se život zásadně neměnil, ale pouze rozvíjel. „Identita vědomí církve v různých momentech jejího bytí v žádném případě nevyžaduje její mechanicky pasivní stav. Vnitřní *jednota života* musí být uchována, vždyť pak by to nebyla stále tatáž křesťanská církev; nicméně totéž vědomí se vyvíjí, tentýž život se rozvíjí stále dál, je určitější, stále jasnější; církev tak dospívá do *dospělého věku* Krista.⁵²⁰ Tyto útvary jsou pak vlastně rozvíjejícím se projevem života církve a tradice do sebe shrnuje tato *postupná rozvinutí vyšších zárodků života* za stálého uchování vnitřní *jednoty života* samotné.“⁵²¹ Tradici tedy náleží základní úloha prostředkovat mezi vědomím jednotlivce a vědomím celé církve.

b) Jednota je založena v Kristu a v něm je udržována.

Duch si totiž nevytváří „tělo Ducha“, ale „tělo Kristovo“; tím církev dostává podstatný soteriologický rys, protože spása je především Kristovo dílo, pochopitelně v jednotě celé Trojice.⁵²²

„Je-li naše stanovisko odtrženo od celku věřících, kteří jsou skrze Krista a v Kristu sjednoceni do jednoho celku, pak se toto stanovisko stává příliš malým na to, aby se mohlo rovnat s velikostí Kristovou, vždyť sjednocení všech je jeho obrovským dílem, jeho zjevením; jen v této velikosti a skrze ni chce být

⁵¹⁸ E, §1, s. 6. „Dieser, alle Gläubigen nun durchdringende und belebende Geist musste eben deswegen diese zu einem großen Gesamtleben verbinden, eine geistige Gemeinschaft erzeugen, eine Einheit aller hervorbringen.“

⁵¹⁹ Termín *plození* označuje i v trinitární terminologii totožnost božské podstaty za jejího současného předávání/sdílení mezi jednotlivými osobami.

⁵²⁰ Neplatí však, že by vývoj musel nutně spět evolucionisticky ke své stále dokonalejší lidské podobě. V dějinách jsou možné i regresy, nejen zdokonalení. Proto je rozvoj chápán jako vývoj a současně jako *jednota celé* (i napříč dějinami) existující církve.

⁵²¹ E, §13, s. 43-44. „Die Identität des Bewusstseins der Kirche in den verschiedenen Momenten ihres Seins erfordert also keineswegs ein mechanisches Stehen desselben. Die innere Lebenseinheit muß bewahrt werden, sonst wäre sie nicht immer dieselbe christliche Kirche, aber dasselbe Bewusstsein entwickelt, dasselbe Leben entfaltet sich immer mehr, wird bestimmter, sich selbst immer klarer; die Kirche gelangt zum Mannesalter Christi. Diese Bildungen sind mithin eigentlich Lebensentwicklungen der Kirche, und die Tradition enthält diese sukzessiven Entfaltungen der höheren Lebenskeime bei der Bewahrung der innern Lebenseinheit selbst.“

⁵²² H. Mühlén základ církve v Duchu svatém přechází u Möhlera velmi rychle a drží se jeho výpovědi „přetrvávajícího vtělení“, které pak kritizuje. Jenže tato výpověď – přetrvávající vtělení – pochází ze *Symbolik*, která zásadní založení církve v Duchu svatém předpokládá. Möhler propojuje základní duchovní tvar církve s jejím spásným určením. Kritika H. Mühléna se nachází in *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München: Ferdinand Schöningh³1968, s. 8-11. 174-189.

poznáván: bez této velikosti nám Kristus upadá a stává se jen a pouhým člověkem.⁵²³

Kristovo dílo a společenství věřících je tedy úzce spojeno: vykupitelský čin v sobě *podstatně* zahrnoval sdružení a sjednocení lidí v církvi, a na druhé straně má jednota církve svůj poslední základ a zdroj v Kristově vykupitelském díle.

„Když je nyní pro katolický systém, nebo vlastně pro křesťanství typické, že skrze vykoupění v Kristu je založeno obecnství všech věřících, a ti tak docházejí k vědomí Krista a jeho božství jen uvnitř tohoto obecnství, pak bude asi také popíráno toto jeho vykoupění tam, kde proběhlo církevní zegoizování a prosadila se hereze, takže si každý myslí, že si může Krista najít po svém; a nutně také kromě Krista bude také unikat našemu duchu vlastní hodnota křesťanství.“⁵²⁴

Církev je tak možné uvažovat jen jako Kristovo tělo, tj. jen jako veličinu, která se zakládá na Kristu a současně bez ní není možné Krista *zcela* poznat.

c) Jednota v celku.

Téma jednoty a celku je pojednáno v §31. Möhler vychází ze situace každého člověka, který je součástí velkého celku, proti kterému ani mimo který se nesmí stavět. Jen tak může být nastolena harmonie mezi individuálním a universálním životem.

„Být sjednocen s universem znamená pravé bytí v Bohu, je to podmínka pravého poznání Boha, stvořitele universa: vždyť toto je jako takové založeno v Bohu a je jeho zjevením se v celku. Jako pak má jedinec v celku svůj základ v Bohu, podobně může být [Bůh] poznán jen od jedince v celku; jako ho jen celek [jednotlivých] zjevení zjevuje skutečně cele, může ho pak jedinec poznávat jen v celku, když v něm žije, když ho velkomyslně obejmě.“⁵²⁵

Jedinec nemůže poznávat Boha v celku tak, že by jedinec byl totožný s celkem, ale tak, že ho obsáhne *intentionaliter*.

„Jak má jedinec poznat [zjevujícího se Boha]? Tak že – i když jedinec není celkem – ho přece může *s velkou myslí, s láskou* obsáhnout; i když tedy není

⁵²³ E, §31, s.99. Text pochází z posledních Möhlerových korektur. „Getrennt von der Gesamtheit der Gläubigen, die durch Christus und in Christus zu einem Ganzen vereinigt sind, ist unser Standpunkt zu klein für die Größe Christi, die Vereinigung Aller ist *sein* großes Werk, *seine* Offenbarung; in ihr und durch sie will er erkannt sein: in der vollendeten, durchgeführten Trennung sinkt Christus notwendig bis zum bloßen Menschen herab.“

⁵²⁴ E, §30, s. 97. „Wie ferner im katholischen System oder eigentlich zu sprechen im Christentum liegt, dass durch die Erlösung in Christo eine Gemeinschaft aller Gläubigen gegründet sei und man zum Bewusstsein Christi und seiner Gottheit nur in der Gemeinschaft derselben gelange, so muß bei durchgeführten kirchlichen Egoismus oder der vollendeten Häresie, wo jeder für sich Christum finden zu können meint, notwendig auch die eigentliche Erlösung gezeugnet und Christus nebst dem Christentum in seiner eigentümlichen Würde unserm Geist entrückt werden.“

⁵²⁵ E, §31, s. 98. „Dieses Einssein mit dem Universum ist zugleich das wahre Sein in Gott, die Bedingung der wahren Erkenntnis Gottes, des Schöpfers des Universums: denn dieses ist als solches gegründet in Gott, und ist seine Gesamt offenbarung; wie also der einzelne im Ganzen in Gott gegründet ist, so kann er auch nur vom einzelnen im Ganzen erkannt werden; wie das All seiner Offenbarungen in nur ganz offenbart, so kann man ihn auch nur im All, lebend in ihm, es großherzig umfassend, wahrhaft erkennen.“

celkem, celek je v něm; a tak poznává, co je celek. V lásce se rozpínáme coby jednotlivé bytosti až do úplného celku: láska Boha pojímá.⁵²⁶

Celek je tedy možné *poznávat* proto, že je *vnitřně jednotný*. Kdo by neuchopil celek v jednotě, neuchopil by celek, ale mnohost či rozmanitost, která je však vždy znovu ještě větší. Jednota je tedy formálním principem celku. Proto hovoří o *jednotě zjevení* (§31), *jednotě zvěstování* (§9), *jednotě nauky* (§9) a *jednotě víry a kultu* (§47): vše, co představuje celek církve, musí být z principu jednotné. Celek pak, který je tedy vnitřně jednotný, je možné uchopit jako takový *jen* prostřednictvím lásky. Jinak řečeno: tento celek ovšem není *jen* myšlený, ale reálný, ovšem uchopitelný v maximálním subjektivním angažování formou *lásky*. Objektivní jednota formou *institucionální jednoty* je tedy nedílnou součástí celku, *kteřý ovšem musí být uchopen láskou*. Pak na závěr celého svého raného díla Möhler formuluje:

„V církevně pojatém životě jsou možné dva extrémy, oba se nazývají egoismus a nastávají: když *jeden každý* nebo když *jediný* chce být vším. V posledním případě je pouto jednoty tak úzké a láska tak žhavá, že není možné se ubránit udušení; zato v prvním případě se vše tak rozkládá a je tak chladné, že jedinec umrzá; jeden egoismus pak plodí další. Proto nesmí ani jeden jediný, ale jeden každý chtít být vším: jen všichni mohou být vším, a jen jednota všech může být celkem. To je *idea* katolické církve.“⁵²⁷

V celku uchopeném láskou je pak možné pojímat výraz Ducha, který jako takový je *pravda*. Proto je možné jednotu, celek v lásce a pravdu koncipovat v církvi, které Möhler dává důsledně přívlastek *katolická* a která je dílem Ducha svatého.

d) Jedinec a jednota.

Je-li vyzdvížena především jednota a celek církve, neznamena to ještě, že by se tím ztrácela identita jednotlivce. Identita jednotlivce je *vždy uchopena* v celku církve.

„V církvi rozšířený svatý život má jedinec skrze bezprostřední dojem přijmout, skrze bezprostřední názor si zkušenost církve osvojit a přetvářet, vytvořit si v sobě svatý smysl a životní styl a z milostí očištěného a vedeného citu rozvíjet křesťanské poznání.“⁵²⁸

⁵²⁶ Tamtéž. „Wie soll ihn der Einzelne erkennen? Dadurch, dass er, obschon er das Ganze nicht *sein*, doch mit *großem Gemüte, mit Liebe umfassen* kann; obschon er also das Ganze nicht *ist*, so ist doch das Ganze in ihm; und er erkennt, was das Ganze. In der Liebe erweitern wir uns, die Einzelwesen, zum Ganzen: die Liebe erfasset Gott.“

⁵²⁷ E, §70, s. 237. „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn *ein jeder* oder wenn *einer* alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, dass man sich der Ersticken nicht erwehren kann; im erstern fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, dass man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den anderen; es muß aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.“

⁵²⁸ E, §4, s. 12. „Das in der Kirche verbreitete heilige Leben solle der Einzelne durch unmittelbaren Eindruck in sich aufnehmen, durch unmittelbare Anschauung die Erfahrung der Kirche zur eigenen

Důležité je zde prostředkování, což je proces, který popisuje *organický* statut vztahu mezi jednotlivcem a celkem. V tomto procesu je vždy jedinec jak pasivním příjemcem, tak také aktivním činitelem komunikace. Osvědčeným typem organického prostředkování je pro Möhlera *pedagogické prostředkování autority*, zejména pak autority učitele a žáka. Když se žák učí od učitele, pak to v žádném případě neznámá, že nesmí používat svůj vlastní rozum, ale že se – používá svůj vlastní rozum – prostřednictvím osvojované nauky *současně* také stává součástí celku a s celkem se ztotožňuje. „Tím byl položen základ, aby se žák mohl pevně držet učitele, jedinec celku. Jakoby mimoděk se vědomou stala nutnost, že jedinec bez celku není nic.“⁵²⁹ A tak poměr mezi jedincem a celkem *zůstává* zachován a nemůže být redukován ani jen na subjektivní přístup jedince, ani jen na čistě objektivní určení církve.

Živorodost prostředkování vztahu mezi jedincem a celkem církve, který může být v posledku uchopen jen láskou, má svůj vývoj a tento vývoj je uchovávan v rámci tradice. V tradici se uchováva živý souhlas mezi vědomím jednovlce a vědomím celku a současně je též výrazem objektivního obsahu vědomí církve. Pro Möhlera je důležitá skutečnost, že v této tradici může sledovat *argumentační vývoj* vědomí církve a současně je zde napříč celými dějinami uchovávan souhlas všech věřících.⁵³⁰ Zapojení se jednovlce do celku církve *prostředkovaně* zde neznámá, že by autorita vědění (vědy) učitele na jedné straně určovala či nahrazovala rozum jednovlce na straně druhé, ale prostředkování celku a jednovlce je zde chápáno *ve víře a lásce*, takže ani *obsah* není jen čisté vědění či myšlení, ale obsahem takto prostředkovaného vědění v církvi je *nauka coby tradice*. Nejde tedy jen o nějaký objektivně pojmový systém, ale jedná se o vědění, které pochopitelně pracuje s pojmem, jenž vytváří celý systém, nicméně které v sobě zahrnuje prostředkování *víry* vzhledem k *tradici*. Jedinec

umgestalten, einen heiligen Sinn und Wandel in sich erzeugen, und aus dem geheiligten Gemüte die christliche Erkenntnis entwickeln.“

⁵²⁹ E, §17, s. 55. „Es wurde dadurch die Grundlage dazu gelegt, dass sich der Schüler fest an den Lehrer, der Einzelne na das Ganze hielt. Leise und unvermerkt kam die Notwendigkeit zum Bewusstsein, dass der Einzelne ohne das Ganze nichts sei.“

⁵³⁰ „Věřící všech dob se nám v tradici stávají současníky, jeví se jako integrální články celku, poučují nás, postihují nás tresty, kárají nás, takže my jako apoštolskou nauku nepřijímáme zhora nic, co by věřící již od samotných apoštolů jako takové nepojali, a z druhé strany nic nepojímáme a nevěříme jako správný výraz křesťanského ducha, co by se už od apoštolů jako apoštolská nauka nepojímalo skrze tradici.“ [Die Gläubigen aller Zeiten werden uns also in der Tradition gegenwärtig, erscheinen als integrierende Glieder eines Ganzen, belehren, bestrafen uns, weisen uns zurecht, so dass wir durchaus nichts als apostolische Lehre annehmen, was nicht alle Gläubigen bis zu den Aposteln hinauf als solche aufgefasst haben, hingegen auch alles das als den richtigen Ausdruck des christlichen Geistes betrachten und glauben, was bis zu den Aposteln hin als apostolische Lehre durch die Tradition sich auffindet.“] E, §12, s. 41.

je tedy plně samostatně uvažující, nicméně *prostřednictvím* víry je zapojován do celku církve, takže je účasten *jediné církevní tradice*; rozumem pak je schopen postihnout živost tradice tím, že ji umí v jejím vývoji argumentačně postihnout.⁵³¹

e) Jednota jako památka a jako budoucnost.

Jednota církve je dle Möhlera *již* na počátku její existence, prostupuje celé její dějinné působení a existenci a bude završena coby naplnění či plnost v eschatologickém naplnění stvoření.

„Vycházíme-li z počátku církve, jejíž pravzor nazíráme ve sjednocení Boha s člověkem Ježíšem, nebo v obecenství učedníků s Kristem a mezi sebou, které staví Jan jako vzor svých věřících, pak uvažujeme *jednoho*, věřícím život dávajícího Ducha, *jednu* nauku a *všechny* biblické předpisy pak vychází z *jednoty*; uvažujeme-li budoucí naplnění církve, kdy všechno bude Kristu podřízeno, pak se díváme vstříc *jednotě*.“⁵³²

Jde tedy o duchovní jednotu (*geistgewirkte Einheit*), kterou je církev v *Kristu* skrze Ducha svatého, jak byl na počátku vylit na učedníky. Tato jednota církve pak zná též jednotlivá období (viz s. 104), kterými prochází, protože zůstává ve své svobodě *věrná* nutnosti a zákonitostem světa.

4.2. Základní členění a obsah „Jednoty v církvi“

Po předešlých přípravných úvahách, v nichž jsme se mohli seznámit s historií vzniku textu a s nejzásadnějšími vlivy, působícími na autora, se nyní můžeme zaměřit na obsah konečné verze. Hlavní text je tvořen 71 paragrafy, rozdělenými na dvě části, a každá část má čtyři kapitoly. K hlavnímu textu je připojeno ještě 13 doplňků většího či menšího rozsahu. Dílo je tedy po krátké předmluvě členěno následovně:⁵³³

⁵³¹ Srov. H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 134.

⁵³² E, §32, s. 103-104. „Gehen wir von dem Beginn der Kirche aus, als Urbild derselben betrachtend die Vereinigung der Gottheit mit dem Menschen Jesu, oder die Gemeinschaft der Jünger mit Christus und unter sich, die als Vorbild seiner Gläubigen bei Johannes aufgestellt wird, betrachten wir den *einen*, die Gläubigen belebenden Geist, die *eine* Lehre, alle biblischen Vorschriften, so gehen wir von der Einheit aus; betrachten wir die einstige Vollendung der Kirche, wenn Christo alles wird unterworfen sein, so sehen wir der Einheit entgegen.“

⁵³³ Autor v rámci obsahu přidává k nadpisu kapitoly krátkou anotaci, jak je uvedeno v českém překladu.

Erste Abteilung: Einheit des Geistes der Kirche

1. Kapitel: Die mystische Einheit
2. Kapitel: Die verständige Einheit
3. Kapitel: Die Vielheit ohne Einheit
4. Kapitel: Die Einheit in der Vielheit

Zweite Abteilung: Einheit des Körpers der Kirche

1. Kapitel: Die Einheit im Bischof
2. Kapitel: Die Einheit im Metropoliten
3. Kapitel: Die Einheit des gesamt Episkopates
4. Kapitel: Die Einheit im Primas

Schluss

První část: Jednota církve z Ducha

1. kapitola: Mystická jednota

Udělení Ducha svatého je podmínkou přijetí křesťanství v nás; on sjednocuje všechny věřící do jednoho duchovního společenství, skrze něž se on uděluje těm, kteří ještě nejsou věřící. Kristus se udílí v lásce, která je v nás v církvi skrze přijetí v ní spravovaného života plozena. Jen ve společenství věřících jsme si vědomi Krista.

2. kapitola: Jednota podle rozumu

Křesťanská nauka je pojmový výraz křesťanského ducha; napsané slovo je bez Ducha nesrozumitelné; křesťanství se rozšířilo skrze živoucí slovo a vnější tradici; při prostředkování [a jejím osvojení] toho, co je to pravá nauka, je věřící odkázán na společenství věřících; Písmo a tradice patří dohromady a není možné je od sebe oddělovat.

3. kapitola: Mnohost bez jednoty

Učitelé a jejich školy; Princip učitele a jeho stoupenců (heretici, církevní egoisté); svoboda v bádání; z biblické litery vytvářejí základ svých škol, racionalistický princip výkladu. Hereze je od zlého.

4. kapitola: Jednota v mnohosti

Nehledě na to, že jednotu tvoří všichni věřící, každý z nich si ponechává svou individualitu; neexistuje žádné vědění o Bohu, které by se zakládalo na rozumu, odkázaném jen na sebe sama; vědění o Bohu spočívá na základě zjevené víry, kterou mají *všichni* stejnou, bez ohledu na rozmanitou formu, již [formou] jí [víru] všichni vlastní. Největší rozmanitost ohledně křesťanského mravu existuje v církvi. Pravá povaha protikladů v církvi. Svoboda v kultu.

Druhá část: Jednota církve v těle

1. kapitola: Jednota v biskupovi

Církev je vnější viditelné ztvarování svaté živé síly, lásky, [je to] tělo (těleso, útvar), které z věřících Duch zevnitř zakládá a navenek utváří. Domněnka neviditelné církve se nachází případně jen v některém pojmovém náboženství. – Diecéze; jejím středem je biskup, osobní ztvárnění lásky obce. Rozrůzněnost na kleriky a laiky neznamena nic jiného, než že jsou rozděleny různé dary; musí existovat mezi věřícími pojitka. Nedbání této Boží ekonomie znesvobodňuje. Všeobecné kněžství křesťanů.

2. kapitola: Jednota v metropolitovi

Sousední obce se sjednocují a jejich biskupové tvoří sounáležící celek, který v metropolitovi vytváří orgán a střed, bez něhož jednotlivý biskup nemůže provést nic podstatného. Synoda.

3. kapitola: Jednota celého episkopátu

Jednota a spojení celé církve. Zatímco ještě žijí přímí učedníci apoštolů a vytvářejí styčné body jednoty, vyvíjí se pravidelné spojení všech církví v jejich biskupech, takže vnitřní duchovní jednota všech

Zusätze I.-XIII.

Obsah je uveden in *E*, [9-12], nebo z r. 1925, XIV-XVI.

věřících plně odpovídá té vnější; metropolitní svazek je právě ten stupeň [spojení], který to umožňuje. Celkové uspořádání církve je vytvářeno láskou věřících, která se projevuje mnoha různými formami. Samostatný vývoj partikulárních církví, když jednota všech zůstává nedotčena.

4. kapitola: Jednota v primasovi

Viditelné církvi by něco scházelo, kdyby zůstalo jen u dosavadního popisu, totiž chybělo by završení. Jednota episkopátu a veškerých věřících by měla být reprezentována jednou církví a jejím biskupem: ten pak je živým středem živé jednoty celé církve. Primát. Jeho postupný vývoj.

Závěr

Shrnutí všeho řečeného. Přehled celkových dějin uspořádání církve. Její zákon.

Základní myšlenkou, s níž je třeba k četbě této knihy přistupovat, je taková *jednota*, která uvádí každou jednotlivost do souvislosti celku. „Všechno jednotlivé je v úzkém spojení s celkem, alespoň tak si to myslím; proto chci, aby všechno bylo uváženo a pochopeno jen v tomto spojení.“⁵³⁴

4.2.1. První část: Jednota církve z Ducha

První část se skládá ze čtyř kapitol. Nejprve Möhler rozvíjí myšlenku jednoty pojaté mysticky, tj. nejde o čistě subjektivní děj, ale objektivní stránka církve je nesena působením Ducha svatého. Typickým rysem Duchem vnitřně vedené církve je její jednota coby *celek* věřících; proto *jednota* církve. Tato jednota má i své zcela objektivní uchopení formou tzv. *jednoty podle rozumu*. Pro toto rozumové uchopení církve, které je neobejitelné, může hrozit a de facto hrozí církvi hereze, která, je-li překonána, umožňuje uchopit jednotu církve v její jevové rozmanitosti.

4.2.1.1. Mystická jednota

Hned §1 předkládá základní pojmy, pilíře koncepce jednoty v církvi. Duch svatý působí uprostřed shromážděných k večeři Páně tak, že vytváří *celkový život, duchovní obecnost a jednotu všech*. Tento vytvořený celek je možné uchopit *jako živý*, protože učedníci měli a mají životně sdílený vztah s Ježíšem. Tento vztah, když jim byl udělen Duchem svatým *bytostně* (ouvsiwdwj)⁵³⁵, je zpečetěn a upevněn vírou. Tento *celek věřících*, zásadně určený vztahem ke Kristu v Duchu svatém, je možné se sv. Pavlem nazvat *tělo Kristovo*, v němž je *Kristus* oživujícím a tvořícím principem. Když nyní

⁵³⁴ E, Vorrede, s. 4. „Es steht alles Einzelne in enger Verbindung mit dem Ganzen, wenigstens glaube ich so; daher will auch alles in dieser Verbindung nur betrachtet und begriffen werden.“

⁵³⁵ Möhler si je velmi dobře vědom toho, že tato „bytostná přítomnost“ Ducha sv. v církvi neznamená, že by Duch sv. byl „lidské přirozenosti“. „A když pak někteří otcové říkali, že je mezi námi *bytostně*, to pak neznamená nic jiného, než že v nás působí, když my ho svobodně

tento *celek* dostáváme jako *jednotně* uspořádávaný, můžeme o takto uspořádané jednotě začít hovořit jako o *církvi*. Ale pozor, Möhler uvádí Hermova Pastýře, aby jasně rozlišil působení *jednoho Ducha* a utváření *jedné církve*.⁵³⁶ Duch Boží (der göttliche Geist) tedy bude stále rozlišeně samostatně působit na jedné straně, a církev, která bude pojímána – jak bylo uvedeno u Schleiermachers – např. jako duch věřících (der Geist der Gläubigen), na straně druhé.⁵³⁷ Jedna církev, definovaná formou jednoho ducha věřících, je dále Duchem utvářena prostřednictvím lásky vylité do srdcí věřících, takže jednota církve je nesena a utvářena láskou Ducha.

Druhý paragraf se zastavuje u spojení Ducha svatého s církví. Před letnicemi zapříčiňoval Duch rozmanitost, jednotlivá jeho působení v rámci celého lidstva prohlubovala rozdílnosti a oddělovala. „Po jeho vylití na apoštoly a [tehdy] celou křesťanskou obec je jeho přítomnost *ustavičná* a je spojena s církví. Duch svatý *utváří celek věřících* tím, že ji naplňuje a *je* v ní nevyčerpatelným, stále se obnovujícím a zmlazujícím pokladem nového životního principu, *je* v ní zdrojem výživy *pro všechny*.“⁵³⁸ Idea pokladu, který je nám dán ve vzájemném působení Ducha a církve, je jedním ze základních stavebních prvků církve a jejího vědomí. Se sv. Irenejem tuto ideu formuluje Möhler následovně: „Zachováváme od církve přijatou víru, dar Ducha svatého; tuto víru můžeme přirovnat k převzácnému klenotu ve velmi krásné schránce, který sebe i schránku, v níž je uchováván, stále omlazuje. Podobně je církvi svěřeno, aby Božímu stvoření udělovala Ducha, aby všichni členové, kteří ho přijímají, získávali život. A v tom spočívá spojení s Kristem, tj. síla Ducha svatého, záruka naší nepomíjející víry a její posílnění, cesta, která vede k Bohu ... Kde je církev, tam je Duch Boží, a kde je Duch Boží, tam je církev a veškerá milost; Duch je pak pravda. Proto na něm nemají podíl ti, kteří nesají život z prsou matky a nepřijímají čisté proudící zřídlo z těla Kristova [církve].“⁵³⁹ Poklad nebo víra jsou darem Ducha svatého, který je dán církvi, a ta ho dále rozdává. V tomto rozdávání se pak neustále

přijímáme a můžeme ho svobodně provedeným hříchem opět vyhnat; on je tedy od nás odlišný, i když vše dobré v nás je z něho, skrze něho a v něm.“ *A*, s. 290.

⁵³⁶ Herm. III, 13. „Sic quoque ii, que crediderunt Deo per filium eius induti sunt spiritum. Ecce unus erit spiritus et unum corpus.“

⁵³⁷ Kristus oživuje věřící skrze Ducha svatého, kteří skrze tohoto [Ducha svatého] jsou sdružováni a spojováni do jednoho celku, takže *jeden* duch věřících tu je z působení *jednoho* Božího Ducha. [Christ belebt durch den Heiligen Geist die Gläubigen, welche durch diesen selbst zusammengehalten und zu einem Ganzen verbunden werden, so dass der *eine* Geist der Gläubigen die Wirkung des *einen* göttlichen Geistes ist.] *E*, §1, s. 8.

⁵³⁸ *E* s. 8. „Die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche, die er [der göttliche Geist] gebildet, ist dadurch, dass er sie erfüllt, der unversieglige, sich stets erneuernde und verjüngende Schatz des neuen Lebensprinzips, die unerschöpfliche Nahrungsquelle für alle.“

⁵³⁹ *Adv. haer.*, 3, 24, 1.

zmlazuje. *Dále* je vztah Ducha k církvi také místem *vztahu* ke Kristu, je cestou k Bohu. Tento vztah Ducha k církvi můžeme uchopit i ze strany církve (protože jí byl Duch dán *bytostně*) a formulovat známý výrok: Kde je církev, tam je Duch Boží. Poté, co skrze církev – to je její přední poslání – máme přístup k Duchu, v Duchu jsme opět přivedeni do církve, v níž je pramen života milosti. Následuje dodatek, Möhlerovi velmi milý, že jen v kontextu Duchem upevněné církve je možné dojít k poznání pravdy. Církev, která je v Duchu pramenem života, je též – a Möhler uvádí svědectví sv. Cypriána a Origena – místem, odkud do světa vychází světlo a zář. „Kristus je tedy pravé světlo, které osvětluje každého člověka přicházejícího do tohoto světa, jehož světlem je prozářena církev a z něhož je tvořeno samo světlo světa.“⁵⁴⁰

Třetí paragraf pojednává o dějinné události letnic, kdy apoštolové přijímají Ducha svatého a je ustanovena *tradice*. Událost letnic je pro celé dějiny církve neopakovatelná a jedinečná: apoštolové přijímají Ducha svatého *přímo* jako jedinci i jako obecnství. Následně bude přijetí Ducha svatého, který ve své církvi působí *stále*, vždy pojímáno jako *sdílení* již existujícího *nového života* církve. Möhler uvádí následující přirovnání: Bůh stvořil život člověka i v jeho materiální či smyslové podobě jen jednou. Dále vzniká nový lidský život jistě též v Boží přítomnosti, ale je vždy zužitkována již existující forma lidského života; člověk tak přichází na svět nikoliv formou stvoření, ale zplození. *Podobě* je to i s *novým* životem: při zrození církve byl utvořen nový život, který se ale nepředává pouhým lidským plozením, ale – *sit venia verbo* – „pře-plozením“, novým „pře-svědčením“.⁵⁴¹

Život církve, který má tak výsostně božské konotace, je plně zapojen do přirozeného lidského sdílení. Möhler uvádí příklad sv. Pavla, který byl coby charismatik zasažen přímo Duchem svatým, a právě proto, že šlo o Ducha Božího, se Pavel dostává – své ke svému – k církvi. Pokud by totiž naplnění Duchem nepřivedlo Pavla k církvi, nešlo by o Ducha Božího, ale o ducha klamu (*Lügendeist*).

Životem z Ducha, který v sobě nese duchovní životní sílu a touto životní silou se v církvi nadále předává a dědí, je *tradice*; je to tedy ta strukturální součást církve,

⁵⁴⁰ ORIGENES, *hom in Gen.* 1, n.6: „Christus ergo est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ex cuius lumine illuminata ecclesia etiam ipsa lux mundi efficitur.“ *PG* 12, 150-151.

⁵⁴¹ *E*, s. 10. „...so sollte das neue göttliche Leben ein Ausströmen aus den schon Belebten, die Erzeugung desselben sollte ein Über-Zeugung sein.“ Je velmi obtížné tlumočit tuto Möhlerovu myšlenku do jiného jazyka (srov. M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 80, pozn. 13). Jde o takové plození, které znamená zrození k nadpřirozenému životu v přirozenosti a které znamená zrození se k novému přesvědčení z [svědectví] víry. Srov. R. BULTMANN, „peiqw ...“, in *THWNT*, VI, s. 1-12, a R. BULTMANN, „pistij ...“, in *THWNT*, VI, s. 174-230.

kteřá je vnitřní a živá, tajemná a skrytá.⁵⁴² Tradice se „zviditelňuje“ v úkonech, jako je předávání a přijímání víry (traditio a redditio symboli), křest, sv. přijímání, svěcení apod. Pokud tedy chceme pojímat církve z Ducha svatého, pak jakmile se církve v našem uvažování stává součástí dějin, vynořuje se jedna její nutná součást: *živá tradice*.

Ve *čtvrtém paragrafu* je téma víry a poznání Krista umístěno do živého kontextu působení Ducha svatého v *jeho* církvi. Tam je přítomen *svatý život*, který *přímou* přijímá jednotlivý věřící, když si v *přímém názoru* osvojuje a utváří zkušenost církve, vytváří v sobě svatý smysl a způsob života a z uzdravené [a posvěcené] mysli rozvíjí křesťanské poznání.⁵⁴³ Takto geneticky uchopené „křesťanské poznání“ následně dokládá úryvky z církevních otců (Klement, List Diognetovi a Ignác z Alexandrie) jako poznání Krista. Křesťanské poznání jakož i poznání Krista pak není jen poznáním čistě pojmovým: „Křesťanství není žádný čistý pojem, ale je věcí uchopující celého člověka, kterého ukotvuje v životě, a odtud také celý *děj* chápe a rozumí mu.“⁵⁴⁴

V *pátém paragrafu* Möhler dokazuje, že křesťanství je věcí života v rámci ucelené obce, jak dokládá na jeho růstu v pohanství. Uvádí Justina a Řehoře Divotvůrce, kteří shodně dosvědčují, že silou křesťanství je jeho životnost. I Origenes – uvádí Möhler – tvrdí oproti Celsovi, že křesťanství nespočívá v lidské moudrosti, ale v *moci shůry*, takže je možné sledovat řadu Kristových učedníků, kteří neznají řečnické postupy, a přesto předávají slovo židům i pohanům. A tuto *moc* jsou schopni zjevovat svou myslí (diaquesij), způsobem života (bioj) i usilováním o pravdu až k smrti.⁵⁴⁵ Církve prověřovala, zda si pohané neosvojili křesťanství jen pojmy, ale zdali šlo o skutečné přesvědčení, proměňující způsob života. Pokud ano, pak je nazývá znovuzrozenými, osvícenými a křesťanský život obecně dostává pojmenování *božská filozofie*.

Protože v okamžiku, kdy se zde objevila církev, došlo k zásadnímu zpochybnění pohanství, v *šestém paragrafu* Möhler uvádí svědectví Theofilovo (z Antiochie, zemřel kolem r. 183 po Kr.), který vysvětloval původ pohanského polyteismu jako

⁵⁴² E, §3, s.11: „Diese in der Kirche sich fortpflanzende, fortvererbende geistige Lebenskraft ist die Tradition, die innere, geheimnisvolle, allem Blick sich entziehende Seite derselben.“

⁵⁴³ E, s. 12, (text podle kritického vydání patří k vrstvě A3). „Das in der Kirche verbreitete heilige Leben solle der einzelne durch unmittelbaren Eindruck in sich aufnehmen, durch unmittelbare Anschauung die Erfahrung der Kirche zur eigenen umgestalten, einen heiligen Sinn und Wandel in sich erzeugen, und aus dem geheiligten Gemüte die christliche Erkenntnis entwickeln.“

⁵⁴⁴ E, s.15: „... das Christentum [ist] kein bloßer Begriff, sondern eine den ganzen Menschen ergreifende, in seinem Leben eingewurzelte und nur in diesem zu verstehende Sache.“ Nebo také uvádí Stromata (III., c.5, fol. 531) Klementa z Alexandrie: ouw gar logon yilon eivnai thn gnwsin famen avlla tina evpisthmhn qeian. [Netvrdíme, že poznání je jen pojem, ale jde o Boží vědu.]

⁵⁴⁵ Adv. Cls. I, 62. PG 11, 774-778.

mravní úpadek a zatemnění myslí do té míry, že člověk byl determinován jen *zemí* („erdwärts“). Silné touze po bohu ovšem člověk nikdy odolat nemohl, proto přes pozemské představy dosáhl jen na *pozemské bůžky*. Tento pohanský polyteismus po sobě zanechává důležitou lekci: K tomu, aby bylo možné křesťanství vůbec porozumět, nesmí scházet čistota mravů (Sittenreinheit). Pohanské obecenství v sobě uchovává život a předává ho společně s hříchem a jeho vlivy, jako jsou představy o bohu a všechny ostatní náboženské omyly. Naproti tomu v křesťanské církvi je položen (positum) život nově a s ním i pravé poznání: obě tyto veličiny – položeny nově – se navzájem ovlivňují. V každém případě zůstává *princip dědění a předávání*: buď narušeného lidství a [jen] lidského poznání, anebo obnoveného životního principu v Kristu a tomu odpovídající poznání.

Sedmý paragraf shrnuje celou první kapitolu do základního sdělení: princip jednoty křesťanské církve je život, který je přímo a stále Duchem Božím počínán, uchováván a rozšiřován skrze milující sdílení věřících.⁵⁴⁶ Z toho vyvozuje tři důsledky:

1) Víra, křesťanské poznání a společenství věřících utvářející láska jsou kladeny společně, takže tam, kde je udělován Duch Boží a vzniká víra, tam se též děje sjednocování, a kde se děje sjednocování, tam je též dávána víra.

2) Historicky se o Kristu *nic* nedozvídáme, leda uvnitř církve. A podobně každý z lidí poznává Krista *jen* z církve a v ní. To lze rozvést na základě ideje života: Čím více přijímám proudící Boží život, čím živější v nás je obecenství věřících, čím niterněji žijeme v církvi a ona v nás, *tím* živěji se v nás ukazuje přesvědčení o Kristu. Neboli co znamená „poznat Krista“? Znamená ho poznat v jeho moci a důstojnosti (Kraft und Würde), k němuž docházíme ve vědomém přijetí obecenství věřících, které je jeho nejvlastnějším dílem (sein eigentümlichstes Werk). A toto obecenství Kristus založil, když odstranil dělicí přepážku mezi lidmi (židy a pohany), a skrze kterého byla Duchem svatým do lidských srdcí vylita láska. Krista jako takového je možné poznat *přímo* ze života, protože se stal životem věřících a je od tohoto života neoddělitelný. Můžeme tedy shrnout: poznat Krista znamená poznat ho v jeho živém projevu (moci a důstojnosti), což je možné jen v jeho díle. Takovým jeho dílem je obecenství věřících, které v sobě uchovává život *jednoty* (odstraněné přepážky) a *Duchem svatým vlité lásky*. Svým dílem se Kristus spojil nerozlučně s tímto

⁵⁴⁶ E, s. 21: „Bestimmung des Prinzips der Einheit der christlichen Kirche: sie besteht durch ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Gläubigen erhaltendes und fortpflanzendes Leben.“ (kurzíva v textu)

obecenstvím, které je církví a zastupuje lidstvo jako celek. Poznat Krista je tedy možné uvnitř církve.

3) Církev je charakterizována třemi přívlastky: jediná, svatá a pravá. Stávají se přísudky, pokud jsou vypovídány v Duchu svatém, který je duchem lásky, svatosti a pravdy a jsou navzájem zaměnitelné. Duch svatý, který zůstává s církví a v církvi stále, je v ní nositelem a garantem lásky, svatosti a pravdy.

4.2.1.2. Jednota podle rozumu

Druhá kapitola, o které víme, že do prvního Möhlerova konceptu patří jen prvním paragrafem, předpokládá a rozvíjí kapitolu první. Objektivní živorodost jednoty církve, jež je založena v Duchu, je nyní dále rozvíjena. *Oproti* tehdejšímu idealistickému chápání ovšem duchovní jednota církve (die geistliche – mystische Einheit) není rozváděna dialekticky-myšlenkově, takže by pak šlo o *rozumovou jednotu* (vernünftige Einheit), ale jde o *jednotu podle předmětného rozumu* (jak zní nadpis druhé kapitoly: die *verständige* Einheit); rozumová jednota tedy není výslednicí čistě rozumové (vernünftig) operace. Tím se Möhler zásadně liší jak od Hegela, tak též Schleiermachera.

Paragraf *osmý* uchovává základní úroveň jednoty *života*, jímž nechává sjednocovat veškeré jeho předmětné projevy. Duch Boží působící jednotu je nyní kladen do vztahu k člověku, který je schopen *rozumově* působení Ducha sledovat a následovat. Jak bylo naznačeno v první kapitole, jde o člověka, který uprostřed církve vírou uchovává obnovenou mysl. Tedy jen ten, komu byla vírou obnovena mysl, může rozumět předmětným projevům Ducha, k nimž na prvním místě patří Písmo. Obnovená mysl či vědomí (Bewusstsein) je místo, kde působí Duch a odkud se obnoveně a *jednotně* utváří rozum (Verstand i Vernunft). Nás ovšem na tomto místě především zajímá, zdali a jak může *rozum* přispět k vytváření jednoty církve. Möhler vychází z Kristova působení: Ježíš Kristus měl *mysl* (Gemüt), odkud dostávala jednotlivá písmena spojitost ve slovech, odtud formuloval pojmy a řeči; nejprve tedy byl Duch, který mysl osvěcoval a dával jí plný projev i navenek. *Podobně* je to i s působením Ducha v církvi, který z vnitřního jednotného života církve umožňuje apoštolům, aby se vyjadřovali i navenek. Důležitá je *spojitost* mezi životem Ducha a jeho konkrétními předmětnými výrazy, tedy např. Písmem. „Jen Duch plodí ducha, jen život plodí život.“⁵⁴⁷ Möhlerův text uvádí námitky pohana Celsa, s nímž polemizuje Origenes.

⁵⁴⁷ E, s. 25: „Nur der Geist erzeugt den Geist und Leben das Leben; nie der Buchstabe den Geist, und das Tote das Lebendige.“

Celsus praví, že v Písmu není nic, co by již předtím neřekli filozofové či básníci. Origenes odpovídá, že litera *sama* zabíjí, zatímco duch *sám* je život a síla; jím se má křesťanství posuzovat.⁵⁴⁸ Základem rozumové jednoty církve jsou tedy na jedné straně její předmětné výtvořiny (Písmo), na druhé straně křesťan – nový člověk, který umí Písmo v Duchu číst a vykládat.

Devátý paragraf předkládá téma *jedné nauky* v jedné církvi. Apoštolové, ožívování jedním Duchem, učili *jednu* a tutéž nauku. Nauka je totiž duchovní součástí církve, je to výraz Ducha a současně *vnitřního* náboženského života církve. Živé orgány církve, živé v Duchu svatém, tj. apoštolové, učitelé a jejich následovníci nauku *věrně* předávali v síle Ducha svatého. Jak? „Křesťanská *nauka*, tj. nauka v živé církvi byla předávána živým slovem.“⁵⁴⁹ Nauku a kázání církev přijímá a pečlivě opatruje, věří jí a jako jedněmi ústy je dále káže, učí a předává. A tak všude vyzařuje zář hlásané pravdy a svítí všem lidem, kteří *chtějí* dosáhnout poznání pravdy.⁵⁵⁰

Jedna nauka se uchovává v *církevní tradici*, jak rozebírá *desátý paragraf*. Jako je stále přítomný Duch Boží, podobně je tomu i s naukou. Ta ale nebyla hned uchopena či vyjádřena *zcela* ve své předmětné podobě, ale pomalu se formovala ve vědomí jednotlivců či jednotlivých obecnství. Proto můžeme v dějinách najít i její leckdy nedostatečnou a nejasnou *předmětnou* podobu. Postupné vyjasňování této podoby patří pak *k dějinné podobě* křesťanské nauky.⁵⁵¹ Proto „otázka: Co je to Kristova nauka? je zcela historická.“ Nauka totiž není jen pojmový systém, ale vytváří obecnou, souvislou tradici.⁵⁵² Když se tedy v nauce objeví pochybnost, pak nejsme odkázáni jen na obecně lidské odpovědi, ale na podanou a živou nauku církve, na celou a vždy přítomnou (gleichzeitig) církev, která je založena na apoštolech. Nauka je tedy spojena se stále rostoucím celkem věřících na jedné straně a s Duchem svatým, jehož dílem je,

⁵⁴⁸ *Adv. Cls.* VI, 1.4.5. *PG* 11, 1287nn.

⁵⁴⁹ *E*, s. 27: „So wurde ... die christliche Lehre in lebendigem Wort fortgepflanzt, als allenthalben dieselbe ... dieselbe Lehre desselben Glauben ... der Kirche als der gemeinsamen Mutter.“

⁵⁵⁰ Jak uvádí Möhler z citátu sv. Ireneje, *Adv. haer.*, 1, 10, 2.

⁵⁵¹ Již od apoštolských dob bylo třeba pod vedením Ducha vykládat nauku v nových okolnostech. Möhler např. uvádí, že sv. Pavel sice sám měl přímé zjevení Boží (Gal 1, 16-17), což ho *právě* vedlo k tomu, že toto zjevení *předkládá apoštolům* (Gal 2,2). Nauka se ve svém předmětném formulování rozvíjí ve *vzájemném sdílení víry* (Ř 1,11-12). To odpovídá obecnému založení lidské bytosti, která si je ve svém subjektivním přesvědčení jistá tehdy, když ho nachází též mimo sebe; samotné mohutnosti lidského poznání dokazují, že člověk je bytost, patřící do nějakého celku. Křesťanské obnovení lidské bytosti tedy se vším lidsky obecným počítá a je k tomuto analogické: takže v nauce je člověk odkázán na celek *věřících*. *Srov. E*, s. 30-31.

⁵⁵² *E*, s. 31: „Die Frage: was ist Christi Lehre, ist durchaus historisch; sie heißt, was ist immer in der Kirche von den Aposteln an gelehrt worden? Wie lautet die *allgemeine immerwährende* Überlieferung?“

na straně druhé. Tento paragraf můžeme tedy uzavřít větou: Postupné objasňování nauky v dějinách nás přivádí k *tradici*.

Může se v dějinách v rámci nauky objevit nějaká novost? Může tradice snést nějaký pozdější, zbrusu nový začátek? (§11) Tato otázka prověří, zdali máme na mysli skutečnou křesťanskou nauku. Gnostické nauky poukazovaly na novosti (Neuheiten popř. Neuerungen), které byly *v porovnání* s učením apoštolů převratné. Chápali ovšem učení apoštolů jako *spojené s Kristovou naukou a stálým působením Ducha Božího*? Pokud konkrétní sentence apoštolů uchopíme nikoliv jako výraz Duchem svatým působené jednoty církve, ale jako čistě pojmové učení, pak nalezneme celou řadu *protikladů* k takovému „učení“ apoštolů. Jenže nauka apoštolů neslouží jako *protiklad*, ale jako *výraz* jednotu církve působícího Ducha Božího.

V následujících paragrafech (§§12-13) Möhler shrnuje své pojetí tradice.

1. Duch svatý stojí na počátku hlásaného evangelia, které vychází z milostí uzdraveného a naplněného srdce, takže zůstává stále živé, je vyslovováno ústy věřících a osvojováno jako víra věřících.

2. Tradice se vztahuje k apoštolům a zůstává stále živá, vtiskuje se např. do různých vyznání víry.

3. Tradice je slovo Božího Ducha proudícího časem, které mimo církev není zcela srozumitelné.

4. Tradice jako taková neposkytuje křesťanské nauce pojmový důkaz; podobně jako apoštolové nedokazovali pravdu, ale předpokládali ji, tak i tradice neslouží jako pojmový instrumentář, z něhož si jistý typ lidského rozumu vybírá nástroje, ale spíše předkládá celek pravdy, jíž se má člověk – s pomocí svého vlastního instrumentáře – zaobírat. Určitě tradice odmítá to, co v církvi nelze spojit s křesťanskou naukou a s vždy přítomným a obecným křesťanským vědomím.

5. Tradici je možné chápat jako identitu křesťanského vědomí, takže se díky ní může velmi dynamicky jedinec identifikovat s vědomím celku. Tradice je síla, která zůstává táž a kterou užívá jeden každý věřící; tím se může stát, že vznikají v rámci tradice nové útvary, které jsou vždy současně opakovaným ztvárněním téže Boží síly: celá církev, která je nositelem oné síly, se tak stává typem každého jednotlivce, takže každý je *svým* charakterem spodobou a otiskem celku. *Harmonie* ducha, která tak vzniká, *počítá* s vnějším aspektem tradice, takže se tradici dostává nějakého vnějšího výrazu (např. v podobě psaného textu), který je prostředkem harmonizujícího porozumění (Verständigung). A díky této *vnější tradici* si jedinec, v němž se začíná rozvíjet život církve, začíná být *vědom* toho, že jeho *individuální křesťanské vědomí* souhlasí se *stálým* církevním vědomím.

6. Dalším krokem k ucelenému obrazu tradice je, že k jednomu společně sdílenému vědomí církve a jedné síle Ducha je nyní přiřazena víra; jinými slovy, v celém procesu je třeba uvědomit si víru. Napojení na vědomí církve je možné *skrze víru*, což je pouze *initium* celkového procesu. Přijetí celkového vědomí církve (zde je důležitá složka autority víry) pokračuje shodou víry všech věřících (*consensus fidei*). Jedno vědomí církve, které je osvojeno jednotlivci, jedna víra, která dává vzniknout souhlasu víry všech věřících, a jedna Boží síla Ducha svatého, která vstupuje do obnovené mysli každého věřícího, jsou nutnými póly tradice. V ní se uchovává živá nauka, která přináší i nové formulace, a přitom se nemění, protože *se vždy předává celá*; v křesťanské nauce *je sdílen* vždy její *celý* obsah a rozsah.

Může se jistě stát, že na jejím podkladě vzniknou taková znázornění, která jsou (egoisticky) *zúžena*, takže se věřícímu vědomí křesťanů stávají *protivná* (*zuwider*). Takové zúžení je ovšem možné posoudit *jen* na základě vědomí víry (*Glaubensbewusstsein*) celé církve a následně je označit jako herezi; ta totiž předkládá jen *část* křesťanské nauky, přičemž její dovolávání se tradice je (je-li vůbec) čistě vnější.

7. Protože křesťanství jako nový a Boží život daný lidem nespočívá jen v pojmovém uchopení lidského života, zahrnuje v sobě vývoj a rozvoj.⁵⁵³ Identita vědomí církve nevyžaduje mechanickou strnulost a stálost; vnitřní *jednota života* musí být uchovávána, zatímco *totéž* vědomí (*Bewusstsein*) se vyvíjí a tentýž život se rozvíjí stále více: je určitější, sobě samému jasnější, takže církev dospívá do dospělého věku Kristova.⁵⁵⁴ Do života církve tedy nutně patří i její *vědomá* podoba, která v průběhu času přináší nové útvary (*Lebensentwicklungen*), které do sebe pojímá a v sobě uchovává coby postupné rozvíjení a rozvedení původního zárodku *tradice*. Tato nikoliv roztržičnost, ale bohatost církevní tradice začíná již u sv. Pavla, sv. Jana a autorů prvního století.

V *paragrafech 14-16* Möhler do *jednoty podle rozumu* zapracovává otázku, kladenou především jeho protestantskými kolegy, která se týká církve a Písma.

⁵⁵³ Zatímco pro pojmový systém je vývoj znamením neúplného či nedostatečného přístupu (základní principy se přece nemohou vyvíjet), vývoj křesťanské nauky nemá být chápán jako vývoj pojmového systému, ale jako stále plnější prokreslení a vyvinutí téže identity. Srov. D. WIEDERKEHR, „Das Prinzip der Überlieferung“, in *HFT* 4, s.100-123, zvláště §3 „Integration des kontroverstheologischen Traditionsproblems“, s. 106-110.

⁵⁵⁴ *E*, s. 43n: „Das innere Lebenseinheit muss bewahrt werden, sonst wäre sie nicht immer dieselbe christliche Kirche, aber dasselbe Bewusstsein entwickelt, dasselbe Leben entfaltet sich immer mehr; wird er bestimmter, sich selbst immer klarer; die Kirche gelangt zum Mannesalter Christi.“

V implicitní návaznosti na stále platnou tradici začíná pojednáním o evangeliu⁵⁵⁵. Stále živé evangelium je kázáno Kristem a z jeho pověření apoštoly a jejich nástupci. Proces předávání (kázání) evangelia v sobě zahrnuje jak slovní, tak též pojmové formulování (Wort und Lehre), obojí je spojeno s asistencí Ducha svatého. K formulování evangelia tedy dochází v procesu jeho předávání, v němž k sobě nerozděleně patří evangelium a Kristus, nauka a Písmo. Möhler sám tuto problematiku shrnuje do osmi bodů:

1. Tradice je samotným projevem Ducha svatého, který [projev] prochází všemi časy, je v každém okamžiku živý a ztělesňuje se v celku věřících.⁵⁵⁶

2. Písmo je ztělesněným výrazem téhož Ducha v počátcích křesťanství skrze obzvláště milostí obdařené apoštoly. Písmo je tak prvním článkem psané tradice.

3. Písmo čerpalo z živé tradice, nikoliv obráceně, je tedy součástí tradice.

4. Stačí samo Písmo? Písmo dostává svou valenci jen v rámci duchovního kontextu – tradice coby živě Duchem svatým hlásaného evangelia. Evangelium a tradice ztělesňují určitou formu *dějinného vědomí*, jinak by šlo jen o jakýsi snový stav, ne o realitu. Toto dějinné vědomí má svou předmětnou stránku, což je objektivní vyjádření tohoto vědomí. Tím se ve vědomí vytváří jeho důležitý moment *paměti* nebo památky. Jednou formou takové památky coby integrální součásti živého vědomí církve je *Písmo*.

5. Je tradice Písmu přiřazena nebo podřízena? Möhler na takto položenou otázku vůbec nepřistupuje, soudě, že Písmo a tradice nejsou protiklady a nevytvářejí navzájem souměřitelný poměr. Tradice a Písmo nemohou vykazovat relativní autonomii, ale vždy jsou k sobě vztaženy, rostou a formují se společně. Není Písmo bez tradice (a církevního formování) např. v 1. století, jako ani není tradice (a církevního formování) bez Písma, např. v 2. a 3. století.

6. Jsou-li Písmo a tradice nesouměřitelné (asymetrické), není možné celek převést jen na jeden z nich (např. Písmem nahrazovat tradici či naopak). Šlo by o principiální aporii.

7. Písmo de facto v *protestantském křesťanství* zaujímalo místo „podstaty křesťanství“, v tradici by pak bylo možné najít jen několik doplňujících jednotlivostí. „Všechno máme a uchováváme skrze tradici ... nauka o Bohu, o Synu Božím, o

⁵⁵⁵ Srov. TRIDENTSKÝ KONCIL, *Dekret o přijetí svatých knih a o tradici*, DeH 1501.

⁵⁵⁶ E, s. 50: „Die Tradition ist der durch alle Zeiten hindurch laufende, in jedem Moment lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes.“

Duchu svatém, o svobodě a milosti atd. bylo těmi, kteří se nazývali křesťany, s Bibli v ruce už od počátku církve *odmítáno*, zatímco skrze Ducha církve a její tradici *uchováno*.⁵⁵⁷

8. Křesťanská nauka, živě uchovávána ve své tradici, se zachovala ve své čisté a vnitřní jednoduchosti *díky* Písmu. Kdo tento úkol Písma popírá, tvrdí, že nám byla nauka uchována zcela náhodou, čímž bychom omezili moc Ducha svatého zasahovat jen na náhodu, místo abychom mu přiznali ustavičnou asistenci. Bez Písma coby prvního článku by tradice ztratila na své srozumitelnosti; tím by se velmi oslabil *smysl* tradice pro Písmo, pro obraz Vykupitele a vůbec pro zjevení obecně, následně by tradice při výkladu byla odkázána jen na smyslo-tvornou činnost člověka (mýty), vytratil by se z ní *zájem Ducha*, posléze též obraz o Duchu i samotná její látka. Nakonec by se nenávratně ztratilo i Písmo samotné. Jenže toto *oddělování* není přípustné: vše bylo dáno jako nerozdělené, společně s Boží moudrostí a milostí.

V *posledním paragrafu* (§17) druhé kapitoly odpovídá Möhler na otázku: Proč se křesťanství nešířilo původně *jen* Písmem? Proč se šířilo skrze živé slovo? Odpověď se odvíjí od základního tvrzení: křesťanství se šířilo prostřednictvím evangelia, které s obsahovým poučením *současně* zakládalo vztahy typu učitel–žák a celek–jedinec. Evangelium nemá jen poučit, ale má též uspořádat věřící do jednoho celku. Kdyby šlo jen o *čistě* psaný text, daný každému k libovolné interpretaci, pak by takové „evangelium“ vytvořilo soubor jedinců, sdružených pouze vnějším textem a stále rozmanitějšími výklady daného textu. Ale evangelium vytváří i společný, jednotu vytvářející výklad textu. V případě evangelia je to Duch a život, kdo předcházejí a sdružují, a jsou to litera a pojem, které dané obecnství upevňují. Litera a pojem přinášejí do jednoty evangelia různost národní a filozofickou, tedy rozmanitost. Evangelium se tedy šíří živým sdílením a vytváří jednotu, aby ve své literární a pojmové podobě mohlo tuto jednotu ve své rozmanitosti upevňovat.

4.2.1.3. Mnohost bez jednoty

Třetí kapitola se věnuje tématu hereze, jehož postavení je cenné tím, že herezi náš autor nechápe jen jako odlišnost od naukové linie církve, ale pojímá ji v rámci procesu uspořádané jednoty církve. Sklon chápat herezi jen na základě naukové konfrontace s nějakým hlavním naukovým proudem, proti němuž se do protikladu staví alternativa

⁵⁵⁷ E, s. 53n: „Alles haben und bewahren wir durch die Tradition ... die Lehre von Gott in ihrer gesamten Ausdehnung, von Sohne Gottes in allen Punkten, vom Heiligen Geiste, von Freiheit und Gnade usw. wurde von solchen, die sich Christen nennen, mit der Bibel in der Hand von Anfang der Kirche an schon verworfen und durch den Geist der Kirche und ihrer Überlieferung bewahrt.“

hereze, může leckdy totiž vypadat jako omezenost či neschopnost oficiální nauky podrobit se běžné názorové výměně. Připomeňme jen tedy z předcházejících kapitol, že jednota má svůj „mystický“ základ a svou rozumovou, dobře založenou a pro rozmanitost názorů připravenou podobu.

1. Uchopení hereze na základě sebepochopení církve prvních staletí

V *paragrafu* 18 Möhler poprvé představuje jev hereze.⁵⁵⁸ Předkřesťanské myšlenkové uchopení jinak neuchopitelného života se dělo formou filosofických škol. Křesťané přicházejí s novým životem, který v sobě uchovává tvořivou sílu, ale též upozorňuje lidi na jejich ničemnost (nebo nihilismus), pokud zůstávají bez zjeveného Boha. Křesťanství tak vstupuje do konfrontace s myšlenkovými systémy, přičemž samo nepřichází s novým pojmovým systémem [System von Begriffen], ale s novým duchem, který jediný je schopen dát křesťanství jednotu, tedy i křesťanství pojmově konfrontovanému a uchopenému. *Jenže* křesťanského ducha coby zdroj a střed křesťanství není možné přijmout bez *milostí uzdraveného a proměněného* vnitřního smyslu. Proto podle Möhlera dochází ke střetu. Někteří pohanští myslitelé vlastnili určitou *plnost idejí*, ovšem *pohrdli* křesťanstvím pro jeho „nevkusnou formu“, čímž bohužel *zcela ztratili pravou vnitřní sílu a životnost* a zůstali jen na úrovni idejí, nikoliv však *plnosti* idejí. Jiná skupina disponovala náboženskou niterností a hloubkou, kterou ale v konfrontaci s církví – bohužel – zcela ztratila.

Tehdejší kulturní svět umožňoval spojovat orientální teosofii i řeckou filosofii s křesťanstvím, jenže to tyto náboženské *nauky* nesdílelo. *De facto* se ale heretici často křesťanských nauk drželi, což vedlo jen k tomu, že nakonec tyto nauky úplně zničili. U heretiků má významné místo *učitel*, tzv. heresiarcha (opět běžné označení pro vůdce filozofické či lékařské školy). V rámci střetu s křesťanstvím je heresiarchou ten, kdo prezentuje křesťanství čistě *myšlenkově* (nebo mysticky separatisticky), bez ohledu na obecný křesťanský život; sleduje *čistě* křesťanskou nauku, která se vyvíjí zcela mimo obecný křesťanský život.

Souhrn z § 18 a § 19 se pokouší vystihnout pojem hereze:

a) Element svobodného rozumového poznání je v rámci církve začleněn do jejího jednotného uspořádání. V herezi je poznání a svoboda rozumového poznání od celkového uspořádání prostě oddělena. Hledat Krista pak neznamená jako v katolické

⁵⁵⁸ Zvláště v této kapitole jsou důležité doplňky. *Zusatz IV.* (*E.* s. 253) uvádí, že u Origena slovo ai[resij, lat. *secta*, označuje různé filozofické a lékařské školy Řeků, podobně jako nábožensko-církevní strany Židů. U Klementa Alexandrijského se dokonce praví: „... staré církvi, která je správná *gnosis* a skutečně nejlepší *hairesis*.“ (*Strom.*, I. 7, c. 15, fol. 888)

církví přijmout zvěst v rámci historického vědomí církve, ale spekulativně prošetřit skutečnost Krista.

b) Krista je třeba uchopit *bez předsudků* církevního obecnství (kirchenfrei): to je zásada heretiků⁵⁵⁹. K tomu Möhler uvádí citaci z Irenejova *Adversus Haereses*: „Každý z nich je zcela zvrácený, že se nestydí hlásat *sebe samého*, a tak pokřivuje pravidlo pravdy.“⁵⁶⁰ Křesťanskou nauku tak chtějí uchovat po lidsku a *člověk* ji má *objevit, najít, uchovávat*; nemluví o Duchu svatém, který nauku v církvi *uchovává*.

c) Víra a obecnství vytvářející láska jsou pro heretiky dvěma oddělenými veličinami: tím je vytvořen předpoklad, že existuje obecnství založené na *čisté víře*, bez ohledu na lásku. Duch lásky je jiný než duch pravdy.⁵⁶¹ Na tomto oddělení ducha pravdy od ducha lásky Möhler zakládá možnost existence vůbec nějaké hereze: jedna z veličin, např. láska, je považována za vykonávanou čistě lidsky, což zpochybní i božský základ víry, takže je nakonec možné hovořit o teoretickém pelagianismu: od Boha člověk obdrží nauku, Písmo, aby pravdu vyvodil sám. Je možné pozorovat, že toto oddělení přináší vzájemnou neshodnost rozumu a lásky a jejich vzájemné sankcionování⁵⁶².

d) Písmo je u heretiků často od církve zcela odděleno a je vykládáno v duchu, který je církvi zcela cizí.

e) U heretiků požívá veliké vážnosti tzv. prvotní křesťanství (Urchristentum). Protože je ale pro ně křesťanství jen čistým pojmovým systémem, který není schopen vnitřního vývoje, ale jen mechanického rozvádění zásad, je možné na základě dobře uchopeného tzv. prvotního křesťanství nejen opravovat případné chyby, ale dokonce je možné předvídat jeho další [nutnou] podobu. Möhler poznamenává, že pokud v křesťanství neuchopíme jeho vlastní život jako zdroj *vývoje* jeho dějinné podoby a hovoříme jen o *správném* rozvedení jeho původní podoby, může nám v některých aspektech – na základě pojmových zásad – splývat původní křesťanství s židovstvím či tehdejší řeckou podobou náboženství.

Toto první načrtnutí jevu hereze, které poukazuje na oddělení nauky, jež je působením Ducha svatého v církvi rozumovým znázorněním její jednoty, od právě

⁵⁵⁹ Heretik a katolík zde nejsou označení společenských kategorií, ale označují ideální teologicko-duchovní postoje.

⁵⁶⁰ „Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus, *semetipsum*, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur.“ *Adv. haer.*, 3,2,1.

⁵⁶¹ *E*, s. 60: „Der die Liebe in uns erzeugende heilige Geist wird mithin als ein anderer denn der Geist der Wahrheit angeschaut.“

⁵⁶² *E*, s. 62: „Es war die verborgen wirkende Liebe, die den Verstand strafte.“

zmíněného rozumového znázornění, pokračuje nejprve (§ 19) prozkoumáním heretického statutu *vědomí*.

V lidském vědomí nachází Möhler dvojí stránku: nazíravou a reflektující na jedné straně, nazřenou, jednající a žijící na straně druhé.⁵⁶³ Heretici si z uceleného vědomí vybírají jen jednu část, a sice onu činně reflektující, která nemá být omezena žádnou předběžnou zátěží a má být „bez předsudků“. V poznávání chtějí zůstat zcela svobodní; svoboda poznání v jejich chápání dosahuje nejvyššího stupně ve volném hledání či bádání. Jenže to je přivádí k takovému zabsolutizování svobody bádání, že volba mezi pravdou a omylem je nakonec ponechána na svobodě poznávajícího. Pokud se rozhodne pro omyl (tedy mylně ho má za pravdu), pak se stává otrokem svého poznání. Svoboda poznání se tak obrátila v otroctví poznání. Heretik tedy ve skutečnosti není schopen objektivně posoudit rozdíl mezi svobodou a nesvobodou, podobně jako mu zcela splývá rozdíl mezi předkřesťanským a křesťanským. Katolík považuje volbu mezi pravdou a omylem za nižší stupeň svobody poznání, kterou si pak v křesťanství trvale osvojil. Dokonalá svoboda poznání je *dána* v Kristu a není jí možné v pravém slova smyslu slova *nalézt*. Je dána živou vírou v Krista, který je stále tentýž. Katolík může tedy omyl *coby* omyl poznávat, rozlišovat a posuzovat. Pro heretika je cílem *hledání* samotné, zatímco pro katolíka je cílem (v Kristu) *poznaná* pravda. Vědomí katolíka je nakonec utvářeno v úzkém spojení s obecnstvím církve, ke kterému patří, takže vědění či nauka jsou nástrojem utvářejícím toto obecnství.

Möhler se v §§20 a 21 věnuje problematice vzniku Písma ve spojitosti s vědomím křesťana. Společná nauka je v té které obci jako společná vyjádřena v Písmu Nového zákona, což jsou příležitostné spisy, které patřily jedné či více obcím. Mají všechny obce charakter katolické církve a jsou všechny texty vyjádřením jedné společné nauky? V průběhu prvních desetiletí vznikla řada textů, které spíše ztělesňovaly tu kterou místní komunitu než obecnou církev v té které komunitě; podobně i řada textů vyjadřovala [jen] vědomí komunity shromážděví se kolem jednoho učitele. Nicméně v polovině 2. století již existuje sbírka (určitý výběr) spisů, o jejichž kanonické povaze rozhoduje: tradice spisu, povaha dosvědčované látky a také charakter nauky.⁵⁶⁴ A i z již kanonických textů si heretici vybírají: ebionité jen evangelium Matoušovo, Markión Lukášovo, dokéti si vybírají Markovo evangelium, valentiniáni Janovo.⁵⁶⁵

⁵⁶³ E, s. 64: „Unser Bewusstsein ist überhaupt ein doppeltes, das anschauende, reflektierende, und das angeschaute, handelnde, lebende: das letztere gibt jenem den Stoff.“

⁵⁶⁴ *Konst. Apost.*, VI, 16.

⁵⁶⁵ *Adv. haer.*, 3, 11, 7.

Církev ale měla *živou nauku*, kterou v evangeliích uplatňovala a prohlubovala a současně *toutéž naukou* evangelia rozlišovala a posuzovala. U heretiků upravoval učitel kanonické či posvátné spisy, protože „si Písmo samo odporovalo“, tedy spíše odporovalo *jeho* chápání Písma. Podle Möhlera nakládali učitelé podobně i s apoštolskou tradicí, kterou posuzovali jen na základě čistě pojmového systému idejí. Pokud jde o Písmo, na základě čeho je vykládáno? Jakou používali heretici hermeneutiku? I zde Möhler razí – spolu s Origenem (doplňk VII.) – zásadu, že skutečná hermeneutika Písma se mohla vytvořit až v rámci *ucelené tradice*. Víra církve se nezakládá na daném textu Písma a jeho korektní hermeneutice, ale je dána, stvrzuje a posiluje *správnou* hermeneutiku.

Když Möhler rozebral téma hereze prostřednictvím problému *vědomí*, shrnuje ho v § 25 následovně:

a) Náboženství jako *dané*, tedy pozitivní náboženství, přichází až s katolickou církví.

b) Písmo jako součást *danosti* církve se zachovalo, protože vedle něho a společně s ním byla *dána* také tradice.

c) Písmo bylo herezemi zneužito.

d) Jde-li o zachování křesťanství, to nespočívá výhradně na Písmu, ale zachovalo se, protože není založeno *jen* na Písmu.

e) Když se hereze odvolává na katolicky sepsané evangelium, je vlastně nedůsledná, protože se odvolává na katolickou církev, i když ve skutečnosti staví *na sobě*; měla by si sepsat vlastní evangelium.

f) Písmo není určeno jen samo pro sebe, ale společně s tradicí uchovává všeobecně platnou a všem přístupnou nauku apoštolů, která je otevřena působení Ducha v církvi; heretici mají naproti tomu „tajné nauky“ a „svého soukromého ducha“.

g) V katolické církvi se začalo užívat doslovného (historicko-gramatického) výkladu, který se kombinoval s alegoricko-mystickým. Čistá hermeneutika (podle Möhlera) v sobě nemá kritéria, ale celou řadu učení, mínění a názorů, sama v sobě nemá heuristický moment, jako ho obdobně také postrádá „čistá“ logika. Proto historicko-gramatický rozbor a hermeneutická exegeze potřebují ještě *prostředkování* lidského ducha, princip lidského rozumu, který vlastní výklad textu umožňuje. Pokud tento princip výkladu biblického textu, jímž není lidský duch, ale Duch Boží, heretici odmítají, normou výkladu se pak stává jeden ze zbylých momentů (historicko-

gramatický rozbor či hermeneutická exegeze) a schází zde završení (Schlussstein) celého procesu výkladu.⁵⁶⁶

Svěřenost racionálního (svévolně spekulativního) výkladu Písma budí dojem ucelenosti. Möhler ovšem v takovém výkladu spatřuje principiální příbuznost se separatistickým mysticismem. U mysticismu pak nejde o skvělou spekulaci, ale o prostou „hermeneutiku“, založenou „na víře“, či na „duchu“. „Jestliže u předcházejících heretiků (racionalistů) rozum nedospěl k víře, resp. nedospěl ani k sobě samému, zde víra nedospěla k rozumu (fideisté). Oba přístupy vše nakonec nechávají v neurčité nedokončenosti.“⁵⁶⁷ Spekulativní heretici se opírají o sebe a o pojem, zatímco fideisté naopak jakýkoliv pojem odmítají, čímž se dostávají do dogmatické lhostejnosti (indiferentismus), víra nedosahuje k vědomí a nemůže si všimnout rozporů, které jsou v jejich učení. Oproti tomu nezapomínejme na katolické pojetí výkladu, v němž není Duch postaven proti rozumu, ale přivádí k jednotě – do jednoho celku – všechny dary; v žádném případě nevytváří separátní útvary. Hereticko-mystické pojetí Ducha je tam, kde buď duch sice podchytí jednotlivce, ale neuvádí je do celku, nebo když nejenže neuvádí do celku, ale dokonce vytváří izolované útvary, které rozkládají organickou jednotu do rozkolných částí. Pokud nějaký duch utváří život jedinců tak, že ruší pokoj celku, tam nejde o Ducha Božího, ale o ducha lidského omylu.

2. Spojitost celku a jedince je v herezi problematická

Tím se dostáváme k dalším čtyřem paragrafům (§§27-30), v nichž Möhler uvažuje o propojení celku obecnství a prvku individuality, založené na víře a projevující se poznáním. Řadou citací z církevních otců dokládá, že „čím silnější víra, větší svatost, hlubší moudrost, tím méně sebestředné oddělování a vyjednocování.“⁵⁶⁸ Je to jediná víra, která umí utvářet jedno společenství. Protože Celsus namítal, že křesťanské

⁵⁶⁶ V Möhlerově současnosti jsou základními prvky procesu výkladu *obsah* Písma, který je rozebírán na základě *hermeneutických pravidel*, což musí odpovídat *obsahům* lidského nitra. Když je pak lidské nitro možné vykládat na základě čistě rozumového pojetí, tj. náboženské obsahy jsou jen nádobami pro ideový obsah, který je rozumově poznáván, pak je takový výklad Písma odkázán na čistě racionální interpretaci. *E*, s. 81. Až posmrtně vyšla péčí Friedricha Lückeho v r. 1838 Schleiermacherova *Hermeneutik und Kritik* (přetisk vydaný Frankfurt: M. Frank 1977). Autor vychází z protestantské osvícenské hermeneutiky, takže z několikerého smyslu Písma uchovává *jen literní*, který uchopuje prostřednictvím gramatického a psychologického výkladu. Tuto problematiku Schleiermacher zahrnoval do svých teologických přednášek, takže se Möhler mohl s jeho názory seznámit během své vědecké cesty v Berlíně na začátku r. 1823.

⁵⁶⁷ *E*, s. 83. „Wie bei der früher beschriebenen Klasse von Schulmeistern die Vernunft nicht zum Glauben, oder wie man recht füglich sagen mag, die Vernunft nicht zu sich selbst kam, so kam hier der Glaube nicht zur Vernunft, oder, was auch dasselbe ist, der Glaube nicht zu sich selbst. Die separatistischen Mystiker weisen alles vernünftige Denken beim Glauben ab, erfassten diesen ... in einer unbestimmten und unbestimmbare Unendlichkeit...“

náboženství není přesvědčivé, protože je v něm názorová různost, odpověděl mu Origenes, že je to naopak přednost, protože z rozmanitosti mohou vybrat jen to skutečně nejlepší.⁵⁶⁹ Jen heretická tendence coby *skutek těla* (srov. Gal 5,20) nedovoluje *skutečně* provést dokončený proces výběru, ale je ukončen předčasně.

Celý § 29 je pak věnován základnímu prameni hereze, jímž je *egoismus* (Selbstsucht). Ani zde nejde o již zatříděnou nezřízenou touhu po sobě (mravní kategorie), ale o základní princip neschopnosti *nechat se určit* ve svém poznávání a rozhodování. V této souvislosti uvádí Möhler posměšné narážky heretiků na účet katolíků, že prý jejich víra je „z autority“, že jsou „simplex (aplouj)“. Heretik vlastně ve všem hledá principiálně sebe, proto v autoritě nemůže spatřit nic jiného než *své omezení*. A dále sebestřednost heretika nepřivádí k poznané pravdě, ale jen k potvrzení sebe samého. „Nejde mu o pravdu, ale o učenost, o to, aby budil zdání učenosti; nesnáší pohled do pravdy.“⁵⁷⁰ Sektářský egoismus pak vede k malicherným, banalizujícím představám o Bohu, jak ukazuje §30. Když heretik hledá v nauce víry sebestpotvrzení a oddává se mu formou teoretického zdůvodňování, vytrácí se podle Möhlera z jeho nauky smysl pro Kristovo božství a pro jednotu církve. Naopak když se u někoho objeví Kristus ve své pravé důstojnosti, objevují se též tendence a snahy o sjednocení církve.⁵⁷¹

3. Zvláštní pojednání o herezi

Zvláštní pozornost nyní věnujeme §31. Podle Geiselmanna jde o text, který pochází z poslední redakce čistopisu a představuje jakési samostatné pojednání o herezi se silnými romantickými, především schleiermacherovskými motivy.⁵⁷²

a) Plnost člověčenství je možné uchopit jen v celku, který každý jedinec nazírá. Jde o sjednocenost s *universem*, tedy o harmonii individuálního a universálního života.

⁵⁶⁸ Uveden je Klement Římský, *Ad Cor.*, l. 1, c. 48.

⁵⁶⁹ *Adv. Cels.*, l. III, c. 13.

⁵⁷⁰ *E*, s. 95n: „... die alle sich als Weise brüsten und eher Lehrer seien denn Schüler ... sie sorgten mehr dafür, weise zu *scheinen* als zu sein ... sie hätten den Mut nicht, der Wahrheit frei ins Antlitz zu schauen und sie in ihrer Ganze Stärke zu ertragen.“

⁵⁷¹ *E*, s. 97: „Das sehen wir bei den Gnostikern und ihren Grundsätzen und sahen es in den neuern Zeiten im Protestantismus, wo, nachdem das egoistische Prinzip konsequent durchgeführt und die kirchliche Einheit den unklaren Reformatoren entgegengesetzt als Torheit verworfen war, zugleich Christus zu einem Menschen herabsank, die Erlösung wegfiel, kurz das Christentum zugrunde ging – bei den sogenannten Denkenden. Seitdem aber das Christentum wieder mehr zu Ehren gebracht ist und Christus in seiner eigentümlichen Würde wieder anerkannt wird, regt sich auch überall die Sehnsucht wieder nach Vereinigung, und *bei den tiefsten protestantischen Theologen am meisten*.“

⁵⁷² *E*, s. 452; s. 606-613.

K tomu Möhler přiřazuje *pravé bytí v Bohu*, což je podmínka jeho pravého poznání. Universum je tedy založeno v Bohu a jako takové je jeho *celkovým* zjevením.⁵⁷³

b) Jestliže se Bůh zjevuje v celku a jedinec není tímto celkem (než právě a jen v celku), jak může tedy Boha poznat? Člověk má schopnost obsáhnout svou myslí celek, *když se celku otevře v lásce*. Pak je celek přítomen v něm a on *může* celek poznávat: láskou je možné se s *celkem* identifikovat.⁵⁷⁴

c) Celek – universum je člověku dán v lidstvu. Člověk nemůže „vystoupit“ z lidstva a takto se abstraktně – pro uchopení universa – stavět nad lidstvo. Když to udělá, lidstvo se mu stává banálním [engherzig herabgewürdigt], celé universum se stěsnává do parametrů lidství a z této zobecnělé perspektivy se lidstvo stává jednou neutrální částí celku. Když nyní celek není schopen garantovat jedinečnost lidství v rámci universa, je celek (universum) jako takový také banalizován.

V tomto okamžiku dochází k alternaci vědomí Boha, které „je zatemněno, proběhl proces odpadu [vzdálení-odpadu-nárahdy] od Boha.“⁵⁷⁵ Projevuje se hřích, tj. člověk je oddělen (odtržen) od celku, a v *nutném* vztahu k celku se nyní jako měřítko a těžiště *promítá* zcela do universa. Mizí jeden Bůh stvořitel a lidé si vytvářejí jeho skupinové zástupce – národní božstva, v nejlepším případě národní verzi jednoho obecného Boha.

Tomuto procesu alternace vědomí Boha odpovídá v křesťanství alternace vědomí o Kristu. „Kristus, Syn Boží, je nový stvořitel a jako takový může být pochopen v celku svých věřících, jen když se jeden každý chápe jako člen celku, tj. nového stvoření.“⁵⁷⁶ Pokud se ztratí ze zřetele vědomí celku Kristova nového stvoření, není možné pochopit Kristovu velikost; tu je totiž možné pochopit (verstehen) jen z jeho díla, kterým sjednotil všechny a kterým se zjevil.⁵⁷⁷ Kristus chce být poznáván skrze své dílo, jímž se zjevuje. Mimo *toto dílo* je Kristus degradován na pouhého člověka.

⁵⁷³ E, s. 98: „denn dieses [Universum] ist als solches gegründet in Gott, und ist seine Gesamt offenbarung.“ Geiselman komentuje následovně: „Jednotlivý člověk není sebou samým jako jedinec, ale jen jako člen celku je jedincem založeným v Bohu; to tedy znamená, že je jedincem coby člen celku lidstva, přičemž lidstvo zde zastupuje universum. "V lidstvu se nám zástupně znázorňuje celé universum." (§31). Tímto tvrzením se Möhler potkává se Schleiermacherem: "Aby člověk mohl mít názor na svět a mohl mít nějaké náboženství, nejprve musí objevit lidstvo, které může nalézt jen v lásce a skrze lásku.“ E, s. 608.

⁵⁷⁴ „Dadurch, dass er, obschon er das Ganze nicht sein, es doch mit großem Gemüte, mit Liebe umfassen kann; obschon er also das Ganze nicht ist, so ist dich das Ganze in ihm; und er erkennt, was das Ganze. In der Liebe erweitern wir uns, die Einzelwesen, zum Ganzen: die Liebe erfasst Gott.“ E, s. 98.

⁵⁷⁵ E, s. 98n: „Unser Gottesbewusstsein wird verdunkelt, der Abfall von Gott wird bewirkt.“

⁵⁷⁶ E, s. 99: „Christus, der Sohn Gottes, *der neue Schöpfer*, kann nur in der Gesamtheit seiner Gläubigen, nur wenn der einzelne sich als Glied des Ganzen, *der neuen Schöpfung*, auffasst, verstanden werden.“

Z toho důvodu, jak tvrdí Möhler, se někteří věřící vzdálili od prvotní církve, odpadli od Krista a popřeli ho.

Prozatím můžeme uzavřít konstatováním, že rozpad harmonie individuálního života v universálním představuje vzdálení se od Boha, zatímco naopak blízkost k Bohu přináší upevnění zmíněné harmonie.

d) Členem celku nového stvoření je možné se stát výhradně skrze Kristovo vykupitelské dílo. Členové tohoto celku mají tvořivou Kristovu sílu (Ducha svatého), čímž není nahrazeno *dílo, které drží celek pohromadě*, tj. úřad Kristova prostředkování (Mittleramt Christi). Právě tímto Kristovým úřadem se děje *zástupně za všechny* usmíření a nové sjednocení lidí s Bohem *a současně* se tímto úřadem vytváří obecnství všech, kteří uskutečňují též *mezi sebou* usmíření a sjednocení. V jednotě celku vykoupených *si věřící uvědomují* pravé sjednocení s Kristem, podobně jako ve výše zmíněné harmonii individuálního života v universálním si uvědomují jednotu s Bohem.⁵⁷⁸ Tím je jejich pravé usmíření skrze Krista a jejich společenství s ním bytostně spojeno s obecnstvím celku vykoupených, navzájem se ztotožňují, nemohou být od sebe odděleny; v jejich oddělení by pak nemohla přetrvávat víra v Kristovo božství.

e) Došli jsme do bodu, v němž se ptáme po povaze *vědomí* těch, kdo se hlásí ke Kristu. Möhler míří k základu lidského vědomí, které buď *staví na sobě* (*Selbstsucht* jako ekvivalent latinského slova *concupiscentia*), nebo staví na skutečnosti *být přijat* (*Aufgenommensein*). Odtud vycházejí dvě paralely: heretická a katolická. Měřítkem heretického vědomí je vědomí člověka, měřítkem katolického vědomí je vědomí Krista. Jestliže se může ve svém východisku heretická paralela jevit jako velmi slibná, protože nabízí *bezprostřední* vztah k člověku, ve svém vývoji neumí udržet vědomí celku, vědomí *různosti* lidstva. Kristovské (křesťanské) vědomí je *bezprostřední* vědomí života (v Duchu svatém), které je ve svém založení pro člověka prostředkovaným vědomím *vykoupeného* života. Protože jde o život vykoupený, nikdy se nám tento život nemůže stát (lho)stejným, omrzelým. Toto vědomí není založeno na *bezprostředním* vědomí komunity, ale na *prostředkovaném* vědomí obecnství věřících. Díky tomuto prostředkujícímu momentu se může stát, že ve svém *živém* vědomí žijeme pravdou (Wahrheit), aniž bychom si jí byli vědomi (bewusst werden),

⁵⁷⁷ Tamtéž: „Die Vereinigung Aller ist *sein* großes Werk, *seine* Offenbarung.“

⁵⁷⁸ E, s. 100: „In dieser Einheit unseres Lebens mit dem aller Erlösten werden wir den wahren Vereinigung mit Christus erst bewusst, wie in jener Harmonie des Individual- mit dem Universalleben der Einheit mit Gott.“

takže naše vědomí bývá lepší než jeho pojmová podoba (Begrifflichkeit); naše pojmy zůstávají pozadu za bezprostředním vědomím. Kristovské vědomí spojuje obojí: bezprostřední nevědomý obsah a jeho pojmovou podobu, i když si je vědomo jeho časté vnitřní nesourodosti. O spojení bezprostředního vědomí a pojmovosti je třeba neustále bojovat: to, co je nepřímé vědomé (ideal), se musí stávat skutečně vědomé (bewusst) a též reálně uchopené (begriffen).

f) Nyní Möhler rozvádí *vztah mezi vědomím a obecnstvím*. Všimá si, že u heretiků šlo o *myšlené* obecnství, tedy z vědomí se vzala jeho pojmová složka, která fungovala jako identifikační činitel. Proti čistě myšlenému (denkerisch, bloß gedacht) vědomí a obecnství Möhler staví vědomí duchové (geistig, geistiglebendig). Duchové vědomí a obecnství obecně je takové, v němž nejen společně uvažujeme, ale skutečně se setkáváme; každý člen je poznáván a nazírán jako člen celkového těla, v němž se myšlení a jednání vzájemně doplňují jako podstatné složky takového obecnství.

Do tohoto obecného duchového vědomí, v němž je přítomen stálý poměr jedince k celku, nyní vstupuje *pravé poznání Boha*. Pokud se ovšem toto obecné, (nyní už) *duchovní* (geistlich) vědomí alternuje, jak je uvedeno výše, pak se alternuje i *pravé poznání Boha*. Tak dochází podle Möhlera k pohybu od universálního Boha ke skupinovým podobám božstev a k pohanskému založení skupinové národní identity. Roztržení *obecného* vědomí a následná alternace *náboženského* vědomí přinášejí polyteismus; na úrovni křesťanství Möhler hovoří o analogickém jevu *polychristie*. Hereze totiž vytváří velmi svérázné představy o Kristu. Dynamika společenství navíc dává svým představám o bohu či bozích svou vlastní podobu, takže zvenku se totéž božstvo jeví jinak než uvnitř té které sekty. Podobně je tomu i v církvi: účast na vědomí církve přináší do vědomí jednotlivce velkolepou představu o Bohu, o Synu Božím i o církvi. Pokud jsme napojeni na vědomí celé církve, pak nám tyto představy prostředkují *pravé poznání Boha*. Heretici, kteří právě v tomto bodě upouštějí od návaznosti na celou církev (tradici církve), sice využívají obrazy v obecné církve vzniklé, ale podkládají je jinou skupinovou dynamikou a dávají jim jiný výklad. Möhler zde uvádí příklad pojetí vykoupení coby ospravedlnění.⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Kristus je tedy považován za toho, kdo nás vykoupil tím, že nás *ospravedlnil*. Nyní to může pro určitou skupinu znamenat, že naše ospravedlnění *jen prohlásil*, že nás Bůh v něm *nahlíží* jako ospravedlněné (tradiční luterská pozice). Oproti tomu katolická církev vždy trvala na tom, že nás bytostně [wesenhaft] a *vnitřně* [innerlich] *ospravedlňuje*, tj. uděluje svatost, která je sjednocená s láskou do té míry, že ji není možné od víry oddělit. Zde platí předpoklad, že ten, kdo má pravou víru v Krista vykupitele, je nutně přijat do obecnství všech věřících, které je *vytvářeno láskou*. Oproti tomu se čistě deklaratorní ospravedlnění pojí s egoistickým pojetím křesťanského vědomí. Srov. *E*, s. 102.

g) Na závěr Möhler uvažuje o možném obnovení *vědomí* církve, které pojímá jako *Rückkehr zur Kirche* (návrát do církve ve smyslu *obnovy*). Pokud se v rámci církve objevil proces skupinkaření, tj. heretické oddělování obcí, pak je nutné obnovit obecné vědomí církve jako obnovení/návrát *k jednotě Kristově, k jednotě Boží*. Není ovšem možné stavět na *čistě lidském vědomí*, ale na *kristovském vědomí*. Vědění o Bohu a vědomí sounáležitosti obce na Kristově základu tedy musí být spojené. Jak to heretikům prvních staletí připadalo nepřirozené a nemožné, dokládá Möhler obecně známým výrokiem: „Chtít jednoho Boha pro všechny lidi je přemrštěné; znamenalo by to vytrhnout člověka z jeho přirozených vazeb a křesťanství by tak muselo jako nepřirozené zaniknout. Už od počátku se proslýchalo, jak heretici mluvili proti církvi: Chtít jednoho Krista? To nejde! Každému je třeba umožnit, aby mohl mít toho svého.“⁵⁸⁰

4. Hereze a boj o sebezáchovu jednoty církve

Ze třetí kapitoly zůstávají ještě tři paragrafy (§§32-34), které nyní pojímají herezi jako *zlo*. Jestliže dosud bylo na problematiku hereze nahlíženo z pohledu sebepochopení církve v prvních staletích (§§18-25), pak z pohledu *vědomí církve* (§§26-31) nyní zbývá ukázat herezi jako nesrovnalost, která v církvi vyvolává zápolení a boj.

Už bylo zmíněno, že k počátku církve patří vylití jednoho Ducha, který oživuje věřící, jedna nauka a ucelený organismus jednotu církve uspořádávajících předpisů. Jednota je základem, východiskem (Ausgangspunkt) života církve. Z pohledu svého naplnění církev spěje opět k jednotě. Hereze coby *podstatně* dělicí princip v církvi tedy není schopna založit jednotu církve. Möhler Ovšem oproti Origenovi podotýká, že není možné uchopit herezi v její *ideální formě*, protože ta je *nekonečně ubohá*. Jestliže idea církve jako jedné a jedině je pro *celek* věřících „stále větší“, takže „celek věřících nebyl nikdy dostatečně křesťanský, aby mohl v životě zcela a čistě vystihnout ideu katolické církve; tak je totiž tato idea vznešená!“, pak podobně, ale zcela opačně je to s herezí: „Nikdy celek věřících nebyl dostatečně *nekřesťanský*, aby mohl zcela podlehnout herezi; tak nízká a podlá totiž hereze je.“⁵⁸¹ A přece je zde konkrétní celek

⁵⁸⁰ E, s. 102n: „Wie man vom Heidentum aus gegen das Christentum von Celsus bis Julian deklamierte: *Einen* Gott alle Menschen wollen, sei toll; es heiße, den Menschen aus seinem natürlichen Verhältnis gewaltsam herausreißen; darum müsse das Christentum als unnatürlich zugrunde gehen; so verlautete es von der Häresie von Anbeginn an gegen die Kirche: einen Christus wollen, gehe nicht an; jeder müsse seinen eigenen haben können.“

⁵⁸¹ E, s. 104: „Man kann in Wahrheit sagen: die Gesamtheit de Gläubigen war nie christlich genug, um rein die Idee der katholischen Kirche im Leben darzustellen: so erhaben ist sie; und: die Gläubigen

(institute), který ve své skutečnosti „předčí“ svůj ideál, protože umí zachovat svou identitu, i když nedosahuje svého ideálu. Möhler zde poukazuje na církev jako na skutečné místo, kde se střetává Duch svatý s duchem světa. Proto se v církvi neobjevuje jen krásně uskutečněná idea jednoty církve, ale jsou v ní též okamžiky, kdy vítězí hereze.

Církev je plně ve světě, i když svůj původ nemá ze světa. Ale je ve světě, takže do sebe přijímá *vývojové* období, v němž svět (či universum) zastoupený člověkem je na cestě do Božího království. Dokonce trpí kolem sebe i ve svém středu *své vlastní popírání* (hereze jako negace církve), aby to, co je v ní skutečně pravé, dospělo ke svému jasnému vědomí, aby se církev na herezi osvědčila a upevnila.⁵⁸²

„Protože je Boží životní princip věřícím udělen a nepatří jim jako jejich původně vlastní, stále budou potřebovat protiklad, jímž bude vývoj všeho konečného podmiňován.“⁵⁸³ Zde podobně jako Schleiermacher⁵⁸⁴ bude Möhler využívat dialektiky a protikladů, aby mohl vystihnout poměr mezi přesažným principem a dějinně imanentními jevy. V oblasti předmětného světa je tedy třeba počítat s protiklady, se změnou. Máme-li např. *v jedné konkrétní oblasti* poznat dobro, *v našem vědomí* ho zřetelně budeme mít na základě jeho opaku: zla. Origenes to vyjádřil takto: „Kdyby byla nauka církve položena jen sama o sobě a nebyla by obklopena tvrzeními heretiků, pak by naše víra nemohla zazářit v takovém jasu a tak prozkoušená. Ale právě proto se kolem katolické nauky usadil rozpor, aby naše víra neustrnula v klidu, ale aby se pohybovala, cvičila a pročišťovala. *Oportet et haereses esse*. Oltář musí být obklopen kaditelnými, na nichž své kadidlo pálí heretici, aby byl rozdíl mezi věřícími a nevěřícími zřetelný.“⁵⁸⁵ V doplňcích (Zusatz X.) se nachází podobné myšlenky sv. Augustina, který v herezi spatřuje nástroj, jímž je nauka církve

waren nie unchristlich genug, um das Wesen der Häresie völlig geltend zu machen; so niedrig steht sie!“

⁵⁸² E, s. 104: „Die Häresie ... ist darum wie das Böse eine bloße Negation, bloß vorhanden, um das eigentlich Seiende zu immer klarerem Bewusstsein zu bringen, die Kirche wider ihren [der Häresie] Willen zu erheben und fester zu gründen.“

⁵⁸³ E, tamtéž: „Da nämlich das göttliche, den Gläubigen mitgeteilte Lebensprinzip bloß mitgeteilt, nicht ursprünglich ist, so bedürfen sie immer des Gegensatzes, durch welchen die Entwicklung alles Endlichen bedingt ist.“

⁵⁸⁴ GL, § 35, 2. „... das fromme unmittelbare Selbstbewusstsein, in welchem *nur* der Gegensatz und die Beziehung des Entgegengesetzten aufeinander gesetzt ist.“

⁵⁸⁵ E, s. 105: „Denn wäre die kirchliche Lehre für sich allein gesetzt und nicht mit den Behauptungen der Häretiker umgeben, so könnte unser Glauben nicht so strahlend, nicht so geprüft erscheinen. Aber deswegen umlagert die katholische Lehre der Widerspruch, damit unser Glaube in der Ruhe nicht erstarre, sondern durch Übung bewegt, rein werde; deswegen sprach der Apostel, oportet es haereses esse, damit die Geprüften erkannt würden; d.h. der Altar musste von den Rauchpfannen der Häretiker umgeben werden, damit der Unterschied der Gläubigen und Ungläubigen allen offenbar würde.“

de facto pročišťována. Nejde zde o *nauku* jen ve svém čistém objektivním stavu, ale nakolik *je vědomá*, a tedy *utvářející obecenství věřících*. Möhler zjišťuje, že nauka v církvi je *sama o sobě* jen ve stavu *temného citu*, takže musí dostat světlo a stát se *jasným vědomím*; jinými slovy nauka neproniká život, je jen mrtvou hmotou [eine tote Masse], nebo je naopak neuchopitelná mimo hranice svého určení a stává se jen jakousi šifrou. Pak musí v církvi povstat někdo, kdo vytvoří proti této nejasně vědomé nauce její jasný protiklad, jako např. proti všemu matnému chiliastickému a judaizujícímu tápání vyjasnili učení křesťané v Alexandrii a v Římě. Nebo např. důležitost slavení Velikonoc byla v původně židokřesťanských komunitách podtržena tím, že v návaznosti na židovskou tradici slavili Velikou noc přesně čtrnáctého nisanu, zatímco v Římě v neděli po něm⁵⁸⁶. Irenej tehdy píše papeži Viktorovi (189-199), aby neexkomunikoval asijské církevní obce, ale aby umožnil slavit Velikonoce podle *obojí tradice*. Podle Eusebia nakonec jednotlivé synody v Cesareji, v Římě, v Pontu i v Galii rozhodly v tom smyslu, že se mají Velikonoce slavit v neděli. Bohatost tradic tedy přinesla ostřejší *vědomí* slavnosti Veliké noci a též *vědomí* jednoho společně slaveného tajemství Zmrtvýchvstalého Krista.

Herese coby egoistický princip ve vztahu k pravdě je zaviněna hříchem; podle Möhlera pochází hereze ze světa, nicméně dozrává uvnitř církve a „zrodí“ se v církvi, kde přebývá tak dlouho, dokud odtamtud není vykázána, takže se nakonec opět ocitá mimo církev. Boj o oddělení je o to delší, čím více hříchu a omylu v církvi je: účinek je úměrný své příčině. „Čím větší omyl je u velkého počtu věřících uvnitř církve zastáván, tím početnější budou protichůdné omyly uvnitř oddělené skupiny a také tím delší a vytrvalejší bude boj.“⁵⁸⁷

Je možné pravdu nějak zatemnit? Pokud se bojuje, pravda se rozvíjí a září. A právě v její záři se vydává na cestu *egoistický vývoj* (tj. hereze) s celou svou korpulentností. Jakmile se ale hereze rozvine, když dosáhla svého „samoúčelného“ cíle, zaniká. Svým vývojem ovšem napomohla k rozvedení pravdy. Na tomto místě Möhler poznamenává: „Omylu je možné zamezit toliko opravdovým kázáním, nikoliv násilím; mocí se dosáhne jen toho, že se zamezí vývoji pravdy a odstraní se základní

⁵⁸⁶ *Eus. h.e.*, 5, 35.

⁵⁸⁷ *E*, s. 106: „Je mehr Irrtum also bei einer großen Anzahl innerhalb der Kirche ist, desto zahlreicher werden die entgegengesetzten Irrtümer in der getrennten Partei, desto dauernder also der Kampf.“

důraz na ni, takže *z takto užitě moci* vzniká pokrytectví, což je zánik veškerého náboženského smýšlení a pravdy.⁵⁸⁸

Církev se nepovažuje za tu, která by hledala pravdu, protože jí byla pravda darována a je pro ni dána. Vstupuje do zápolení těch, kdo pravdu zpochybňují, *hledá* způsoby, jak pravdu osvětlit; nestará se o osud omylů, ani si nedělá starosti, co by bylo, kdyby kolem ní nebyl dostatek omylů. Církev žije ve světě v úzkém sepětí s pravdou, kolem které vytváří jednotu; nicméně je ve světě, který pojímá pravdu jako východisko ke stále dalšímu tázání, ovšem nikoliv k jejímu prohlubování, ale k jejímu stále dalšímu dělení. „Ve skutečnosti se v herezi nenachází žádná samostatnost, žádná vnitřní životní jednota, žádná identita a stálost vědomí: vše toliko plyne. Hereze plodí nekonečnou mnohost, nikoliv jednotu, a každý náznak identity v sobě skrývá zárodek svého rozkladu: společný život chce založit na principu egoismu, což jí ovšem vůbec nejde, protože sama povstala oddělením; proto z ní také nemůže povstat žádná družnost; leda že by příčina způsobila sobě protichůdný účinek.“⁵⁸⁹ Hereze se tak jeví jako ustavičná uhádanost, boj, soupeření a zápolení, i když ji to přivádí k popírání principů, o které se sama opírá. Principiálně hereze do křesťanství nepatří, ale v křesťanství se rozvine právě pro jeho zásadní, principiální nezištnost. Když se ale po ní chce, aby přijala základní princip křesťanství – nikoliv egoismus, ale kristovskou odkázanost –, začne kolem sebe vytvářet skupinky, které ji budou zastávat a které ji budou bránit. Hereze pak má tendenci rozdělovat celek věřících nejen synchronně, ale též diachronně; zatímco křesťanství se chápe jako jedna jediná epocha, která započala s příchodem Krista a vylitím Ducha a která se může dělit na různé *periody*, tj. vývojové podoby jedné a téže dané veličiny, hereze podle své libovůle dělí křesťanstvo v čase na různé *epochy*, vytvářející dojem, že sama hereze stanovuje princip dělení času.⁵⁹⁰

5. Závěr „Mnohost bez jednoty“

⁵⁸⁸ E, s. 106, pozn. 5: „Der Irrtum soll darum auch nur durch die rechte Predigt verhindert werden, nicht aber durch Gewalt: dadurch wird zugleich die Entwicklung und Hervorhebung der Wahrheit gehemmt und Heuchelei, dieser Untergang aller religiösen Gesinnung und Wahrheit, erzeugt.“

⁵⁸⁹ E, s. 108n: „In der Tat findet sich keine Selbständigkeit, keine innere Lebenseinheit, keine Identität und Stetigkeit des Bewusstseins der Häresie; alles ist fließend. Sie ist nur ein unendlich Vieles, nicht eine Einheit, und jedes eine unter dem Vielen, jede einzelne Häresie trägt schon wieder die Keime der Auflösung in sich: *sie will nämlich ein gemeinsames Leben auf den Grund des Egoismus bauen*, was nicht angehen will: indem sie selbst durch Absonderung entstand, kann keine Gemeinheit aus ihr hervorgehen, es müsste denn eine Ursache eine ihre entgegengesetzte Wirkung erzeugen können.“

⁵⁹⁰ E, s. 112-113.

Třetí kapitola rozvíjela téma jednoty církve v její defektní podobě coby hereze. Nejprve Möhler ukázal na pozadí znalosti autorů prvních staletí, jak církev sama jev hereze chápala. Následovalo vlastní autorovo zpracování tématu, v němž ukázal souvislost mezi naukovou stránkou života církve a jeho společenskou stránkou. Základním klíčem, jak tyto dva aspekty spojit, mu bylo již vícekrát užitě učení o *vědění*. Nakonec ukázal, že hereze vnáší do života církve prvek boje, který má dvě stránky: jednak napomáhá rozvoji pravdy a jejímu pročišťování, jednak způsobuje smutný stav rozdělení církve a oddělování heretiků od církve.

4.2.1.4. Jednota v mnohosti

V celé první části své *Einheit* se Möhler snaží ukázat, že základem jednoty je působení Ducha, které právě coby *jednotu působící* je vnitřně spojeno s lidským duchem, který se při vytváření jednoty také sám chová činně. Když chceme zkoumat, jak se utváří duchovní jednota v rámci lidského rodu, je třeba počítat s velmi rozsáhlou dynamikou lidského ducha. Předcházející kapitola upozornila na to, že nauka coby velmi vznešené dílo lidského ducha může být projevem a nástrojem jednoty, zvláště pak jednoty křesťanů, nebo též může být výrazem a nástrojem rozdělení, to v případě těch, kdo svou nauku zakládají na tzv. heretickém principu.

Ve čtvrté kapitole se Möhler znovu vrací k lidskému duchu, který do svého smýšlení přijímá víru a do své nauky princip jednoty (§§ 35-42), takže vytváří nakonec jeden útvar lidského soužití – obecnství⁵⁹¹, podstatně katolický, vnitřně jednotný v duchu víry a lásky, vnitřně sjednocený naukou i mravy, který se navenek projevuje bohatostí výrazu. V pravé jednotě jedinec nepřichází zkrátka, ale je mu naopak dovoleno rozvinout plně vlastní osobitost. V §§ 43-45 je proto načrtnut jistý druh *dějin principu jednoty ve vztahu k individualitě v nejstarší církvi*. Podobně jako v předcházející kapitole i zde Möhler zařazuje obecnou úvahu, tentokrát na téma „Reflexe o pravé povaze protikladů v církvi“ (§ 46). Čtvrtá část této kapitoly pojednává o principu jednoty církve a vnějším kultu (§§ 47-48).

1. Základní prvky jednoty církve

Opravdová jednota je postavena na rozmanitosti osobnostních rysů jednotlivců, a naopak jedinec může být skutečně živým členem jen uvnitř živého celku: tato dvojí

⁵⁹¹ Pokud je v německém originále užitó slovo odvozené od kořene „gemein-“, uvádím český ekvivalent „obec-“, pokud „gesell-“, uvádím „společ-“. Dále namísto „obecnstvo“ a „společenstvo“ užívám „obecnství“ a „společenství“.

podoba jednoty je podle Möhlera založena na katolickém principu jednoty v Duchu.⁵⁹² Každá osobitost se v křesťanství utváří a současně vyjadřuje jednak ve sféře formulovaného smýšlení, tedy v nauce, dále v uspořádaném životě (mravech) a ve věcech vnějšího kultu. Analýza osobnosti v rámci dílčí oblasti ovšem nikdy nesmí zavdat příčinu k tomu, že by se jedno hledisko zcela vyňalo a oddělilo, takže bychom křesťanskou osobitost uvažovali čistě naukově, čistě mravně či jen čistě kultovně; tuto tendenci oddělovat část a poměřovat jí celek tematizoval Möhler již v kapitole předcházející.

Apoštolové přejali od Ježíše Krista učení s velkou jednoduchostí a srdečností, tedy bez potřeby nauku dokládat řadou důkazů a potřeby posluchače důrazně přesvědčovat. Živost nauky, předkládané jako zvěst, na sebe soustředila pozornost škol, které smýšlení spojené s životem činili předmětem spekulace. Tato spekulativní složka *in nuce* umožnila, že autoři – s odvoláním na společné křesťanské vědomí a tradici – rozvíjeli společně s naukou její osobitý ráz. Např. sv. Pavel zvěst, jejíž životnost a nezměněnost uchovával, obklopil svou spekulativní a dialektickou osobitostí, zatímco janovská literatura uchovává zvěst v hlubokém a plamenném smýšlení.⁵⁹³ Podobně bychom mohli pokračovat v následující generaci: Klement Římský se spíše podobá sv. Pavlovi, zatímco Ignác z Antiochie se k církevnímu životu staví s janovskou niterností, živorodostí věřící duše a vznešenou mystikou. I vírou proniknutý Irenej pronikl do křesťanství hlouběji než filozofizující Justin, od něhož se začíná odvozovat filozofie náboženství a formovat tzv. *genius Alexandrie*. Jak bylo řečeno, rozmanitost se dostavila proto, že se začal *rozmanitě* tvořit vztah mezi věděním a vírou. Möhler se táže: Jak je možné, že ti, kdo se nacházeli na úrovni vysoké spekulace, zůstávali v jednom církevním obecnství s těmi, kdo se úzce drželi víry?⁵⁹⁴ Jak se víra vztahuje ke spekulaci?

Chceme-li postavit spekulaci a víru do takového vztahu, který nebude končit v aporii, musí se jak *víra*, tak též *spekulace*, tedy vědění či poznání obecně, *týkat Boha*. A chceme-li, aby nám spojení víry a spekulace dávalo předpoklad k vytvoření

⁵⁹² E, s. 114: „Gerade durch die mannigfaltigen Eigentümlichkeiten der Einzelnen, durch die freie Entwicklung und unverkümmerte Bewegung derselben wird es ein lebendiger Organismus, herrlich blühend und gedeihend.“

⁵⁹³ E, s. 116: „Schon bei den Aposteln sehen wird diese Verschiedenheit der Geistesrichtungen hervortreten; bei Paulus herrschte, wie öfters schon bemerkt wurde, das Spekulative a Dialektische vor, und gegen Juden und Heiden, gegen Juden- und Heidenchristen bediente er sich dieser seiner geistigen Individualität; bei Johannes hingegen die Tiefe und das Feuer des Gemüts.“

⁵⁹⁴ Tamtéž: „Wie ist es möglich, dass diejenigen, die sich auf der Höhe der feinsten Spekulation befanden, die Kirchengemeinschaft mit jenen unterhielten, die immer nur *beim Glauben* blieben, welcher Glaube selbst *immer* der *nämliche* bleiben sollte.“

jednoty myslí, musí být ve vzájemné jednotě. Jestliže rozum či spekulace může postupovat *čistě* myšlenkově, víra je naproti tomu zásadně předmětná. Proto Möhler formuluje základní podmínku pro rozumové poznání Boha, spojené s vírou: bez zvláštního zjevení *není žádné poznání Boha*.⁵⁹⁵ *Zjevení Boží, víra a rozumové poznání* musejí tedy zůstat v úzkém sepětí. Chtít osamostatnit rozumové poznání, které by v sepětí s vírou Boží zjevení sice vnímalo [vernehmen], nicméně by pak chtělo *samo* rozumět Bohu, je podobně zhoubné jako chtít osamostatnit víru, která – byť je principem sdílení vztahu s Bohem – bez rozumu není schopna nic sdělit. Poznání Boha je zcela závislé na jeho sebesdělení a ze strany člověka na bezvýhradném poskytnutí všech jeho [i poznávacích] mohutností. Poznání Boha pak Möhler ponechává zcela na iniciativě *Boží milosti* a jeho *Slova*: tímto způsobem nám má být Bůh představen.⁵⁹⁶ Skrze Boží logos se lidem dostává *zbožného poznání*.⁵⁹⁷ Charakter takového obecně zbožného poznání je možné ještě upřesnit. Celsus totiž tvrdí, že takového poznání může člověk dosáhnout tak, že v sobě nechává růst dobré ctnosti a zamezujeme bujení ctností zlých. Origenes svou odpověď koncipuje následovně: Kristus coby Logos sám tvrdí, že nikdo nemůže poznat Otce, pokud mu to tento nezjeví. Bůh je příliš veliký a žádný člověk se nemůže dostatečně připravit (naučit), aby Boha znal. Co ovšem není možné lidské duši, to je možné Boží milosti a zjevujícímu se Slovu. Boha tedy můžeme poznávat jen v Duchu svatém, který byl dán Slovem.⁵⁹⁸ Člověku je tak dána *vloha víry*, kterou rozvíjí *vždy* v součinnosti s rozumem. Möhler pro dokreslení prvního aspektu (milosti) uvádí Athenagorovu myšlenku, který tvrdil, že řečtí básníci a filosofové se dostávali k Bohu přirozeným vnitřním směřováním, nicméně mohli dojít jen k jeho tušení, nikoliv k jeho opravdovému poznání, protože se *chtěli* poučit

⁵⁹⁵ E, s. 117: „Ohne besondere Offenbarung gibt es kein Wissen von Gott.“

⁵⁹⁶ E, s. 118: „Es bleibt also der göttlichen Gnade und seinem Logos allein überlassen, uns den Unbekannten kennen zu lernen.“ Text je přejetý z CYRILA ALEXANDRIJSKÉHO, *Strom.*, 5, 12, [695]. Upozornil bych na podvojnost Božího zásahu: milost a Logos, což se projeví i v Origenově teologii, srov. H. U. VON BALTHASAR, *Parola e mistero in Origene*, Milano: Jaca Book²1991.

⁵⁹⁷ V rámci bohaté alexandrijské tradice Möhler dokládá, že každé rozumové poznání nedisponuje vlastní jistotou. Klement na námitku, že čistě rozumové poznání (Vernunftkenntnis) má na své straně jistotu, odpovídá, že rozumové poznání, čerpající svou sílu z důkazu (evpisthmh avpodeiktikh), je vždy prostředkované (meta logou). A i v rámci prostředkování jsou mezičlánky, v nichž jsou nedokazatelné principy (avrcai avvnapodeiktoi) a přijímají se jako evidentní. To je otevřená cesta, aby se ukázalo, že poznání je nejen rozumová činnost, ale opírá se o principy, které rozumovou činnost *teprve* umožňují; proto může rozum na jedné straně přivést k opravdovému poznání, jakož i z druhé strany může nechat lidskou mysl propadnout do skepse. Nakonec je možné nazvat oba prvky poznání: jde na jedné straně o habitus, který postupuje spekulativně (dokazuje), na druhé straně je zde víra, která je darem (h men gar evpisthmh exij avpodeiktikh h de pistij carij).

⁵⁹⁸ E, s. 118n.

jen ze sebe samých, nikoliv od Boha.⁵⁹⁹ Člověk pak k poznání Boha nepotřebuje jen vnitřní uschopnění, ale též vnější slovo. Zde uvádí Möhler známé Justinovy myšlenky o zárodcích logu, které byly rozesety mezi všechny lidi, takže se zde nacházejí *jednotlivé pravdy* o Bohu i o Božích věcech, ale ne *pravda* sama. Jednotlivé pravdy byly dokonce zvláště význačným lidem sděleny samotným Logem, který byl nablízku i pohanům. Odtud pochází myšlenka prazjevení (Uroffenbarung). Podle Möhlera zastávali církevní otcové názor, že řecká moudrost byla možná na základě přítomnosti *logu*, ale nerozvinula by se do své plné šíře, kdyby se nesečkala s moudrostí Hebrejů, jimž ji Bůh prostředkovane zjevil. A tak nejen zárodky slova, ale též malé sazeničky moudrosti nemohly vzejit v hříchem zamořené půdě, nebo vyjádřeno jiným obrazem: roztržštěné paprsky se nemohly projevit v hluboké temnotě. Musel přijít Ježíš Kristus, který roztržštěné paprsky sjednotil do světla, jež svítí v temnotách: co bylo slabé a nedostatečné, přivedl k plnosti, co bylo nevědomé, osvětlil a pravda byla objektivně dána. Bůh se nám tak skutečně zjevil, takže vírou jeho zjevení sdílíme a pravdu poznáváme.⁶⁰⁰ Sepětí víry a rozumového poznání je u Řeků přítomno, ovšem v [nějak] defektní formě, takže v okamžiku, kdy se plně rozvinula víra, mohlo se plně rozvinout i rozumové poznání; řecký génius, směřující k poznání pravdě, se v Kristu dočkál svého plného rozvinutí, podobně jako Židé mohou v Kristu plně rozvinout zákon.

V následujícím paragrafu (§ 38) uvažuje Möhler nad postupným srůstáním nosných prvků té které kultury a křesťanství. Všechno, co v sobě mělo jiskru „slova“, „pravdy“ či „zjevení“, mohlo být přijato a začleněno do křesťanství. Boží důstojnost toho kterého náboženství bylo možné *vědomě* pojmut prostřednictvím křesťanství. Vždyť v prvních staletích křesťanství ležela jeho důstojnost celou svou vahou na křesťanech, obrácených z pohanství. Křesťanské vědomí tehdy v osobě křesťana proniklo do cizího náboženství, poznalo ho a – opět v osobě obráceného křesťana – se porovnálo s vědomím pohanství a nacházelo s ním styčné body a vzájemný souhlas. Mohlo ale také dojít k tomu, že se křesťané snažili *posoudit křesťanství* na základě pohanství. Proti tomu se ovšem církev ostře stavěla: neuznávala *čistě* rozumové [tj. pohanské] vědění o Bohu, ale skutečné poznání Boha bylo vždy v úzkém spojení s církví; poznání Boha nepřisluší *čistě* rozumovému vědomí, ale vědomí *křesťanskému*. Neexistuje tedy čistě rozumové poznání Boha, ale existuje *čisté* poznání Boha, které

⁵⁹⁹ E, s. 120. Text *Legatio pro Christianis* 7.

⁶⁰⁰ *Tamtéž*, s. 121.

vyžaduje čistotu duše, jakou uděluje Bůh; jedná se zde o dar *posvěcování*, který je uchovávan v církvi, a bez této vnitřní síly si člověk v rámci *svého* poznávání vytváří toliko *vlastní* obraz boha čili modlu.⁶⁰¹

Na základě vědomí křesťanů prvních staletí tak Möhler formuluje tezi: Neexistuje vědění o Bohu, které by bylo na víře nezávislé, a to ani v jemnější formě, v níž by některé pravdy poznával člověk čistě z rozumu, pro jiné by pak potřeboval víru, protože jsou ze zjevení. Toto poněkud umělé dělení podle Möhlera tehdy neexistovalo.⁶⁰² Vědění z víry je hlubší a umožňuje spojení různých hledisek či přístupů. *Víra* totiž umožňuje bezprostřední vědomí toho, co *společně* přijímají duch a tělo. Je coby živá a živoucí součást člověka jednotícím prvkem jak individua, tak též celého křesťanstva. „To, co křesťané věděli ještě před obrácením z pohanství, nyní v křesťanství zářilo v jiném světle, které přinášelo hlubší, útěšnější význam. Odtud tedy nehrozilo ani omezování individuality, ani nebyla narušována jednota, neboť křesťané nabyli přesvědčení a už ho nechtěli měnit, že totiž není možné najít hlubší princip, než je Kristus.“⁶⁰³

Křesťanská pravda tedy žije prostřednictvím víry v křesťanově vědomí a je dána jako látka bez ohledu na jeho schopnosti; pokud nyní začne sám nad sebou uvažovat, vytváří si postupně na víře založené poznání o sobě. Křesťan tak může plně rozvinout poznání pravdy *ve světle pravdy samotné*, nebo – jak uvádí Klement – poznává pravdu skrze pravdu samotnou (*dialhyij avlhqeiay dia thj avlhqeiay*). Tento individuální postup nyní musí být zasazen do *celku víry*, jímž je církev. Rozumem uchopená a rozvedená víra církve se pak stává *gnosis*, v níž víra bude stále živým prvkem. Proto je gnoze (poznání) církve „živým poznáním“, v němž je vše v živém propojení a vše si odpovídá, neexistují zde „prázdná místa“. V rámci tohoto poznání církve (nebo *nauky* církve) pak – podle Origena – jednotliví křesťanští autoři, kteří touží po zdokonalení, neusilují o zdokonalení křesťanství a jeho nauky, ale o zdokonalení sebe samých skrze křesťanství a jeho nauku.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Tento myšlenkový postup na ss. 123n.

⁶⁰² *E*, s. 124: „Von einem vom christlichen Glauben unabhängigen Wissen in der christlichen Kirche war keineswegs die Rede, auch nicht einmal in dem Sinn, dass der Christ einige religiöse Wahrheiten durch sich selbst, die anderen aber durch die christliche Offenbarung erhalten habe: eine solche Trennung war der alten Kirche fremd.“

⁶⁰³ *E*, s. 124n: „Das früher schon Gewusste erschien ihm im Christentum in einem ganz andern Lichte und in einer tiefem, erfreulichern Bedeutung. Von hier aus also drohte weder eine Hemmung der Individualität, noch eine Störung der Einheit, weil man nicht tiefer als mit Christus anfangen zu können überzeugt war und darum auch nicht wollte.“

⁶⁰⁴ *E*, s. 130: „So ist es recht: der Christ muss nicht das Christentum, sondern durch das Christentum sich vervollkommen wollen; wer das erstere will, verzichtet auf das letzere.“

Víra coby stále živá veličina proniká do bytí člověka a jeho bytosti a vytváří zde prostor pro stále živé poznání (gnosis). Protože filozofie je něco, co patří k lidské bytosti, je víra veličinou, která se spojuje s různými filozofiemi, ale nikdy se jako taková nestane jednou z nich; například že by poznání víry vybralo nejlepší s filozofií a s ní se zcela identifikovalo, splynulo. Naopak, církve považovala *poznání víry* za nejvyšší filozofii, která zůstává ve stálém protikladu (ne rozporu!) ke všem filozofiím.

Člověk, který je schopen uchopit *poznání víry*, je teolog. Na identitě teologa se projevuje ono napětí mezi *gnosis* a různými filozofiemi. Proto Möhler uvádí, že se v církvi vytvořil protiklad na jedné straně více mystických teologů, kteří upřednostňovali prosté pojetí křesťanství ve víře, před – na druhé straně – jeho spekulativním pojetím, jež čas od času muselo čelit nařčení, že je marnivé a troufalé.⁶⁰⁵ K těm, kteří se drželi více „beim Christlichen“, patřil např. sv. Irenej, který zastával mystickou víru, i když sám byl velmi spekulativně nadaný. Na jeho příkladu si můžeme uvědomit, že skuteční teologové zůstávají individualitami, ale nejsou egoisté: zůstávají plně v proudu *křesťanského církevního poznání* (sv. Irenej užívá též označení *tradice*), kterému dávají tvar systematického vědění, tedy vědeckou formu. Möhler důrazně rozlišuje mezi takto systematizovaným věděním a církevní naukou: nauka církve, dostala-li se do nějakého sporu, nikdy nepřecházela do podrobnějšího vysvětlování svého vnitřního života, nikdy se „neprofanovala“, nikdy neposkytovala svůj vnitřní svět jedné či jiné pojmové nauce. Dovolila, aby se spekulativní schopnost v církvi vyjádřila v tzv. *symbolech*, které ovšem vždy musely být výrazem *celkové víry*, nejen prací jednoho spekulativního ducha.⁶⁰⁶

V §41 Möhler hovoří nejen o vhodnosti nauky víry a jejího propracování, ale dokonce o *nutnosti*. K člověku obecně patří, že vědomě (bewusst) uchopuje skutečnosti světa, které mu jsou tak jako tak dávány již nevědomě (unbewusst), a že jejich vědomé uchopení utváří v rámci *ucelenějšího pojetí* svého života (v rámci sebepojetí – Selbstbewusstsein). Když do tohoto obecně lidského stavu, jenž je dán duchovní povahou lidské existence, vstoupí víra, do procesu vědomého uchopení

⁶⁰⁵ E, s. 131: „Es bildete sich darum bald innerhalb der Kirche eine Opposition durch die mehr mystischen Theologen, welche die schlichte Auffassung des Christentums im Glauben der Spekulation vorzogen und darum diese selbst zuweilen als eine *eitle* und verwegene züchtigten.“

⁶⁰⁶ Na tomto místě Möhler uvádí příklad z oblasti hudby. Při koncertu někdo vnímá celek souzvuku, zatímco jiný si všímá jednotlivých prvků či součástí zvlášť: prvnímu přístupu v teologii odpovídá mystický teolog, druhému teolog spekulativní. Mystik chce křesťanství ve svém celku, odmítá analýzy. Spekulativní teolog za výchozí a upřednostňovaný přístup považuje analýzu. Jako v hudbě ale oba posluchači vždy slyší celou skladbu, celou harmonii, tak je tomu i s naukou církve a její interpretací. Pokud si nějaký přístup omezí své pole vnímání a vysvětluje si nauku církve „jen analyticky“, či „jen mysticky“, pak dochází k heretickým tendencím.

přináší *vědění víry* a do ucelenějšího pojetí života přináší *nauku církve*. To už bylo řečeno, podobně jako už víme, že vědění víry a nauka církve ve svém *konkrétním* procesu formování počítá s různými teologickými přístupy, které dokládají, že víra v žádném případě apriorně nevolí *jednu* filosofickou formu vědění víry.

V tomto paragrafu autor upozorňuje na další důležitou skutečnost: protože víra není v rozporu s různými filozofiemi, nemůže je nahrazovat⁶⁰⁷, ale může a musí v nich *rozlišovat*, co je a co není *víře* cizí. Víra musí být nutně uchopena jako *vědomá*. V tom okamžiku vstupuje do *nutného* vztahu s rozumovým uchopením skutečnosti, protože jen tak může být skutečně vědomá. Ovšem zde proces nekončí: Do vědomého uchopení víry se tak může dostat *cizí* prvek, který souvisí s konkrétní filozofií a který musí být rozlišen. Výsledkem je *živá nauka církve*, která se zakládá na víře a formuluje se vždy v konkrétním filosofickém prostředí. Tato *živá nauka* církve nikdy nesmí splynout s nějakou filozofií a zůstat tak jen na úrovni té které filozofie.⁶⁰⁸

Tuto první část kapitoly uzavírá §42, který pojednává o přínosu jedinců v rámci nauky církve, který (přínos) je ohromný, zatímco přínos celku v tomtéž procesu je nesmírný. Podle Möhlerovy ideje katolické církve její *život* předchází úplně všem, takže každý člen z nevyčerpatelné plnosti svatého života celku čerpá jakékoliv vědění a poznání. Pokud by chtěl někdo zakládat poznání Boha čistě na pojmu a racionálním postupu (tedy bez víry a církve), jeho spekulaci Möhler upírá pevnost a sílu, což rozvádí v doplňku XII.⁶⁰⁹

Poznání Boha je pak třeba chápat jako kontemplaci, která vychází z již daného smýšlení (Gemüt) a je vlastně jeho pokračováním, pohybem, upevňováním a posilováním. *Čistý a svatý život je podmínkou poznání Boha*, je podmínkou ve víře uchopené *gnosis*. V rámci *sebevědomého* rozvoje poznání jedince se posiluje celek, podobně jako nauka celku umožňuje (je podmínkou) růst(u) moudrosti jednotlivce; tento růst posiluje jeho víru. Výsledkem je podle Möhlera nesmírné bohatství křesťanské literatury prvních staletí, které je plna velkých otázek a konfrontací. Lidé

⁶⁰⁷ E, s. 138: „In diesem Sinn sagt auch Clemens, dass wie die wahre Gnosis nicht ohne den Glauben, so auch der Glaube nicht ohne die Gnosis sein könne.“

⁶⁰⁸ E, s. 139: „Da nämlich die katholische Kirche, wie notwendig, nichts von außenher auf sich einwirken lässt, um die Wahrheit erst zu finden, sondern will, dass nur immer mit Grundlegung ihrer ganzen Geschichte die Vergleichen ihrer Wahrheit mit sich selbst dar *fremdartige* als solches auswerfen soll, so ergibt sich auch in dieser Beziehung die Notwendigkeit, den Glauben zum *Selbstbewusstsein* zu erheben.“

⁶⁰⁹ „O oslabení duchovní životní síly *skeptickým* charakterem hereze“, E, s. 294-300.

se tehdy ztotožnili s úkolem, který přesahuje síly jedince: totiž bránit pravdu. A v tomto úkolu také společně uchopili úkol a identitu církve.⁶¹⁰

2. Dějiny principu jednoty (mravů) s ohledem na osobitost jedince v prvotní církvi

Když Möhler hovoří o *nauce*, nemá v žádném případě na mysli jen čistě racionální poznání, ale rozvedení a znázornění *principu života v oblasti poznání*. V předcházejících paragrafech autor pojednal o tom, že i na rovině poznání existuje možnost osobitého vyjádření. Když se nyní nauka sice formuluje prostřednictvím rozumového poznání, ale neomezuje se jen na něj, může být vyjádřena i jiným způsobem? Ano i ne. Nauka nemůže být vyjádřena jinak než skrze poznání, jehož stěžejní součástí je poznání rozumové (Vernunft/ratio). Ale nauka je takové rozumově formulované poznání, které je *propojeno* s lidským jednáním a dává mu tvar, takže utváří *křesťanské mravy* (mores). Milostí očištěné a posvěcené smýšlení (Gesinnung) se tedy vtisklo i do způsobu jednání. Jestliže je metodicky možné křesťanskou nauku pojímat jako vlastní celek, nikdy nakonec nemůže být oddělena od mravů založených na lásce (Sitten).

Podobně jako je nauka vnitřně spojena se stále živým principem jednoty církve, jsou s tímto principem vnitřně spojeny i mravy. Když se vytratí tato základní vnitřní souvislost, může dojít k „předpojatosti, že vše je už dopředu uspořádané a určené a nemůžeme si myslet, že tomu bylo někdy jinak; a domníváme se, že se tomu tak rozumí samo sebou. Z této předpojatosti, která je právě nyní velmi živá, plyne, že církev, její Duch, její snahy a zdůrazňovaná nutnost obecnství všech nakonec nedocházejí vůbec žádného uznání.“⁶¹¹ Je tomu podobně jako s naukou víry: svobodu zvolit si či nezvolit daný obsah víry byl pro heretiky výsadou, pro katolíky předpokládaným stupněm svobody; i nyní heretici vzývají princip svobody pro případ volby mezi přijetím či nepřijetím křesťanského mravu, zatímco katolíci svobodu užívají k *naplnění* křesťanského mravu. Následují příklady toho, jak heretici nakládají s křesťanskými mravy. Především zcela vyvazují svobodu jednání z celku víry, takže poté, co stanovili, že „Boží synové“ jsou absolutně svobodní, „jsou královskými syny“, stávají se zcela svévolnými, jak např. stoupenci jistého Prodika, kterého

⁶¹⁰ E, s. 141n: „Große, allwichtige Aufgaben wecken den Geist: eine größere, ergreifendere Aufgabe gibt es aber nicht, als die Wahrheit zu verteidigen und ihr Reich zu begründen, welche Aufgabe der Kirche geworden ist.“

⁶¹¹ E, s. 143: „Wir finden jetzt alle geordnet und bestimmt und können uns gar nicht denken, dass es je anders gewesen sei, und meinen, es verstehe sich alles von selbst. Von dieser Befangenheit, die nur

zmiňuje Klement Alexandrijský.⁶¹² Gnostici obecně oddělovali poznání a mravy, takže jsou-li oni obdařeni poznáním, necítí se být vázáni nějakými svazujícími mravy a „jsou horší než pohané“. Z druhé strany tu je skupina heretiků, kteří zaujímají opačný extrém: i oni nemají mravy organicky zapracovány do celku víry, ale tentokrát to není bezuzdná svévole, ale naopak „bezbožná a člověku nepřátelská přísnost“⁶¹³.

Mravy se jistě utvářejí v rámci celku, nicméně – jak bylo výše uvedeno – nejsou určeny staticky, ale velmi dynamicky se formulují a uplatňují tak, že „svaté smýšlení“ je zcela svěřeno jednotlivci, který pak tímto smýšlením uspořádává rovněž své mravy. Tak např. museli křesťané i jako jedinci pracně formovat své mravy v oblasti manželství, vlastnických práv a užívání pokrmů a nápojů, protože „jejich smýšlení“ muselo *teprve* proniknout do mravů. Jak? Jestliže pohanský mrav stavěl na extatických momentech v oblasti sexu, pokrmů či vlastnění (prostopášnost, chamtivost), křesťané šli proti tomuto *mainstream*, takže prodávali svůj majetek a dělili se o něj s chudými, jedli prosté pokrmy, v oblasti partnerských vztahů zaváděli panenství, prosazovali věrnost manželství a zdrženlivost, dávali formu vdovskému způsobu života. Na úrovni *mravů*, bez slovních pojednání tak vytvářeli velmi působivou kritiku pohanských mravů. Zpětně se takto zachovávané mravy promítaly do křesťanského *sebevědomí*, kterým byl křesťanský mrav aktivně uchopen a utužován (avskhsij). Manželství tak křesťané postupně uchopili – i na úrovni *mores* – jako božskou instituci; majetek a jmění je – nikoliv jen v návaznosti na židovskou tradici, ale coby křesťanský mrav – Božím darem, pokrmy a nápoje jsou rovněž Božím obdarováním. A tak se v *oblasti mores* (tedy ne v oblasti čistě pojmového poznání) vytváří *vědomá* alternativa mezi mravy pohanskými a křesťanskými. Vytvoření *vědomého* křesťanského mravu se *ale* neobešlo bez konfliktů. Oproti pohanským mravům, v nichž je možné tělu vše dovolit, přicházejí např. někteří křesťané s přehnanou alternativou, že tělo nic neznamena, proto je možné ho dokonce i zničit, protože pro ducha nemá žádnou relevanci; anebo je tělo třeba zásadně káznit, omezovat, popř. „zlomit“. Markión proto vylučuje možnost manželství, Montanus neuznává po smrti partnera možnost druhého manželství. Rozhodnutí jednoho představitele byla povýšena na zákon, čímž se opět

in der Gegenwart lebt, kommt es, dass die Kirche, ihr Geist, ihre Anstrengungen und die Notwendigkeit der Gemeinschaft aller nicht gewürdigt werden.“

⁶¹² E, s. 143: „Solches setzen die Anhänger der Prodikus, die sich selbst fälschlich Gnostiker nennen, fest, indem sie behaupten, von Natur Söhne des ersten Gottes zu sein. Ihre hohe Geburt aber und ihre Freiheit missbrauchend, leben sie wie sie wollen, sie wollen aber wollüstig. Für sie gebe es kein Gesetz als Herrn des Sabbats, als solche, die über jegliches Geschlecht von Geburt erhaben, Söhne der Könige seien; für Könige aber sei kein Gesetz geschrieben.“

⁶¹³ E, s. 144: „Sie behaupten eine gottlose und menschenfeindliche Strenge.“

podle Möhlera dostáváme k *egoistickému principu*, jak jsme se s ním již seznámili v oblasti naukové.

Vliv jedince, individua na utváření mravu je vždycky zásadní, ale může se stát scestným, jak Möhler dokládá na příkladech heretiků. Proto se v §44 autor zabývá otázkou, jestli je v rámci mravů dán prostor jedinečnosti či osobitosti jednotlivce. „Individualita je svou povahou něco omezeného, není svou *podstatou* duchovní, ale může *existovat jen* v duchovní podobě, jako *duchovní útvar*. Často je určena místně, časově, tedy čistě případečně, proto má svůj základ ve smyslovém a pomíjivém. Kdyby jí pak měla být uznána valence univerzality, zaměnilo by se smyslové za duchovní, prohodilo by se podmíněné a nepodmíněné.“⁶¹⁴ Na Markiónovi Möhler ukazuje, jak si *on sám* na základě obecných principů a zákonitostí vytvořil vlastní světobzor (materiální stránka je ze zlého), vlastní (údajně všeobecně platné) universum, podepřené obecnými zákonitostmi a Markiónovou zvláštní autoritou. Odtud Möhler chápe to, v čem je základ rychlého úspěchu hereze, ale též její zhoubný zárodek: jedinec se stává universálním, všeobecně platným mudrcem. Když přestane být onen jedinec přijatelný, padá i celé „všeobecně platné“ universum. Jaký princip v sobě ukrývá takové heretické mravní universum? Heretik s velikou citlivostí objevil vnitřní *roztříštěnost a rozdělenost* lidské existence, pocházející z hříchu, *a nenašel v ní žádnou jednotu*; místo, aby rozlišil pravý důvod této nejednoty, totiž hřích, uchopil základní nejednotu jako princip a nyní hřích povznáší na samostatně existující podstatu, která je člověku udělena. Tím je vytvořen podvojný a věčný princip dobra a zla. Hřích je tím „vysvětlen“, aniž by ho bylo třeba ničit; když se ho někdo pokusí zničit, údajně tím ničí celého člověka.

A tak heretici oddělují zjevení Starého zákona od zákona Nového, protože Starý zákon je plný hříchů a nikdy ho zde není možné překonat; základní rozdvojenost (vyvolený – nevyvolený) je nepřekonatelná a nikdy zde není možné dosáhnout jedné pro všechny platné moudrosti. Heretici se nyní ve jménu *nového bezhříšného poznání* (gnoze) povznášejí nad tuto rozdělenost (vnitřně rozdělený svět, lidstvo rozděleno Hospodinovou smlouvou); kdo by chtěl tvrdit, že Kristus vnitřně souvisí s lidem Starého zákona, anebo že Kristova církev je zde pro spásu světa, propadá satanovi a

⁶¹⁴ E, s. 146: „Die Individualität ist ihrer Natur nach etwas Beschränktes, sie ist nicht das Geistige, sondern nur am Geistigen, und eine Form desselben; sie ist oft sogar lokal, temporär, also rein zufällig, mithin insoweit im Sinnlichen und Vergänglichem gegründet. Wer also dieser Universalität geben will, verwechselt das Sinnliche mit dem Geistigen, das Bedingte mit dem Unbedingten.“

musí ještě očekávat druhé vykoupení světa.⁶¹⁵ Je možné shrnout, že Markiónova osobnost byla schopna vytvořit celý světonázor, kterému dal rovněž podobu mravu.

Podobě i Montanus, který podle Klementa Alexandrijského povýšil frýgijské národní povědomí na úroveň universálnosti a natolik umocnil své sebevědomí, že se nazýval Paraklétem či Doručitelem. Měl natolik symbolickou představu o tělesné čistotě, že dával duchovní význam věcem, které samy o sobě jsou mrtvé; z těla chtěl vyvodit ducha. Ale – jak uvádí Klement – bez ducha je tělo jen prach a popel⁶¹⁶. Když Tertullián přestoupil k montanistům, tvrdil: „Katolíci nás vylučují prostě proto, že učíme častěji se postit než ženit.“ Möhler poznamenává, že Tertullián znal velmi dobře *smýšlení církve*, když porovnává důvody postu v Montanově sektě s důvody pohanskými: „Naše xerofagie jsou jen ustanovením, které se v napodobování pohanských pověr těmto velmi blíží, kde se prostřednictvím kastování a zřikání některých pokrmů uctívají Apis, Isis a velká Matka.“⁶¹⁷ Tertullián se ovšem chce opírat o křesťanskou svobodu, kterou objevil u Montana, takže je možné se podřídit jakémukoliv postnímu řádu, protože „to, na čem skutečně záleží, je, abychom z celého srdce věřili a milovali Boha a bližního.“⁶¹⁸ V případě Markióna i Montana tedy můžeme spatřit sílu křesťanské individuality, která může působit neblaze na jednotu církve. Co se týká vnějších projevů, „církve považovala vše vnější za danost, které se ujímá duch, aby se na této danosti [duch] mohl utvářet a cvičit a mohl se tak zjevit; v této rozmanitosti přístupů a vnějších projevů tedy musel působit jeden duch, aby mohl všechny spojovat do svazku lásky, radosti a pokoje.“⁶¹⁹

⁶¹⁵ Tato část textu opět pochází z revize již předloženého čistopisu (A3). *E*, s. 147n: „Man nahm zwei ewige, sich bekämpfende Substanzen an; es ist der Reflex des Zustandes des eigenen Gemüts, das, von der Sünde zerrissen und zerteilt, keine Einheit findet, und statt dieselbe in der eigenen bösen Willensrichtung zu suchen, sie zu einem ewig existierenden selbstständigen Wesen erhebt, das ein Teilchen von sich dem Menschen zufließen ließ; man hat nun die Sünde erklärt, um sie nicht vernichten zu dürfen, als könne man nicht; oder vernichtet mit ihr den ganzen Menschen. Mann trennte die Offenbarungen Gottes im alten von denen im neuen Testament, weil man in der von der Sünde stammenden Beschränktheit nie Zusammenhang, Einheit und stufenweises Fortschreiten Einer Weisheit findet, weil man sich und seinen Standpunkt zum Gesetz der Welt macht, wodurch notwendig Trennung erfolgt.“

⁶¹⁶ *E*, s. 148: „... die Tugend vom Geist in den Körper versetzen; ohne den Geist aber sei der Körper Staub und Asche.“

⁶¹⁷ *E*, s. 149n: „Unsere [der Montanisten] Xerophagien seien ein nachgeahmtes, dem heidnischen Aberglauben ganz nahe kommendes Gesetz, wo man durch Kasteiungen und die Enthaltung von gewissen Speisen den Apis, die Isis und die große Mutter ehre.“ Citace je z TERTULLIAN *De jejun.*, II, 13.

⁶¹⁸ *Tamtéž.*

⁶¹⁹ *E*, s. 150: „Die Kirche betrachtete alle Äußere als das, was es ist; als dem Geist gegeben, um sich an demselben zu bilden und zu üben und sich zu offenbaren; alle diese Verschiedenheiten aber belebte ein Geist, der darum auch alle in Liebe, Freude und Frieden verband.“

Proč je církev pro svůj silný mravní profil odmítána? Proč dochází ke střetu mezi mravy církve a mravy pohanské společnosti? Pro každého člověka je důležité, že se ztotožní s nějakým mravem, dá jeho prostřednictvím podobu chování, které zakládá na svém vlastním přesvědčení a na své vlastní svobodě. Když je nyní mrav církve odmítán, může to nastat ve dvojí podobě: buď z důvodu odporu proti „křesťanství“, jehož mrav takový člověk dobře poznal, ale odmítá ho z důvodu prostého egoismu. Nebo je mrav církve odmítán někým, kdo ho vlastně ještě ani zcela nepoznal, ale svým odporem poukazuje na jeho „jinakost“ vůči obecně panujícímu mravu, který on sám zastává. V obou případech „se nejedná o narušování křesťanské svobody, protože v prvním případě se jedná o přímý nekřesťanský mrav, v druhém případě o ještě nekřesťanský mrav, který by se měl teprve s výší a hloubkou tohoto mravu seznámit.“⁶²⁰ Konfrontace jedinců s církví na úrovni mravů se tedy netýká přímo svobody, že by církev útočila na svobodu jedinců, ale týká se *úrovně mravů*, do nichž každý jedinec ztvárňuje vlastní svobodu. Möhler ukazuje, že církvi jde o svobodu jedinců, proto je konfrontuje svými mravy. Když se tedy ukáže někdo, kdo projevil zájem o církev a nesdílí její mravy, „církev nejprve ukáže, jak vysokou představu o sobě samé má, takže toho, kdo se proti jejím mravům staví, zčásti či úplně vyloučí ze svého obcenství. Nyní je na jedinci, aby projevil svou svobodu tím, že ukáže, že příslušnost k církvi je mu stále cenná, takže se od církve nechce oddělit; k tomuto úkonu má pochopitelně plnou svobodu. Když tedy *tuto* svobodu nepovažuje za tak důležitou, aby se od církve oddělil, ukazuje schopnost vyšší svobody, kterou mu církev nabízí: natolik důvěřovala svobodě onoho jedince, že dala v sázku jeho nižší svobodu, čímž mu nakonec dala onu svobodu vyšší.“⁶²¹ Institut zachování pravé svobody, přijaté, očišťované a uchovávané právě na úrovni obcenství, nazývá Möhler „institut pokání“. Heretická společenství nemají institut srovnatelný s katolickým pokáním (i když nějakou kající praxi mají), protože nemají či nezužitkují rozlišení nižší a vyšší svobody. Toto rozlišení nemají proto, že jim to vlastně pýcha vůbec neumožňuje: všechno dělají „absolutně svobodně“, není třeba lítosti či pokání. Jde o tzv. *lehkovážnou svévoli* (eine leichtfertige Willkür), kterou Möhler nachází u

⁶²⁰ E, s. 151.

⁶²¹ E, tamtéž: „Das geschah, indem die Kirche zeigte, welche hohe Vorstellung sich von sich selbst habe, indem sie ihn teilweise oder gänzlich von ihrer Gemeinschaft ausschloss; und der Gestrafte zeigte, dass ihm das Gefühl des Wertes, in der Kirche zu sein, nicht fremd ist, eben weil er sich nicht von ihr trennte, wozu er ja die Freiheit hatte. Indem er also diese Freiheit für keine hielt, zeigte er Fähigkeiten für die Freiheit, die die Kirche bot; indem sie ihn also von sich entfernte, geschah es in der Zuversicht, sich ihn erst recht nahe zu bringen, und indem sie seine [niedere] Freiheit nahm, gab sie ihm die höhere.“

montanistů, novatiánů a donatistů. Na druhé straně jsou heretici, kteří vědí o rozdílu mezi dokonalou a nedokonalou svobodou, ale nikdy se pro onu dokonalou nerozhodnou; Möhler tuto pozici nazývá *krutá svévole* (eine grausame Willkür) a nachází ji u markionitů.

3. Úvaha nad pravou povahou protikladů v církvi

Na tomto místě vložil Möhler při poslední redakci své *Einheit* pojednání zásadnějšího charakteru. Z dosud řečeného jsme zjistili, že jedinec, individuum má ve své osobitosti veliký význam pro celek církve, ale může mu také velmi uškodit. Je třeba si uvědomit rozdíl mezi rozporem (Widerspruch) a protikladem (Gegensatz).⁶²²

Protiklad v církvi „je zde oslavován jako tajemství veškerého pravého života, jež spočívá ve vzájemném pronikání toho, co stojí proti sobě;“ dále je zde chváleno, že „vše, co je protichůdné, je jako takové pravé a skutečné jen proto, že je to kladeno v jednom a tomtéž.“⁶²³

Vzápětí uvádí autor podobenství sboru či orchestru, kde jen na základě různosti, která je ovšem v jednotě souzvuku, může vyniknout jak jeden každý, tak též všichni jako celek. Připojen je ještě Valentinův mýtus o tom, jak v božském pleromatu jeden z bohů chtěl sesadit „otce všech“, protože se mu nelíbilo, že je tu plnost, na níž se podílejí ostatní jen tím, že ji doplňují. Tehdy ho poučil „duch svatý“, že pokud by se držel jen toho, že všichni bohové vytvoří obecnství, aniž by měli „plnost“, budou v obecnství poznávat toliko „propast (Bythos)“; jen proto, že mají mezi sebou „otce všech“, mohou coby obecnství skutečně zakoušet harmonii, každý je sebou samým, aniž by tím ve spojení s druhým musel přestat být či druhé svým bytí ohrožoval. Tento bůh, který chtěl separovat „otce všech“ totiž nemířil na „protiklad, protože pravé protiklady se mohou nacházet jen v jednotě, ale mířil na rozpor.“⁶²⁴

⁶²² J. R. Geiselman uvádí, že Möhlerova cesta k uchopení skutečné povahy protikladu nebyla zcela jednoduchá. V r. 1823 (*ThQ* 1823, 508) tvrdil: „Pojem katolické církve je tak starý jako křesťanství samo. Ke skutečnému jasnému vědomí dospělo skrze svůj protiklad, herezi.“ Pod vlivem nikoliv Hegela, ale Schellinga, jak uvádí Geiselman, po dokončení první „celé“ verze *E* své pojetí protikladu v církvi poopravil, takže jestliže zpočátku platilo: „duchem působená jednota je teze, nutným protikladem je pak mnohost herezí, překonáním protikladu je jednota v mnohosti,“ nyní se prostřednictvím §46 do *E* dostává poopravené pojetí dialektiky: „jednota je teze, mnohost herezí je nepodařený protiklad, jednota v mnohosti nikoliv jako prosté překonání mnohosti, ale jako odstranění herezí vytvořeného rozporu cestou nového sjednocení.“ Věčný komentář k *Einheit*, in *E*, s. 619n.

⁶²³ *E*, s. 152: „Angepriesen wird es als das Geheimnis alles wahren Lebens, dass es in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten bestehe; hinwiederum rühmt man, dass "alles, was sich entgegengesetzt ist, es wahrhaft und auf eine reelle Weise nur dadurch sei, dass es in einem und demselben gesetzt ist.““

⁶²⁴ *E*, s. 153: „Denn er bildete keine *Gegensatz*, da wahre Gegensätze in der Einheit sich befinden können, sondern einen *Widerspruch*.“

Podle Möhlera by v křesťanství, uskutečněném v církvi mělo být vše protichůdné uchopeno či kladeno v jednotě, takže to zůstává svobodné a plné radosti ze života. O jaké protiklady by se mělo jednat? V textu najdeme dvě linie, které již samy protiklad vytvářejí; je to nejprve linie realistického versus idealistického pojetí skutečnosti, tedy takových pojetí, které se koncipují od objektu. Proti tomu stojí druhá linie, která se koncipuje od subjektu: pravý mysticismus, ať je kontemplativního či praktického druhu, nebo pravá křesťanská spekulace, opět uchopená v různých směrech.⁶²⁵

Möhler nyní náboženství, speciálně křesťanství, spojuje s rozmanitostí časů, kulturních stupňů, národů, pokolení, rodin i jedinců, kteří se všechny svobodně vyvíjejí: jedině náboženství, zvláště křesťanství, je schopné tuto různorodost spojit v jednotu. Heretické tendence se objevují tam, kde postrádáme skutečnou „jednotu“, tedy takové náboženství, které je přítomné ve všech protikladech, aniž by se stalo jedním z nich. Žádný z protikladů nechce být tím, který by nahradil jednotu, ale vždy potřebuje svůj protiklad, aby mohl – společně s jiným protikladem – jednotu uchopit. Heretický princip vlastně jednotu nepřipouští, ale vytváří „uniformní“ systém, který jakýkoliv protiklad označuje jako rozpor, tedy „protějšek“, se kterým je třeba se vypořádat. Oproti tomu je jednota možná v nekonečnosti protikladů, tj. vždy se v nově se vynořivších protikladech znovu osvědčuje a jeden každý protiklad nově sjednocuje.

To, co je v církvi přijato jako protiklad, se mimo ni jeví osamoceně, nemůže žít, nenachází žádný svůj protějšek. Takový protiklad se sebestravuje buď formou smutku či hoře (Gram), nebo formou vzteku (Ingrimm) a zaniká.⁶²⁶ Protiklady totiž nemohou neprojevat svou samostatnost, chtějí žít samy, ve své samostatnosti spatřují neobejitelnou podmínku skutečného života; drama takto z jednoty vyřátého protikladu spočívá v tom, že čím více se chová samostatně, tím více ve svých protějšcích nachází to, co ho neustále vede do rozporu: buď v něm nachází protějšek, s kterým ovšem není schopen najít obecenství, neboť onen protějšek má [údajně] principiálně *svou* vlastní samostatnost, čímž se ve sporu střetávají dvě samostatnosti; a nebo se může tomuto spornému protějšku vyhnout, ale tím ztratí protějšek, který mu měl potvrdit totožnost jeho samostatnosti. Protiklad vyřátý z celku je tedy odsouzen k rozpornosti.

⁶²⁵ E, s. 153n: „Und um von allgemeinsten Gegensätzen zu sprechen, die mehr realistische neben der idealistischen Auffassung des Christentums; und der wahre Mystizismus, sei er kontemplativer oder praktischer Art, neben der wahren christlichen Spekulation, in ihren verschiedenen Richtungen.“

Rozpor není schopen být nositelem života, proto nemůže být řeč o nějakém obecnství tam, kde panuje rozpor. A i kdyby se vytvořila velmi bohatá koláž různých rozporů, není v ní přítomen život jen tím, že je mnoho různých rozporů pohromadě. Pokud by se ovšem podařilo rozpory proměnit v protiklady, pak jen proto, že již měly určitou jednotu v sobě; je to podobné tomu, kdo *opravdu chce život*: jakmile se toto chtění projeví v jeho sebepoznání a stane se uvědomělým, přestane mít žádost jen po sobě samém a překračuje sebe samého do obecnství s druhými.⁶²⁷

Když se v předcházejících kapitolách hovořilo o herezích jako o něčem, co vytváří protipól k jednotě církve, znamená to, že hereze vytvářejí protiklady k jedné církvi? Nikoliv, hereze totiž nevytvářejí ani protiklady k církvi, protože církev coby jedna není pouhou z frakcí, ale ani *protiklady v církvi*; hereze vytvářejí *rozpory* mimo církev. Církev se skládá z protikladů: je obecnstvím, tedy v sobě zahrnuje protiklady. Tato její základní struktura se stává zřejmou právě v herezi, když se nějaký protiklad, tedy vítaná samostatná skupina, názor apod. nenachází v celku a chce být *čistě* samostatná; v tom okamžiku se ukazuje, že církev je svou vnitřní výstavbou *obecnstvím*, které v sobě sdružuje protiklady a jejich vzájemná interakce je projevem života. Neznamená to ovšem, že by protiklady zakládaly jednotu církve a její život, nýbrž jsou vždy projevem jednoho života církve. Hereze vytvářejí zdánlivý princip života v osamostatněném protikladu, takže by pak život celku měl být součtem či sloučením jednotlivých částí. Jenže tento „princip života“ je výrazem heretického egoismu, s nímž princip jednoty církve coby princip života nevytváří žádný protiklad, ale skutečný rozpor. Egoismus a láska coby princip života nejsou žádnými protiklady.⁶²⁸

Církev je jednota, která v sobě obsahuje, sdružuje a sjednocuje protiklady, tedy jednota, která je spřízněná se vším a se všemi. Ještě dříve, než jednotlivé protiklady našly základ své samostatnosti, už byly sdruženy v jednotě církve. Jakmile se ovšem hereze „sebepochopily“, postavily se do rozporu s ostatními protiklady a octly se mimo jednotu církve. Církev ovšem, právě protože z ní vyšly, jim zůstává „příbuzná“,

⁶²⁶ E, s. 154: „Das also, was in der Kirche die wahre Natur des Gegensatzes hat, erscheint außer ihr immer allein, mithin nicht als Gegensatz, weswegen es nicht leben kann, weil es seine Ergänzung nicht findet, sondern sich selbst verzehrt, aus Gram oder Ingrim, und erstirbt.“

⁶²⁷ E, s. 154: „Eben darum kann es kein eigentliches Gemeinleben sein, da in Widersprüchen kein wahres Leben möglich ist; sagt daher Tertullian von der Häresien, dass sie sich alle miteinander vermischt hätten, so war kein tüchtiges Einleben möglich; schlugen aber die Widersprüche irgendwie in wahre Gegensätze um, so mussten sie die Einheit in sich tragen, d.h. das allein Lebenwollende hat, sobald es zum Selbstverständnis und zur Besinnung kömmt, aufgehört, die Lust zum Alleinleben zu haben, und es geht in die Gemeinschaft über.“

⁶²⁸ E, s. 156: „Wo ist da die Einheit? Liebe und Egoismus sind keine Gegensätze.“

je s nimi spřízněna, až na jejich egoismus, který ale herezi dává podstatný rys, „zkresluje“ původní křesťanské obsahy.

Je pak možné, aby se jednotlivé protiklady „sebeuvědomily“, aniž by musely jít cestou hereze a „absolutní samostatnosti“? „Co se týká možnosti samostatného života v církvi bez heretických rozporů, je třeba poznamenat, že už dříve bylo řečeno, že zlo jako pramen omylu je dosud v církvi.“⁶²⁹ Tedy skrze zlo to, co je svou povahou v církvi protikladem, se procesem uvědomování stává rozporem, tedy herezí. Bojem proti herezi tedy není omezení nekonečnosti protikladů na jeden jediný typ, čímž by se měla vytvořit jednota, ale je třeba jít cestou obnoveného bohatství uvědomělých protikladů, tedy uchovávání a podpora růstu života cestou harmonického celku nekonečného a svobodného rozvoje individualit.

„A protože protiklady, od nichž se odvíjí život, se tak často stávají rozpory, přijímá církev jejich přínos v té formě, v jaké mohou k jejímu životu přispět coby nepodařené protiklady, aniž by je svým uznáním potvrdila v jejich rozpornosti; je to podobné jako se zlem, které se nikdy nestane dobrem: i když by třeba zlo mohlo nějaké dobro přivodit, přesto stále musí platit, že dobro samo o sobě by se mělo prosadit beze zla.“⁶³⁰

4. Princip jednoty církve a vnější kult

Podrobně bylo pojednáno o tom, že nauka, která se vydává za křesťanskou, musí mít v sobě princip jednoty, tj. zůstává „formulovaným poznáním“, ale neřídí se čistě pojmovými regulami; ty jsou plně uznány a respektovány, ovšem jsou zužitkovány ve prospěch živé jednotné nauky, tj. tradice. Möhler též ukázal na souvislost, že je-li nauka skutečně budována na principu jednoty, pak se tato jednota neprojevuje jen ve formulovaném poznání, ale též v utvářených mravech. Souvislost mezi poznáním a mravy může být abstraktně nahlížena tak, že se pojmají odděleně, čímž se bohužel vytrácí jedinečná úloha jak poznání, tak mravů, že totiž jsou nositelem a vyjadřují princip jednoty; „samostatné“ rozvíjení vede k jejich stále většímu oddělení. Nyní Möhler přidává třetí prvek, který je společně s věděním a mravy nositelem principu jednoty: kult.⁶³¹

⁶²⁹ E, s. 157: „Was aber die Möglichkeit des Selbstlebens der Kirche ohne häretischen Widerspruch betrifft, so ist wohl zu bemerken, dass früher gesagt wurde, es sei immer noch Böses in der Kirche, die Quelle des Irrtums.“

⁶³⁰ E, tamtéž: „Da also die das Leben bedingenden Gegensätze so häufig zu Widersprüchen werden, so nimmt die Kirche billig ihren Beitrag als verfehlter Gegensätze zu ihrem Leben auch in dieser Form an, ohne sie deswegen selbst als unbedingt notwendig und damit als gut anzuerkennen; so wie auch das Böse nicht zum Guten wird, obschon es jenes erregt und immer angenommen werden muß, dass an und für sich das Gute sich sollte ohne das Böse herausstellen können.“

⁶³¹ E, s. 157: „Zu erörtern bleibt uns noch das Verhältnis des Einheitsprinzips zur freien Bildung des äußeren Kultus der Einzelheiten.“ Zbývající §§ 47 a 48, které oba pojednávají o kultu, nebyly napsány takto hned napoprvé. Zatímco §48 patřil k první verzi celého textu (A2), § 47 patří

Möhler uvádí nejprve pracovní definici kultu:

„V kultu se znázorňují náboženské ideje, hnutí a skutečnosti prostorovými formami, předmětnými symboly a symbolickými úkony v kombinaci s řečí. A podobně, jako je možné nauku uvažovat jako pojmy uchopenou vnitřní vírou církve, tak i zde řečený kult je ve své významné části vírou, která se odráží ve znameních, majících hluboký smysl.“⁶³²

Existuje tedy vnitřní spojitost kultu a nauky, které se na základě principu jednoty navzájem identifikují, tj. navzájem si potvrzují svou osobitou totožnost.

Möhler coby historik uvádí hned tři příklady, kdy si nauka a kult navzájem ozřejmovaly svou totožnost a své ztotožnění v jednotě církve. Prvním byl známý případ slavení Velikonoc, jehož časové určení se stalo sporem mezi židovsky orientovanými a ostatními křesťany. Jestliže židokřesťané podtrhávali návaznost na židovské slavení Pesachu a trvali na 14. nisanu, pohanokřesťané oproti tomu zdůrazňovali Kristovo vzkříšení, takže chtěli Velikonoce slavit v neděli po 14. nisanu. Věřoučná orientace se tak vyjádřila v kultovní formě, zvláště v jednom jejím prvku, a to čase, kdy se má slavit slavnost Zmrtvýchvstání.⁶³³ Druhým případem je obecné konstatování praxe gnostických škol, které buď neslavily Vánoce, protože narození Krista *v těle* pro ně nebylo významné, nebo neslavili památku Utrpení Páně, protože podle nich Kristus *v těle* netrpěl, a měli z to, že z něho např. před utrpením odešel, nebo prostě neslavili Velikonoce, protože poznání Krista v jejich případech s jeho vzkříšením nesouviselo. A třetím případem je obřad *nového křtu*, jak ho pojímal Cyprián, který si pro heretiky či *lapsi* neuměl představit jiný způsob návratu do církve, než nový křest. Proti tomu se postavil papež Štěpán, který pro heretiky žádal svátost pokání.

Po definici a několika příkladech z dějin si Möhler klade otázku: Jak je možné, že si tak duchovní náboženství, jakým křesťanství rozhodně je, může sloužit symboly, které mají materiální povahu?⁶³⁴ Odpověď koncipuje takto: V člověku je velmi silná religiozita, která má tendenci se *zcela* projevit v osobitosti každého člověka. Dokonce

k revidované verzi (A3). Srov. „Textgeschichte“, in *E*, s. 319-326. J. R. Geiselman pasáže, které patří k verzi A3, označuje v textu kurzívou (s. 326: „Kursivdruck größerer Textabschnitte und ganzer Paragraphen bedeutet, dass diese A3 angehören.“)

⁶³² *E*, s. 157: „Der Kultus, insofern er hier in Betracht kömmt, ist Darstellung religiöser Ideen, Bewegungen und Tatsachen durch Formen im Raum, durch körperhaften Symbole und symbolische Handlungen abwechselnd mit der Rede, oder begleitet von ihr.“

⁶³³ Případ je popsán v *EUSEBIUS, hist. eccles.*, V, 25: „Všichni však jednomyslně prohlásili dopisem za církevní pravidlo pro věřící na všech místech, že ne jiný den, ale v neděli má být slaveno tajemství zmrtvýchvstání Pána a jen v tento den že má skončit u nás velikonoční půst.“

⁶³⁴ *E*, s. 158: „Ist es erlaubt, sich im Christentum, der geistigsten Religion, der körperhaften Symbole zu bedienen?“

religiozita ve své životnosti strádá, pokud se jí nepodaří vyjádřit se i vnějším způsobem.

„A je dobře, že tomu tak je: když se pak s takovými náboženskými výtvyry znovu setkáme, náboženská síla – ta, která onehdy vytvořila náboženský symbol – je v nás znovu probouzena a reprodukována.“⁶³⁵

Symboly tedy mají svou objektivní hodnotu, která ovšem sama o sobě nic nepřináší; je-li spojena s vnitřní subjektivní angažovaností, jejich objektivita je dokázána. A tak „tu jsou generace, které byly nábožensky silné, takže budoucím generacím, které jsou naopak nábožensky slabé (zatímco v jiném ohledu mohou být silné), mohou svými symbolickými výtvyry velmi dobře posloužit.“⁶³⁶

Křesťanská *religiozita* (jde o subjektivně uchopený jev objektivního náboženství) má *nutně* povahu obecnství, tj. není jen bezprostředně čistě duchovní, protože neexistuje bezprostřední duchové společenství toho, co má svou existenci založenu v objektivním předmětném světě; když tedy není bezprostředně duchovní, je určitě *prostředkovaně* duchovní, tj. prostřednictvím *slov* a *gest* (obecně symbolů). Jde o styčný bod či orgán, v němž se niternost jednotlivce může vztáhnout na celek obecnství a vrátit se zpět k sobě; jen v této podobě totiž existuje lidský duch: objektivní i subjektivní zároveň. Prostředkující *svatá symbolika* umožňuje vyjádřit nevyslovitelné pocity a sama je nositelem vznešených citů a myšlenek. Vznik takovéto svaté symboliky můžeme například pozorovat na samotném Kristu: když chtěl vyjádřit a učinit něco tak nábožensky silného jako *předat sám sebe*, užije symbolického úkonu „ustanovení eucharistie“ (srov. Mk 14,22-24 par.). Když učedníkům předává Ducha svatého, opět je to formou symbolického „dýchnutí“ (Jan 20,22n). Když chce učedníkům *předat pokoru*, je to opět symbolickou formou mytí nohou (Jan 13,5nn). Möhler se na tomto místě dotýká tématu, které bylo v té době velmi rozpracovááno, totiž tématu vztahu přirozenosti/přírody a umění.⁶³⁷ Přirozenost a umění jsou pro církev společně zasvěceny, a to do té míry, že společně propojují symbol a jeho obsah, znamenanou věc a znamenající gesto či slovo do jednoho *znamení* neboli svátosti.

⁶³⁵ E, s. 158n: „Und gut, dass es so ist: wenn wir diesen unsern Produktionen wieder begegnen, wird die religiöse Kraft wieder geweckt und reproduziert, die das Symbol produzierte.“

⁶³⁶ Na to navazuje další úvaha o nábožensky slabých obdobích v historii, které nejsou schopny vytvořit ani nauku, ani kult, totiž že vnitřní síla nemůže najít způsob, jak se určitě a radostně (to patří k náboženskému výrazu) projevit ve viditelné, předmětně dokazatelné oblasti. Toto „slabé období“ tíhne k neurčitosti v náboženském vyjadřování, vše má zůstat vrávorající a neurčité, takže je možné si myslet a cítit úplně všechno a současně vůbec nic. Velmi vystupňovaný je požadavek pojímat všechno dostatečně zešíroka a kompletně, aby se všechno mohlo cítit a pohybovat zcela svobodně a nic aby nebylo odmítáno jako nekřesťanské. To je obraz vědomí, které je *vnitřně* zbaveno sil, s čímž souvisí též vnitřní rozpolcení a nevíra. E., s. 158-159.

⁶³⁷ Jde o stěžejní téma romantismu, jak již bylo uvedeno a doloženo na s. 18n.

Svátosti jsou taková znamení, která pocházejí z Kristovy síly a jsou jedinečná; do těchto znamení se pak zapojuje jak na přírodu navazující život, tak i umění a vytvářejí bohoslužebnou (liturgickou) symboliku, v níž je objektivně znázornována Kristova láska coby výraz duchovní jednoty. „Bylo by nevkusné, kdyby se pak – obráceně proti vlastní povaze – řeklo, že je třeba na vnější jednotě vymoci, aby ze sebe vydala a znázornila jednotu vnitřní. To je vyumělkované a přehnané.“⁶³⁸

V §48 je rozvíjena myšlenka kultu a jeho vývoje. Na počátku, když byla církev pronásledována, byl důraz položen na vnitřní stránku kultu; když pak ve 3. století opadla vlna pronásledování, kult má tendenci sám sebe ztvárňovat ve svém vnějším projevu (např. chrám v Nikomédii předčil i císařský palác). Po konstantinovském obratu se začíná rozvíjet kult bohatý na formu. Proč? „Obecenství vytvářející podstatu katolické církve je nevýslovný cit, který není možné vystihnout pojmy; nicméně čím více se pojmy rozvíjely, tím více musela být přijata a uchopena též symbolická rovina církve.“⁶³⁹ Rozvoj církve coby obecenství s sebou přináší myšlenkový vývoj, a vývoj pojmové stránky obecného života církve s sebou přináší i vývoj symbolické roviny jejího života.⁶⁴⁰ Proto se církev nebránila vývoji kultu a v této oblasti zůstávala svobodná a otevřená. Tak např. pohanské slavnosti byly nahrazovány křesťanskými, a to nejprve konfrontačně, aby se křesťané nezabývali obsahy pohanských kultů, ale obsahy křesťanskými. Samy o sobě nejsou vnější formy kultu špatné, je ale třeba jim přiřadit křesťanské smýšlení, křesťanského ducha. Vždyť i Kristus převzal gesta ze židovství (pesachový seder, křest, slova modlitby Otče náš), nebo apoštolové převzali ze synagogální praxe gesto vzkládání rukou. Na vnější formu kultu, která se vyvíjela svobodně, působily vlivy židovství i pohanství, posléze i kultura východu i západu. Princip jednoty umožňoval to, že se jediný Duch mohl vyjádřit ve své rozmanitosti. Ve sporu o křest píše cesarejský biskup a kapadocký metropolita Firmilián († 268) kartáginskému biskupovi Cypriánovi: „Římané také nezachovávají všechno původně předané; to vysvětluje z toho, že ve věci slavení Velikonoc a *mnoha dalších svatých*

⁶³⁸ E, s. 160: „Abgeschmackt aber wäre es, wenn man sagen wollte, man müsse auf diese äußere Einheit dringen, *damit* sie die innere darstelle. Das ist gekünstelt und führt zu weit; hier ist keine Abzweckung, es ist *freie*, natürliche Entwicklung, und darum mit innerer Notwendigkeit in der *genannten Grenze* Einheit.“

⁶³⁹ E, s. 162: „Die Gemeinschaft, das Wesen der katholischen Kirche, ist ein unaussprechliches Gefühl; Begriffe reichen hier nicht hin; je mehr sich diese entwickelte und frei heraustreten konnte, desto mehr musste das Symbolische aufgenommen werden.“

⁶⁴⁰ U heretických sekt, uvádí dále Möhler, toto propojení často chybělo, takže se s pojmovým růstem nepojil růst v oblasti symbolického výrazu. Pohanství naproti tomu bylo na vnější stránku obecně velmi citlivé, takže jestli na úrovni pojmové byli pohané (tedy nepatřící k nějaké *hairesis*) na průměrné až podprůměrné úrovni, na úrovni ceremonií naopak vynikali.

zvyků je určitá různost a ne všechno je zachovááno stejně jako v Jeruzalémě.“ Nejedná se tu totiž o čistě případečnou vnější jednotu, v níž by všechny církve musely být v jednotlivostech uniformní, takže by se postupně taková „jednota“ stávala nedůležitou a překážela by. Šlo by o skutečnou nezodpovědnost, kdyby se proti sobě stavěla jednota vnitřní a rozmanitost vnějšího projevu, takže by vnější projev svazoval a ničil svobodu vnitřní jednoty, která by zanikla. Pak by bohužel už neexistoval onen svobodný základ, který umožňuje volné vnější utváření rozmanité jedné církve.

4.2.1.5. Shrnutí první části

První, právě probraná část *Einheit*, předkládá základní pojetí církve, které je založeno na působení Ducha svatého. Člověk je v tomto pojetí uchopován ve své svobodě; musí se ovšem vymanit

z „nižší úrovně *svobody*, jež chce být svobodou sama pro sebe, a usilovat o vyšší úroveň svobody, kde budeme skutečně sami sebou, totiž *spolu s celou Církví*. Jen ona totiž může realizovat jednomyslnou shodu v nutné a nevyhnutelné mnohosti.“⁶⁴¹

Vždyť ani v prvních staletích nenalezneme *věčný model* církve, který by bylo možné kopírovat po celý zbytek dějin. Co totiž vytyčili apoštolové, je třeba ve velmi plodné souhře mnohosti dějin rozvíjet, takže se může zjevit *bohatost* toho, „co je od počátku“ a co náleží k apoštolské tradici.

4.2.2. Druhá část: Jednota těla církve

V druhé části *Einheit* je vedle všeobjímajícího působení Ducha a jeho působení při utváření církve postavena viditelná stránka církve coby společenského tvaru. Zde Möhler přejímá klasicistní pojetí církve ve svém viditelném projevu coby *societas*, ovšem úzce ji spojuje se svým „romantickým“ pojetím církve coby obecnství. Proto všechny důležité instance církve coby viditelné společnosti (biskup, metropolita, episkopát, primát) jsou vnitřně utvářeny v církvi coby obecnství věřících na základě „živého“ principu organismu.⁶⁴²

4.2.2.1. Jednota v biskupovi

1. Církev ve svém viditelném projevu

⁶⁴¹ L. BOUYER, *Die Kirche I.*, s. 131.

⁶⁴² „The second half deals with the problem that was present in the contrasting ecclesiologies of Möhler’s lectures and *Theologische Quartalschrift* articles, the relation between the *Gemeinschaft* formed by the indwelling Spirit and the *Gesellschaft* of the historical, hierarchically ordered ecclesiastical structure. The resolution is provided by the organic principle which makes the external the necessary expression of the internal.” M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 126.

První paragraf druhé části (§49) je věnován ještě jednou základní koncepční otázce, jak pojmut objektivně viditelnou stránku církve. Möhler odmítá uchopit objektivní společenské či společenskotvorné útvary církve jako zprvu čistě neutrální, kterým je následně přiřazen nějaký účel. „Pojem církve je určen jednostranně, pokud ji pojmenujeme ústavem či spolkem, založeným k zachově a rozšíření křesťanské víry; ona je spíše výtvorem této víry, je účinkem lásky, která je skrze Ducha svatého ve věřících živá.“⁶⁴³ Vnější, viditelná stránka církve není neutrální, ale vnitřně vysoce angažovanou skutečností, jejíž strukturu předkládá Möhler na rozboru křesťanského skutku, který se opírá o *smyšlení*. A podobně jako neexistuje *čistě* vnější skutek, neexistuje ani *čistě* vnější církev; jako by Kristus „rozkazem shromáždil církev, aniž by ve věřících vzbudil vnitřní potřebu být církví, která [potřeba] církev udržuje pohromadě a umožňuje její stálou přeměnu.“⁶⁴⁴ Jako by církev měla být něčím pevně daným *mimo* věřící.

Viditelnou dimenzi církve je ale třeba uchopit v rámci celého pojmu církve, takže s menším zopakováním z první části se tvrdí: „Boží, věřícím udělený princip, který je sám v sobě jednotou, v těch, do kterých je vsazen, vytváří *jednotu* víry a projevuje se současně tím, že vzdaluje od sebelásky, takže ve *všech*, v nichž se nachází, působí vzájemnou přitažlivost a navazuje pouta, sjednocuje do *velké společenské* (gesellschaftlich) jednoty, tedy utváří jednu církev, jejímž pojátkem je láska; vždyť jen ta přivádí dohromady, sjednocuje a buduje.“⁶⁴⁵

V přidané poznámce Möhler tvrdí, že budování viditelné církve je největším *činem* věřících. Může se *zdát*, že se věřící jedinec v okamžiku, kdy se účastní společného života, v němž je jeho bytost určena celkem věřících, stává pasivním. Jenže v této pasivitě je obsažena ta největší aktivita, co možná největší *spontaneita* a *svoboda*. Vše záleží na tom, jak chápat tuto spontaneitu (*Selbsttätigkeit*). Pokud se chápe jako schopnost samostatně dá(va)t a vyrobit či vytvořit, pak se může jednat jen o její část, protože tato spontaneita může být čistě egoistická. Síla, kterou potřebují

⁶⁴³ E, s. 167: „Der Begriff der Kirche wird einseitig bestimmt, wenn man sie eine Anstalt nennt oder einen Verein, gestiftet zur Erhaltung und Fortpflanzung des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr ein Erzeugnis dieses Glaubens, eine Wirkung der in den Gläubigen durch den Heiligen Geist lebendigen Liebe.“

⁶⁴⁴ E, tamtéž: „Christus habe die Seinigen ... *zusammenbefohlen*, ohne *inneres* Bedürfnis in diesen zu erregen welches sie zusammenhalte und zusammengebracht habe.“

⁶⁴⁵ E, s. 167n: „Wie das Göttliche, den Gläubigen mitgeteilte Prinzip, gleichwie es in sich Eins ist, in denen, in welchen es gesetzt ist, Einheit des Glaubens erzeugt, so offenbart es sich auch als entfernend die Eigenliebe, um darum als alle, in welchen es sich befindet, aneinanderziehend, anschließend, sie vereinigend zu einer großen gesellschaftlichen Einheit, d.h. als eine Kirche gestaltend, deren Band eben darum die Liebe ist; denn diese nur führt zusammen und einigt und bildet.“

k spontánnímu přijímání, je v řadě případů větší než k darování, protože s sebou přináší sebezřeknutí a lásku, když totiž nechám na sebe někoho či něco působit. Kdo tedy chce skutečně *spontánně* dát či darovat, činí tak proto, že již sám přijal a byl obdarován; tak je úkon darování jako skutečné *lidské pouto* vytvořen a udržován. Darovat, aniž by předtím nepřijal, může jen sám Bůh.⁶⁴⁶ Tedy všechno to, co je formou předmětu (daru) předáváno, je uchopitelné ve své objektivitě (mohu si sáhnout na dárek) a současně kladeno vnitřně bohatým činem *darování*, který se stává *sdílením* darujícího a obdarovaného.

Je-li tento příklad přenesen na církev, je viditelný projev církve chápán zcela objektivně, takže Möhler hovoří o *nutném*⁶⁴⁷ jevu srovnatelném se státem. Církev je tak pojata jako *der Körper der Menschen*; heslo *der Körper* znamená *těleso*, tedy (mechanicky) fyzikálními zákonitostmi popsateľný jev, nebo *tělo*, tedy část lidské existence coby součást předmětného světa, anebo může znamenat uskupení či útvar společenský, popisovaný ve své funkční struktuře: *sbor*.⁶⁴⁸ Paralelu mezi lidskou existencí a církví bere Möhler jako vodítko k uchopení viditelné stránky církve. Člověk se projevuje ve svém mravním jednání tím, že v něm projevuje svou mravní sílu. Mravně utvářený člověk představuje proces, na němž se podílejí jak zákonitosti předmětného světa, tak též mravní síla člověka; toto propojení zákonitostí na jedné straně a mravní síly na straně druhé nachází v oblasti společenské svou obdobu v tzv. koinwikon: společenská síla lidství v součinnosti předmětných zákonitostí vytváří *obecenství*. Církev coby obecenství ovšem ještě navíc potřebuje nové uchopení, aby bylo možné postihnout jedinečnost každé jednotlivé osoby a jejího zapojení do obecenství. Příkladem tentokrát nebude *mravně*, ale *duchovně* pojatý člověk. Duch je v člověku principem, který je nositelem života a jeho *pochopení*. Proto je v člověku tělo (*Körper*) vždy živým tělem (*Leib*); a toto tělo je poznáváno (*gewusst*), stává se součástí vědomí (*bewusst*) a aktivního sebevědomí (*selbstbewusst*), takže tělo (*Leib*) je aktivně uchopeno jako spojený a vnitřně jednotný živý organismus. Lidského ducha je třeba hledat v rámci tohoto živého organismu, zatímco *myšlenkově* (abstraktně) je jistě možné o něm také uvažovat samostatně. Když je nyní lidský duch určen jako

⁶⁴⁶ Pozn. 1, *E*, s. 168-169.

⁶⁴⁷ „Nutný“ u Möhlera znamená, že jev či skutečnost je řádu předmětně jevového, na něž se vztahují zákonitosti rozumového poznání. V této části *Einheit* se slovo *notwendig* vyskytuje, což ovšem nesmí vést k tomu, abychom vztáhli na církev Hegelovo dialektické pojetí. Möhler hovoří o nutnosti, se kterou se *utváří* či *buduje* církev, nikoliv že *vzniká* církev. Církev totiž vzniká z čisté svobodné lásky Boží a ta *zůstává* v církvi jako její princip, který jí umožňuje, aby se mohla *nutně* (tedy viditelně či předmětně jevově) budovat.

⁶⁴⁸ H. SIEBENSCHIN a kol., *Německo-český slovník. A-L*, Praha: SPN⁵1993, s. 736-737.

duch křesťanský, zůstává stále uvnitř tohoto živého organismu a plně ho zhodnocuje tak, že nový princip – víra a láska – zůstává na tento organismus vázán. Nyní je třeba církev coby viditelný útvar společenské povahy (sbor) chápat jako výtvar vnitřně utvářející síly (ducha). Tím je každý člen obecnství zahrnut do živého organismu obce. Obec sama má schopnost sebe-uspořádání. Když nyní tento živý organismus přijme princip Ducha svatého a jeho působení, je jasné, že viditelná církev nemůže být jen čistým sborem či jen čistou institucí, ale tento *nutný charakter* (charakter instituce) je uchopen živou silou Ducha svatého, který *si vytváří církev* v její viditelné podobě, která má charakter organismu a je nositelem moci Ducha svatého.⁶⁴⁹

„Tělo“ církve se nesmí koncipovat čistě pojmově. Podle již zmiňované Möhlerovy zásady: „Pojem není schopen život vyrobit,“ se církev nesmí opírat o čistou pojmovost ve svém zrodu, protože základ svého bytí – život – dostává darem. Následně se v dalším rozšiřování tohoto života může a má svou viditelnou strukturou *viditelně* angažovat, což by mohlo být chápáno jako *čistě pasivní předávání víry*, na něž by se již čistá pojmovost mohla vztahovat. Ale i tomu se Möhler brání tvrzením, že se církev *nesmí* ani ve svém předávání koncipovat čistě pojmově.

Uvádí, že právě proto ti z heretiků, kteří církev či obecně křesťanství koncipovali čistě pojmově⁶⁵⁰, kázali neviditelnou církev jako jediné uchopení církve, protože její viditelné formě neuznávali statut církve. Pak se ale není možné divit, že pro ně veškerá viditelná, tedy institucionální stránka byla mrtvá, nereformovatelná, bez naděje na spásu, „čistě ďáblová“. Möhler poznamenává, že čistě pojmová církev je plodem principu egoismu, nepřipouštějícího žádný pohyb sebezapření ve prospěch přijetí nového života; je tak schopný vytvářet obsáhlé představy neviditelné církve, které ovšem ztrácejí jakoukoliv reálnou podstatu a zůstává tak pouze *nominální* realita takových představ.

2. Založení a vznik živé viditelné církve

Ježíš si z učedníků vyvolil apoštoly, které pověřil, aby hlásali jeho učení celému světu a aby dohlíželi na věřící. Apoštolové pak pro založené obce ustanovovali muže a ti na sebe brali úřad apoštolů, který v sobě zahrnoval především *hlásání evangelia*. Díky tomuto úřadu mělo kázání *slova* konzistenci, jistotu, důraznost a určitost, umožňovalo vznik takového křesťanství, které není rozpadlé na jedince, ale vytváří

⁶⁴⁹ Vztah mezi viditelným organismem církve a Duchem svatým není vztahem nutnosti, ale vztahem svobodného působení Ducha, který do *nutných* procesů viditelného těla vkládá *život* církve.

⁶⁵⁰ E, s. 172: „Der Begriff erzeugt kein Leben; kein gemeinsamer Begriff, darum auch kein gemeinsames Leben, vorausgesetzt auch, dass es einen solchen bei ihnen gegeben habe.“

křesťanské obecnosti. Biskupským úřadem, který v sobě obsahuje apoštolství, poskytují zakládané obce křesťanství patřičnou objektivitu, v níž se jedinec orientoval a mohl si vyzkoušet, jak se má žít a *pojímat* Bůh a svět.⁶⁵¹ V úzké souvislosti s hlásaným evangeliem přináleží apoštolskému úřadu *autorita*, která od Ježíše, toutéž autoritou činícího *zázraky*, přechází na apoštolů, dále na zakladatele prvních křesťanských obcí a přes ně na jejich nástupce. „Křesťanská obec je pokračující zázrak Božího Ducha, je důkazem jeho stálého a bezprostředního působení a ohromuje ty, kdo jsou citliví vůči velkým a vznešeným věcem.“⁶⁵² Spojení hlásání evangelia a autority je zásadní, protože „jak mohou hlásat, když nebyli posláni?“ Evangelium je tedy třeba uchopit v rámci poslání, podobně jako „písma sama o sobě ještě nauku nepředávají“; v rámci předávané nauky však byla věrně předávána i Písma. A rovněž tradice, kterou bychom abstrahovali od úřadu obce, by ztratila svou zásadní funkci, totiž utvářet její identitu prostřednictvím uchopeného jejího vyššího vědomí (Identität des höheren Bewusstseins der Kirche). Bez úřadu by zde tedy byla řada rozptýlených spisů a nauk, takže by bylo možné sice ex post konstruovat tzv. *Dogmengeschichte*, ale šlo by jen o přehled učení škol a různých sekt, ne o skutečné dějiny dogmatu. Křesťané by se stále snažili *hledat* křesťanství jako nějakou ztracenou věc.

Postava biskupa coby nositele apoštolského úřadu patří k viditelné stránce církve a organicky v sobě spojuje *křesťanství a jednotu věřících*. Křesťanství coby zjevené náboženství je možné *uvážovat* či *si představovat* jako uskutečněné v různých podobách. Ovšem křesťanství, které je *dějinným* zjeveným náboženstvím, se nenachází mimo *jednotu věřících*. Kdo toto podstatné spojení dělí, „odkládá křesťanství a ničí věřícího“. Boj o pravost křesťanství by se posunul z oblasti společenského života (jednotlivých sekt) do oblasti pojmů, tedy mezi filozofy, a oddělil by se od života věřících. Tím by ovšem víra věřících sama mnoho ztratila. Jenže křesťanství se utvářelo v církvi, je *dějinným a živým náboženstvím*, proto se kvůli němu bojovalo a boj byl blahodárný.⁶⁵³

3. Postava biskupa a jednotu církve

⁶⁵¹ E, s. 173: „Indem sich aber sogleich durch das bischöfliche Amt Gemeinden bildeten, bekam das Christentum eine sichere Niederlage, eine Objektivität, in welcher sich der Einzelne zurechtfinden und erfahren konnte, wie er leben [d.h. lieben] und Gott und Welt betrachten müsse.“

⁶⁵² E, s. 174: „Und in der Tat ist die christliche Gemeinschaft ein fortgesetztes Wunder des göttlichen Geistes, ein Beweis seines steten, unmittelbaren Einwirkens, und das Erschütterndste für alle, die für das Große und Erhabene empfänglich sind.“

⁶⁵³ E, s. 175: „Nachdem sich aber eine sichtbare Kirche durch die Verbindung aller gebildet hatte, lebte man das Christentum und ließ kämpfen, wer wollte; so wurde der Kampf wohltätig.“ Blahodárný boj se týká *viditelné* církve, která *ve světě a prostřednictvím světa* vede boj se „světem“.

Církev ve svém dějinném sebeepochopení – Möhler cituje autory prvních staletí, jako je Klement Římský či Ignác z Antiochie – skutečně v postavě představeného církevní obce spatřovala nositele apoštolského úřadu. Až do svědectví sv. Ireneje se na tomto místě objevují jména „presbyter“ a „biskup“. Od Ireneje až po Eusebia je tento jediný představený v církvi nazýván biskupem a navazuje na řadu představených, která začíná až u samotných apoštolů.

Další paragrafy (§§51-52a,b) vykreslují postavu biskupa tak, jak organicky splývá s církevní obcí, a na jejím pozadí se zpětně ukazují jeho základní charakteristiky.

„Všichni věřící – nakolik v nich působí jeden svatý princip – se cítí být k sobě přitahováni a touží po sjednocení tak, že tato niterná hnutí nemohou být uspokojena, dokud se nevyjádří v jednom společném obrazu. Biskup je pak znázorněné sjednocení věřících, teritoriálně patřící k jednomu místu, je jejich zosobněnou láskou, projevem a živým ústředním bodem smýšlení usilujícího o sjednocení. A protože toto smýšlení je v *biskupovi* vystaveno stálému *veřejnému* pozorování, stává se na něm společná láska křesťanů *vědomou* a současně je biskup též prostředkem jejího udržování.“⁶⁵⁴

V této ideové koncepci je obecnství věřících vyjádřeno obrazem biskupa a kvalita tohoto obecnství je měřena mírou sjednocení (identifikace) s tímto obrazem, který je nyní – realiter – vždy nesen postavou konkrétního biskupa. Biskup coby obraz obecnství v lásce je tedy ve společenství se všemi, je „Kristův antitypus“, je Kristovým reprezentantem; kdo se od něj odloučí, distancuje se od církevního obecnství, které je v biskupovi representováno, a také od Krista, který je v biskupovi též representován. Möhler s pomocí textu sv. Cypriána ukazuje, jak je sepětí církevní obce a biskupa důležité: „Moc klíčů je dána obci a biskupovi; tato moc, kterou církev přijala od Boha, je spravována biskupem.“ Bez sepětí církve a biskupa by tedy vůbec nemohla být vykonávána moc klíčů.⁶⁵⁵ Osoba biskupa je nositelem výkonu či správy moci Boží v církvi. Möhler si hned uvědomuje, že tato funkce či role správce Boží moci aobrazu lásky církevní obce klade nároky i na konkrétní biskupovu osobu. Jeho život musí být *ztělesněným vnitřním životem*, tedy musí být uspořádán na základě

⁶⁵⁴ E, s. 178: „Alle Gläubigen fühlen sich, so bald das bildende heilige Prinzip in ihnen rege geworden, so aneinander gezogen und nach Vereinigung strebend, dass diese innern Bewegungen nicht eher sich befriedigt fühlen, bis sie sich in einem Bild abgedrückt sehen. Der Bischof ist also die anschaulich gewordene Vereinigung der Gläubigen an einem bestimmten Ort, die persongewordene Leibe derselben zueinander, die Manifestation und der lebendige Zentralpunkt der nach Einigung strebenden Christengesinnung, und weil diese in dem Bischof der geständigen Anschauung hingegeben ist, die zum Bewusstsein gekommene Liebe der Christen selbst, und das Mittel, sie festzuhalten.“

⁶⁵⁵ E, s. 180: „Die Schlüsselgewalt wie der Gemeinde gegeben und dem Bischof; sie wird nämlich, die von Gott der Kirche verliehene Gewalt, durch ihn ausgeübt.“

vysoké a živé mravnosti a musí být vnitřně angažován, k čemuž je nutné povolání – nemůže se opírat jen o čistě vlastní schopnost vládnout a rozhodovat.

Je-li tedy sepětí mezi obcí a biskupem stále živé, pak to neznamená, že by biskup jednal čistě z pověření obce a jeho úřad byl výsledkem mezilidské dohody.⁶⁵⁶ Úřad biskupa má *pozitivní povahu*, tj. byl ustanoven z Boží iniciativy explicitním úkonem, má tedy božský původ. „Když tedy bylo výše řečeno, že biskup je výtvořem obce, pak je to vnitřní smýšlení, vyšší potřeba, podle které obec jedná, aby si vytvořila ústřední bod své lásky, která není lidského původu, vždyť člověk není vůbec schopen tuto lásku vytvořit; [toto na lásce založené smýšlení] je dílem Ducha svatého, podobně jako i samotný biskupský úřad.“⁶⁵⁷

Biskupský úřad vytváří uvnitř církevní obce protějšek k celku obce: proto může být stanoven biskup pro obec, která je teprve následně založena. Tento charakter protějšku je pro církevní obec nutný: jednak pro jednotlivé věřící, jednak pro obec jako celek. Protože v církevní obci jsou jedinci, kteří jsou v křesťanské lásce ještě nedokonalí (stále jim je v některých oblastech principem egoismus), v biskupovi vidí zákon, který jim říká, čím se mají stát a o co mají usilovat. Pro ty, kteří již egoismus coby princip zcela odložili, je biskup také protějškem, který pro církevní obec představuje *svatě spontánní* (selbsttätig) *prvek*, jehož spontánnost je dána Duchem svatým. Pro obec jako celek je postava biskupa průsečíkem její původní dokonalosti a současně cílem, ke kterému spěje. Jak je to znázorněno na obřadu, v němž je biskup volen a ustanoven: zde biskup představuje souhlas a souznění všech v lásce (Ducha svatého). Tím církevní obec *samu sebe překonává*, protože taková svornost fakticky těžko existuje, je ovšem liturgicky ztvárněna a skutečně založena. V církvi v postavě biskupa je tedy již přítomná jednota či svornost obce. Současně je tatáž osoba biskupa pastýřem, který církevní obec *k jejímu dokonalému obrazu* teprve vede. I zde jsou *obě funkce* biskupa (vzhledem k obci jako celku) nutné, jsou dány církvi Kristem skrze apoštoly a není možné si z nich „po lidsku“ jen jednu vybrat.

V dalších dvou paragrafech (§§53-54) hledá Möhler původ biskupského úřadu v darech Ducha svatého. Navazuje na onu „vyšší potřebu“ biskupa, kterou má jak

⁶⁵⁶ E, s. 182: „Wenn aber der Bischof gleich auf die genannte Weise ein Erzeugnis der Gemeinde ist, die ihn darum wählt, so handelt er dennoch nicht aus Auftrag des Volkes, und sein Amt ist kein willkürliches, durch menschliche Verabredung entstandenes; es ist positiv und göttlichen Ursprungs.“

⁶⁵⁷ E, s. 183: „Wenn darum oben gesagt wurde, der Bischof sei ein Erzeugnis der Gemeinde, so ist die innere Gesinnung, das höhere Bedürfnis, nach welchem sie hier handelt, um sich einen Mittelpunkt ihrer Liebe zu schaffen, nichts Menschliches, da der Mensch überhaupt diese Liebe nicht zu erzeugen fähig ist; sie ist ein Werk des heiligen Geistes und darum das bischöfliche Amt selbst.“

jedinec, tak též obec jako celek. V návaznosti na 1 Kor 12 a Ef 4 vidí úřad biskupa jako jeden z darů – charismat – Ducha svatého. Těmito dary totiž Duch svatý vytváří a utváří církev ve své duchovní podobě, tj. tak, že je vnější podoba církve ve své rozmanitosti založena a živena vnitřními dary. Duch totiž „je tím, který rozděluje různé dary; zatímco jedním darem se v jednom věřícím oživuje potřeba přijímat, druhý věřící má z druhé strany určitou plnost víry a lásky, aby onu potřebu uspokojil: jeden tedy obdržel schopnost dávat, druhý obdržel schopnost přijímat; jeden má schopnost nadchnout a potěšit, jiný má schopnost nechat se druhými inspirovat a utěšit; jednomu byla udělena moc, síla a moudrost k vedení [to hvgegonikon], zatímco jiní potřebují být vedeni.“⁶⁵⁸ Tak se všichni navzájem potřebují a vytvářejí jeden organický celek.

Biskupský úřad je tedy dílem Ducha svatého, který tento úřad coby charisma zapojuje do vnitřní církevní vztahovosti, v níž se věřící navzájem potřebují. Odtud je třeba poukázat na jeden důležitý rys každého věřícího, totiž že jeho základní statut, opsaný jako důstojnost, se zakládá na „posvěcení“ Duchem svatým. Möhler uvádí delší text z Origena (Homilie in Leviticum, n. 9), který na základě židovského chápání kněžství coby „zvláštní důstojnosti“ poukazuje, opřen o 1 Petrův list (2,9), na „zvláštní důstojnost“ každého křesťana, odvozenou od „kněžské důstojnosti“, jež byla úzce spojena s kněžskou službou. Tak jako starozákonní kněz mohl přinášet Hospodinu oběti, tak má také nyní každý křesťan sám sebe obětovat, nechat se rozpálit žárem lásky *Ducha svatého*: „Blažený, kdo má žhoucí uhlí na svém oltáři, tj. kdo je ve svém srdci něžný, jehož duchovní smysl je čistý, kdo oplývá rozmanitými ctnostmi, které jako kadidlo stoupají k Bohu. A běda duši, jejíž oheň víry uhasl, jejíž láska ochladla; takoví věřící se pak střeží setkání s Božím Slovem, aby se nevznítily vírou, nezahořeli láskou a nevzplanuli milosrdenstvím. Mám ti ukázat, jak ze slov Ducha svatého vyšlehne plamen, který zapaluje srdce věřících?“⁶⁵⁹

Založení důstojnosti na kněžském řádu může často vést k nedorozumění v otázce vztahu mezi klérem a laiky. Jestliže uchopíme podobu církve v její jednotě, jak je

⁶⁵⁸ E, s. 184. S odkazem na Basilovo *De Spiritu Sancto* (c. 26) tedy Möhler píše: „Er ist es nämlich, der verschiedene Gaben austeilt; während in dem einen das Bedürfnis lebendig geworden ist zu empfangen, besitzt der andere eine Fülle des Glaubens und der Liebe, um das Bedürfnis jenes zu befriedigen; der eine hat die Fähigkeit erhalten zu geben, der andere zu nehmen; der eine zu erbauen, der andere erbaut zu werden; während dem einen die Kraft, die Stärke und die Weisheit zuteil geworden ist, zu leiten [to hvgegonikon], bedürfen die andern geleitet zu werden.“

⁶⁵⁹ E, s. 187n. Důstojnost křesťanů je u každého jednotlivce uchovávána tím, že je sdílena v jedné víře obecnosti, v čistém srdci, spojeném s Bohem. Když se ale zničí řád církevního obecnosti a orgány církve, je pak každý věřící vydán pouhému soukromému hledání (které se mění na sebehledání). Tím ale končí spojení s Kristem „kněžským řádem“ a vytrácí se vlastní důstojnost křesťanů.

působena činností Ducha svatého, pak se dostáváme k různosti darů, jedním z nichž je biskupský úřad či hierarchické kněžství. Principem rozdílu mezi klérem a laiky je *skrže dary Ducha svatého působený rozdíl v církvi*.⁶⁶⁰ Úvaha o křesťanské důstojnosti pak vypadá následovně: Křesťanská důstojnost se týká každého jednotlivce, je dána všem coby *kněžská* důstojnost; proto společně s touto důstojností musí být položen i řád, který umožní uchopit vztah jedince k celku. To je možné prostřednictvím *dynamiky obecnství*, která spočívá na víře a lásce jako účinných principech církevní jednoty a je vytvářena Duchem svatým. Tento Duch působí v církvi základní rozdíl darů, který je uchopen např. v rozdílnosti daru biskupského úřadu coby protějšku celé církevní obce. Proto se křesťanská důstojnost a rozmanitost darů a úřadů v církvi, např. biskup či hierarchické kněžství coby protějšek k obecnému lidu, nevyklučují, ale naopak jsou kladeny současně a rozmanitost darů vede k vzájemnému uznávání společné důstojnosti. Díky tomuto *vzájemnému* rozlišení se křesťanská důstojnost posiluje a upevňuje.

Poslední paragraf (§55) této kapitoly ukazuje, že egoistické tendence v církvi mohou tento zásadní moment – vzájemné uznávání úřadů a orgánů v církvi – vyprazdňovat, kazit, ale ne zcela zničit.

Prvotní charakter poměru biskupů k církevní obci se řídil apoštolským vzorem, když podle Sk 15 rozhodli *společně*, byť ne většinově (to by dosud křesťané uplatňovali obřízku). Biskup byl součástí církevní obce a jejím reprezentantem (např. Klement píše dopis do Korintu, ovšem jako představitel církevní obce v Římě *celé* obci v Korintu). Biskup měl též svou radu („senát“), složenou z presbyterů. *Tento charakter se ale změnil*, když se změnila *povaha členů obce*. Nejprve se křesťané stávali členy obce z hluboké touhy po spáse. Pak se rodili jako křesťané, často byli křesťanství vzdáleni, takže v nich bylo třeba nosné *potřeby* probudit, zatímco *už* byli členy církve. Členem církve bylo tedy možné být s různým vnitřním zacílením, např. protože je křesťanství rozumné (ale chybí uchopení srdcem), nebo křesťanství odpovídá lidskému náboženskému citu (ale neočekává proměnu nového stvoření) apod. V časech relativního klidu nebylo možné tuto vnitřní povahu členů církve ozřejmit; jakmile přišlo pronásledování, byla tato povaha hned prozkoušena a

⁶⁶⁰ E, s. 189: „Es ist ein durch den Heiligen Geist bestehender Unterschied der Gaben in der Kirche. Es ist eine Verbindung der Gläubigen notwendig, die nur durch Organe und Verbindungsglieder erreicht wird, womit jener Unterschied der Gaben genau zusammenhängt; nur in der Anreihung an die Gemeinschaft aller, also in der Bewahrung dieser Organe wird die wahre Christenwürde gesichert.“

projevila se.⁶⁶¹ Když se pak vytratila svornost ve víře a lásce mezi křesťany, biskup už nemohl být obrazem vzájemné lásky. Ale přesto tu biskup byl, ovšem z jeho velmi pestrého obrazu zůstala zřejmá jen funkce *dohlžitele* (evpiskopoj), takže biskup zastupoval alespoň Zákon Boží. Jenže zákon nařizuje to, co se člověku – bez víry a lásky – protiví. Obec věřících se nyní nesjednovala ve svém biskupovi, ale naopak se rozcházela, jako by chtěl každý něco jiného. Když chtěl biskup obnovit původní lásku a svornost obce, jako by se stavěl proti obci, proti její vůli. Ale biskup *musel* jednat, aby křesťanství, řád a kázeň nezanikly. Nejen s odpadlíky, kteří leckdy projevovali lítost a vraceli se k *původní* lásce církve, ale i biskupové museli často zápolit s konfesory, hlavně s jejich pýchou. Tak se vytvořil názor: pýcha a panovačnost biskupů donutily změnit vztah věřících k nim. Möhler ovšem věc nahlíží jinak: nepřekonatelnou bariéru mezi biskupem a jeho obcí nevytvořilo povyšování biskupů, ale naopak úpadek obce (nikoliv jen jednotlivých věřících). „Vyšší zákon“ či „vyšší potřeba“ byly opuštěny a dějiny se vykládaly podle ideje egoismu.

Co zbývalo? Buď zdůrazňovat a podporovat duchovní nadřazenost biskupa, spojenou s *respektem* vůči němu, jenž se zakládá na apoštolské instituce, a zneužívat tento respekt k tyranizování lidu. Pak tento respekt či úcta k biskupskému apoštolství by pro domýšlivost, se kterou k této úctě přistupovali zástupci heretických obcí, zcela upadl a vytratil se a biskupové heretických obcí by tak zneužívali apoštolství, takže by vynucovanou úctou k apoštolství jen zakrývali vlastní ambice a panovačnost. Nebo se mohlo stát, že biskup, který byl ve své obci osamocen, vyšší svobodu vytěsnil svobodou nižší, ve svém úřadě ztvárnil sebelásku, a protože v situaci osamocení *musel* volit a vládnout, stal se tak despota; i zde se respekt k apoštolství vytratil a zůstala jen prázdná, neúčinná úcta.

K tomu ovšem *obecně* v církvi nedošlo. „Jenže charakter katolické církve tomu zabránil; když se totiž schylovalo k avizovanému zvratu, byly již vytvořeny instituční nástroje, které nepřipustily, aby došlo k takovým vývojem, které by daly vzniku výše zmíněným charakteristikám biskupa.“⁶⁶²

⁶⁶¹ Möhler (s. 189-192) uvádí obšírné Cypriánovy texty (z *listů*, dále *De lapsis*), v nichž popisuje postoje křesťanů v době pronásledování.

⁶⁶² *E*, s. 193: „Allein der Charakter der katholischen Kirche beugte hier vor. Als die Verhältnisse die berührte Wendung nehmen konnten, hatten sich schon Ordnungen ausgebildet, die es nicht mehr zuließen.“

4.2.2.2. Jednota v metropolitovi

Kapitola o jednotě v metropolitovi není svým rozsahem velká, obsahuje jen čtyři paragrafy (§§56-59). Jak už bylo naznačeno v předcházejícím paragrafu (§55), na základě stále téhož vnitřního principu jednoty církve, na němž je uspořádána i vnější podoba církve, který platil pro obec, v jejímž středu je biskup, vzniká svazek sousedních církevních obcí, majících ve svém středu biskupa, nazývaný svazek metropolitní. Möhler jen upozorňuje, že tolik rozšířený názor, že metropolitní svazek vznikl na základě toho, že některé církevní obce spadaly do jedné [civilně] správní jednotky, že byly dobře propojeny cestami a že se z takto správně či hospodářsky významného centra vyvinulo metropolitní sídlo, tedy tento názor je třeba poopravit. Je jistě pravda, že hospodářské, správní či prostě geografické podmínky hrály při výběru místa metropolitního sídla svou roli. Ale metropolitní svazek a metropolitní sídlo nevzniklo na základě hospodářských či správních důvodů, ale *církev sama v sobě* má vlastní princip, na jehož základě se jednotlivé církevní obce sjednocují do metropolitního svazku.

V následujícím paragrafu (§57) Möhler hledá původ metropolitního principu již v dobách apoštolů. Podstatu metropolitního svazku je možné spatřovat v tom, že „sousední biskupové patří k sobě a jsou spjati s celkem církve.“⁶⁶³ Až do poloviny 2. století tyto svazky nemají určitější podobu, zatímco v druhé polovině 2. století se projevují dvě významná centra: Řím a Antiochie. K uchopení metropolitní struktury církve si opět Möhler poslouží srovnáním s lidským duchem: Když lidský duch nabude jasnějšího vědomí, ihned se tímto vědomím celý určuje a harmonicky znovu utváří. Podobně je tomu i v církvi: když se svazek několika biskupských církevních obcí rozvinul, vytvořil se orgán, v němž tyto církve ztělesnily své nové vědomí, že totiž *coby obce* vytvářejí celek; a toto vědomí se zpět vrací do jednotlivých obcí a pokračuje až k jednotlivým křesťanům, takže nyní se všichni chápou jako patřící do jednoho celkového života, který je tvořen více církevními obcemi, reprezentovanými sborem (Körper) biskupů.

Zvláštní úloha zde v rámci církevní obce opět připadá biskupovi (§58). Protože představuje střed církevní obce, je nejlepším orgánem, který může vyjádřit spojení s ostatními obcemi. Když došlo k vědomému spojení biskupských obcí v jeden celek, byly následně zásadní kroky v konkrétních obcích činěny ve svorném duchu a ve

⁶⁶³ E, s. 195: „Die Zusammengehörigkeit benachbarten Bischöfe und ihre Verbindung zu einem Ganze [darstellt] das Wesen des Metropolitanverbandes.“

společenství se všemi. Této svornosti byla přikládána velká důležitost, byla považována za spojení, vykonávané Duchem svatým, kterým je skrze Krista oslaven sám Bůh.

Vztah biskupa, který se v osamocení mohl vůči církevní obci stát despotou, je nyní upevněn ve svazku ostatních biskupů; stává se členem sboru biskupů. Tento sbor nemá pochopitelně bránit biskupa před jeho obcí, ale chrání obec i biskupa před špatnými formami jak obce, tak biskupského úřadu. Když v nějaké obci nastala situace, že měl být zvolen biskup, který by nebyl z nejlepších, tedy právě v situaci uprázdněného stolce a volby nového biskupa se vazba na okolní církevní obce v čele s biskupy ukázala jako blahodárná. Okolní biskupové museli dát svůj souhlas k ustanovení nového biskupa, což bylo i liturgicky znázorněno tím, že při svěcení biskupa bylo více světitelů. Z toho vznikl zvyk/zákon, že bez metropolitní biskupské konsekrace nebyla platná.

Jsou tyto postupně se formulující podmínky vůbec nutné? Möhler uvádí základní argumentaci: všichni křesťané patří do jednoho celku a navzájem se doplňují; jedinec bez celku není nic. Když se tedy stalo, že se jedinec vyčleňoval tím, že trval na své vůli *proti* vůli celku, tj. aniž byl přijat ostatními představiteli církve, ti tuto situaci vyjádřili tím, že se od něho odtáhli a přerušili s ním společenství na znamení jeho předcházející volby, již se od celkového společenství oddělil (exkomunikace). Pokud pro něho bylo společenství církve podstatné, vzdal se svého egoistického stanoviska, aby své skutečné stanovisko našel opět v celku církve. Cílem metropolitního svazku je *probouzet a uchovávat* „vyšší potřebu“, tj. smysl Ducha svatého pro celek církve mezi jednotlivými církevními obcemi.

Starost o svazek několika biskupských obcí, které vytvořily svazek metropolitní našla svou podobu na synodech (§59). Tato instituce se rodí společně s metropolitním svazkem a jsou to dvě velmi úzce spojené veličiny. Při vzniku metropolitních svazků měli biskupové starost o ty obce, které „nikam nepatřily“. Šlo často o různé venkovské lokality, které nebyly jednoznačně přiřčeny k nějaké biskupské obci. To mohlo být rozhodnuto nikoliv na úrovni jedné biskupské obce, ale na úrovni vznikajících metropolitních svazků. Podobně tomu bylo i v oblasti společného rozhodování: biskupové se starali o to, aby *každá* obec měla na společném uvažování a rozhodování podíl (tzv. zájem o *rozptýlené* církve).

Jestliže se při vzniku metropole coby centra, kolem kterého se sjednotily ostatní biskupské obce, uplatňovaly i zcela přirozené motivy, i vznik synodálních struktur mohl navázat na tzv. *amphiktyonie*, tj. původně kolem nějaké svatyně se sdružující svazek měst či osad, který posléze mohl mít i správní význam. Nicméně i zde Möhler

zdůrazňuje, že tato okolnost nemůže vystihnout podstatu synodálních struktur, která byla přítomná již tehdy, když se apoštolové sešli v Jeruzalémě ke společnému rozhodnutí ohledně přijímání pohanů do církve. Tyto původně pohanské struktury jistě umožnily rozvoj synodálních struktur, takže Tertullian zmiňuje především synody v Řecku, protože tam se rozvinuly nejrychleji a úplně. Nicméně již předtím a mimo Řecko se konaly synody ve věci slavení Velikonoc či v kause montanistů.⁶⁶⁴ Základní strukturální koncept synody nahlíží Möhler v jejím srovnání s postavou biskupa v jeho církevní obci. Biskup jako organická součást církevní obce byl obklopen sborem presbyterů a dále zasazen do živé obce lidu. Podobě se i postava metropolitů nacházela uprostřed rady biskupů a presbyterů. Jak postupně křesťanství rostlo i kvantitativně, stále více se uplatňoval princip zástupnosti, protože explicitní přítomnost „zástupů“ nebyla fakticky možná. Lid byl zastoupen ve svých biskupech. Möhler se táže, proč si někteří dějepisci stěžují na nepřítomnost lidu na synodách, když přece lid je ve svém biskupovi a biskup nikdy není bez svého lidu? Právě pro správné pochopení metropolitní a synodální jednoty církve je zapotřebí tento *princip reprezentace* (zástupnictví) neopouštět a rozvinout.

4.2.2.3. Jednota celého episkopátu

Třetí kapitola druhé části představuje živý tvar episkopátu tak, jak postupně vyrůstá z jednoty církve a zpětně se na jejím formování a zachování podílí. Není možné postulovat jakýsi abstraktní útvar všech biskupů coby episkopátu, proto je třeba navázat na předcházející kapitoly a opřít se o dosavadní rozbor, v němž v rámci metropolitního svazku existuje živé obecnství biskupů, sjednocených kolem jednoho biskupa – metropolitů. Biskupové včetně biskupa-metropolitů jsou živými orgány církevních obcí, které [orgány] umožňují navazovat spojení na různých úrovních; základem je skutečnost, že *postava* biskupa je dílem Boží lásky, takže v něm je možné kreativně v tomto díle pokračovat. Möhler ovšem trvá na tom, že jestliže biskup je výrazem kreativního utváření působnosti Boží lásky, pak toto dílo patří podstatně *k celé církvi* a ta má jako celek toto dílo realizovat v plnosti.

1. Jednota církve přesahuje hranice jednotlivých církevních obcí a postavu biskupa

⁶⁶⁴ Synodů se účastnili především biskupové, dále zástupci presbyterů a také zástupci z lidu. Např. na synodě v Antiochii proti Pavlovi ze Samomaty (268), který byl antiošským patriarchou, vystoupil presbyter Malchion a usvědčil ho z hereze. Krizi, která se rozpoutala, bylo možné vyřešit jen na základě širšího obecnství církve. EUSEBIUS, *his. eccl.*, VII, 27-30.

Už apoštolové byli živými místy sjednocení *všech* křesťanů; posílali i do nejbzdálenějších míst své posly a dopisovali si i s nejbzdálenějšími církevními obcemi, aby dali *formulovaný výraz* (tedy vždy prostředkovaný) *poutu jednoty a lásky*. Tím učili křesťany, aby se chápali jako jeden celek. Jistěže každá církevní obec měla svůj vlastní vývoj, v jehož rámci se vědomé uchopení sounáležitosti s jednou církví a vlastní uchopení jednotné identity vytvářelo často velmi pomalu. Takto vědomě uchopená jednota církve má totiž *zásadně* organickou povahu, takže *musí* projít několika momenty.

„Myšlenka svobodného spojení všech ve světě se nacházejících věřících, podobně jako myšlenka *nutnosti* tohoto spojení a celkového života *byla příliš velká*, než aby mohla být uchopena všemi hned a v celé své jasnosti. Způsob, jakým se pak tato jednota uspořádává, byla pro první uchopení ještě obtížnější.“⁶⁶⁵

Tuto myšlenku Möhler uvádí vzápětí ještě jednou: Tato idea [svobodného sjednocení všech] je příliš velká pro lidskou duši, která si dovede představit její realizaci v podobě říše, jak ji vytvořil Alexander Veliký či Římané, nebo jak o takové sjednocení usilují mohamedáni či Mongolové.⁶⁶⁶ Křesťanům je spíše dána *síla* (moc) už od počátku a tato moc si v průběhu dějin nachází svou formu, jak se coby sjednocené křesťanství projevit. Typické je, že se tato *síla* uplatňuje v situacích, které s touto *silou* neuměly počítat. Např. sv. Pavlem založená obec v Korintu se v další generaci – za římského biskupa Klementa – postupně rozkládala. Klement svým dopisem této situace využil *k vědomému uchopení* této síly a *k vědomému* utváření pouta jednoty i s ostatními křesťanskými obcemi. Podobně i sv. Ignác z Antiochie upozorňuje na to, že heretiky byla ničena *zatím nevědomá* jednota církve; proto ji bylo třeba přivést k reflektovanému vědomí. Möhler tento pohyb od nevědomé jednoty, které hrozí, že zanikne, k její vědomé podobě přičítá *lásce*, která dostala příležitost k pohybu a činu. Tento pohyb lásky, který je uchopen proměnou od nevědomého stavu k stavu uvědomělému, není ovšem nějak samovolný, ale je vždy prostředkovaný *biskupem*. Postava biskupa se stává *vnějším* útvarem právě kvůli tomuto svému prostředkování, takže vnitřní pohyb lásky a vnější (konečné) formulace vědomého uchopení stavu církevní obce je prostředkován osobou biskupa, který posílal listy jednotlivým obcím či osobám. Nakolik se tyto listy podílely na tvorbě jednoty víry a

⁶⁶⁵ E, s. 205: „Der Gedanke einer freien Verbindung aller in der Welt sich befindenden Gläubigen, die Notwendigkeit diese Verbindung und eines Gesamtlebens war zu groß, als dass e sogleich mit voller Klarheit von allen hätte erfasst werden können; und die Art, wie se dauerhaft geschehen möge, den meisten Menschen noch unfaßlicher.“

⁶⁶⁶ E, s. 205n.

ducha obecnství, natolik vytvářely vnější jev; ten byl ovšem výrazem vnitřního spojení křesťanů a jejich *vnitřního smýšlení* (Gesinnung), které mělo tendenci se projevat navenek např. radostí, formulovanou myšlenkou, skutkem apod. Takto pojatá postava biskupa – znázorněná např. ve sv. Ignáci či sv. Polykarpovi – je pro organickou jednotu církve nezastupitelná.

V § 61 Möhler dokládá, že už za života apoštolů se prostřednictvím osobní důstojnosti apoštolů a jimi pověřených osob vytvářela *řádná* soustava jednotlivých církevních obcí. Biskupové zůstávali ve vědomí jednoty celé církve. Když se přihodilo, že se v nějaké obci vyskytla heretická tendence,⁶⁶⁷ celkovému spojení biskupů to neušlo, a řešila se pak na úrovni celkové církve.

V následujícím paragrafu (§62) Möhler dále rozvádí, jakým způsobem biskupové a církevní obce uchopovali své spojení jednoty jako vědomé. Biskup coby služebník Ježíše Krista se obrací k celé své obci či ke spolubratrům biskupům: jde o *vědomé* uchopení jedné společné věci v rozmanitosti úkolů (služebník, bratři) a na základě společného článku, Ježíše Krista, který působí jednu víru a jednu naději. To jsou časté obraty ze záhlaví epištol. Jinou typologií je možné najít při vědomém uchopení obecnství eucharistie: biskupové jsou služebníky a strážci této svátosti (tajemství), pro všechny křesťany je eucharistie znamením a místem jednoty. Že se nejedná jen o čistě – v našem pojetí – svátostný prostor, dokládá Möhler na Tertuliánovi, který obecnství křesťanů chápe jako ochotu k vzájemnému pohostinství, protože „máme jedno podání tajemství“ (sacramenti una traditio).⁶⁶⁸ Klement Alexandrijský vědomě uchopuje jednotu církve na základě víry.⁶⁶⁹

V §63 otevírá Möhler nový jev, který hned dokládá na situaci pol. 3. století. Za Deciova pronásledování dochází k velkým odpadům od víry a kněží či biskupové *nechtějí* přijímat tyto *lapsi* zpět do církve (Novatián), nebo pod podmínkou nového křtu (první přístup sv. Cypriána). Tím se vytváří zatvrzelá stanoviska a následně se *vymýšlí* i náboženská odůvodnění *falešné reprezentace*: mučedníci a vyznavyči mohou nahradit nedostatek odpadlíků. Je zajímavé, že se toto odůvodnění setkalo s kladnou odezvou i v řadách samotných odpadlíků. Výsledkem ovšem byla mnohdy pýcha

⁶⁶⁷ Möhler uvádí příklad Markiónův, který byl v polovině 2. století svým otcem, biskupem v Sinope exkomunikován. Odešel do Říma, kde shodou okolností pobýval Polykarp, a žádal na této církevní obci, aby ho přijali. Jenže v Římě již věděli o případě v Sinope, takže dostal odpověď: „Bez povolení tvého otce to nemůžeme udělat.“ Podobně to bylo s montanisty, kteří se v r. 157 spojují s římským biskupem Anicetem a prosím ho o uznání. Ten jim zprvu vyhověl, ale později své uznání odvolal. *E*, s. 206n.

⁶⁶⁸ *E*, s. 210, *De praesc.*, c. XX.

⁶⁶⁹ h toinun sunecousa thn evkklesian avreth h pistij evstin. *Strom II*, c. 12.

konfesorů a nezodpovědné pojetí zástupnosti v církvi na jedné straně, z druhé strany s pýchou spojená tvrdost k *lapsi* a zásadní zpochybnění jejich víry. V této hluboké krizi nakonec píše Cyprián: „To je věcí ani ne jedné církve, ani jedné provincie, ale celé církve.“⁶⁷⁰ Následuje čilá korespondence: Dionýsus, biskup z Alexandrie, píše Novatiánovi do Říma a Fabiovi do Antiochie, který se klonil také k Novatiánovi. Píše o chvályhodném svědectví mučedníků pro víru, ale zdůrazňuje, že chvályhodnější je svědectví mučedníků pro jednotu církve. „Protože tam svědčí pro svoji duši, zde svědčí pro celou církev.“ Následuje psaní Cornelia, římského biskupa, Fabiovi, římské presbyterium píše Cypriánovi do Kartága. Cyprián odpovídá (mezitím již dalšímu) římskému biskupovi Štěpánovi: „Jsme biskupové, a i když je nás mnoho, přece jsme pastýři jednoho jediného stáda a sjednocených ovcí, které si Kristus svým utrpením a krví vykoupil.“⁶⁷¹ A tak se prostřednictvím této „novatiánské“ krize mohla církev dostat na velmi vysokou úroveň vědomí své jednoty, kterou líčí autor v posledním odstavci §63: nejedná se jen o ucelenější uchopení struktury církve, ale též byla pevněji uchopena nauka a přesněji formulováno tajemství Krista.

„I zde zvažme velikost, ke které církev své (věřící) vychovává. Jak ona sama vlastně přišla k sobě? Tím, že byla naplněna a vedena Duchem, omezení těla padla. Svou velikost pak udílela i svým (členům), takže se – když se plně vymanili ze zátěže ducha tohoto světa – svobodně spojili v Kristu Pánu do jednoho celku, což představuje pohoršení a je nepochopitelné pro děti tohoto světa: vždyť ani toto dílo není z tohoto světa; a tak úzce se sjednotili, že velmi mocně své sjednocení znázornili i viditelně. A nyní zakusili a nahlédli, co ještě nikdy tak čistě a jasně neviděli: že Kristus je pravý Bůh od věčnosti, stejné podstaty s Otcem. Tento jev se vyvinul tak, že brzy po časech Cypriánových, kdy se jednota církve objevuje nejživěji, bylo božství Kristovo naplno vysloveno, v Niceji, kde se věřící poprvé sešli, aby vypočetli svou lásku. Nyní byli schopni poznat Krista v jeho celé velikosti, poté co sami dostatečně vyrostli. A tak vždy, vždy budme velcí a svobodní, stále se milujme a zachovávejme jednotu ducha skrze svazek pokoje. Pak nám nevymizí velikost Kristova, a naše oko tak bude čisté a bude schopné hledět do jeho čistoty.“⁶⁷²

2. Dospělost a samostatnost v církvi

Církev má ve svém celkovém usprádaní vyjádřit či ztělesnit lásku Boží. O postavě biskupa se již hovořilo, nyní se pozornost soustřeďuje na *antitypus* biskupa v církevní obci, jímž je *obec sama*. Církevní obec je výsledkem vnitřního hnutí, které se ve svých viditelných prvcích zachycuje, upevňuje a uchovává. Vnitřní podstatou katolické

⁶⁷⁰ E, s. 212. ep. 14 ad Presb. Carthag.

⁶⁷¹ E, s. 213, ep. 67.

⁶⁷² E, s. 214-215.

církve je „v Kristu reálné usmíření lidí s Bohem, takže lidé v Kristu jsou *jednotou* a *jsou* také jednotou mezi sebou navzájem a současněji ji *představují*.“⁶⁷³

Vnitřní podstata církve, která je navenek též znázornována, vede přes *episkopát*, aniž by se omezovala jen na něj; úřad biskupa je zde proto, aby chránil dospělou podobu křesťanství, jak je uvedeno v listu Efesanům 4,14n: „Pak už nebudeme nedospělí, nebudeme zmítáni a unášeni závanem kdejakého učení – lidskou falší, chytráctvím a lstivým sváděním k bludu. Buďme pravdiví v lásce, ať ve všem dorůstáme v Krista.“ Je-li křesťanská samostatnost chápána jako dospělé křesťanství, pak se jedná o takovou dospělost, která se zakládá *na obecenství* lásky a pravdy v Kristu. Möhler uvádí souvislost mezi křesťanskou dospělostí a jednotou církve: „Nacházíme Krista a zůstáváme v pravdě, když zůstáváme v lásce, v jednotě, v obecenství. Pravá samostatnost je nám i církvi, která je budována Kristem poučeným duchem, tj. sv. Pavlem, udělena jen v církvi coby členům této velké obce.“⁶⁷⁴ O tuto jednotu je třeba prosit, protože přesahuje schopnost čistě lidských sil. S tím úzce souvisí zachování katolické nauky, jež vyžaduje *církevní organismus*; Möhler poznamenává, že heretici měli vždy tendenci zpochybňovat kvalitu jednotlivých orgánů církve a následně i její nauku, čímž zpochybňovali i samotnou podstatu církve, totiž její jednotu.

3. Základní momenty jednoty episkopátu: celá církev a partikulární církve

Viditelná jednota církve (§65) se tedy projevuje především v biskupech semknutých kolem metropolit. To je patrné v okamžiku volby a svěcení nového biskupa. Návrh nového kandidáta, na němž se podílela především církevní obec, přijímal metropolita, který se ubezpečil o čistotě víry, jednání a ostatních náležitých vlastností svěcence. Na jeho svěcení se pak – na znamení souhlasu a jednoty – podíleli i ostatní biskupové. Nově zvolený biskup rozesílal ostatním biskupům tzv. *evpistolai koinwnikai*, které ti potvrdili, čímž bylo vyjádřeno společenství s celou církví. Když už byl nějaký biskup ve svém úřadě potvrzen a pak se přihodilo, že začal zastávat neobvyklé zásady, biskupové se od něho odtáhli, což byl pokyn k jeho odstoupení. Zmínili jsme už příklad antiošského biskupa Pavla ze Samosaty, který začal tím, že zakazoval zpívat hymny, v nichž byl Ježíš Kristus oslavován jako Bůh. Kromě toho ovšem na území jeho diecéze žilo presbyterium v mravním úpadku a biskup mluvil

⁶⁷³ E, s. 215.

⁶⁷⁴ E, s. 218: „Wir finden Christus und bleiben in der Wahrheit, wenn wir in der Liebe, in der Einheit, in der Gemeinschaft bleiben. Die wahre Selbständigkeit wird uns nach Paulus und der nach seinem

o toleranci, protože potřeboval ospravedlnit i svou „zvláštnost“; v církevní obci si chtěl získat souhlas a kdo by se stavěl proti, měl být zastrašován. Zde mohla pomoci jen „velká církev“, tedy synoda (r. 268, srov. s. 232, pozn. 664).

Episkopát v sobě sdružoval dva důležité momenty jednoty církve: jednotné obecenství církve (*unitas ecclesiae*) a svátostné svěcení (*ordinatio*). Aby obecenství (či konkrétní obec) mohlo být výrazem jedné jediné církve, muselo v sobě mít viditelný orgán, který jednu a jedinou církev *reprezentoval*. Již jsme viděli, že heretici nechávali v době novatiánské krize *úlohu reprezentace* na mučednících a vyznavačích. Jestliže hodnota mučednictví poukazuje na *mimořádný* projev – dar Ducha svatého, úloha reprezentovat lásku konkrétní církevní obce tak, že je spojena s láskou celé církve, je dána *darem* ordinace, tj. při svěcení biskupa. Společný život církve – ať konkrétní místní obce, ať celé církve – není možné bez tohoto daru.⁶⁷⁵

Uvnitř episkopátu je nyní třeba rozlišit, ale ne oddělit, dvě věci: jednotu a sevřenost (*Geschlossenheit*) episkopátu na jedné straně, živorodost jednotlivých partikulárních církví na straně druhé. Jednota episkopátu se neřídí partikulárními záležitostmi, které má za případečné, ani je neupravuje; proto pokud mají biskupové rozhodovat o svých specificky místních či partikulárních záležitostech, jsou zcela nezávislí na svých spolubratřích, kteří mají každý *své* specifické starosti; každý biskup je ve své partikulární církvi *ustanoven*, má své *viditelné zřízení*, na němž může zakládat svou relativní samostatnost. Současně je ovšem v každé církvi *Duch* jednoty. Jen *episkopát* je schopen udržet jednotu církve a specifičnost jednotlivých církví. Může se pak stát, že specifičnost nějakého biskupa či církve bude užitečná pro celek *jednotné* církve. Jestliže každý biskup coby *obyčejný* biskup je natolik spojen se svou církevní obcí, že v ní zcela splývá s masou věřících, pak coby *zvláště* obdařený biskup (např. Cyprián) může být přínosem celé církvi coby církvi jednotné (např. biskupové – učitelé církve).

4.2.2.4. Jednota primase

V poslední kapitole se Möhler věnuje zosobněnému středu celé církve. V celém dosavadním teoretickém pojednání a historickém dokládání struktury církve jsme

von Christus belehrten Geist gebildeten Kirche zufolge nur in der Kirche als Gliedern dieser großen Gemeinde zuteil.“

⁶⁷⁵ Na tomto místě se nachází kontroverzní výpověď, která se nelíbila kolínskému arcibiskupovi von Spiegelovi a byla uvedena jako důvod, proč Möhler nemohl nastoupit na místo profesora do tehdy hermesiánského Bonnu. Srov. s. 18n. *E*, s. 223: „Der Heilige Geist wird also in der Ordination nicht sowohl erst mitgeteilt, als vielmehr anerkannt, dass er dem zu Ordinierenden sich in einer bestimmten Gabe schon *zuvor* mitgeteilt habe: er weht, wo er will, und die Menschen werden sich mithin nach ihm, und er sich nicht nach diesen zu richten haben, obschon er gewiß ist, dass er in verstärktem Maß dem Hirten seiner Herde auf die Bitte seiner Gemeinde sich geben werde.“

zatím dospěli do tohoto bodu: biskup je ústředním bodem, v němž se soustřeďuje nosná složka církevní obce, tj. láska. Více biskupů má také svůj viditelný střed, tj. metropolitu. Pokud půjdeme ještě dál, v čem se bude odrážet zosobněná jednota všech biskupů, celého episkopátu coby organická reprezentace celé církve? Pokud v církevním organismu chceme pojímat celek jako skutečně sevřený a ucelený (*geschlossen*), který skutečně funguje a není jen symbolizujícím znázorněním života církve – který by se nezávisle na svém symbolizmu fakticky ubíral zcela jinými a nevypočitatelnými cestami – pak tedy skutečně schází organické završení (*Schlussstein*) *viditelné* podoby *jednoty* církve. Jestliže má být jednota církve důsledná, pak je třeba „nahlížet v celku biskupů jednotu jednotlivých členů, a protože bylo umožněno hlouběji vniknout do skutečnosti, pokusit se nazírat celek jako *typus*, který se zpětně reprodukuje v jednotlivých útvarech, tj. zosobněný odraz této jednoty.“⁶⁷⁶ Tento *typus* je spojován se sv. Petrem. Nikdo nechce popírat, že Petr tento primát vykonával; jenom je třeba připomenout, že při jeho uchopení se často vychází jen z jeho individuality.

Möhler se pokouší rekonstruovat celistvé *uchopení* Petrova primátu. Během pronásledování, kdy byla církev rozptýlena, nebylo třeba, aby Petr primát vykonával. Teprve když se křesťanství konsolidovalo do jednotlivých obcí, postupně se vytvářela a též uchopovala jednota církve, která ovšem nemohla být uchopena ve svém *osobním* zpodobnění, aniž by byla celá jednota skutečně uchopena. Před dobou Cypriánovou nedošlo k faktickému uvědomění celku, takže z hlediska „nutného“ vývoje není před krizí 3. století dobré hovořit o již skutečně uchopeném primátu. Primát totiž není mrtvý pojem či teze, kterou by Kristus vyhlásil a nějak pokradmu vnesl do myslí věřících.⁶⁷⁷ Jde o živou skutečnost, která jako zárodek může být přítomná dříve, ale svou formulaci najde až tehdy, když vznikne její vážná potřeba. Proto dříve, než se vytvořil zosobněný obraz jednoty věřících, *již* zde tato jednota musela existovat a od ní

⁶⁷⁶ E, s. 228: „Wir schauen in der Gesamtheit dieser Bischöfe die Einheit aller einzelnen Glieder der Kirche und suchen, weil wir gedrungen sind, das Ganze anzuschauen als den Typus der einzelnen Formationen wiedergebend, den persongewordenen Reflex dieser Einheit.“

⁶⁷⁷ Möhler vysvětluje, co myslí mrtvou tezí na dvou příkladech. Jako by Kristus přišel do Indie a tam prohlásil: Já jsem Syn živého Boha. Věta by nemohla být pochopena, nemohla by působit v prosté dynamice lidského ducha. Počkal, až s přijetím jeho života do života učedníků pronikly názory, k jejichž vyjádření pak došlo při první možné příležitosti: Petr odpověděl: Ty jsi Syn živého Boha. Podobně Ježíš nemluvil o účtě ke svatým, protože za jeho pozemského života ještě žádný z křesťanů nezemřel. Když ale už přešla jedna či dvě generace křesťanů, vyvinula se potřeba zevnitř: Duch svatý působící ve věřících vnukl potřebu nahlédnout všechny věřící v Kristu jako nedělitelný celek, dokonce jako obecnství živých i zemřelých, v němž je třeba milovat i ty, kteří svůj pozemský život již ukončili, prožili ho s Kristem a v Duchu svatém, a tak se stali svatými. Srov. E, s. 231n.

se odvíjel i její další vývoj (tj. propojenost zárodečné vnitřní jednoty a jejího vnějšího projevu) až k ucelenému vnějšímu formulování či personifikovanému znázornění.

V §69 je tematizováno propojení vnitřního zárodku primátu a jeho vnějšího formulování. Möhler odmítá tezi, že by církev byla vnitřně jednotná „jako neživá hmota“, na níž nemá vliv vnější působení (scil. „neviditelná jednota“): že by se tedy jen příležitostně církev zorganizovala z politických důvodů kolem Říma, protože šlo o sídlo císařů. Je pravda, že se primát v církvi formuloval v konkrétně jevových souvislostech, ovšem tyto souvislosti byly příležitostí, aby se podstata primátu mohla rozvinout; ta spočívá na *svědectví* apoštolů Petra a Pavla, s nímž souhlasí *a má souhlasit* – podle sv. Ireneje – každá církev. Toto svědectví se osvědčilo v okamžiku, kdy to pro církev bylo pro její jednotu nutné, takže toto svědectví zásadně ovlivnilo i utvářenou podobu primátu v církvi.

„Tento úřad mohl být uchopen v okamžiku, kdy se v církvi utvářela její společenská (gesellig) podoba a sama jakoby podvědomě tíhla k *jedinému* bodu; a v tomto vztahování objevila svoji zásadní závažnost.“⁶⁷⁸

V §70 se tedy konstatuje: když se jevy jednoty církve, biskupského úřadu a jednoty episkopátu dostaly tak daleko, že jejich problematika pronikla do života církve, když pak byly podchyceny a dostávaly svoji teoretickou podobu i naukovou formulaci, tehdy se římská církev a její biskup začínají projevovat jako *střed episkopátu*, jak např. formuluje sv. Cyprián: „Každý má pospíchat k Petrově katedře a k první církvi, odkud vzešla kněžská jednota.“⁶⁷⁹ Není vůbec samo sebou, že je jednota církve uchopována prostřednictvím episkopátu, a podobně není samo sebou, že se k vyjádření primátu v církvi užívá formulace „cathedra Petri“. Už v evangeliu máme doloženu „moc klíčů“, spojenou s postavou sv. Petra (Mt 16,19). Tato moc klíčů je spojena s Petrem coby členem episkopátu. Uvnitř episkopátu nachází „moc klíčů“ svoji sjednocovací funkci, a tak skrze Petra a jeho „katedru“ dostává v průběhu dějin formu „primátu“, která vyjadřuje to, co je vnitřně obsahem „Petrova úřadu“, tj. *zosobnění* jednoty, která je vytvářena jednotou episkopátu. Ukázat faktický vývoj této podoby přenechává i Möhler coby historik podrobnějším historickým studiím, které mohou

⁶⁷⁸ E, s. 235: „...so sieht man doch, dass man in dem Maße, wie die Einheit der Kirche als geselligen äußern Vereins immer mehr sich entwickelte, mit halbbewußter Notwendigkeit zu *einem* Punkt sich hingezogen fühlte, und in dieser Beziehung wird es höchst wichtig.“

⁶⁷⁹ E, s. 236, cit. ep. 59, 10: „...ad Petri cathedram, atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est.“ Ohledně užití terminologie „sacerdotium“ v kartáginském teologickém prostředí, srov. PIERRE VAN BENEDEN, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle: ordo, ordinare ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313* Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1974, s. 63-137.

doložit, jak se tento viditelný sjednocující bod chápal a jak také jednotu církve střežil a podporoval, nebo jaké se také mohly vyskytnout defekty.

Před závěrečným shrnutím uvádí Möhler výstižnou formulaci toho, jak chápe ideu katolické církve.

„V životě církve jsou možné dva extrémy, oba se nazývají egoismus a vypadají následovně: *každý* nebo *jeden* chce být vším. Když jeden jediný chce být vším, pouto jednoty je příliš těsné a láska příliš horká, takže se člověk nemůže ubránit a udusí se. Jestliže chce být každý vším, pak se všechno zcela rozpadne a nastane taková zima, že člověk umrzne. Jeden egoismus plodí další. Ale přece nemusí chtít být vším ani jeden jediný, ani jeden každý. Všechno mohou být přece jen všichni a jednota všech se může nalézat jen v celku. To je idea katolické církve.“⁶⁸⁰

4.2.2.5. Shrnutí druhé části

Druhou část a vlastně celou svou prvotinu Möhler ukončuje §71, který je možné rozčlenit následovně:

1. Morfologie jednoty v církvi: tři její základní formace

Primát v církvi zůstal do konce 3. století prakticky hlouběji nevytvarován, i když byl pochopitelně latentně přítomen v instituci biskupa (biskupského úřadu) nebo metropolit. Čekal na svou chvíli, aby se ukázal ve svém viditelném tvaru. Nejprve shrňme, že v nejstarší církvi můžeme rozlišit tři základní formace jednoty v církvi, na které jsme narazili při líčení života církve: biskupové, metropolité a primát. (a) V nejstarší církvi je biskup zcela skryt mezi ostatními věřícími, je s ním zcela nevědomě vše spojeno a je v něm nevědomá, nicméně skutečná jednota *života* všech věřících. (b) Když přišly první hereze coby egoismus, který hrozil, že jednotu církve zničí, nevědomý pohyb se proměnil v uvědomělý a coby nutný byl také uchopen. Vnitřní nutnost biskupovy osoby pro zachování křesťanského charakteru (církve) bylo nyní těžké udržet, pokud se tato postava neuchopila v živé jednotě episkopátu, který byl sjednocen do skutečného živorodého celku: egoismu heretiků musela být jako hráz postavena láska, projevující se mocí celku. Všechny jednotlivé části musely být napříště proniknuty vědomím celku: jedinec ve všech a skrze všechny, všichni v jedinci. A v tomto vývoji se opakuje jev z první fáze: jestliže biskup byl jakoby nepozorovaně přítomen coby střed jednoty, bylo tomu nyní podobně s metropolitou

⁶⁸⁰ E, s. 237: „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn *ein jeder* oder wenn *einer* alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, dass man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im erstern fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, dass man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muss aber weder einer noch jeder alles sein wollen, alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.“

mezi místními biskupy a v následující fázi (c) též s primasem mezi celkem episkopátu (rozumí se zástupce Petrova úřadu).

V celém tomto vývoji je možné pozorovat podivuhodný jev: čím více je vnitřní živá jednota všech křesťanů napadána, tím silněji se formuluje; čím více egoismu, tím silnější odpověď ve formě lásky přichází; čím rušivější je napadení, tím soustředěnější a angažovanější síla odpovědi. Je možné pozorovat obrovské bohatství a poddajnost forem, kterými jednota disponuje: vždy podle potřeby nachází vhodnou formu odpovědi. V dobách rozkvětu církve do popředí vystupuje její nejranější svazek prostřednictvím jednoho episkopátu, zatímco instituce metropolitů a primátů jsou upozaděny. Naproti tomu v obdobích krizí vystupuje ze své skrytosti síla metropolitního svazku, který si ještě dle potřeby vytvoří jemnější mezistupně: primasy, exarchy a patriarchy. A když se církev nachází v nejsmutnějším a nejdramatičtějším stavu, objevuje se primát ve své nejvyhraněnější podobě, protože jinak zcela roztrášená církev přece jen nachází – byť velmi koncentrovanou – formu své jednoty, díky níž může čelit všemu, co je v rozporu s její jednotou.

2. Dějinný zákon uspořádání církve

Möhler zde vyslovuje jednu ze základních zásad jakékoliv vývojové teorie: na počátku se vše (celek), co bude posléze vývojem rozvinuto, nachází v zárodku. Proto se všechny postupné formy jednoty coby formy uspořádání církve nacházejí již od počátku v Božím ustanovení církve; každá konkrétní podoba jednoty církve, odvíjející od kulturních podmínek, se musí ptát, do jaké míry je součástí vývoje podstaty církevní jednoty, která je a zůstává tatáž už od začátku. To ovšem znamená, že žádná z konkrétních forem církve nemá absolutní obsah, ale obsahuje skutečně jednotu církve, nakolik odpovídá na její konkrétní *potřeby*. Všechny *formy* církve tedy musejí být naplněny životem, z něhož také vycházejí; tím se původní jednotě křesťanského života, tj. *lásce*, dává *vědomá*, a tedy *viditelná forma*.⁶⁸¹

Velmi úzké sjednocení v *lásce*, která dostává svou podobu *vědomým* formulováním v *nauce* a v *obecenství*, je jednou ze základních předností Möhlerova přístupu, který až do konce svého života stále rozpracovával a prohluboval.⁶⁸²

⁶⁸¹ E, s. 240: „Dahin aber muss alles arbeiten, dass die Formen mit dem Leben gefüllt seien, aus welchem sie hervorquollen, auf dass wir die ursprüngliche Einheit des christlichen Lebens, die Liebe, erhalten mit Bewusstsein, die ehemals war ohne Bewusstsein.“

⁶⁸² Jakkoli se tímto přístupem přiblížil k idealisticko-protestantskému pojetí skutečnosti, jak našel v dílech svých současníků Hegela, Schleiermachers a Schellinga, šel svou vlastní cestou, která už v *Einheit* vedla ke konfrontacím se Schleiermacherem. Otevřeně se od Schleiermacherova přístupu právě v otázce ideové roviny církve ve spojení s jejím společenským utvářením distancuje ve svém *Athanasiovi*.

U středověkých reformátorů Möhler pozoruje, že příčinu zbídačeného stavu církve, který je pochopitelně trápil, spatřovali v její struktuře, kterou považovali za nutné zlikvidovat, a od takto chápané reformace pak očekávali i kýžené ozdravení této struktury.

„Jenže ona struktura církve byla *následkem* bídy, nikoliv *příčinou*. Protože zaměnili příčinu a následek, nic nenapravili. Svou činností se zaměřili na důsledky a jevy vnější církve, které tehdy opravdu byly v žalostném stavu. Kdyby ale svou činnost, sílu a moudrost obrátili k vnitřnímu utváření křesťanského života, jak tehdy činilo mnoho lidí v církvi, pak by se i struktura církve *nutně* změnila, protože jen prostřednictvím příčiny je možné změnit důsledky.“⁶⁸³

Podstata církve může být uchopena jen v lásce; pokud se k ní přistupovalo s egoismem, vytvářely se frakce a pohled se zatemněval, mravní postoje zhrubly. Ve středověku bylo určitě třeba změnit i hierarchickou strukturu církve, ale ne tak, že změnou struktury se změní církev sama. „Obrácení kauzálního vztahu je nejhlubší příčinou zvrácené a neprozíravé reformace tehdy, nejsmutnějšího překrucování dějin dnes, zneuznání největších lidí a velmi smutného zlehčování církve a jejího Ducha.“⁶⁸⁴

I přes to všechno hierarchie vytvářela chráněný prostor, v němž mohl růst a prospívat křesťanský život, celá věda a vše nádherné a obdivuhodné, co nám tehdejší doba zanechala.⁶⁸⁵ Je tu ovšem jedno ale: v daných okolnostech vytvářela církev mnoho *nutných* forem života, které se později staly *obecnými*. Jestliže bylo nutné, aby v časech stěhování národů či přelomu tisíciletí vystoupil v hierarchii do popředí prvek individuality hierarchie, prvek nároků a prvek plněných příkazů, měly se touto formou *změnit* okolnosti či podmínky a ty se měly opět rozvinout z forem jednoty, které byly upozaděny. Jenže na individualitě založená forma se prostřednictvím *principů* prosadila jako obecná a nutná. Forma jednoty církve se tak *ve jménu principů* vzdala života, přestala sobě samé rozumět, pečovala o principy a formy, tedy o kulturu, a tak ztratila svůj životní postoj; *už ho neviděla*. A tak sama začala bojovat se životem: rozpor byl tím pronikavější, čím více užívala svoji moc. A jako by jí Duch chtěl

⁶⁸³ E, tamtéž: „Allein jene Verfassung war die *Folge* des Elends, nicht die *Ursache*. Da sie aber beides verwechselten, richteten sie nichts aus. Sie warfen ihre Tätigkeit auf die Folgen und die Erscheinungen in der äußern Kirche, die schlechthin für jene Zeit nottaten. Richteten sie ihre Tätigkeit einzig und mit aller Kraft und Weisheit auf die innere Bildung des christlichen Lebens, wie es viele, richt viele in der Kirche taten, und selbst die, welchen sie fluchten, dann mussten die Verfassung *notwendig* sich wieder ändern, also mit der Ursache erst musste die Folge aufgehoben werden.“

⁶⁸⁴ E, s. 240n: „Diese Verkehrung des Kausal-Verhältnisses ist die tiefste Ursache, so wie während jener Zeit selbst, verkehrter, umsichtsloser Reformation, so zu unserer Zeit der traurigsten Entstellung der Geschichte, der Verkennung der größten Männer und der betrübtesten Herabwürdigung der Kirche und ihres Geistes.“

⁶⁸⁵ Následný odstavec je výtah z E, s. 241n.

ukázat, že se mýjí se sebou samotnou, když se chce sjednotit jen v *jednom* (papeži), nenacházela ve svých řadách nikoho, kdo by v ní uměl důstojně vládnout: na papežský trůn přicházejí zcela obyčejní, pro tehdejší časy standardní muži. Navíc reformační pokusy na začátku 15. století sklidily jen posměch. A tak se reformace vydala za hranice církve, kde chtěla najít pevné stanovisko, vrátit se s ním do církve a prosadit ho. Ovšem tím se církev rozdělila a mimo ni byly vytvořeny zásady, které jejímu obecnému životu a celému křesťanství odporovaly. A tak se vždy za daných okolností zobecňovalo a vytvářely se obecné zásady, místo aby byl rozlišován směr života jedné církve; navíc ony zásady bohužel nebyly obecné, ale zobecnělé. Základní princip vnitřního charakteru církevní struktury zůstával oběma stranám *nejasný* a obě strany se nepatřičně (nostalgicky či odsuzovačně odmítavě) vztahovaly ke středověku, kdy církev ještě uchovávala princip jednoty. Jednota byla tedy převedena na zobecnělé principy a zásady, jimiž byla připoutána k jedné své dějinné podobě. Když tedy jednota církve ztratila svou živorodost, ztratila též svou dějinnost.

4.3. Shrnutí k *Einheit in der Kirche*

Na závěr kapitoly věnované rozboru díla *Einheit in der Kirche* bude užitečné shrnout základní a pro následující Möhlerovu tvorbu určující myšlenkové linie. Z Wagnerovy interpretace víme, že je možné najít v mnoha bodech příbuznost s mnoha tehdejšími autory – buď formou přejímání, či kriticky uchopeného poměru.

1. Pojetí církve: církev z Ducha, nikoliv jen „duchovní“ církev

Se vši vážností je třeba zdůraznit, že v Möhlerově pojetí má jednota v církvi nebo princip katolicismu svůj původ a princip v *teologickém* založení. Jestliže v předmluvě Möhler zdůvodňuje, proč nezačal od Krista, ale od Ducha svatého, *neznamená to*, že by tím sklouzl k idealistickému pojetí ducha, nebo že by jeho *pneumatologie* byla srovnatelná s Hegelovým *absolutním duchem* nebo příbuzným Schleiermacherovým *duchovým universem*. Východisko a základ z *Einheit* zůstávají přítomné napříč celým jeho dílem: s Duchem svatým souvisí veškeré dění na tomto světě obecně, církev a její jednota zvláště. Tento *incipit* je krátce rozveden tak, že Duch působí vždy ve vztahu ke Kristu, je stálým pramenem Božího života, který v dějinách církve vytváří tradici, jež coby dějinný fenomén má svůj vývoj. Duch je tedy pramenem *svatého života*, který dává tvar církvi, v níž se na tomto světě také tento život opravdu realizuje.

Tento život dává formu lidské existenci, která je svou podstatou *duchovní* (*geistlich*), což neznamená, že je jen rozumově, volně či podle nějaké (duchovní) mohutnosti naplněná, ale jakožto podstatně duchovní je rozvíjena v *Duchu*, tj. *ve víře a lásce*. Lidská existence rozvinutá ve své plně *lidské* dynamice vytváří organický celek,

který má vždy duchovní povahu (např. stát) a který zcela *ve službě přítomného Ducha* vytváří jednotu, a to *mystickou*.⁶⁸⁶ Tento princip „jednoty v Duchu“ je již zde vykládán s odvoláním na *unio hypostatica* v osobě vtěleného Slova. V církvi tedy – nakolik vytváří jednotu v Duchu – bude plně rozvinut lidský prvek a lidská přirozenost, ovšem nikdy bez spojení s působením Ducha svatého: církev tak bude „duchovní“, nakolik je ve spojení s Duchem svatým.

2. Základní princip Ducha umožňuje i „duchovní“ výstavbu církve

V návaznosti na autory 18. století (Schellinga, Dreye, Güglera a Sailera) uvažuje Möhler nejen v kategoriích církevního historika, ale též vysoce spekulativního teologa. Pojmy život, duch a jednota jsou uchopitelné a využitelné i v rámci obecně humanistické tradice. Duchovnost se tak stává zásadně dvojznačnou: může totiž představovat velmi komplexní *dialektický* proces poznávání lidského ducha, anebo může být tento duch ve své svobodě *dialogicky* určován a otevřen působení Ducha Božího. V *prvním případě* může představovat proces lidského ducha, který v rámci poznávání nejen rozvádí až do velmi podrobných forem základní ideje (intelektuální či „vernünftig“) tzv. čistým rozumem (I. Kant) a na jejich základě dokonce jedná („praktische Vernunft“, I. Kant), ale může využít i potenciality *Bewusstsein* – *Selbstbewusstsein*, a tak do předmětného poznávání zapojit i subjektivní stránku poznávajícího ducha, a tím nově reflektovat – tentokrát objektivně – život ducha (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*). Duch je ve svém pohybu schopen dialekticky popsat a řídit základní tvary, které mají svou objektivně – subjektivní podobu (člověk, stát, bůh). V *druhém případě* se stejně dialekticky rozvinutý lidský duch (v tzv. negativní filosofii Schellingově a jeho následném díle) musí následně zřici svého čistě myšlenkového pohybu a v *dialogickém obratu*, který počítá se sebezřeknutím a sebevyprázdněním, se uchopuje jako skutečně svobodný, kdy *chce* nově celý svůj myšlenkový pohyb zcela podřít nejen zákonitostem dialektického pohybu, ale *objevených potencií*. Duch je v tomto případě – jistě stále s rozumovou konsekventností – již netoliko dialektickým pohybem, jako spíše *dialogickou potencií*, tedy *vždy ucelenou* mohutností, která ovšem nespátřuje naplnění své svobody v sebe-

⁶⁸⁶ Möhler neuvádí ani „geistliche Einheit“, což by mohlo být interpretováno schleiermacherovsky, ani „vernünftige Einheit“, což by mohlo být vykládáno buď hermesiánsky, nebo kantovsky, ale užívá označení „mystisch“ a tuto představu rozvádí v Dodatku č. 1. Už spojení „mystisch“ s „duchovní“ jednotou církve muselo tehdy znít ne zcela přesvědčivě, protože mysticky pojatý život pietistů a „duchovně“ pojatý život idealistů stály leckdy proti sobě, jak je možné pozorovat na Hegelovi. V Möhlerově pojetí užívá slovo *mustikoj* také ve svém pojetí církve J. Zizioulas, srov. JOHN D. ZIZIOULAS, P. MCPARTHAN (ed.), *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and*

kladení, ale své naplnění nachází v *dialogickém* vztahování se k celku. Typickým způsobem existence ducha je proto *realizace*, rozvedení jeho potenciality, nikoliv jen myšlenkové sebe-nalezení. Nicméně právě pro svou realizaci duch užívá svého vznešeného nástroje – rozumu. Proto se Möhler zabývá v první části jednotou nikoliv „vernünftige“, aby nedošlo k omylu, že uchopil „duchovnost“ dialekticky, ale míří na „verständige Einheit“, u níž jako refrén opakuje, že jde o „rozumové“ rozvinutí jejího vnitřního principu. Jednota církve není tedy výrazem čistého ducha, ale *Ducha* Božího, který jako *umocňující princip* působí v církvi. Všechna (lidsky) dialektická duchovnost musí být výrazem mocnosti Ducha, takže v církvi (v jednotě církve) je duchovnost chápána *dialogicky*: každá duchovnost musí být prostředkována tím, co bylo umocněno Duchem: „der Geist begegnet sich nur selbst wieder.“⁶⁸⁷ Církev ve své předmětné (verständlich) podobě slouží jako *nástroj dialogického prostředkování* v Duchu založené/umocněné duchovnosti. V této perspektivě Möhler uchopuje *nauku církve, Písmo a tradici* a nově promýšlí statut víry.

3. Úskalí hereze a náročnost jednoty

Duchovnost, která je vystavěna na „čistě rozumovém“ základě, se ve svém uplatňování v životě církve chová tak, že bourá viditelnou jednotu a prozrazuje svou vnitřní „odmocněnost“ (skepsis).

V rámci církve existuje jistě mnoho skupin, které mají vytvářet jednotu „Ducha“. Duchovnost, podstatně daná lidskou přirozeností, vnáší do života církve „jev protikladů“. Nauku církve, tj. nauku Krista, která je dána „jednotné“ církvi, nejsou jednotlivé skupiny, z níž je viditelná církev složena, vždy schopny „rozumové“ (verständlich) uchopit. Vznikají tak různá chápání jedné a téže nauky, která – jsou-li přijímána „jako součást jedné nauky“ – vytvářejí vzájemné protiklady, jež mohou být příležitostí či příčinou prohlubování anebo, jak upřednostňuje Möhler, vývojem v nauce církve. Vývoj jedné a téže nauky je tedy možný právě proto, že tato již existuje a je stále nově uchopována a prohlubována. Pokud je ale Kristova nauka uchopena hereticky, pak nejen že nedojde v té které skupině k jejímu plnému přijetí, ale současně je tato nauka příležitostí, kterou využije „génus herese“ a uchopí egoisticky (dialekticky) jen sebe samého, místo aby se dialogicky vztáhl k celku jednoty církve. Síla dialektického rozumu a egoistický princip vytvářejí tedy nepřekonatelný protiklad, který se tak přeměňuje v rozpor; tím se vytváří

the Church, New York: T&T Clark 2006, zvláště 8. kapitolu „The Church as the ‚mystical‘ body of Christ: Towards an Ecclesial Mysticism“, s. 286-306.

⁶⁸⁷ „Duch se setkává jen se sebou samým.“ *E*, §8, s. 24.

„nepřekonatelná mnohost“ v rámci tradice Kristovy nauky a hereze se potvrzuje *proti* jedné církvi, zatímco se duchovnost utvrzuje v egoistickém principu a Kristova nauka je nahrazována naukou nějakého duchovního vůdce. Protiklady v církvi zůstávají stále výzvou k rozvedení duchovnosti napříč dějinami ve skutečné Kristově nauce, tedy jako výzva k očišťování od omylů a od egoismu, principu hereze.

4. Skutečnost jednoty v Duchu, jednoty ve „víře a lásce“

Jednota církve je dána a působena Duchem svatým, který v ní působí; tam si vytváří skutečnou jednotu nauky, což předpokládá maximální využití duchovnosti (církve coby lidského obecnství). Podobně tomu je i v oblasti mravů a v oblasti kultu. Möhler ukazuje, jak úzce – právě v romantickém pojetí lidské existence coby subjektu zkušeností a vědomí – spolu souvisejí poznání, víra a živé utváření vlastní existence (mravnost). Coby historik uvádí celou řadu příkladů této vnitřní (složené) duchovní identity křesťanství, jež se ve svém počátku nacházelo v pohanském prostředí. Činnému uchopení své identity vděčí křesťanství jistě vnitřně Duchem „umocněné“ identitě, ale též řadě různých protikladů, do nichž se dostávalo a muselo je řešit a které kladly požadavky na „celek“ církve. Identita křesťanství a jednotný celek církve jdou tak v dějinách křesťanství ruku v ruce.

Jednota církve je právě pro svou dialogickou povahu dále založena na prostředkování. Tato myšlenka je rozvíjena v druhé části knihy, v níž Möhler navazuje na tehdy obvyklá pojednání o církvi jako *societas*. Její institucionální či obecně viditelnou podobu chápe jako organismus, který *jako celek* slouží k prostředkování jednoty církve. Jednota církve je dána působením Ducha svatého, je tedy prostředkována v *církvi jednotné ve víře a lásce*. Organismem, který má tuto jednotu umožňovat, je biskup organicky spojený se svými věřícími, kteří i mimo biskupskou obec vytvářejí jednu Kristovu církev. Proto je možné sledovat, jak se v dějinách, *kteří jsou též prostředkujícím prvkem jednoty církve a celého lidského pokolení*, utváří postava biskupa či metropolitů založená na autoritě apoštolů, jak se utváří na téže autoritě založený episkopát a postava papeže („primase“). Zajímavé je, že nositelé úřadů nejsou dialekticky postaveni proti Božímu lidu, ale jsou výrazem jeho lásky a víry. Ale i zde existují dějiny, v nichž si na základě protikladů církev svou vnější podobu uvědomuje a organicky ji utváří.

5. Otevřené perspektivy

S ohledem na pozdější Möhlerův vývoj je možné upozornit na některé otázky, které zůstaly v této „prvotinė“ otevřené, resp. Möhler je objevil, jak je možné pozorovat z kriticky vydaného textu, až při poslední revizi možnosti nových přístupů k tomu, o čem pojednal v *Einheit*: o principu katolicismu. Možná, že o principu katolicismu

nebude napříště pojednávat v termínech jednoty církve, možná že problematika církve zůstane upozaděna, ale principiálně mu půjde o totéž „nové poznání Krista“, jak píše svému příteli Lippovi⁶⁸⁸, když mu v r. 1825 posílá jeden výtisk právě vyšlé *Einheit*.

⁶⁸⁸ Srov. s. 18.

5. kapitola

Nové uchopení jednoty Církve

Všichni interpreti se shodují na tom, že po prvním vydání *Jednoty* došlo v Möhlerově tvorbě ke zlomu. Geiselmann hovoří ve své monografii „o tradici“ o tom, že se Möhler od transcendentálního přístupu v *Einheit* posouvá k existenciálnímu chápání „víry z posvěcené tradice“, v níž zdůrazňuje prvek autority.⁶⁸⁹ Himes upozorňuje na to, že pantheismus, přítomný v *Einheit*, je nyní zásadně revidován nově uchopenou perspektivou vztahu Boha ve světě ve velmi rázné konfrontaci s dílem F. Schleiermachera, jak je možné sledovat v díle *Athanasius*.⁶⁹⁰ Wagner si všímá vnitřní kontinuity Möhlerova vývoje⁶⁹¹, proto v *Athanasiovi* spatřuje pokračování boje za církevně-konfesní identitu církve již započatého v *Einheit*. Faktem je, že v textu *Athanasia* najdeme minimální počet odkazů na Möhlerovy současníky, ovšem s jedinou výjimkou: explicitně se negativně vymezuje proti „sabelliánskému“ Schleiermacherovi. Velmi obecně tedy můžeme formulovat, že poté, co byla identita církve principiálně uchopena jako dílo Ducha svatého, jež je zásadně dáno jako dílo jednoty církve a má svou viditelnou podobu, se nyní Möhler pokouší na základě christologického zdůvodnění díla spásy světa ukázat potřebnost viditelného prostředkování nejen na rovině *institucionálního* tvaru církve, ale na základě *lidsky* přijímané ekonomie spásy. Möhlerovo pojetí tak předkládá Boží spásné dílo, které *nutně* potřebuje vedle církevního prostředkování též prostředkování *prostě lidské*. Všichni tři zmiňovaní interpreti ukazují, jak se tato dvě hlediska v následující tvorbě stále více uplatňovala *společně*, takže Möhler nevytváří ani zjednodušené církevnickví, ani zjednodušující humanismus, ale obojí uchopuje z nově promyšleného christologického středu.

5.1. Zdůraznění středu: Athanasius a Anselm

Jak už bylo zmíněno výše (s. 80), Novalis v r. 1799 přednáší v Jeně své „Duchovní zpěvy“ společně s řečí „Křesťanství a Evropa“. Tyto texty vycházejí tiskem až v r.

⁶⁸⁹ J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, s. 409-465.

⁶⁹⁰ M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 152-180.

⁶⁹¹ „Aber selbst ... unter psychologischen Gesichtspunkten ... wäre ein radikaler Neubeginn kaum vorstellbar. Nichtsdestoweniger ist die Schrift in manchen neu.“ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 135.

1826, tedy v době, kdy Möhler začíná pracovat na své „mnišské myšlence“.⁶⁹² Není to však jen záliba v minulosti, co vede autory – jak Novalise, tak též Möhlera – k mnišským postavám; ty jim slouží jako figury pro výklad a uchopení tehdejších souvislostí. Möhler je historik, takže obecně nachází v dějinné látce oblast své vědecké aktivity, místo, kde může nerušeně pracovat. V postavě sv. Atanáše a ve sporech, které byly spojeny s jeho osobou, Möhler objevuje velmi příhodnou paralelu pro porovnání a kritiku tehdejšího pojetí křesťanství, především pak křesťanství protestantského; využívá Schleiermacherova článku nadepsaného: „O protikladu mezi sabelliánskou a atanášskou představou o Trojici“⁶⁹³ a dochází k závěru, již uvedeném v *Einheit*⁶⁹⁴, že pravé poznání Krista a pravé pojetí církve na sebe navzájem odkazují, nebo opačně formulováno: nedostatky v poznání Krista souvisejí též s nedostatky pojetí církve a naopak. Když se proto v *Athanasiovi* věnuje Möhler *nauce církve*, stále sleduje nejen pravost „učení“, ale její ucelený obraz, jehož důležitou součástí, výrazem a účinným nástrojem církevní nauka je⁶⁹⁵.

Oproti předcházející „otevřenosti ducha“ by se mohlo zdát, že se nyní Möhler stahuje na pozice jednou provždy formulovaného učení víry, které je třeba bránit. Ale pohyb je zde jiný: prostřednictvím Kristovy osoby Möhler nově uchopuje a formuluje vztah mezi Bohem a světem, který v Sabelliově podání neuchovává přesah Boží a „svět a Bůh prostě splývají“. Ztráta transcendece Boží, kterou dokazuje jak u Sabellia,

⁶⁹² Kromě *Athanasia* a *Anselma* se v r. 1826 Möhler věnuje otázce duchovních pramenů kněžské služby ve studii *Eingige Gedanken über die zu unserer Zeit erfolgte Verminderung der Priester, und damit in Verbindung stehender Punkte* (*ThQ* 8 (1826), 414-451) a v r. 1828 vychází v Katolíku jeho obrana celibátu: *Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des dem katholischen Gesitlichen vorgeschriebenen Cölibates. Mit drei Aktenstücken*, (in *Katholik* 8 (1828), 1-32, 257-297). V červnu r. 1829 se ve své „profesorské přednášce“ věnuje tématu vzniku a rozvoji teologických seminářů (*De seminariorum theologorum origine et progressu*). V r. 1836 se Möhler zabývá sepisováním *Geschichte des Mönstums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung* (*GS II.*, s. 165-225). K této problematice srov. R. RIEGER, „Begriff und Bewertung des Mönchtums bei Johann Adam Möhler (1796-1838)“, in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 6 (1987), s. 9-30; J. KÖHLER, „Priesterbild und Priesterbildung bei J. A. Möhler (1796-1838). Ein Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung "De seminariorum theologorum origine et progressu" aus dem Jahre 1829“, in R. REINHARDT (ed.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1977, 167-196.

⁶⁹³ „Über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität“, in *Theologische Zeitschrift* 3 (1822), 295-408, citace uvedena in *A*, s. 273, „von einem der geistreichsten Theologen unter den Protestanten“, tj. Schleiermacher. Text posléze přetištěn in MARTIN TETZ (ed.), *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gred Mohn 1969, s. 37-94.

⁶⁹⁴ *E*, s. 214-215: „Tento jev se vyvinul tak, že totiž brzy po časech Cypriánových, kdy se jednota církve objevuje nejživěji, božství Kristovo bylo naplno vysloveno v Niceji, kde se věřící poprvé sešli, aby vypočetli svou lásku. Nyní byli schopni poznat Krista v jeho celé velikosti, poté co sami dostatečně vyrostli.“

⁶⁹⁵ „Tohoto osobního Boha je možné tvrdit jen prostřednictvím katolické nauky o Trojici.“ *A*, s. 289 [„Dieser persönliche Gott kann aber nur durch die katholische Trinitätslehre festgehalten werden.“]

tak též u Schleiermachera, nezůstává bez účinků a Möhler ukazuje, že je současně narušena integrita konečného bytí, integrita lidství.⁶⁹⁶

Tematicky díla *Athanasius* a *Anselm* přesahují čistě ekzeziologickou rovinu. Pro chápání církve jsou ovšem obě díla důležitá: *jednak* si Möhler na pozadí teologických sporů 4. století sám formuluje vztah mezi světem a Bohem v rámci nauky o Nejsvětější Trojici, a dále upřesňuje vztah mezi různými duchovními mohutnostmi člověka a jeho duchovním přesažným zakotvením (vírou). *Jednak* ukazuje důležitost *nauky* pro strukturu a život církve.

5.1.1. Církevní nauka a *Athanasius*

Coby církevní historik si Möhler – jak sám píše – postavu biskupa Atanáše oblíbil velmi záhy: „Chtěl jsem zdůraznit, s jak hluboce křesťanským smyslem a duchem pojednával o sporných otázkách, a chtěl jsem prostě popsat evangelní a vědecké smýšlení a uvažování a působení sv. Atanáše.“⁶⁹⁷ Proto dnes můžeme otevřít toto do šesti knih členěné dílo, v němž je na necelých 600 stránkách⁶⁹⁸ vylíčen pohnutý životní běh alexandrijského biskupa sv. Atanáše (298-373) ve velmi propracované formě. V 1. knize je představena nauka o Nejsvětější Trojici v prvních třech staletích. V 2. knize najdeme myšlenkové a naukové základy sv. Atanáše, rovněž je zde představena postava Ariova. 3. kniha popisuje spor s ariány a dějinné líčení Nicjeského koncilu a uvádí na scénu spor mezi Atanášem a Sabelliem. Na konci této knihy také najdeme důležitou pasáž o Schleiermacherovi. Ve 4. knize je zachycen okamžik, kdy se Atanáš stává alexandrijským biskupem, Konstantin omilostňuje Aria a povolává zpět ariánské biskupy. Atanáš nechce ani na naléhání samotného císaře poskytnout Ariovi církevní společenství. Po synodě v Tyru (335) je Atanáš poslán do vyhnanství do Trevíru. Staví se za něj biskup Marcellus z Ankyry, proti němuž povstanou stoupenci Eusebia z Nikomedie a Eusebius z Cesareje píše knihy proti Marcellovi. Mezitím Arius umírá (336), posléze i Konstantin (337, krátce předtím pokřtěn ariánským biskupem Eusebiem z Nikomedie) a jeho synové povolávají Atanáše zpátky. Ovšem po ariánské synodě v Antiochii (341) je z Alexandrie opět vykázán. Odchází do Říma a zde poznává papeže Julia I. Na synodě v Sardice (343) je

⁶⁹⁶ “The first effect of Schleiermacher’s doctrine of the Trinity is that it undercuts the transcendence of God. But what concerned Möhler even more was that it simultaneously destroyed the integrity of the finite. As he rethought his earlier panentheist position by critiquing Schleiermacher’s position, he came to realize that making God less than God made human beings less than human.” M.J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 180.

⁶⁹⁷ *A*, s. VIII.

⁶⁹⁸ První vydání Mainz 1827; v této práci je užito druhého vydání z r. 1844.

opět uznán za alexandrijského biskupa, takže západní císař Konstans žádá svého bratra Konstantina II. o svolení k Atanášovu návratu do Alexandrie. Tam zažívá ohromné přivítání. Píše v této době *Život sv. Antonína* a zprostředkovává západnímu křesťanství mnišskou tradici. 5. kniha pokračuje událostmi, v nichž ariáni i nadále usilují o Atanášovo odstranění, kterého dosáhli na koncilu v Arles (353). Atanáš potřetí odchází do vyhnanství a v Alexandrii vypukne pronásledování. O dva roky později (355) je svolána synoda do Milána, na níž chtěl papež Liberius (352-366) uplatňovat rozhodnutí synody ze Sardiky, a tím Atanáše bránit. K němu se přidali biskupové Eusebius z Vercelli, Dionysius z Milána, Lucifer z Cagliari, Hosius z Cordoby a Hilarius z Poitiers. Ariánská krize se stále prohlubuje, na uprázdněné stolce po biskupech, kteří odcházejí do vyhnanství, jsou dosazováni biskupové ariánští. Ovšem – byť ve vyhnanství – katoličtí biskupové drží pospolu a jsou velmi činní. 6. kniha začíná smrtí Konstantina II. a nástupem císaře Juliána (361-363), který povolává biskupy z exilu zpět domů a pořádá unijní synodu v Alexandrii (362). Nato Julián Atanáše opět vypovídá do vyhnanství, ovšem císař Jovián (363-364) ho povolává zpět. Císař Valens (364-378) ho opět vypovídá ze svého impéria, ale posléze svůj úmysl mění. Tak po pěti exilech může Atanáš klidně žít v Alexandrii. Podporuje Basilovo učení o Duchu svatém a píše knihy proti apollinaristům. V r. 372 umírá. Tato právě zrekonstruovaná dějinná osnova slouží Möhlerovi k tomu, aby se dotýkal nejrůznějších věroučných i právních otázek života církve.⁶⁹⁹

5.1.1.1. Zvýrazněné trojiční uchopení života církve

Geiselman i Himes upozorňují na to, že pojetí Ducha svatého v raném Möhlerově díle nacházelo úzkou příbuznost v pojetí *celkového ducha* v díle Schleiermacherově. Möhlera ovšem není možné s tímto „beznadějným pantheismem“ identifikovat; již v *Einheit* – jak formulují oba autoři – se Möhler snaží pantheismu vyhnout formou tzv. panentheismu, v němž je možné duchu rozumět skutečně jako *Gemeingeist*.⁷⁰⁰ Při

⁶⁹⁹ V mnichovském Georgianu objevil Emil Verneisel manuskript, obsahující úvod k Athanasiovi, který nebyl za Möhlerova života publikován. Verneisel ho zveřejnil in *ThQ* 119 (1938), 114-117. V tomto úvodu zmiňuje Möhler dva základní trendy přístupu moderního křesťanství, které ho zevnitř ničí: mystický přístup, který se snaží křesťanství srovnat s obecnou zbožností, přičemž vůbec nepočítá s naukou. Z druhé strany se z křesťanství dělá mravní systém, který pro křesťanskou praxi vůbec nepotřebuje nauku, jež je nadbytečná. „Pokusili jsme se o studii o sv. Atanášovi, který obdivuhodným způsobem uměl spojit velmi srdečnou zbožnost a pronikavé poznání.“ *ThQ* 119 (1938), 117. Möhler jakoby pokračoval v podobném podání, takže i přes množství dějinných údajů se tato studie nestává čistou faktografií, podobně jako v ní nenajdeme čistě filozofickou spekulaci. Möhler svým stylem podchycuje *nauku církve* a rozvádí věroučnou tradici.

⁷⁰⁰ „Pojednání této části se podstatně zakládá na nauce o sjednocení božské podstaty s lidskou přirozeností, jak skrze osobnost Kristovu, jakož i skrze církevního ducha obecenství, na němž

studiu přednicejských trojičních sporů a postavy sv. Atanáše nachází paralelní teologické stanovisko ke Schleiermacherovi v teologii Sabelliově; koncepcí sám Schleiermacher se ve studii z r. 1822 o protikladu Atanášova a Sabelliova stanoviska kloní k Sabelliovi.⁷⁰¹

1. V kritice Schleiermachera navazuje na *Einheit* a reaguje na *Glaubenslehre*

Ústředním tématem Schleiermacherova učení je vztah jednotlivce ke Kristu⁷⁰², který je založen na lidském „zbožném sebevědomí“⁷⁰³ a který ve svém posledním určení spočívá na víře.⁷⁰⁴ Celá *Glaubenslehre* je pak vlastně rozvedením „zbožného sebevědomí“ ve svém podvojném založení: obecně náboženském (teleologické hledisko) a v úzkém spojení s Kristem (dogmatické hledisko nauky církve). Žádná z tezí, které by *podstatně* neodpovídaly prvnímu hledisku, nemůže být přijímána jako součást křesťanství, protože by pak neodpovídala jeho lidské konstituci. Nicméně křesťanství je současně podstatně určeno Kristem, proto je židovství, nevztahující se ke Kristu, pojímáno na úrovni ostatních náboženství. Tím je tedy podle Schleiermachera zaručeno spojení nauky víry s existencí ve světě, který je chápán jako seriózní místo vzniku a formování křesťanství. Podrobně tedy Schleiermacher v 169 paragrafech svého díla probírá postupné utvoření *křesťanské víry*. Poslední tři paragrafy (§§170-172; vydání z r. 1822 obsahovalo 5 paragrafů: §§186-190) jsou věnovány Boží Trojici. „Trojice není nic více ani méně než způsob, jakým uchopit a potvrdit skutečnost vztahu mezi Bohem a světem v Kristu a církvi. Neexistuje a ani nemůže existovat výpověď, která by vyslovila pravdu o božství pojatém samo o sobě bez ohledu na třeba božsky stanovený poměr mezi Bohem a světem. Pro

spočívá a s nímž padá celkové pojetí křesťanství v naší církevní nauce [mit welchem die gesamte Auffassung des Christentums in unserer kirchlichen Lehre steht und fällt.]“ *GL*, §170. 1, s. (II.) 458. Jak bylo ukázáno při představení 1. kapitoly *Einheit*, Möhlerova koncepce je již v této kapitole bohatší a nevychází ze Schleiermachera, ale z církevních otců.

⁷⁰¹ „Über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität“, in *Theologische Zeitschrift* 3 (1822), 295-408. Schleiermacher ukazuje, že Sabellius nejen že ve své nauce nechává člověka potkat Boha v Kristu, takže odmítá to, že by člověk nějak formuloval své poznání Boha, které by vzápětí aplikoval na Krista. U Atanáše pozoruje Schleiermacher omyl v poznání Boha, protože judaizujícím způsobem poznává člověk Boha ještě před událostí vtělení. Srov. s. 400.

⁷⁰² *GL*, §24, s. (I.) 137: „Protiklad mezi protestantismem a katolicismem je možné předběžně uchopit takto: protestantismus odvozuje vztah jednotlivce k církvi od vztahu ke Kristu, zatímco katolicismus obráceně vztah jednotlivce ke Kristu činí závislým na jeho vztahu k církvi.“

⁷⁰³ Od *GL*, §3, v němž se Schleiermacher zabývá povahou „zbožnosti“, která je vymezená jako „bezprostřední sebevědomí“ [das unmittelbare Selbstbewusstsein], postupně rozebírá toto zbožné vědomí, kterého je možné dosáhnout „in Beziehung mit Gott“ (§4). Zbožné sebevědomí je podstatným prvkem lidské přirozenosti a ve svém vývoji zahrnuje též obecnství (§6), které je z jedné strany neuchopitelné, z druhé strany je ohraničené, což je církev.

⁷⁰⁴ *GL*, §11: „Křesťanství je monoteistická forma víry, patřící k teleologickému směru zbožnosti, v jehož rámci se od ostatních podobných forem liší tím, že vše je zde vztaženo na vykoupení vykonané Ježíšem z Nazareta.“

Schleiermachera není imanentní Trojice součástí křesťanského učení, protože vše je dáno Trojicí ekonomickou.⁷⁰⁵

Znamená to, že jednotlivé božské osoby mají smysl, *nakolik* se projevují v dějinách spásy. Dílo vykoupení je místem zjevení Syna, dílo posvěcování je projevem Ducha a svět s celým stvořením je projevem Otce. Setkání s božstvím se děje skrze bezprostřední zbožné sebevědomí. Jakým způsobem může nyní člověk poznat Boha ve světě? „Církevní nauka o Trojici žádá, abychom každou ze tří osob uvažovali jako stejné podstaty, podobně jako jsou si rovny všechny osoby [protože ke každé je přiřazeno božství]. Nejsme ovšem schopni ani jednoho, ani druhého, ale můžeme osoby představovat toliko *postupně*, podobně jako můžeme jednotu podstaty uvažovat buď jako menší než tři osoby, nebo naopak.“⁷⁰⁶ Jestliže ve zbožném sebevědomí člověk přijímá společenství s Kristem a v Duchu svatém (v tzv. Geistgemeinschaft) prostřednictvím vykoupení od hříchu, pak nemůže být poznáno *božství* ve své podstatě, tj. odhlíženo od projevu jednotlivých osob. „Je třeba ještě ukázat, jak se trojnost a jednota chovají k Boží příčinnosti, pojaté v našem sebevědomí coby prostém citu závislosti, působící jak ve vykoupení a posvěcení, tak též obecně ve stvoření a [jeho] uchovávaní... jestliže tato příčinnost má zůstat pro celé božství jednotná, pak opět docházíme k závěru, že buď ve vztahu jediného božství a tří osob předchází jednota božství, nebo naopak vystupují do popředí jednotlivé osoby.“⁷⁰⁷ Poznání Boha ve světě pak Schleiermacher převádí na poznání vlastností Božích⁷⁰⁸, které přináležejí Bohu ve své jednotě. Následně je možné vlastnosti přiřazovat též trojičně, a to poté, co toto poznání bylo vnořeno do vztahu, založeném na vědomí přítomnosti Boží v Kristu a v křesťanské církvi. Sama jednota trojičního Boha je ovšem *stanovena* či uchopena prostřednictvím *vědomí*, vnořeného do vztahu s Kristem. Na základě tohoto *stanovení* je pak možné tvrdit i *jednotu božství* v trojím přivlastňování.⁷⁰⁹

Když Möhler v předmluvě k *Einheit* předesílá, že bude pojímat jednotu církve z *Ducha svatého*, když často hovoří o *duchu obecnství*, je pojmová příbuznost s Schleiermacherem velmi výrazná. Jedná se i o faktickou koncepční příbuznost?

⁷⁰⁵ M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 158.

⁷⁰⁶ *GL*, § 171, s. (II.) 462.

⁷⁰⁷ Tamtéž, s. (II.) 466-468.

⁷⁰⁸ Jde o základní metodologickou konstrukci, která se nachází v základním konceptu díla, srov. *GL*, §50-56, s. (I.) 255-306.

⁷⁰⁹ Jakou formu má mít toto stanovení? Schleiermacher konstatuje, že se jedná o *Formel der Gleichheit der Personen*, zatímco by se mělo jednat o *Kanon*. *GL* § 171. 5, s. (II.) 468.

Myslím, že doplněk o Duchu svatém⁷¹⁰ ukazuje na kritický postoj, v němž Möhler odmítá chápat Ducha svatého jako *Gemeingefühl der Christen*. Explicitně se Möhler staví do konfrontace se Schleiermacherem na konci 3. knihy svého *Athanasia*,⁷¹¹ kde u něho rozpoznává jasnou preferenci Sabellia před Atanášem.

2. Zásadní vztah mezi Bohem a světem formulovaný v *Athanasiovi*

Církevní nauka, v jejímž rámci je formulován vztah mezi Bohem a světem, má podle Schleiermachera původ ve spekulaci. Möhler to charakterizuje následovně: „[Schleiermacher] si vysvětluje původ katolické nauky tak, že – počínaje Alexandrií – vznikla trinitární nauka z platonizujícího filosofického či kosmologického zájmu, který mířil k přechodu od konečného k nekonečnému bytí v Božím Synu. Kdyby tu totiž tento zájem nebyl, pak by se vytvořila sabelliánská trojiční nauka, v níž se nepřipouští žádný rozdíl v božských osobách, ale učí, že neosobní božství je božstvím v Kristu a je to Duch svatý; současně uznává vlastní zjevení Boží v Synu i v Duchu, takže ponechává slovo "Trojice".“⁷¹² Na rozdíl od ariánství je ovšem Bůh v Kristu *skutečně* zjeven, takže je *opravdu* založeno křesťanské zbožné vědomí, jímž je možné Boha ve světě poznávat; to je důvod, proč se Schleiermacher staví na stranu *proti* ariánství a kloní se k sabellianismu. Konečně „vztah mezi arianismem a sabellianismem je možné vyjádřit takto: podle arianismu je Bůh od světa oddělen, zatímco podle sabellianismu svět s Bohem splývá.“ Katolicismus – pokračuje Möhler – ovšem Boha a svět rozlišuje, takže jsou velmi úzce, vnitřně spojeni, ale nesplývají.⁷¹³ Oproti Schleiermacherovi ovšem Möhler trvá na transcendentně, nikoliv jen křesťanskému vědomí imanentně založené identitě Božích osob: „Co se pak týká transcendence katolické nauky, která tvrdí, že Otec, Syn a Duch jsou jedné podstaty [přirozenosti], zatímco v osobách jsou rozlišeny, a jsou tím, čím jsou, i bez ohledu na zjevení ve světě obecně či v křesťanství zvlášť, to vše má svůj dobrý důvod ... nemusí nás možná samo o sobě zajímat, jaký je Bůh sám v sobě, ale je to nesmírně důležité proto, abychom poznávali Boha tak, jak se nám zjevuje. Z toho důvodu můžeme hovořit i o *transcedenci našeho vědění o Bohu* [...] A podobně je tomu i s trojiční naukou: Protože se Bůh zjevil jako Otec, Syn a Duch, je takový i bez ohledu na veškeré zjevení; a my nevíme zcela s jistotou, jaký je Bůh jen na základě toho, jak si

⁷¹⁰ E, Zusatz I., kritický rozbor, s. 513.

⁷¹¹ A, s. 273-292. „Ich sage: es wird in derselben der sabellianischen der Vorzug gegeben.“ Schleiermacherovo pojednání nerozlišuje, co je čistě biblická a co je zjevená nauka o Trojici. „Spíše se zde tvrdí, že původně byl zbožšťován vykupitel v písních, hymnech a ve slovních přednesech; že prý křesťanská víra neučila s jistotou božského Krista.“ s. 273-274.

⁷¹² A, s. 274.

to křesťan [ve svém zbožném sebevědomí] žádá, pokud by tím [Bůh] sám o sobě nebyl.⁷¹⁴

Podle sabelliánského přístupu tedy můžeme poznávat působení jednotlivých osob (vykoupení, posvěcení, stvoření) a poté můžeme dojít k poznání neosobního božství, které se projevuje a zjevuje jinak při stvoření, jinak při vykoupení a jinak při posvěcení. Naproti tomu Möhler ukazuje, jak Athanasius učí podle nauky církve, že již na začátku byl Otec skrze Syna v Duchu svatém činný; proto bylo možné, že již v rámci Starého zákona nebo i mimo lid Smlouvy se mohlo vyskytovat poznání Boha. Znamená to, že „když Syn i Duch svatý nebyli méně činní než Otec již od počátku, musel člověk být i v obecenství se Synem i Duchem.“⁷¹⁵ To znamená, že člověk je již od počátku člověkem, jeho rozumnost a svatost je tedy již od počátku založena a je uvedena do souvislosti s účinným obecenstvím Boha (tj. Trojice) s člověkem.

Nábožensky hluboký sabellianismus (a tak čte Möhler také Schleiermachera) vnímal přirozenou, imanentně světskou spojitost člověka s Bohem a poukazyval na to, že člověk měl otevřenou cestu k Bohu jen formou *pouhého stvoření*. Pokud byl coby stvoření zasažen hříchem, pak se s Bohem mohl stýkat jen jako hříšník. Podobně je tomu i s poznáním Boha; protože „jen Syn zná Otce“, nikdo před Kristem nemohl poznat Boha a polyteismus je opět nutným dějinným jevem. Když přišel Kristus (Slovo se vtělilo), lidstvo se změnilo zevnitř a Syn byl jako Syn zjeven a poznán. Podobně i Duch svatý se stal osobou v úzkém spojení s církví, která jako taková vznikla, právě když se Duch stal osobou.⁷¹⁶ Podle Schleiermachera je tak *akt*, v němž se božství stává osobou, aktem *stvoření*.⁷¹⁷ Na několika místech pak Möhler vyvozuje základní myšlenku: „Svět a Bůh prostě splývají“, „universum je uctíváno jako božské“, „postrádáme zde transcendentní teologii“, „podle sabellianismu Bůh i svět splývají v jedno“.

Existuje tedy jedna jediná evoluce božství, která začala stvořením; v křesťanství se staré nezralé stvoření pozvedlo a naplnilo, takže se božství mohlo plně rozvinout a

⁷¹³ A, s. 280n.

⁷¹⁴ A, s. 280.

⁷¹⁵ A, s. 284.

⁷¹⁶ Zde Möhler cituje Schleiermacherovu studii: „Die Person des Erlösers war nicht vorher da, so dass sich erst nachher die Gottheit mit ihr geeinigt hätte, sondern die Person wurde, als die Einigung wurde; und eben so war auch die Kirche nicht, und hernach einigte sich die Gottheit mit ihr, sondern das Entstehen der Kirche und das Geistwerden der Gottheit war Eins.“ A, s. 285.

⁷¹⁷ A, s. 285n: „Und so ist jedes Personwerden der Gottheit, auch das zweite und dritte, schöpferisch: wie vielmehr noch wird es mit dem ersten sich so verhalten, und das Entstehen der Welt mit dem Vaterwerden der Gottheit zusammenfallen.“ V této souvislosti je třeba připomenout, že vznik božské osoby je chápán jako *generatio*, popř. *processio*, nikoliv *creatio*.

vylít do stvoření. Podle tohoto pantheistického evolučního schématu ovšem nevíme, zdali se božství nebude chtít zjevit a být účinné i formou *další prosopon*. Katolická nauka říká, že to není možné, protože Bůh již *od počátku* byl a je ve třech osobách. Sabellianismus tvrdí, že *zájem křesťanství*, což je nejdokonalejší forma božství ve světě, již další formu božství nepotřebuje.⁷¹⁸

Sv. Jan píše: „Bůh tak miloval svět, že poslal svého jednorozeného Syna, aby každý, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“ (Jan 3,16) Otec tedy posílá Syna, který již *před* svým posláním *byl*, a posílá ho z lásky, protože *lidé byli hříšníci* a opustili Boha. Hřích, který vstoupil do ekonomie spásy, narušil jak vztah člověka k Bohu, tak též plné rozvinutí člověčenství. Sabellianismus v člověku spatřuje až do příchodu Krista pouhé stvoření. Pokud byl člověk *coby stvoření* zasažen hříchem, nemohl to rozpoznat, protože teprve vykoupení přineslo poznání a odstranění hříchu. Katolická nauka chápe vykoupení a posvěcení v Kristu a Duchu svatém jako obnovení počátku, takže hovoří o znovuzrození, novém stvoření, novém člověku, a to proto, že původní člověk již byl ve společenství Boha trojičního. Podle sabellianismu jde o jiné chápání vykoupeného člověka: skrze křesťanství je sice lidstvo postaveno na vyšší úroveň, nejedná se ale o návrat, protože na začátku jsme nebyli tím, čím jsme se stali díky křesťanství. Křesťanství je vyšší vývojové stádium náboženství. K této proměně dochází kvůli úzkému spojení s božstvím, takže prvním evolučním stupněm je stvoření světa kladené společně s Otcem, druhým stupněm je vykoupení uvedené křesťanství kladené společně se Synem a třetím stupněm je v církvi definitivně založené duchovní obecenství kladené společně s Duchem svatým.⁷¹⁹ Pro zásadní popření jakéhokoliv přesahu světa jsou sabelliáni podezíráni z avgeia, zatímco ariáni naopak uvnitř božské sféry rozpoznávají vícečlennost, jsou tedy podezíráni z poluqeia.

V konfrontaci se sabellianismem tak Möhler dochází k formulování základního naukového stanoviska: Otec byl Otcem ještě dříve, než stvořil svět, Syn byl Synem ještě dříve, než se stal člověkem, a Duch byl Duchem ještě dříve, než vznikla církev. Bůh sám v sobě je Otec, Syn i Duch svatý, ne až tehdy když tvoří, když se stává člověkem nebo až při utváření církve. On je sám v sobě věčný a neproměnný; on

⁷¹⁸ A, s. 287: „Schleiermacher sagt nämlich im Namen des Sabellius, in der katholischen Theorie von der Trinität liege kein Grund, warum nicht mehr Personen in der Gottheit seien, als drei; und an sich wäre es wohl möglich, dass noch mehrere Processse statt fänden. Nach der sabellianischen sei dies nicht möglich, weil das religiöse Interesse der Christen nicht mehr bedürfe.“

⁷¹⁹ A, s. 288: „Mit einem Wort das Christentum ist eine natürliche Entwicklungsstufe der Menschheit; und weil diese Entwicklung mit den Evolutionen der Gottheit in der engsten Verbindung steht, so wird es eben so schwer, den Vater und die Schöpfung, den Erlöser und die Erlösten, den heiligen

přesahuje svět a je ve světě, je odlišný jak od jedince, tak od celku proto, aby od nich nebyl nikdy oddělen. *Bůh se skutečně od světa odlišuje svou přirozeností*. Möhler tuto zásadu uplatňuje zvláště na „ducha obecenství“. Píše:

„Vyznáváme, že duch celku, její [církve] obecný smysl, její duch obecenství a veškerá pravda a vše slavné [herrlich], co jen vlastní, je účinkem Ducha svatého, který je v ní; nikdy ale nebude říkat, že duch celku je Duch svatý, samo božství.“⁷²⁰

Zasazení pojmu „ducha obecenství“ do souvislosti imanentní Trojice je pro Möhlera důležitým výsledkem konfrontace Atanáše se sabellianismem, potažmo konfrontace samotného Möhlera se Schleiermacherem.

3. Kritika na obranu integrity lidství

Když se propojuje stvoření s Otcem, vykoupění se Synem a církev, duch obecenství s Duchem do té míry, že splývají – byť ono „splývání“ jde cestou velmi členěného dialektického procesu –, pak Möhler zásadně prohlašuje, že „Syn, skrze kterého Otec vše stvořil, je odlišný od všehomíra, je *odlišné přirozenosti*, podobně i Duch svatý“. Na druhé straně ale někteří církevní otcové tvrdí, že „Duch je podstatně mezi námi“⁷²¹; působení Ducha svatého v nás, kterého ve *svobodě* přijímáme, s sebou přináší skutečnost, že ho můžeme svobodně spáchaným hříchem také ztratit. On se tedy od nás odlišuje, i když vše dobré v nás je z něho, skrze něho a v něm.⁷²² Tím je též předznamenáno velké téma, které bude Möhler sledovat až do své smrti: téma lidské osoby, která ve své svobodě vytváří v Božím konání protějšek a která čím více má naplnit své přirozené určení, tím více ke své svobodě potřebuje milost. Möhler v *Athanasiovi* formuluje předpoklad: „Aby bylo možné naplnit Schleiermacherův program, který formuloval jako sabellianismus, tj. ochranu ústředních prvků křesťanského náboženského sebevědomí – Krista a církve, vykoupění a posvěcení –, je třeba prostřednictvím nauky o Trojici zaručit takové pochopení vztahu mezi Bohem a lidstvím, který bude udržovat a hájit přesah Boží a svobodu lidské osoby. Katolická nauka o Trojici toto splňuje tím, že vztah mezi Bohem a lidmi zakládá v Bohu, tj. tím, že ze vztahu Boha k lidstvu vytváří výraz vztahu, který se nachází mimo Boha a je

Geist und die Kirche auseinander zu halten, und die erste Evolution der Gottheit ist eben die Welt, die zweite die Erlösung, wenn man so sagen will, und die dritte die Kirche geworden.“

⁷²⁰ A, s. 291: „Wir werden stets bekennen, ... dass der Geist des Ganzen, ihr Gemeinsinn, ihr Gemeingeist, und alle Wahrheit, und alles Herrliche welches sie besitzt, eine Wirkung des heil. Geistes in ihr sei; aber nie wird sie sagen, der Geist des Ganzen sei eben der heil. Geist, die Gottheit selbst.“

⁷²¹ E, §1, s. 5.

⁷²² A, s. 290.

skutečným vztahem k Bohu, tedy Bůh je skutečně zapojen do vztahu mezi sebou a člověkem tím, že se současně potvrzuje jako *jeden z jeho pólů*.⁷²³

Jestliže v oblasti vztahu Boha a člověka upozorňuje Möhler na nutnost zachovat Boží transcendenci a lidskou integritu (Himes: transcendence of God and relatedness and integrity of human being), ve svém díle *Anselm* se pokouší ukázat uchování Božího zjevení, víry a plného rozvinutí lidských duchovních mohutností. Jestliže v *Symbolik* bude Möhler rozvíjet ostatně již v *Athanasiovi* zmíněnou myšlenku o lidském bytí *k Božímu obrazu a k Boží podobě*, drží se nyní v *Anselmovi* podobného schématu: člověk je duchovní bytost a má rozumovou přirozenost. Tato přirozenost musí ovšem ještě projít procesem sebeurčení; proto má rozumnost zásadně dějinný charakter, který může být garantován jedině vírou; víra tedy v žádném případě nemá nahrazovat rozum, ale umožňuje jeho plné *dějinné* rozvedení v *nauce*.

„Právě popsaná rozumová přirozenost, tento duchový a duchovní život člověka je [mu] dán jako uzavřený zárodek (vrozená idea), kterou je třeba skrze svobodné sebeurčení otevřít a utvářet až k jeho plné zralosti: člověku vtisknutý obraz coby čistě přirozená vloha musí tedy nalézt svoje vyjádření ve svém svobodném sebevědomém přivlastnění. Podle Anselmova cápání má lidská rozumnost jistě své dějiny, protože dojem či stopa, kterou lidský rozum přijme, se proměňuje v sebevědomý výraz; a při tomto pohybu svou důležitou roli hrají též podmínky, které se na tomto celém ději podílejí. Anselmovi bylo jasné, že člověk může poznat Boha jen v Bohu, že se Boží pravda s laskavostí snižuje až na úroveň lidské ubohosti, aby člověk *v ní* a *s ní* poznal pravdu. Podobně jasné Anselmovi bylo, že člověku s konečnou přirozeností musí být Boží pravda podána zvenku jako nauka a vyučování, pokud se vloha rozumnosti má vůbec rozvinout do sebevědomé zralosti. Tato zvenku podávaná Boží pravda pak musí být přijata vírou, která pro Anselma představuje druhou podmínku, aby rozumová schopnost mohla vyjít ze sebe a mohla se rozvíjet do vědění.“⁷²⁴

Möhler tedy jak v *Athanasiovi*, tak též v *Anselmovi* usiluje o takovou koncepci vztahu Boha a světa, Boha a člověka a na rovině poznání o takovou koncepci rozumu

⁷²³ M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 187.

⁷²⁴ „Diese beschriebene vernünftige Natur, diese geistige Leben des Menschen ist ihm jedoch nur als ein in sich selbst verschlossener Keim gegeben (die angeborene Idee), welcher durch freie Selbstbestimmung aufgeschlossen und zur Reife fortgebildet werden soll: das als bloß natürliche Anlage den Menschen eingeprägte Bild soll ausgeprägt werden zu seinem freien selbstbewussten Besitz. Wie Anselmus einsah, dass die Vernünftigkeit des Menschen eine Geschichte haben müsse, indem der Eindruck zum selbstbewussten Ausdruck sich fortzubewegen habe, so entgingen ihm auch die Bedingungen nicht, unter welchen einzig dies möglich sei. Es war ihm klar, dass der Mensch nur in Gott Gott erkennen könne, dass sich die göttliche Wahrheit bis zur menschlichen Armseligkeit herablasse, auf dass der Mensch in ihr und mit ihr das Wahre erkenne. Eben so einleuchtend war ihm, dass dem Menschen als endlichem Wesen die göttliche Wahrheit äußerlich als Lehre und Unterricht entgegentreten müsse, wenn die Anlage zur Vernünftigkeit, zur selbstbewussten Reife sich entfalten sollte. Diese von Außen sich anbietende göttliche Wahrheit muss durch den Glauben aufgenommen werden, der demnach dem Anselmus die zweite Bedingung ist, dass die vernünftige Anlage aus sich heraustrete, und zum Wissen sich fortbilde.“ *GS I.*, s. 137.

a poznávané Boží pravdy, v níž je vždy přesah uchopen nikoliv na újmu, ale zcela ve prospěch ucelené identity: světa, člověka i rozumu. Vodítkem mu je katolická nauka o Trojici, jak ji objevil u sv. Atanáše v konfrontaci se arianismem a sabellianismem.

4. Vyvození ekleziologických zásad

1. Princip protějšku v bytí církve

Na základě rozlišení lidství a božství v Kristu, na základě působení Boží přirozenosti jako odlišné od lidské přirozenosti je jejich sjednocení uchopené *dějinně* (osoba Krista jako základní tvar dějinné podoby stvoření); *skutečné* dějinné pokračování v Kristu spojeného božství a lidství *formou církve* je zásadně charakterizováno tímto rozlišením a spojením lidského obecnství s obecnstvím Božím.⁷²⁵ Duch obecnství věřících zůstává zcela lidský, zatímco je skutečným výtvozem Syna skrze Ducha, a to jako odpověď na Synovo sebedarování. Obecnství věřících v sobě skutečně nese Kristovo lidství spojené s jeho božstvím, ale jeho božstvím není. Člověk se nestává Bohem, ale přijímá společenství s ním, a dosáhne svého naplnění tehdy, když lidská přirozenost nalezne svůj protějšek v tom, kdo je Boží přirozenosti.⁷²⁶

V církvi je lidská dynamika zapojena a přivedena do společenství s Bohem, aby mohla být plně rozvinuta *na všech úrovních*. Protože lidské společenství je viditelné, vytváří v dějinách konkrétní útvary lidského soužití, třeba i právně uspořádané; proto je v církvi *právní struktura* církevního společenství momentem, kterým je tvořen *výraz* a vytvářejí se podmínky *pro plné rozvinutí* lidské podoby církve. Princip protějšku v církvi říká, že nic lidského nemá svoji identitu jen samo v sobě, ale vždy se jedná o uspořádání autentické lidské přirozenosti, zatímco je vztažena ke svému zásadnímu protějšku, tedy k Bohu, aby tím byla posílena a upevněna samostatnost všech lidských veličin ve vzájemných poměrech a vztazích. Opakem je osamostatnění lidské přirozenosti od Boha na *pouhé* lidství, které s sebou přináší osamostatnění *od* vzájemné vztahovosti a osamocení či izolaci jednotlivých členů či společenských subjektů.

2. Autorita

V rámci plného rozvinutí lidské přirozenosti, uchopené ve vykupitelském díle Kristově a vedené posvěcujícím dílem Ducha vystupuje do popředí instance autority a

⁷²⁵ „Die Kirche ist gleichsam ... die Entwicklung Christi in der Zeit.“ A, s. 266.

⁷²⁶ M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 199.

úřadu, která může být a je využita k plnému rozvinutí lidství v církvi, nebo ovšem také může být nástrojem křivdy, utlačování a nespravedlnosti.⁷²⁷

3. Protějšek k duchu světské obce

V souvislosti s plným pochopením protějškové povahy církve, založené v Kristově osobě a uskutečněné dílem celé nejsvětější Trojice v církvi ku prospěchu celého světa, je možné z Möhlerových studií vyzvednout ještě jeden důležitý ekzeziologický základ: církev ve vztahu ke světu je samostatná a na něm nezávislá, *nakolik* je k němu vztažena.

„Jako pak mezi věčným a časným, mezi duchovním a tělesným není žádný absolutní protiklad, není žádný ani mezi státem a církví. Věčné se spíše zjevuje v časném, nadsmyslové ve smyslovém ... Jako všeobecné zjevení Boží ve světě, a to zcela zvláštní v křesťanství nestojí proti sobě v rozporu, ale to všeobecné může být skrze křesťanské uznáno, podobně si neodporují Bohem bezprostředně založená církev a Bohem prostředkovaně ustanovený stát; církev přiznává a dokazuje státu jeho důstojnost, zatímco nikdy nebude souhlasit s pohanským zbožštěním státu.“⁷²⁸

5.1.1.2. Důležitost nauky pro život církve

Möhler v postavě sv. Atanáše spatřuje vzor víry, jež není vyčerpána (čistě) osobním vztahem ke Kristu, ale ten je vždy uchopen a viditelně tvořen *v již vyjádřené* církevní formě: „A tak se stal Atanáš otcem církevní teologie, tj. nejen církevní víry, která přichází od Krista, ale jejího přesnějšího a ostřejšího znázornění a jejího rozvedení v pojmech.“⁷²⁹ Součástí víry darované Kristem pak je i její církevně utvořená (aktivně recipovaná) forma; víra je církvi vyslovována, vyznávána a církev společně s vírou vyjadřuje i sebe samu. Stavebními kameny tohoto církevního vyjadřování jsou pojmy, základním plánem je víra, konečným tvarem, který v sobě nese identitu církve a je založen na víře, je pak církevní nauka.⁷³⁰

1. Formální stránka katolické nauky

Katolická nauka není pochopitelně vědecky neutrální, logicky kontrolovatelný systém výpovědí, ale především výraz víry, kterému je ovšem přiznán status pojmového uchopení, takže nauka bude stále živě inspirovaným pojmovým

⁷²⁷ Na mnoha příkladech v rámci životního příběhu sv. Atanáše Möhler ilustruje tuto neobejitelou instanci autority. Např. *A*, s. 360. 507.

⁷²⁸ *A*, s. 200.

⁷²⁹ *A*, s. 273: „So wurde Athanasius der Vater der kirchlichen Theologie; d.h. nicht des Kirchenglaubens, der nur von Christus kömmt, sondern der schärfern und genauern Darstellung und Entwicklung dieses Glaubens *in Begriffen*.“

⁷³⁰ H. WAGNER, *Die eine Kirche*, s. 135-144. Reflexi nad propojením struktury církve a církevní nauky v zásadě přejímám od tohoto autora.

uchopováním objektivně daných obsahů. Mezi základní prvky identity církevní nauky patří:

1. Základní cit (smysl) věřících, kterému je možné se naučit a být k němu vychován v církvi.⁷³¹ Tento cit se zakládá na víře darované církvi Kristem a dostává pevný výraz v průběhu růstu či vývoji církvi uchopené víry a jejího formulování v nauce. Pro pochopení identity nauky církve je nutné přijmout celý tento vývoj, nikoliv nutně formou *naučení se všem* dějinně vyvinutým podobám církevní víry, ale především těm, které umožňují uchovat věrný obraz církevně uchopené víry formou nauky.

2. Proto se tento základní smysl víry nemůže oddělit od jeho živého utváření a výchovy v rámci *církevní tradice*. Předností sv. Atanáše bylo umění nejen pojmově či pro současníky srozumitelně uchopit víru, ale též ji stále chápat v širokém proudu tradice.⁷³² Církev je nositelkou tohoto *živého předávání* víry; to obdržela přímo od svého zakladatele Ježíše Krista. Již u něho se živá víra formulovala prostřednictvím tehdejšího pojmosloví do živé nauky; on sám založil tzv. *depositum fidei*, poklad víry, jehož uchopení je vždy živé a jako takové je uskutečňováno k tomu vybavenou církvi.⁷³³

3. Za celý tento proces utváření církevní nauky ručí Duch svatý. Jde tedy o proces, na němž se podílí církev jako celek, takže k formulaci nauky může skutečně přispět každý, pokud se sám dá k dispozici církevní tradici. Tento proces se nedá strategicky programovat, ale pod vedením Ducha sv. je možné plně rozvíjet dynamiku [*Potenz*] *pokladu víry*.⁷³⁴

2. Obsah církevní nauky

Nauka církve je tedy stavebním prvkem její struktury a je její součástí. Ani struktura církve, ani její nauka není jen formálně stanovena jako čistá potencialita, ale její dynamika je kladena současně s obsahem. Jestliže bytí církve ve svém dynamismu

⁷³¹ A, s. 112n.

⁷³² A, s. 116: „So eingewurzelt mit seinem ganzen Sein in die Kirche und ihre ganze Vergangenheit, und verwachsen mit ihr, wurde er ihr treues Abbild; ihre Festigkeit und wesentliche Unveränderlichkeit theilte sich dem Athanasius in vollem Maße mit.“ Möhler pokračuje a vyvozuje ještě jeden důsledek: „Aber diese Lebenseinheit mit der Kirche hatte noch eine andere Folge. Da er ganz aus ihrer Fülle sich genährt hatte, und lebendig mit der Kirche verbunden war, und in und durch sie mit Christus, oder auch durch Christus mit der Kirche (denn beides ist zugleich gegeben), so war er an sich mit diesem inneren Reichthum zufrieden und selig in ihm.“

⁷³³ A, s. 51: „Von dem Kirchenglauben müssen wir die speculativen Erörterungen Einzelner trennen; was geglaubt werden soll, ist Überlieferung, und in dieser stimmen alle miteinander ein.“ Zde tedy Möhler rozlišuje podstatu církevní víry, uchopenou formou společně přijímané tradice, a pak její spekulativní rozvedení, které není samo o sobě ani škodlivé, ani zbytečné, protože jednostrannosti a chyby, které se na tomto poli objeví, „nedokazují nic proti všeobecné církevní nauce: i u omylem zatížených myšlenkových konstrukcí či důkazů jasně vysvítá, že se církevní otcové opírali o nauku, kterou se snažili spekulativně objasnit.“

vychází z výkupného díla Kristova jako součásti ucelené spásné ekonomie nejsvětější Trojice, pak způsob, jakým je možné mít na tomto dynamismu účast, je nyní pro Möhlera zásadně určen novověkým přístupem *vedomé participace*. Skutečnost tajemství vykoupení je nyní předkládána formou nauky. Pokud si nauku osvojím, tj. skutečně recipuji její obsah, jsem postupně též uschopňován k plné účasti na životě, jehož nositelem církev je. Möhler k této *formální* podobě církevní nauky dospívá ve své Athanasiovi tak, že pojímá církevní nauku zásadně trojičně: a) Kristus je Bůh, jeho božství je základem nauky o vykoupení a posvěcení. b) Dílo Kristovo, které je dílem boho-člověka, přímo odkazuje na tři osoby nejsvětější Trojice: Otce, Syna a Ducha coby jediného Boha. Obsahem nauky církve je tak tajemství Božího Syna, uchopené ve *všech* souvislostech.

3. Katolický obraz církve

Víra v Kristovo božství je dána společně s církví: právě takováto víra, kde věřit srdcem a vyznávat ústy (Ř 10,9) nejsou dvě fáze spásného procesu, ale dva strukturální prvky jediné církevní víry, o níž pak platí, že „víra ve vtělení Božího Syna je k vykoupení a usmíření [celého] *lidstva*“, nejen jedince, který věří.⁷³⁵ Víra i struktura církve jsou zde založeny na inkarnačním principu: základním přístupem k tajemství Krista je vtělení, odkud je pak tento princip přenesen i na církev:

„Tato jednota života [sv. Atanáše] s církví měla ještě jiný dopad. Protože on žil a živil se zcela z její plnosti a byl s ní životně spojen, a *v ní a skrze ni s Kristem*, nebo také *skrze Krista s církví* (vždyť obojí je dáno současně), byl sám spokojen s tímto vnitřním bohatstvím a nacházel v něm blaženost.“⁷³⁶

Jde o formuli podivuhodné výměny (*admirabile commercium*), jakou užívali církevní otcové k formulování základního soteriologického principu.⁷³⁷

Kvůli úzkému spojení tajemství vtělení Božího Slova a tajemství církve spadá církev koncepčně do soteriologie a její bytí „ke spáse světa“ je pro ni zásadní. Proto není možné uvažovat církev bez jejich soteriologických konotací; šlo by o principiální

⁷³⁴ „Tajemně připravuje Boží Duch živoucí zárodky těch, které si vybral.“ *A*, s. 106.

⁷³⁵ *A*, s. 30.

⁷³⁶ *A*, s. 116.

⁷³⁷ Principiální zakomponování soteriologie do ekleziologie prostřednictvím tématu vtělení je pro Möhlerovu koncepci církve opravdu zásadní. Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1980, s. 221-224. 295-297, který vypočítává základní momenty dramatické soteriologie: 1. Vydání Syna Otcem pro vykoupení světa; 2. „*Admirabile commercium*“ – podivuhodná výměna pozic: Syn se dostává na místo hříšníka, aby hříšníka přivedl na místo Božího Syna. V novověku obdoba v podobě zástupnosti Kristova díla za nás; 3. Z toho vyplývá osvobození člověka (vykoupení); 4. uvedení člověka do božského, trojičního života; 5. celé toto dílo je naplněné z iniciativy Boží lásky. Body 2.-4. jsou v Möhlerově ekleziologii velmi silně zastoupeny.

změnu koncepce. Církev je tedy třeba nahlížet v rámci díla „spásy světa“, v němž má svou zásadně prostředkující úlohu.

„Atanáš považuje Krista všeobecně za reprezentanta vykoupeného lidství, nikoliv ovšem za pouze prázdného reprezentanta... ale celá církev existuje v něm, v jeho síle, on je výchozí bod; a jako je vše obsaženo již v počátku, tak i celá církev je v něm ... Kristův vývoj v čase.“⁷³⁸

Soteriologický rys je následně uplatňován na konstituci církve jako *celku*. „V konečném světě se vše sestává z protikladů, které se navzájem propojují do harmonického celku: jedinec zůstává vždy ve svých mezích, zatímco celek může být vytvořen jen společně s ostatními.“⁷³⁹ Církev, která je úzce spojena s Kristem, je tedy nástrojem a místem celku, který nemůže tvořit jen jedinec či malá skupinka, ale opravdu jen všichni. Vlastním dynamismem církve je tedy – soteriologicky určeno – zástupnictví. Základním pohybem církve je proto přijímání veškerého dění světa, aby svět ve svém dění mohl být v síle Kristova vykoupení přiveden ke svému původnímu statutu a ke vztahu *k Bohu*.

4. Církevní struktura a její uspořádanost

Na první pohled by se mohlo zdát, že Atanášovo dílo bude uváděno jen pro bohatost jeho naukové látky. Ale Möhler si všímá i jeho životního příběhu, jeho paterého exilu a stále drží v paměti úzkou souvislost mezi Atanášovou katolicitou nauky a většinovou ariánskou církví, odkud přicházely podněty k jeho vyhnánstvím. Téma úzké souvislosti mezi církevní strukturou a naukou je tedy přejato i do knihy *Athanasius*. „Nauka a struktura církve jsou mezi sebou velmi úzce spojeny; pokud by se zásadně změnila nauka, nemůže struktura církve přetrvávat nezměněna a naopak. Celá její struktura spočívá na propracovaném, nadpozemském duchu obecnství, vyrostla ze základu oné lásky, jež vzniká v křesťanech, když naplno a zcela zdravým srdcem poznávají a uznávají, že Vykupitel je pravým Božím Synem a že my jsem v něm znovuzrozeni k věčnému životu.“⁷⁴⁰ Duch Boží tedy působí tam, kde je usilováno o nauku církve tak, že utváří strukturu církve.

Bez biskupa jako nutného středu by církev neměla svou vnější podobu: neměla by ani personální strukturu, ani by nemohla mít skutečně *formovanou* nauku. Církev je pro Möhlera zcela samozřejmě neomylná: jde o přímý důsledek a pokračování výkupného díla Kristova, takže podstatné struktury církve *jsou soteriologicky*

⁷³⁸ A, s. 266.

⁷³⁹ A, s. 138.

⁷⁴⁰ A, s. 445.

určené.⁷⁴¹ Na rozdíl od Schleiermachera, jehož církev je zásadně odvislá od „spásného universa“, které maximálně zužitkovává tzv. *Bewusstseins-theologie* a církev se tak stává dialektickým prostředkovatelem růstu člověka ke své plnosti, je u Möhlera církev *podstatně soteriologická*, takže nejen že je místem, kde člověk může růst, to jistě také, ale člověk zde musí být také uzdraven, spasen, *aby* tak mohl dosáhnout i lidské dokonalosti.

Soteriologická určenost církve dodává jejím strukturám – tj. uspořádání hierarchie a nauce – váhu, která je nakonec potvrzena v její kvalitě neomylnosti (*infallibilitas*) nebo nepomíjitelnosti (*indefectibilitas*). Církev je tak ve svém „duchovním dynamismu“, jak ho objevil i Schleiermacher, a ve svém plně lidském provedení přivedena ke svému středu, jímž je Kristus, a odtud dostává svoji spásnou valenci všechno, co k její struktuře patří.

5.1.2. Víra a poznání v *Anselmovi*

V době, kdy Möhler sepisoval *Athanasia*, psal také studii o sv. Anselmovi.⁷⁴² První část studie píše Möhler historik: „Anselm patří v mnoha ohledech k význačným mužům, které nám dějiny křesťanské církve ze své bohaté zásoby výborných osobností představují. Jeho působení spadá do onoho šťastného období dějin církve, kdy se intenzívně a úspěšně snažila dostat z velice žalostného stavu, v němž kvůli zakolísání a prudké změně společenských poměrů vězela už dost dlouho.“⁷⁴³ Život církve je tedy základním kontextem, v němž Möhler líčí příběh Anselma z Aosty (1033-1109), který zprvu jako laik vstupuje za opata Herluina z Brionne a převora Lanfranka (1010-1089) do kláštera v normanském Becu; Bec se v té době velmi proslavil výbornou, Lanfrankem založenou teologickou školou. Anselm se mezitím stal benediktýnským mnichem. Poté, co se Lanfrank stal nejprve opatem v Caen a poté v roce 1070 arcibiskupem v Canterbury, vybral si Herluin Anselma za převora. Po Lanfrankově smrti (1089) nastupuje v r. 1093 na jeho místo Anselm a jako arcibiskup působí v Canterbury – i přes trojí exilové období – až do své smrti v r. 1109. Möhler v této první části podává Anselmův životní příběh jako zápas o svobodu církve

⁷⁴¹ H. WAGNER, *Die eine Kirche*, s. 143.

⁷⁴² „Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert“, in *ThQ* 9 (1927), 435-497 a *ThQ* 9 (1927), 585-664 (zde uvedeno jako „Anselm als Erzbischof von Canterbury“) a „Die Scholastik des Anselmus“, in *ThQ* 10 (1828), 62-130. Celá studie byla vydána Döllingerem in *GS I.*, s. 32-176.

⁷⁴³ *An*, s. 32.

v Anglii⁷⁴⁴ (za papežů Řehoře VII. [1073-1085], Urbana II. [1088-1099], Paschalia II. [1099-1118]), o nadvládu nad níž usiloval nejprve Vilém Dobyvatel (1028-1087) pocházející z normanské dynastie, pak jeho syn Vilém II. (1056-1100), na něž navazovalo panování Jindřicha I. (1068-1135), s nímž jsou spojeny poslední roky Anselmova života.

V druhé části studie autor představuje teologické myšlení – které se obvykle nazývá scholastické – na jednom z představitelů tohoto myšlení a ukazuje, že „se často hovoří jen o vlivu (platónské a aristotelské) filozofie na scholastické křesťanství; jako by nikdo nic nevěděl o opačném vlivu křesťanství na jejich filozofii! A přitom je rozhodující fakt, že uvažování a spekulace *nad* křesťanskou tradicí vzbudilo a přivedilo velmi rozsáhlou filozofii středověku.“⁷⁴⁵ Spekulativně formální síla tohoto myšlení leckdy vyvolala námitku, že jde o zbytečně krkolomné subtilní figury. Möhler připouští, že tomu mnohdy tak mohlo být, a pokouší se najít příčinu tohoto jevu.

„Tato námitka je ve své šířavosti kladena nevírou. Kdo se totiž není schopen *společně s vírou* pozvednout na úroveň církevního křesťanství, považuje pak množství otázek a odpovědí, které jsou kladeny v pohledu víry, za strašlivé poblouznění lidského ducha.“⁷⁴⁶

Co na nižší úrovni může vypadat jako skutečně nepotřebná subtilnost, může na vyšší úrovni být velmi užitečným problémem.⁷⁴⁷

Duchovní hnutí podobné pietismu proti scholastice vystupuje s další námitkou, neboť má za to, že křesťanství je především (či dokonce výlučně) praktické, takže jakékoliv odvádění pozornosti směrem k rozumové reflexi víře škodí.⁷⁴⁸

⁷⁴⁴ „Das Gleichgewicht im Leben zu halten, ist aber schwer: wenn es seyn wird, gibt es keine Geschichte mehr, und so lange es war, gab es keine.“ *An*, s. 103.

⁷⁴⁵ *An*, s. 131.

⁷⁴⁶ *An*, s. 132. A pokračuje příkladem: „Kdo např. nesdílí s církví víru v to, že v Kristu se zjevil Bůh, kdo nechce vědět nic o tom, že Kristus udílí Boží milost, která vnitřně přetváří člověka, považuje pak nauku a spekulativní bádání o Trojici, podobně jako o poměru mezi přirozeností a vírou, za ty nejnepotřebnější subtility.“

⁷⁴⁷ Tamtéž, s. 132n. Opět příklad: Jen v křesťanství je možné klást problém racionalismu a supernaturalismu. Kde není myšlení propojeno organicky s vírou, je člověk stavěn před volbu křesťanství ve jménu rozumu. Jenže to pro mnoho lidí představuje volbu „čistého rozumu“, takže jako protiklad staví „čisté nadpřirozeno“, jímž mají tendenci popírat rozum.“ Podle Möhlera je třeba projít trojím stádiem: a) zmíněný nadpřirozený přístup musí být přijat jako zásadně racionální; b) následně je třeba projít *dějinným prostředkováním*, tj. určitou nauku si postupně osvojuje každý jedinec; jednak proto, že rozum musí na základě konkrétního osvojení vyjasnit a zaručit obecné vymezení obsahu víry, jednak tentýž obsah víry přece velmi úzce souvisí v životem, láskou i nadějí. c) Když byl osvojen zjevený obsah, je třeba ještě jednou dokázat jeho racionalitu, tj. lidský duch má nejen přijmout nadpřirozený obsah a stanovit a osvojit si obecně platný obsah, ale též činně zpracovat racionální stránku zjevení.

⁷⁴⁸ „Křesťanství není ani jen praktické, ani jen teoretické. Jako pravý duchovní lidský život spočívá v čistém poznání a současně v čistém chtění, takže není možné tvrdit, že by mělo být jedno uplatňováno na základě toho druhého či naopak, podobně tedy není možné také říci, že by křesťanství bylo jen praktické či jen teoretické.“ *An*, s. 134.

Möhler si o scholastice vytvořil asi takovýto pojem:

„Pojmeme-li scholastiku v její celkové charakteristice, nejedná se o nějaké přejemnělé myšlenkářství či sterilní teologii; to proto, že ti, kdo věděli, u myšlení užívali vždy také vůli. Protože milovali křesťanství, byli vnitřně vedeni k tomu, aby ho také věděli, a když ho věděli, ještě více ho pak milovali.“⁷⁴⁹

5.1.2.1. Vědění i víra jsou duchovní povahy

Möhler na základě myšlenkového uchopení tajemství osoby Ježíše Krista v rámci tajemství Nejsvětější Trojice a života církve mohl v Athanasiovi uchopit i strukturu církve a zvláště se zaměřit na roli církevní nauky. Podobně postupuje i v Anselmovi: na základě textů sv. Anselma načrtne základní prvky ve vzájemné souvztažnosti, tedy představí základní poznávací a bytostnou strukturu, v níž se nacházejí lidské bytosti; tyto bytosti pak své bytí chápou jako myšlenou existenci, která je podstatně vztažena k Bohu, jehož jsou obrazem.

Vychází z Nejsvětější Trojice, která má duchovou povahu, takže Boží podstata sama v sobě – coby duchové povahy – je sice absolutně jednoduchá, ale současně je vždy prostředkována, tedy *vyjadřována* sebevědomím, inteligencí a láskou. Právě v těchto vyjádřeních božské podstaty se člověk *poznává jako* obraz Boží, protože si *je Boha vědom, ví ho a miluje ho*. Podstatou člověka je, že miluje Boha, což ovšem nemůže, aniž by si byl Boha vědom a aniž by ho poznával.⁷⁵⁰ Je třeba nalézt správně „princip“ člověka, odkud se do jeho duchovní podstaty ponořit. U Anselma nachází Möhler princip, že člověk je „bytost rozumová“; snaží se vyvodit všechny důsledky z tohoto principu a uvést všechny souvislosti, které je třeba k jeho rozvinutí.⁷⁵¹

Anselm se zabývá člověkem do takové hloubky, že jen křesťanství mu poskytuje adekvátní nástroje, tj. umožňuje mu tvrzení, že člověk „je podmíněn naukou o Trojici.“ Do života člověka je vloženo duchovní jádro (vrozená idea), které může být otevřeno jen svobodným sebeurčením, a tak může dozrát ke své plnosti. Duchovní obraz, který je do člověka vložen, musí být člověkem uchopen jeho sebe-vědomým

⁷⁴⁹ An, s. 135. Překladatelská poznámka: *wissen* překládám striktně jako *vědět* příp. s přímým pádem (lat. *scire*), i když toto užití v češtině není zcela obvyklé. Slovo *poznávat* nebo *znát* (lat. *cognoscere*, popř. *notio*, *notare* apod.) je přiřazeno k *erkennen*, *kennen*, popř. *anerkennen*.

⁷⁵⁰ An, s. 136. „Der Mensch ist Gottes Bild, weil er Gottes bewusst ist, ihn weißt und ihn liebt. Die höchste Bestimmung des Menschen, ja das Wesen des Menschen ist also, Gott lieben, was er nicht kann, ohne Gottes bewusst zu sein, und ihn zu erkennen.“

⁷⁵¹ Není možné si vystačit jen s čistou objektivitou, ani není možné za princip pojmut čistý subjekt, ale v postoji „modlitební kontemplace“ je třeba rozvinout tajemství jak objektivně, tak též subjektivně. B. FORTE, *La Parola della fede. Intraduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1996, s. 33; H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Essen: Ludgerus Verlag 1978, s. 13: „Vielmehr begegnet er in dem ersten und längsten

vlastněním. Způsob, jakým se ono sebe-vědomé vlastnění uskutečňuje, odpovídá základní povaze lidského bytí, totiž že člověk je *bytostí rozumovou*. Ovšem pozor: nejde jen o racionální rozvedení (denken), ale o racionálně svobodné *sebe-vlastnění* (erkennen). Möhler proto tvrdí, že k duchovnímu obrazu člověka patří *rozumnost a dějinný průběh* duchovního sebe-vlastnění.

K podstatě člověka patří, že je schopen „milovat Boha“; ve světle této základní danosti je rozumové sebevlastnění možné tehdy, když se člověk nevlastní „nutně“, ale rozumové vztahování (poznávání, erkennen), které je vždy člověku imanentní, je současně zakotveno „zvenku“. To je nejvíce patrné v okamžiku, kdy jde o poznávání Boha: „Je jasné, že člověk může poznávat Boha jen v Bohu, že se božská pravda snižuje až k lidské ubohosti, aby člověk v ní a s ní poznával pravdu.“⁷⁵² Člověk potřebuje k poznání pravdy tuto ukotvenost „zvenku“, aby mu – coby konečné bytosti – mohla být přístupná Boží pravda; k tomu slouží *nauka* či *učení*, které umožní, aby se rozumová vloha rozvinula do skutečného *svobodného* sebevlastnění.

Protože rozum je duchovní mohutnost, není možné ho vyčerpat jen schopností imanentního myšlenkového vztahování (poznání), ale náleží mu i *víra*, jíž je přijímána Boží pravda. Poznání společně s vírou tedy mohou dát ucelený tvar rozumové vloze, kterou společně rozvinou do skutečného *vědění*.

Anselm z toho vyvozuje trojí závěr: a) bez víry není možné dosáhnout zralého, duchovního, plně rozumově rozvinutého života; b) nestačí pouhá víra, ale skrze víru se zcela rozvine Boží obraz v člověku do tvaru vědění (Wissen; Gewusst, Bewusstsein), které c) umožňuje plně rozvinout obsah vírou sděleného zjevení, jež se formuluje v nauce, zcela odpovídající vírou osvícenému rozumu.⁷⁵³ Boží obraz v člověku bychom tedy mohli popsat prostřednictvím procesu „fides quaerens intellectum“, který je dialekticky velmi komplexní, ale ve svém základním vztahování velmi prostý: „Anselm často říká: já věřím, nicméně toužím vědět.“⁷⁵⁴

5.1.2.2. Vědění a objektivnost evangelia

Schopnost vnímat krásné věci zůstane do té doby nerozpoznána a nerozvinuta, dokud umělecky nadaný jedinec nespatří něco krásného, co podnítl jeho vnímavost a probudí jeho tvořivou vlohu, takže s tvorbou nakonec roste a utváří se i jeho „krásný

Kapitel des kleinen Werks zunächst einem weit ausholenden *Gebet*, das dann auch noch ins zweite Kapitel zur *Einleitung* des eigentlichen Beweisgangs für die Existenz Gottes fortgeführt wird.“

⁷⁵² *An*, s. 137.

⁷⁵³ *An*, s. 138.

⁷⁵⁴ Tamtéž.

názor“ na okolní svět. Podobně je tomu též se zákony lidské přirozenosti: dokud se lidský duch nesetká s předmětným světem, nemůže dojít k „uvědomění“ si toho, co je to lidská přirozenost a její zákony. Möhler od sv. Anselma převzal tuto tezi: Jestliže podstatou člověka je milovat Boha, pak musí být tento úkon člověku *dán*. Láska je v člověku přítomná jako vloha, ovšem bez jejího vnějšího podnícení nikdy nebude skutečná či pravá. Obecně vzato, lidská rozumová vloha nemůže být jen „podnícena“, ale musí být účinně a souvisle tvarována; proto je organicky spojena s vírou, která rozumu poskytuje stále bezpečný projev a bezpečné a pravé utváření. Tím se dostáváme k *posvátným Písmům*, která jsou projevem a poslušným utvářením rozumu v úzkém sepětí s vírou. Písma jsou *objektivním* příkladem a výrazem rozumu, který prošel dějinným příběhem sebevlastnění.⁷⁵⁵

Objektivnost, se kterou přichází Písmo a následně evangelium, je v *dile* poznávání vždy vystavena ohrožení, že bude snížena na pouhou (objektivní) látku subjektivního vypracování nedokonalého lidského vědění. Podobně, jako se každý křesťan v následování Krista přizpůsobuje jemu, nikoliv Kristus křesťanovi, vede též evangelium svou objektivností ducha každého věřícího ke skutečnému, „ostrému“ vědění.

Je možné představit genetické znázornění vztahů, do kterých vstupuje rozum a zjevené náboženství, zvláště křesťanství. Pokud někdo ve víře přijímá evangelium jako projev nejvyššího rozumu, pak toto ve víře i rozumem přijaté evangelium dostává výraz v oblasti *poznání*⁷⁵⁶; zbývá jen dokončit započatou myšlenku a pojmenovat ještě další prvek tohoto procesu, totiž že se evangelium současně živě objektivizuje *v církvi*.⁷⁵⁷ Když tedy na jedné straně *zůstává* spojeno (pozitivní) křesťanské náboženství a proces skutečného sebeuvědomování a poznávání (proces, který je označován jako filozofie) na jedné straně, pak též *zůstává* sjednocena nauka církve

⁷⁵⁵ Zde je na místě poznamenat, že neexistuje jen jeden druh racionality, kterým si rozum ve spojení s vírou slouží, aby došel ve svém otevření ve víře k poznání a sebevědomí, ale může si v rámci „dějin“ posloužit od mýtickým, přes metaforický až čistě symbolicko-matematickým výrazem (číselná mystika).

⁷⁵⁶ *An*, s. 143: „Wer das Evangelium als die Offenbarung der höchsten Vernunft auffasst, durch dessen gläubige Aufnahme das geistige Leben des Menschen auch nach der Erkenntnisseite hin exprimiert werden soll...“ Evangelium coby objektivní zvěst, která zcela odpovídá „nejvyššímu rozumu“ coby nejvyšší duchovní mohutnosti, může být přijato nikoliv jen myšlenkovým rozvedením daného rozumu, ale především přijetím této zvěsti *vírou*, jemuž [přijetí] rozum ve svém objektivním projevu může dát tvar *poznání*.

⁷⁵⁷ Evangelium je tedy objektivní danost, zvěst, která – ve své objektivnosti – je též uchopena nejen naukou jako takovou, ale naukou *ve svém dějinném* průběhu, tedy naukou ve svém ekleziálním uchopení (Überlieferung). Evangelium coby objektivně uchopené se nalézá v církvi; hlásání evangelia a jeho objektivní uchopení je totiž podstatně spojené s utvářením objektivní podoby

s Evangeliem na straně druhé.⁷⁵⁸ Möhler si zde od sv. Anselma osvojuje *spojité* pojetí víry a vědění, Evangelia a církve. Mezi Evangeliem a rozumovým poznáním neexistuje nesmířlivý poměr, podobně jako mezi Evangeliem a církví, ale spojitost je uchopena v rámci *pozitivně zjeveného náboženství*, zvláště křesťanství.

5.1.2.3. Vědění a rozumová cesta

Právě v tomto spojitém pojetí se Möhler u Anselma snaží vystopovat proces rozvinutí rozumového poznání.⁷⁵⁹ Nejprve razantně odmítá tzv. přirozenou teologii (*theologia rationalis, naturalis*), dle které by teologie obdržela bezprostředně z dějinného Božího zjevení pravdy, které by následně rozvinula čistým rozumem, takže by *podnícena zjevením* mohla rozumově poznávat Boha, aniž by k tomu potřebovala Trojici, mohla by poznávat svobodu člověka bez potřebné milosti, nesmrtelnost člověka bez nutného vztahu ke vzkříšení, odpuštění hříchů bez vtělení Božího Syna. Anselm a jeho teologie ovšem rozumově poznává Boha *jako* Trojici, svobodu člověka vždy ve vztahu k Boží milosti apod.⁷⁶⁰

Möhler nechce chápat poznání jen jako dovozování „přirozených závěrů“ z obsahů sdělených zjevením, ale rozum a zjevení jsou v jednom společném procesu.⁷⁶¹ Tento proces je možné popsat pěti základními body.⁷⁶² Poznání pravdy je pro Möhlera možné jen ve velmi uceleném procesu *vědění* (*Wissen*), který vytváří vědu (*Wissenschaft*).

církve v době Ježišova působení mezi učedníky: „Vám je dáno znát tajemství Božího království; ale těm, kdo jsou vně, je to vše hádankou.“ (Mk 4,11)

⁷⁵⁸ *An*, s. 143. Möhler zde propojuje pohyb, který vystihuje duchovní podstatu člověka ve vztahu k Bohu. Ta využívá obecných objektivně-subjektivních zákonitostí lidského ducha s pohybem objektivního dění, jímž se odehrává zjevení Boží skrze evangelium a je uchopováno v církvi. Toto propojení je alespoň metodicky zásadní ze dvou důvodů: především ukazuje na scholastickou tradici, která právě u sv. Anselma dochází ke svému prvnímu formulování; a pak umožňuje Möhlerovi, aby pro onen první pohyb zužitkoval filozofické nástroje osvojené od Dreye a Schellinga, kterými lze vystihnout strukturu lidského ducha.

⁷⁵⁹ Tento motiv rozvedl J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, s. 30-42. 129-132. 375-388, který (pozitivně) zjevené náboženství nahlíží v jeho základní formě jako „podání“ (*Überlieferung*), které je dějinným výrazem rozvinutí rozumové struktury křesťanství, jež *zůstává* ve spojení s vírou. Geiselmann dále upozorňuje na to, že velmi podrobné rozbory rozumových struktur křesťanství Möhler neformuloval jen na základě práce s Anselmem, ale již účastí na díle svého učitele J. S. Dreye.

⁷⁶⁰ *An*, s. 146.

⁷⁶¹ Člověk je totiž před Bohem dialekticky rozčleněn, takže pro ucelený obraz sebe i Boha musí projít procesem ducha. To je předpoklad vědeckého poznání Boha. *Současně* je ovšem ještě paralelní (a nenahraditelná) pozice člověka před Bohem, v níž se před Bohem nachází ve své jednoduchosti; proto je poznání [notio] vždy *caritate formata*. J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, s. 50.

⁷⁶² Opírá se o interpretaci J. R. GEISELMANNA, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, s. 30-42, který zde zdůrazňuje Möhlerovu návaznost na Dreye.

1. Východiskem poznávání je *idea*, která není od světa oddělena, ale je s ním spjata. Uchopit ideu ve světě je možné jen *rozumem* (Vernunft), který je schopen ji vnímat. Dále je schopen ideu myslet (denken).

2. Rozum je ovšem podstatnou součástí lidského ducha, který má kromě rozumu (Vernunft) schopnost také ideu prostřednictvím zakoušených věcí pojmout (begreifen) a opět je schopen takto pojaté ideje myslet (denken). Protože se jedná o proces zakoušení, je zhodnocen jako poznání (Erkennen). Lidský duch je tedy na základě zkušenosti schopen poznání, které se opírá o rozum, jenž pracuje s idejemi (Vernunft), a o rozum, který se opírá o předměty (Verstand); obojí verze rozumu je důležitá (vnitřně si organicky patří), aby bylo poznání co nejucelenější.

3. Poznání pravdy je chápáno jako *Prozess der Wahrheit*, při němž dochází k průběhovému uskutečnění ideje a současnému průběhovému uskutečnění rozumu (Idee-vollzug und Vernunft-vollzug). U tohoto procesu je třeba zdůraznit, že jeho základní orientace vypadá následovně: Idea je schopná zobrazit Boha a rozum má podstatně náboženské konotace⁷⁶³.

4. Pro proces poznávání pravdy je u poznávajícího ducha třeba rozlišit rozum coby duchovou vlohu patřící k lidské přirozenosti a rozum coby poznávací subjekt. Rozum, který pojímá ideje v inteligibilní formě, zaujímá stanovisko, které *ví* o objektivním a o subjektivním uchopení ideje. Toto hledisko se odráží v širokém spektru vědění (Wissen), takže pojaté ideje jsou ve světě buď *gewusst* (objektivně věděné), nebo také *bewusst* (subjektivně uvědomované). Na základě tohoto rozumem uchopeného dvojího stanoviska (subjekt, objekt) je lidský duch schopen ideu uchopit v její identitě, nebo naopak v její jinakosti (aliud).

5. Do procesu poznávání pravdy v teologii vstupuje zjevení, které *formou evangelia* a jeho *autoritou* vnáší do procesu poznávání status *objektivního poznání*. Vědění coby *Wissenschaft* je tedy nyní objektivně určeno (pravda je zjevena a „věděna“ [gewusst]) a subjektivně také pevně určeno (pravda je subjektivně milována, „uvědomělá“ [bewusst]).

Poznání pravdy, které počítá s Božím původem pravdy, se ve své popisné podobě může jevit poněkud komplikovaně. Möhler chápe vědění jako organické rozvinutí ideje, které se stává velmi komplexní záležitostí v okamžiku, kdy nám k rozvinutí ideje neslouží jen *čistý rozum*, ale rozum má zásadně *náboženské* konotace, takže je

⁷⁶³ Vernunft pro Möhlera neznamená – jako např. pro Kanta – *reine Vernunft*, ale jde vždy o *religiöse Vernunft*, chápáný jako *entwickelte vernünftige religiöse Anlage*. J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, s. 44.

třeba zohlednit nejen jeho subjektivně-objektivní polaritu, ale jeho zásadní otevřenost k *úplnému* poznání ideje a k *úplné* pravdě. Z toho důvodu se nyní vraťme k Anselmovi, v němž Möhler nikdy nenahlíží rozum odtržený od jeho vztahování se k Bohu, ale takový, k jehož plnému rozvinutí dochází tehdy, když *poznává* Boha v Bohu.

5.1.2.4. Duch a jeho vyslovení

V rámci rozpracování poznávacího nástroje rozumu (ratio, Vernunft) ve stálém vztahu k ideji jsme došli k určení identity a jinakosti (bod 4 předešlého rozboru). Následující krok byl uveden tím, že do procesu poznávání vstupuje zjevení. Ideje, které jsou ve světě pojímány, s ním nesplývají, ale jsou lidským duchem poznávány jako od světa odlišné. Podle sv. Tomáše se ideje nacházejí v Božím rozumu, resp. v Boží bytnosti.⁷⁶⁴ A nyní: Ze zjevení (bezpečně) víme, že tento svět má charakter stvoření. Svět byl stvořen podle ideje, kterou měl Stvořitel ve své mysli. Möhler nyní rozebírá vnitřní dynamiku procesu, v níž je třeba vnímat bohatou vztahovost jednotlivých prvků. Bůh je určen jako nejvyšší Duch, který nemůže být lidským rozumem uchopen jen čistě rozumově, ale musí být poznán spojitě na základě rozumového poznání Ducha a Stvořitele. Existuje jediná idea, která vystihuje *všechno stvoření* a podle níž bylo stvoření učiněno jako *celek*; tato idea odpovídá nejvyššímu stvořenému duchu, takže ten je schopen ji *pojmovit*. Ze zjevení bezpečně víme, že tuto ideu je třeba pojmovit jako *Boží Slovo*, v němž se vyslovuje ten, kdo *je Duch*. V pohledu stvoření se nyní do Möhlerova systému vědění dostává *Slovo*, které nejen že umožňuje *pojmovit* ideu, ale – coby výraz tvořivého díla Stvořitele – má též autoritu tvůrce; toto slovo je tedy božského řádu (jako ideje) a současně má charakter slova, takže není jen mrtvým prostředkem přenášení významu, ale *živě* vyjadřuje to, co říká..

Do procesu poznávání pravdy se tedy dostává prvek *Slova*, které má autoritu idejí (Ducha) a současně má – jako každé slovo – charakter objektivního výrazu. „Protože je slovo soupodstatné nejvyššímu Duchu a je dokonalé, je též všechno to, co je ve Slově, také v onom Duchu. Cokoliv tedy žije nebo málem již nežije nebo jakkoli přežívá, ve *Slově* je životem a samotnou pravdou.“ „Všechny věci předtím, než vznikly, zatímco jsou a až přestanou být nebo se jakkoli změní, *jsou vždy v něm*, nikoliv nakolik jsou samy v sobě, ale nakolik jsou v něm.“⁷⁶⁵ Slovo je tedy nejen nástrojem poznání, ale je též nástrojem a mírou vznikání a proměny tohoto světa. Slovo, o kterém mluvíme, má

⁷⁶⁴ *S.Th.* I, q15 a1 ad 3; I, q15 a2 ad 1.

⁷⁶⁵ *An.*, s. 160.

autoritu poznání i stvořitelkou moc zároveň. Spojení Stvořitele a nejvyššího Ducha tedy přináší identitu Slova, které v sobě nese autoritu poznání a moc stvoření, které v procesu poznávání vyžaduje sjednocení pravdy a života a sjednocení poznání a lásky.⁷⁶⁶

Je třeba se nyní zamyslet nad identitou tohoto Slova, které vyžaduje takové sjednocení pravdy a života, poznání a lásky. Z rozumového poznání vyplývá, že je možné *vědět* ideu až tehdy, když jsme ji *poznali*. Pokud nyní jde o rozumné poznání Boha, je nutné se opřít o víru, která umožňuje nejen *vědět* Boha, ale *poznat* ho. Co všechno *musím* poznat, abych mohl prohlásit, že poznávám Boha? Musím *vědět* božskou ideu a prostředkovat ji *poznat*. Obojí je umožněno *Slovem*, které je jednak nositelem Boží ideje, jednak je výrazem, skutečným zpodobněním, živým obrazem božské ideje. Duch (Bůh Otec) se tedy dává *poznat* prostřednictvím *Slova* (Syna) tomu, kdo je schopen tuto zpodobu poznávat: člověku, který sám je *obrazem* Ducha (Božím). Přiřazení božské ideje a její viditelné zpodoby může být adekvátní jen tehdy, když je v lásce; jinými slovy: poznání pravdy ze Slova, které je odhaleno jako zpodoba Boží ideje, je možné jen v lásce (srov. Ef 4,15). A to následně vede k uchopení vlastní identity poznávajícího (člověka), který v tomto „poznávání v lásce“ naplňuje či přivádí k dokonalosti totožnost „obrazu Božího“.

Duch (Bůh) je plně vysloven ve Slově. Tohoto vyslovení se pak účastní veškeré stvoření: jednak je skrze Slovo všechno stvořeno, navíc je v tomto Slově sdělena (zjevena) idea božství a navíc je v tomto slově poznáván Bůh. A tak jsme skrze faktické poznání Boha získali člověka, který jako obraz Boží nyní poznává Boha jako Stvořitele, k němuž se vztahuje láskou, poznává pravdu o Bohu a svou přirozenost (obraz Boží) *naplňuje* tím, že *se utváří k Boží podobě*. Opět docházíme k závěru, že řád „čistého poznání“ musí být zásadně očištěn ke „zbožnému řádu poznání“, který je otevřen faktickému a účinnému řádu zjevení, jímž se řád poznání nechává vést. Protože ovšem zjevení není jen „čistě ideálním sdělením“, ale jedná se o *dílo zjevení*,

⁷⁶⁶ Tento postup „identity“ ve smyslu „jeden a tentýž“ vyžaduje a) spojení Ducha (Boha) a stvoření ve Slově: „Věci samy v sobě mají proměnlivou bytnost, utvořenou podle neproměnné myšlenky; v této myšlence jsou pak jako prabytnost a vlastní, první pravda jejich existence. Proto vůbec není nerozumné, že nejvyšší Duch sebe samého i celkové stvoření vyslovuje jedním a tímž slovem.“ Dále je zapotřebí b) spojení poznání a života v pravdě, čehož Möhler dosahuje formou *vědění*, které se zakládá na „poznání Božím, v němž jest vše život a pravda.“ Posledním spojením je c) vztah mezi poznáním a láskou; poznání nevytváří jen obrazy či kopie poznávaného, ale současně ho uchopuje ve vztahu jinakosti; tím poznání přispívá k identitě poznávaného protějšku. Tato relace, umožňující takovéto poznání, posilující identitu poznávaného, se označuje jako láska. *An*, s. 160n.

v němž je Bůh skutečně poznáván, jsou poznání ve spojení s láskou částí procesu *naplňování Božího obrazu*, kde vedle poznání má své místo také svobodné konání.

5.1.2.5. Svoboda a milost

V Möhlerově tvorbě se setkáváme s rozhodně duchovním přístupem k bytí, který se nikdy nespokojí s *pouhou* materií, s *čistým* rozumem nebo *čistou* přirozeností, ale který pojímá materii vždy jako skutečnost předmětného světa ať jako možnou, ať jako tvar mající; rozum zde má vždy celistvé náboženské konotace a přirozenost je vždy vztahena k osobnímu životnímu příběhu. Můžeme hovořit o novém pojetí lidství, o novém pojetí vztahu mezi člověkem a Bohem, které v průběhu dějin křesťanství odkrývá řadu redukujících tendencí.⁷⁶⁷

Möhler společně se sv. Anselmem uchopuje „duchovní bytí“ prostřednictvím lásky, „která může být získána jen společně s nadějí a vírou.“⁷⁶⁸ Uvědomuje si, že vztah mezi těmito třemi ctnostmi může být i narušen, což signalizuje odklon od „duchovního bytí“: „Víra je mrtvá, když není silná a živorodá v lásce. Mrtvá víra je od živorodé víry podstatně odlišná: prostě jen přijímá to, čemu se má věřit, zatímco živorodá to zcela přijme a zužitkuje.“⁷⁶⁹ Narušenost duchovního bytí je nyní zkoumána v jedné důležité oblasti tohoto bytí, totiž v oblasti svobodně naplňovaného určení lidské existence, která je dána lidskou přirozeností, je situována do procesu „naplnění Božího obrazu“ a je také zasažena hříchem.

Člověk má povahu organismu a do procesu jeho utváření vstupuje řada vlivů buď *přímo*, totiž kauzálně nutně, nebo *nepřímo nutně*, tedy dialekticky, takže účinek spočívá v reakci na přijatý vliv, nebo *nepřímo nenutně*, tedy dialogicky, takže účinek vychází ze svobodné tvorby subjektu. U vědomí takto bohaté souvztažnosti, která k člověku *patří*, se Möhler na posledních stránkách *Anselma* zamýšlí nad svobodným jednáním člověka, jak je možné ho uchopit na základě *věděni* nebo nauky církve, prostředkované učením sv. Anselma.

⁷⁶⁷ „What is of particular importance to note is that humanity is never out of relation to God. The divine-human relationship undergoes change but is never broken. The human being is both *integral* and *related* at all time. There is no “natural humanity,” however, except by way of *abstraction*, if that term means humanity apart from the God-humankind relation.” M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 198. H. U. VON BALTHASAR se ve svém díle *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln: Johannes Verlag 2000) zabývá dvojí redukcí, tzv. kosmologickou a antropologickou a jako cestu „celku“ pojímá cestu „lásky“.

⁷⁶⁸ „Die Liebe kann nur hoffend und glaubend errungen werden.“ *An*, s. 162.

⁷⁶⁹ „Der todte Glaube ist vom lebendigen wesentlich verschieden: er todte Glaube nimmt bloß an, was geglaubt werden soll; der lebendige nimmt es in sich auf (credere quod credi debet; credere in id, quod credi debet).“ Tamtéž.

Jednání člověka zde není pojímáno v jeho velmi bohaté typologii různých strategií, z Möhlerova pojednání se tedy nedozvíme nic o lidském jednání („Jak jednat?“), ale jednajícím člověkem je uchopen a promyšlen ve svém bytí. Protože se jedná o navýsost činný děj, bytí není pojímáno jen čistě objektivně, neživotně, ale je zásadně *dobré*. Člověk není dobro samo o sobě, tím je Bůh. Ale v bytostném kontaktu s dobrem, tj. coby stvoření, je člověk nositelem dobrého bytí (*Gutsein*), které – protože je duchovní bytostí – si osvojuje formou spravedlivého bytí (*Gerechtsein*). Právě bytostný vztah k dobru rozkrývá velmi bohatou dialektickou strukturu lidského bytí, takže dobré bytí, přijímáno coby bytí spravedlivé, je vnímáno či poznáváno rozumem (*Vernunft*) jako spravedlnost a je chtěno vůlí jako blaženost (*Seligkeit* nebo *Wohlsein*). Vědomí spravedlnosti je uchováváno, nebo spíše *mělo* být uchováváno tužbou (*Sehnen*). Tato základní výbava patří člověku z přirozenosti a plně se podílí na procesu, jímž člověk dobro přijímá a činně se ho účastní.

Abychom mohli pokračovat v rozboru procesu, jímž člověk přijímá dobro a sám se tak stává dobrým, je třeba od anonymního dobra přistoupit k dobru konkrétnímu, jímž je především Bůh. V člověku, který je ve vztahu k Bohu, se rozkrývá struktura jeho bytí „obrazem Božím“, jež se rozvíjí a naplňuje tehdy, když člověk *zůstává* ve vztahu k Bohu, tj. vyobrazí sebe podle Boha (zpodobí se ve spodobě s Bohem). Naplněné lidské bytí je pak charakterizováno *svobodou a milostí*, přičemž je třeba ještě jednou zdůraznit, že obojího charakteru je možné dosáhnout tehdy, stojí-li člověk ve vztahu k Bohu. Möhler se pokusil vytvořit krátké pojednání o lidské svobodě na základě *Anselmových děl*⁷⁷⁰ takto:

1. Člověk coby rozumová bytost či duší obdařené stvoření *je* ve vztahu k dobru⁷⁷¹, které poznává jako spravedlnost a chce jako blaženost, přičemž dobro je od spravedlnosti a blaženosti rozlišitelné, ale neoddělitelné. Prostřednictvím tužby se člověk *stále* upíná k blaženosti. Bohužel je možné, že člověk touží po blaženosti, aniž by *současně* toužil po dobru. K tomu je zapotřebí *spravedlnosti*, kterou člověk obdržel od Boha (tzv. prvotní spravedlnost) a kterou měl uchovávat právě zmíněnou tužbou. Drama hříchu spočívá v tom, že oddělil spravedlnost a tužbu a člověka o spravedlnost připravil. Hřích je v podstatě absence, absolutní nedostatek spravedlnosti. Člověk tedy touží či usiluje o dobro, ale zbaven spravedlnosti, nenaplní toto úsilí dobrem, ale

⁷⁷⁰ Monologion (1076), Proslogion (1077-78), De conceptu virginali et originali peccato (1080-85), De libertate arbitrii (1080-85), De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio (1107-08).

naopak mine dobro, chybí v něm, vyrobí nějaký zkažený tvar. Hřích tedy působí jako nedostatek dobra, nepřítomnost podstatného prvku.

2. Jestliže schází spravedlnost, neznamená to, že by ostatní přirozené vlohy také chyběly: zůstává zachován rozum, vůle, cit apod. Vůle jakožto schopnost chtít zůstává stále činná. K vůli se pak váže náklonnost (*Willensrichtung*, *affectio*), kterou vůle vstupuje do jednání člověka tak, že ho směřuje k dobru. Tato náklonnost, v níž se vůle opírá o tužbu, je určována prostřednictvím *spravedlnosti*; když ta schází, je právě náklonnost trestána, trpí a vede do neštěstí, opaku blaženosti.

3. Tento základní nedostatek spravedlnosti se nazývá dědičný „hřích“, který nespočívá na obecném lidství (přirozenost), ani na jednotlivém člověčenství, takže by vycházel z individuality, ale pochází z „Adama – člověka, který zhřešil.“ Proto všechny abstraktní myšlenkové systémy nemohou tento nedostatek uchopit; dědičný „hřích“ je i ve své obecnosti *dějinnou záležitostí*. Lidství se ve své konkrétní podobě předává osobně formou plození a zrození. Adam měl dále předat společně s lidstvím i spravedlnost, ale tu nepředal; a nejenže nepředal spravedlnost, takže by hypoteticky alespoň mohl předat jakousi neutrální nevinnost, ale lidství (přirozenost) předal v nedostatečném stavu (narušenost). Adam tedy skrze osobní hřích celou lidskou přirozenost uvedl do nedostatku spravedlnosti, jenž [nedostatek] v následujících pokoleních zpět vstupuje do sféry osobní a přivádí k osobnímu hříchu.⁷⁷² Adam tedy nezhrěšil svým lidstvím jako celkem, ale vycházející z vůle, z náklonnosti se v Adamovi usídlil nedostatek spravedlnosti, touha začala toužit špatně, chtěla si opatřit slávu bez slávy Boží.

4. Nedostatkem spravedlnosti, hříchem člověk ztrácí svobodu. Zde je třeba rozlišovat schopnost volit nebo vybrat z několika možností (*capacitas eligendi*), která, pojmána sama o sobě je velmi abstraktní představou, protože se v člověku vždy nachází jako součást *liberum arbitrium* (Selbstbestimmungsfähigkeit), tedy schopnosti svobodného seberučení a volby. Právě tato schopnost byla v hříchu zneužita a byl zvolen hřích. Vedle toho je svoboda (*libertas*), což je schopnost *udržovat* dobro vůle pro dobro samotné. Tato svoboda je dána proto, aby lidé zůstávali dobří, ne aby se stávali zlími. Pádem v hříchu Adam ztratil svobodu (*libertas*), zůstalo mu *liberum*

⁷⁷¹ Dobré bytí, spravedlivé bytí, blažené bytí budu nadále uvádět jako dobro, spravedlnost nebo blaženost, přičemž jejich bytostný statut uchovávám, nejsou to *čisté* mravní kategorie.

⁷⁷² „Die Erbsünde nämlich kann man die natürliche; die mit Selbstbewusstsein begangene, die persönliche Sünde nennen. Wie aber die persönliche Sünde Adams auf die Natur überging, so geht auch die natürliche wieder auf die Person. Was nämlich Adam als Person tat, tat er nicht ohne Natur.“ *An*, s. 169.

arbitrium. Schopnost sebeurčení a volby tedy přetrvává, nelze ji obejít a uplatňuje se i tehdy, když člověk dosáhne stavu svobody (*libertas*).

5. Schopnost dosáhnout dobra odvisí od vztahu k Bohu a jde ruku v ruce s plným rozvinutím lidské přirozenosti. K dosažení dobra je třeba *zůstávat* ve vztahu k Bohu a přijmout a udržovat spravedlnost, svobodu a milost. „Milost uděluje dobro, které udržuje dobrou vůli, takže ona chce zachovávat a získávat dobro: a to je pravá svoboda.“⁷⁷³

Je jen dobré bytí, které je uspořádáno spravedlivě. Zlo a nespravedlnost není ani kvalita, ani skutek, není to ani entita, protože zlo je nedostatkem či deprivací kvality, skutku nebo entity. Bůh působí svým bytím i svým věděním dobro: v dobrém to, co je dobré, ve zlém umožňuje *být* tím, co je zlé, ale zlo nepůsobí. Dobro, k němuž se vztahuje duchovní bytí (člověka), se plně rozvine jako *konečné bytí*, které je svobodné, spravedlivé a plně milosti.

5.1.3. Výsledek studie o Anselmovi

Rok 1827 představuje pro Möhlerovu tvorbu nikoliv zásadní zvrat, ale zásadní konsolidaci jeho teologického směřování. Stále zůstává dějinná látka, takže v díle *Athanasius* nacházíme zevrubnou monografii o situaci církve 3. a 4. století. Nicméně se nejedná jen o dějinný přehled, ale – jak je patrné z první „knihy“ tohoto díla, ve kterém Möhler přehledově představuje nauku prvních tří staletí – jde o uchopení nauky církve v průběhu dějin.⁷⁷⁴ Postava sv. Atanáše je vybrána nejen pro velmi

⁷⁷³ *An*, s. 172n.

⁷⁷⁴ Byl Möhler historikem, nebo psal teologii dějin? V rámci obecné historiografie můžeme rozlišit její dvě základní fáze: a) fázi literární, která se vyznačuje tvorbou análů, kronik a ostatních zápisů, často legendárního typu, a b) fázi vědeckou, která od dob renesance spočívá na kritickém přístupu k dějinné látce, s níž se pojí též její vypracovanější interpretace. V době osvícenství se objevuje problém profánního chápání dějin a otvírá se otázka tzv. historismu, tj. pojetí dějin, které v úzkém sepětí s francouzským tradicionalismem nepodléhá osvícenské ideji pokroku, ale ke skutečnému názoru na svět patří faktické (historické) dějiny. Möhler patří svou tvorbou do období prvních vědeckých historických (poosvícenských) prací, odmítá čistě ideální světsky-imanentní vývoj světa a razí cestu dějin, v jejímž středu se nachází dějiny církve. Proto jsou pro něho dějiny disciplínou teologickou, historie je zásadně určena *dějiny církvením nauky*, takže jde o rozumově uchopené dění, zásadně podmíněné ve víře přijatým, v církvi přebývajícím Božím životem. Möhler byl historikem, zvláště církevním historikem tak, jak se historie chápala v době osvícenství a romantismu. Srov. J. KNAPE, „Historiographie“, in *LThK* ³2006, 5, 164-166; J. KERN, „Historismus“, in *LThK* ³2006, 5, 169-171; R. SCHAEFFLER, H. BÜRKLE, F.-L. HOSSFELD, P. HÜNERMANN, W. FÜRST, „Geschichte“, in *LThK* ³2006, 4, 553-563. Teoreticky se dějinám coby *teologické disciplíně* věnuje W. KASPER, „Kirchengeschichte als historische Theologie“, in *Theologie und Kirche* (I.), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1987, s.101-116; ID., *Glaube und Geschichte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1970. Základní přehled problematiky dějiny v současné teologii srov. S. XERES, „Storia della Chiesa“, in G. CANOBBIO, P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Roma: Città Nuova 2003, s. 203-243, bibliografie ss. 244-247 a G. COFFELE, „Storia della teologia“, in *tamtéž*, s. 249-320, bibliografie ss. 321-325.

hrdinný postoj, plný věrnosti Kristu a církvi, ale také pro jeho velmi hluboké a jasné učení. Möhler nejen že znovu uchopuje minulost, ale při četbě minulosti se snaží rozumět i své současnosti. Proto při kritice sabellianismu plynule naváže otevřenou kritikou Schleiermachera. I v *Anselmovi* je první část celé studie dějinným přehledem situace církve v Anglii, na níž měl silný vliv normanský panovnický rod a tehdy mocné působení papežů. I zde je Anselm vybrán kvůli své nauce, které se Möhler věnuje v druhé části studie. Právě u sv. Anselma Möhler nachází odpověď na svoji základní představu o teologii jako vědě, kterou si mohl vytvářet již od svých studentských let pod vedením svého učitele J. S. Dreya. Při studiu a recenzování Anselmových textů si sám Möhler znovu formuluje i vlastní představy o nauce církve a jejím epistemologickém statutu. V posledním čísle *Theologische Quartalschrift* z r. 1827 je za první částí *Anselma* publikována Möhlerova recenze na knihu Adama Genglera *Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie. Eine Abhandlung* (Landshut 1826).⁷⁷⁵ Na jejím základě můžeme představu, jakou Möhler o vědění ve víře v té době má, shrnout do čtyř bodů.⁷⁷⁶

1. Dogmatika jako věda víry nedokazuje svá tvrzení na základě té či oné právě platné filozofie, ale sama dává prostor, aby se formulovala křesťanská filozofie, která není ničím jiným než důkazem, že ideje odpovídají skutečnosti a jakým způsobem se to děje.⁷⁷⁷

2. Tzv. „Bewusstseinstheologie“ užívá Möhler ze dvou důvodů: jednak jde o katolické dědictví (František Saleský, Fénelon), jednak právě u Anselma objevil, že nauka není *čistě rozumová*, ale je rozumová ve svém subjektivně-objektivním uchopení. Nauka nemůže být jen neutrálním systémem pouček, ale jde o živý útvar v komplexní souvztažnosti bytí, dobra a pravdy.

3. Ucelený přístup ke skutečnosti je vždy náboženský. Křesťanství je nejen obecným náboženstvím, ale je navíc náboženstvím pozitivním. Proto obecně uchopitelná pravda je obsažena též v nauce církve a zde je *pozitivně* podána.

4. Výchozím bodem jakékoliv křesťanské teologie a filozofie je úkon víry *v církvi*, v níž promlouvá nepřekonatelné vtělené Slovo neomylně.

⁷⁷⁵ *ThQ* 9 (1827), 498-522.

⁷⁷⁶ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 147.

⁷⁷⁷ Möhler zde explicitně odmítá do teologie nekriticky uvádět Hegela, Schellinga a Schleiermachera. Bránil se názoru protestantských teologů, že by se katolíci teologové „schleiermacherovali“. *ThQ* 9 (1827), 510-514.

5.2. Dějinně utvářená jednota církve: *Symbolik* a *Neue Untersuchungen*

Z Möhlerovy tvorby zbývají ještě dvě díla, která ho proslavila. První je tzv. *Symbolik*, v níž je komparatistickým způsobem představeno učení křesťanských církví. Na její první vydání (1832) reagoval tübingenský protestantský teolog Ferdinand Christian Baur (1792-1860) v r. 1833 knihou s názvem *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus*. Möhler pak svou *Symbolik* přepracovával a během posledních dní svého života připravoval v Mnichově její páté vydání. Přepracovaná vydání *Symbolik* ovšem nebyla jedinou odpovědí na Baurův spis. Möhler vyhotovil zvláštní dílo s titulem *Neue Untersuchungen* (Další zkoumání), kterým Baurovi odpověděl. V této kapitole se proto nejprve zběžně seznámíme s okolnostmi vzniku těchto dvou děl a se základním členěním a obsahem. Poté se zaměříme na základní prvky, které v *Symbolice* a *Dalších zkoumáních* dotváří Möhlerovo pojetí církve. Závěrem se věnujeme *Úvodu* do církevních dějin, kterým Möhler v Mnichově v r. 1838 začal přednášku z církevních dějin.

5.2.1. Vznik Symboliky a Dalších zkoumání

5.2.1.1. Symbolika

Termín „theologia symbolica“ označuje v luterské teologii pomocnou vědu v oboru dogmatiky a poprvé ho užívá v r. 1588 B. v. Sanden v díle *Theologia symbolica lutherana*.⁷⁷⁸ Už od dob Alexandra Halese (1185-1245) se užívalo termínu „symbolon“ jako označení pro tři vyznání víry (Nicejsko-cařihradské, Apostolicum, Athanasianum), k nimž se během reformace přidaly další konfesní spisy. Přehlednou učebnici, která podávala konfesní spisy v jejich různostech nejen „polemicky či irenicky“, ale s úmyslem vědeckého pojednání, vydal v letech 1810-1813 *Philipp Konrad Marheineke* (1780-1846) pod názvem *Das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwicklung*⁷⁷⁹, který navazoval na studia svého učitele G. J. Plancka

⁷⁷⁸ Symbolická teologie se dělila na úvod a obsahový přehled symbolických spisů (tzv. *Isagoge*) a na pojednání o naukových protkladech (tzv. *Polemik* a popř. *Irenik*). H. F. GEISSER, „Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog“, in *ThQ* 168 (1988), 83-97, zde 83.

⁷⁷⁹ K této třídílné srovnávací monografii, vydané 1810-13, je třeba ještě uvést posmrtně vydané přednášky *Christliche Symbolik oder historischkritische und dogmatischkomparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformierten und socianischen Lehrbegriffs, nebst einem Abriß der Lehre und Verfassung übrigen occidentalischen Religionspartheyen, wie auch der griechischen Kirche*, in PH. K. MARHEINEKE, *Vorlesungen III.*, Berlin 1848.

(1751-1833)⁷⁸⁰. Möhler Marheineckeho v Berlíně osobně poznal a byl jím nadšen.⁷⁸¹ V Tübingen na evangelické fakultě začal mezitím Ferdinand Christian Baur v r. 1828 přednášet symbolickou teologii, o dva roky později v letním semestru r. 1830 přednášel „Symbolickou teologii“ na katolické fakultě i J. A. Möhler.⁷⁸²

1. Základní členění a obsah

Möhler první vydání (1832) Symboliky v následujících letech přepracovával, nicméně základní koncept zůstal identický.⁷⁸³ Po předmluvě (ke každému vydání nové) následuje velmi důležitý *Úvod*, který má tři části: a) nejprve Möhler uvádí do pojmu symboliky, vrací se opět k tématu rozdílnosti či protikladnosti v nauce a zdůrazňuje důležitost studia symboliky, b) pokračuje výčtem symbolických spisů nejprve *katolíků* (jde prakticky o prohlášení magisteria od Tridentského koncilu dále), dále *luteránů* (jednotlivé spisy z *Liber concordiae*) a *reformovaných* (*Confessio Tetrapolitana*, *Tři helvétské konfese*, *Thirty-Nine Articles*, symbol z pařížské synody 1559 svolané Antoinem de Chantieu, konfesní spis ze synody v Dordachtu z r. 1574, arminiónské spisy, spisy ke kalvinismu přešlých luteránů: Heidelbergský, nebo též falcký katechismus hraběte Friedricha III. z r. 1562, konfesní spis 28 článků z r. 1597, dále tzv. *Marchische Konfession* nebo také *Confessio Sigismundi* brandenburského kurfiřta Johanna Sigismunda z r. 1613 a také obměněné verze luterské Augsburské konfese). Úvod je ukončen c) dějinným přehledem „symboliky“, tedy snah po pravdivé a přitom pokojné srovnání jednotlivých konfesních spisů.

Dílo je pak členěno do dvou knih. První kniha se zabývá dogmatickými protiklady katolíků, luteránů a reformovaných, ve druhé knize autor seznamuje s menšími protestantskými sektami.

⁷⁸⁰ Profesor církevních dějin v Göttingen, zakladatel moderních dějin dogmatu a komparativní symboliky, jejíž program naplnil v díle *Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheyen, ihrer daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihrer praktischen Folgen*, Göttingen 1796;³1823.

⁷⁸¹ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 89.

⁷⁸² Dějinně literární pozadí zkoumal a do připravované monografie o J. A. Möhlerovi zapracoval S. Lösch, jehož zatím nevydaný strojopis se nachází in UAT, 219/59, kapitola [§25] „Die Symbolik – ihre Schichten und ihr Ziel. 1.–5. Auflage 1832-1838“. Möhler tedy přednášel symbolickou teologii v letním semestru 1830 a pak ještě jednou v letním semestru 1831. V roce 1832 své pojetí symboliky předkládá široké veřejnosti tištěnou formou, zatímco přednášku o symbolice již od r. 1831 nikdy neměl.

⁷⁸³ Velmi pečlivá analýza opisu přednášky z r. 1830 a jednotlivých vydání Symboliky vedla Geiselmanna k závěru, „že se Möhler od přednášek a prvního konceptu Symboliky až po její druhé vydání (1833) držel svého prvotního pojetí, rozdíly jsou v rozšíření jednotlivých paragrafů. Základní změna nastala v konfrontaci s Fr. Chr. Baurem, které je patrna ve třetím (1834) a čtvrtém (1835) vydání. Páté vydání reaguje na Baurovy námítky hojným uplatňováním tradice, především Tomáše Akvinského a Dunse Scota.“ In S II., s. 120.

První kniha se skládá ze šesti kapitol, přičemž každá kapitola představuje jeden ze základních dogmatických okruhů, který je rozebrán podle učení všech křesťanských systémů, v pořadí katolíci, luteráni a reformovaní. V *první kapitole* Möhler probírá rozdíly v učení o prvotním stavu člověka a o původu zla. *Druhá kapitola* patří tématu prvotního hříchu a jeho následkům, přičemž standardní schéma (katolicismus, luterství a reformovaní) je obohaceno vsuvkou o pohanství ve vztahu ke katolickému a luterskému učení. Z učení reformovaných je zvlášť vyčleněno učení Zwingliho. *Třetí kapitola* patří učení o ospravedlnění. Möhler nejprve představí jednotlivé konfesní koncepce učení o ospravedlnění (§10). Následně porovnává otázku znovuzrození člověka Božím činem u katolíků a luteránů. Učení reformovaných je předloženo v pohledu vztahu milosti a svobody a učení predestinace. V §§ 13n podává Möhler výklad katolického pojmu ospravedlnění a luterské nauky o ospravedlnění a posvěcení. V rámci téže kapitoly otevírá autor téma *ospravedlňující víry*, kterou pojednává nejprve z pohledu katolického, následně luterského i reformovaných, u nichž hodnotí teoretické i praktické momenty jejich nauky. Zvláštní paragraf (§ 19) je věnován přehledu rozdílů v nauce o ospravedlnění a rovněž probírá otázku *jistoty* ospravedlnění a blaženosti. Poté, co byl probrán tématický okruh víry, se ve třetí části třetí kapitoly Möhler věnuje tématu *dobrých skutků*. Kromě systematického předložení tématu v této části Möhler poukazuje na to, že právě v otázce činné víry, skutků a mravnosti vytvářejí jednotlivé křesťanské systémy vzájemné protiklady. Následující *čtvrtá kapitola* je věnována protikladům v učení *o svátostech*. Po přehledném podání katolické a luterské nauky autor zkoumá důsledky luterského pojetí podstaty svátosti, porovnává pojetí svátostí Zwingliho a Kalvína. Poměrně hodně prostoru je věnováno svátostem křtu a pokání. Kapitola končí pojednáním katolické nauky o nejsvětější svátosti oltářní a o mši svaté, na něž navazuje představení luterské a reformované nauky o večeři Páně. Celá *pátá kapitola* patří tématickému okruhu *církve*. První paragraf této kapitoly (§36) je obecným úvodem do pojmu církve. Následuje sedm paragrafů (§§37-43) katolického pojetí církve, na něž navazuje pojednání o luterské nauce o církvi (§§44-50), kapitola je zakončena paragrafem o tom, jak církvev chápali reformovaní. Poslední, *šestá kapitola* se věnuje tématu společenství svatých nebeské církve nejprve v katolickém učení, pak v učení protestantů.

Druhá kniha s názvem „Menší protestantské sekty“ po obecném úvodu obsahuje rovněž šest kapitol, z nichž každá je věnována jedné z významnějších hnutí či sekt protestantismu. Ve výkladu Möhler sleduje genetickou metodu, takže naukový systém je představen ve svém dějinném vývoji a dějiny sekty jsou vždy naukově interpretovány. Probrány jsou tato uskupení: 1. Novokřtěnci a mennonité, 2. kvakeři,

3. Ochránovští neboli Čeští bratři a metodisté, 4. Swedenborgovo učení, 5. sociniáni, 6. arminiáni neboli remonstráti.

2. Pramenné poklady pro Symboliku

Za zmínku stojí fakt, že Symbolika je sice napsána ve vysoce spekulativním duchu, nicméně se nejedná o nějaký čistě spekulativně rozvinutý ideový systém, ale spekulativní schopnost zde stojí zcela ve službě porovnání různých, často velmi kategoricky pojatých protichůdných pozic z tradice. Doslovné citace či odkazy na původní autory patří neodmyslitelně k Symbolice. Kromě v úvodu uvedených pramenů je možné v celé symbolice najít 105 citovaných autorů či děl, které mají váhu konfesního spisu či jsou obecně přijímány na poli křesťanského učení.⁷⁸⁴

Symbolika je výsledkem propojení autorova dvojího zájmu: jednak je to základní přesvědčení o ideální stálosti církve, na druhé straně je zde zájem o dějinnou podobu faktického utváření církve. Výklad ideje, mající božský charakter, v její dějinné podobě je veliké téma romantismu, který je nakloněn k „bezprostřednosti ideje v dějinách“. Z toho důvodu uvádí Wagner autory, kteří nepsali „Symboliky“ ve smyslu pojednání o symbolických spisech, ale pojímali skutečnost esteticky-symbolicky a dějinně a kteří mohou poukázat na Möhlerovo „transcendentální pojetí“ teologie s jeho silně existenciálním určením.⁷⁸⁵

Zde by bylo třeba uvést alespoň tři autory: předně již zmiňovaného Schellinga, který se pokoušel umění zasadit do svého idealismu, dále pak je to *Johann August von Starck* (1741-1816)⁷⁸⁶, který napsal mj. *Theoduls Gastmahl oder über die Vereinigung der verschiedenen christlichen Religion-Societäten*, vydaný poprvé 1809 ve Frankfurtu nad Mohanem. Pro protestanty je podle tohoto autora jediným hermeneutickým principem rozum, zatímco pro katolíky je to pozitivně pojaté křesťanství. Čistě rozumové pojetí křesťanství je dědictvím osvícenství, které ideu perfectibility křesťanství rozvíjí čistě imanentně, jak je možné pozorovat v Baurově podání Symboliky, kde tato idea zdomácněla. Proti tomu stojí pozitivně kladené náboženství ze zjevení u katolíků. Sjednocení katolíků s protestanty, alespoň podle představ autora *Theoduls Gastmahl*, je možné popsat pěti momenty: a) na základě rozumového uspořádání státu a společnosti je možné se o rozum opřít a společně – již na čistě rozumové úrovni – organizovanost lidského rodu a dosaženou úroveň

⁷⁸⁴ J. R. GEISELMANN, uvedeno in *S II.*, s. 18-24.

⁷⁸⁵ O existenciálním rysu Möhlerovy tvorby v jeho posledním období hovoří J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, s. 409-435.

sjednocení křesťanů udržovat. Zde by přišla ovšem ke slovu *ucelená* racionalita, která počítá s kultem a jeho politickým vlivem tak, jak odpovídalo představám např. Schleiermacherovým. b) Obnovení jednoty je ovšem třeba koncipovat jako odstranění těch protikladů, které jsou opravdu nesmiřitelné. V těchto momentech se hovoří o *návratu* do církve. c) Sjednocení se může udát i cestou „dočasných ústupků“: katolíci mohou ustoupit v otázkách disciplinárních, nikoliv ve věcech nauky, kultu či struktury církve. Ústupky jsou dočasné, aby se církve naučily spolu žít a mohly si tak skutečně porozumět. d) Sjednocení křesťanů je třeba pojmut jako *nové shromáždění*. Rozdělení totiž přineslo stále se množící izolaci a individualizaci, takže vzniká stále větší počet různých malých obcí a sekt. K sjednocené podobě církve je třeba nového shromáždění takto roztržitého křesťanstva. e) Konečné sjednocení je nakonec Božím mocným činem: zázrakem.⁷⁸⁷

Třetím autorem je *Georg Friedrich Creuzer* (1771-1858)⁷⁸⁸, u něhož Möhler upevnil svoje přesvědčení, že rozum nemá jen svou racionalistickou verzi, ale rozumem je možné církev jednak spekulativně pojímat, jednak intelektuálně vykládat.⁷⁸⁹

5.2.1.2. Další zkoumání

Dílo *Neue Untersuchungen* (Další zkoumání) je Möhlerovou odpovědí na reakci tübingského protestantského kolegy *Fr. Ch. Baura*, který se v r. 1826 objevuje jako profesor dějinné teologie na evangelické teologické fakultě, kde nahradil zemřelého Ernsta Gottlieba Bengela (1769-1826). Ještě během svých studií se Baur v Tübingen seznámil s tzv. *starší tübingskou školou*, na kterou reagoval kriticky, čímž vytvořil alternativu v tzn. *Novější* či *mladší tübingské škole*.⁷⁹⁰ V r. 1828 začal přednášet

⁷⁸⁶ RGG³ 6, 336. Všestranně vzdělaný teolog a orientalista, zprvu svobodný zednář, také katolík a templář považuje sjednocení všech konfesí za neodkladnou událost světového křesťanství.

⁷⁸⁷ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 182-190.

⁷⁸⁸ ADB 4, 593-596. Jako řada protestantských teologů i on se mohl věnovat klasické kultuře, takže svou knihou *Über die historische Kunst der Griechen* (1803) si získal věhlas nejen v kruzích filologů, ale též filozofů a teologů. V letech 1815-30 přednášel v Heidelbergu o symbolice a mytologii, z čehož vzniklo ohromné dílo, které ve třetím vydání obsahovalo čtyři svazky (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 Bd.,³ 1836-43).

⁷⁸⁹ H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, s. 244-246.

⁷⁹⁰ Zakladatelem *starší tübingské školy* je Christian Gottlob Storr (1746-1805), který byl v letech 1777-1797 profesorem na teologické (evangelické) fakultě, poté se stal vrchním dvorním kazatelem a konsistorním radou ve Stuttgartu. K této škole se dále řadili Johann Friedrich Flatt (1759-1821), Friedrich Gottlieb Süsskind (1767-1829), Carl Christian Flatt (1772-1843), Ernst Gottlieb Bengel (1769-1826), Johann Christian Friedrich Steudel (1779-1837) a její poslední stoupenec Christian Friedrich Schmidt († 1852). Typickým rysem této školy byl biblický supranaturalismus, který se opíral výhradně o Písmo, nikoliv o konfesní spisy, a z Písma dokazoval autoritu Božího zjevení. Právě v postavě Fr. Chr. Baura dochází k obratu. Ještě v prvních letech, kdy byl v Tübingen repetentem, je Baur počítán za stoupence této *starší* školy, jak se o něm

symbolickou teologií, takže když jeho kolega z katolické fakulty vydává v r. 1832 svou *Symbolik*, je schopen velmi fundovaně odpovědět již o rok později v r. 1833 knihou o bezmála 700 stranách s názvem *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rückblick auf Herren Dr. Möhler's Symbolik*. Od toho okamžiku dochází k poměrně ostrým střetům ze strany protestantů a katolíků.⁷⁹¹ Möhler se snaží na Baurovu knihu odpovědět na akademické platformě již zmíněným dílem *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen*, jehož rozsah přesahuje počet 400 stran.⁷⁹² Struktura tohoto díla je velmi podobná Symbolice, neboť i Baur ve své kritice postupoval více méně podle osnovy Möhlerova díla. Předmětem Baurovy kritiky byla především první kniha Symboliky, takže čtyři kapitoly *Dalších bádání* jsou členěny následově: 1. O prvotním stavu člověka a o dědičném hříchu a svobodě, 2. O nauce o ospravedlnění, 3. O svátostech a 4. O církvi.

vyjadřuje třeba i v Berlíně působící Schleiermacher. Ale ještě než přišel jako pedagog do Tübingen (v letech 1817-1826 působil v klášterní škole v Blaubeuren, kde se nechal velmi ovlivnit Schleiermacherovým učením), vyšlo jeho první větší dílo *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums* (1824-25). Jeho celé dílo je prostoupené velkou učeností v oblasti filozofie, filologie a historie, typickým rysem školy je historicky rekonstruovaná představa o prvotním křesťanství (Frühkatholizismus) a vzniku novozákonních knih. Baur byl velmi zdatným historikem, ideově je v něm patrná myšlenková příbuznost s Hegelem. J. ROHLS, „Ferdinand Christian Baur. Spekulation und Christentumsgeschichte“, in P. NEUNER, G. WENZ (edd.), *Theologem des 19. Jahrhundert*, Darmstadt 2002, s. 39-58; U. KÖPF, „Tübinger Schule II. Evngelische Tübinger Schulen“, in *LThK* ³2006, 10, 290-291.

⁷⁹¹ Několik týdnů před stěhováním do Mnichova (21.3.1835) píše Adam z Tübingen svému bratru Josephovi do Igersheimu: „Umiš si představit, že moje apologetické a polemické spisy vyvolaly zlou krev, a že zde tedy žiji ve velkém napětí. Už i vláda má o tom zprávu a touto záležitostí se zabývá; ať nyní udělají jakýkoliv závěr, budu již mimo dostřel. Především je Mnichov opravdově katolický, vlastní nekonečné bohatství literárních prostředků a uměleckých cenností jako žádné jiné německé město. Počet studentů daleko převyšuje počty naše, takže se můj okruh působnosti zvětší. Vnímavost pro skutečné křesťanství je bezesporu v Bavorsku mnohem větší než zde, kde jeden ničí to, co druhý staví.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 391.

⁷⁹² Alespoň jeden příklad z Möhlerovy korespondence hraběnky Sophii von Stolberg z 24.6.1834: „Třetí vydání mé Symboliky vyšlo před půl rokem, u Kupferbergera v Mohuči vychází také její *Obrana*. Bohužel si musím postesknout, že nebyla sepsána v klidném tónu; stala se příležitostí, abych poznal i svou temnou stránku ... Mého protivníka prof. dr. Baura napadlo tvrdit, že prý reformátoři učili zhruba to samé, co současní nejváženější protestantští teologové. Musel mě proto obvinít, že jsem Symboliku napsal z nečistých úmyslů a že jsem zkomolil dogmata reformátorů. Tato výtka mnou velmi pohnula, což je možné vycítit v celém spise. Ale je velmi zajímavé, že můj protivník, velmi známý spisovatel, považoval za nutné zcela popřít učení své vlastní konfese, aby ji mohl obhájit. Přirozeně celá jeho kniha není obranou konfese, ale otevřené doznání, že ji není možné obhájit.“ S. LÖSCH, *Möhler I.*, s. 295-296.

5.2.2. Pojetí církve

S ohledem na rozsah děl se budeme věnovat především katolickému pojetí církve, jak je vyloženo v *Symbolik* §§ 36-43 a *Neue Untersuchungen* §§ 75-80. V návaznosti na své dosavadní pojmání církve se v Symbolice Möhler zaměřuje na její viditelný a ve svém lidství plně přítomný rys. Nemůže pochopitelně jít o „čistě“ lidskou, od jejího božského založení abstrahovanou stránku církve. Je tomu spíše tak, že božský základ církve vytváří svou specifickou formu ve svém lidském projevu. Abychom mohli sledovat „viditelnou“ stránku církve, je třeba dobře zvolit nástroj, který bude natolik duchovní, nakolik současně bude vyžadovat a potřebovat i svou empirickou podobu: tímto nástrojem je *slovo*.

5.2.2.1. Prolínání božského a lidského zakládá neomylnost církve

Trvalý princip církve, který Möhler zevrubně vyložil v *Athanasiovi*, je princip *vtělení* Slova. Nyní začíná tvrzením, že Boží království, v němž se naplňuje ekonomie spásy, má svůj základní princip ve vtělení Slova a svou účinnou podobu, v níž Slovo získává lidi pro Boží království, má v církvi. „Církví katolíci rozumí Kristem založené viditelné obecenství věřících, v němž stále pokračují jím během jeho pozemského života [pod vedením jeho Ducha] vyvinuté úkony k odstranění hříchu a posvěcení lidí a nadále až do konce světa pod vedením jeho [téhož] Ducha tytéž činnosti pokračují prostřednictvím jím ustanoveného a bez přerušení trvajících apoštolství a v němž [obecenství] jsou všechny národy v průběhu času přiváděny k Bohu.“⁷⁹³ Toto je základní dogmatická výpověď, v níž je církev odvozena od Kristova vykupitelského díla a její působení je založeno na působení Ducha svatého (před i po zmrtvýchvstání) a na Kristem ustanoveném apoštolství (před i po zmrtvýchvstání). Pozornost se ale dále soustředí na viditelnou církev, zakládající se na vtělení, takže *všechno lidské* se stává pro církev významným.⁷⁹⁴ Z tohoto pohledu „je pak církev mezi lidmi v lidské

⁷⁹³ S, s. 387: „Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Tätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittels eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden.“

⁷⁹⁴ Východisko pro ucelené pojednání Möhlerovy ekleziologie nachází M. J. Himes právě v posunu od ideálně transcendentálního pojetí Kristova tajemství k dogmaticko-dějinnému chápání: “The shift in categories from “invisible-visible” to “divine-human” is revealing. (s. 254) ... The nature of the human being demands a particular form of communication, one in which the supernatural can be expressed naturally. So Christ spoke “as human being to human beings” and, on order to continue his mission, “human beings must speak to human beings and communicate with them to bring the Word of God to them.” (s. 258). Na základě tohoto božsko-lidského principu církve pojmá Himes ekleziologii v dialektickém pohybu jako „shora“ a „zdola“ (descending and ascending ecclesiology). *Ongoing Incarnation*, s. 254-322.

podobě se ustavičně zjevující, stále se obnovující, věčně se zmlazující Boží Syn, jeho neustávající (andauernd) vtělení, [tedy církev] je tělem Kristovým, jak Písmo označuje společenství věřících.⁷⁹⁵ Podle této teze je církev podstatně spojena s činností *zjevujícího se, obnovujícího se, věčně zmlazujícího se* Syna, takže z vtělení vychází činnost, která na sebe bere podobu *těla Kristova*. Viditelná podoba církve bude tedy mít zásadně *dynamický* charakter, a sice vždy ve spojení s Bohem a vždy ve spojení s – ostatně nikdy strnulou – lidskou přirozeností. Církev není odlučitelná, ani oddělitelná (*indissolubilis, inseparabilis*) od vtěleného Slova.

Na základě *communicatio idiomatum* je „božství, živoucí Kristus a jeho Duch v církvi neomylné, to, co je věčně neklamné [dvojí význam slova *infallibilis*], takže je i lidství neomylné a neklamné, protože božství bez lidství *pro nás* vlastně vůbec neexistuje; nejedná se zde o lidství samo pro sebe, ale nakolik je orgánem Božího zjevení. Odtud chápeme, *jak* mohlo být lidem svěřeno něco tak velkého, závažného a významného.⁷⁹⁶ Proto je třeba zaměřit se nikoliv na lidskou formou církve, která je defektní, ale naopak na tu, která je nositelem *indefectibilitatis* (neporušenosti) a uchovává v lidství neporušenou viditelnou církev; ta se utváří kolem *apoštolství*, které je součástí výše zmíněného dynamismu Slova a Ducha.

5.2.2.2. Nutnost správného pojetí

1. Základní předpoklad: Obecenství v Kristu

Ke správnému uchopení tajemství církve v jejím *viditelném, lidském* projevu patří též *vědomí* toho, jak se k tomuto tajemství přistupuje. Člověčenství v církvi je třeba uchopit ve *sjednocujícím směřování*, dějinně v okamžiku, kdy apoštolové *na příkaz Pána* společně přebývají ve večeřadle v očekávání *poslání* Ducha svatého. *Lidství* v církvi bude sledovat tento pohyb: ve své individualitě se lidství coby zapojené do obecenství otvírá daru Ducha, takže lidství obdrží Ducha a společně s ním může do všech detailů rozvinout *dynamiku* tohoto i lidského obecenství. Není to ovšem jen „duchové“ obecenství, ale jeho základní směřování je dáno Pánem a je *ztělesněno* v apoštolství. Spojení s Kristem je tedy v Duchu a v církvi, takže každému jednotlivému věřícímu je dáno, aby rozvinul *celou* dynamiku spojení s Kristem, do jehož rámce spadá též apoštolství.

⁷⁹⁵ Toto je jedna z nejslavnějších Möhlerových vět. S, s. 389: „So ist die sichtbare Kirche der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die angauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.“

⁷⁹⁶ Tamtéž.

2. Idea obecnství

Je-li církev *také* plně lidským obecnstvím, zůstávají pro jeho uchopení relevantní i lidsky-duchové přístupy. Möhler využívá základních pohybů lidského ducha, jimiž uchopuje ideje: estetický, intelektuální a nábožensko-činný⁷⁹⁷. a) Pro *první* okruh je podstatná vnímavost, cit, který ve svém transcendentálním pojetí není jen perceptorem vzruchů, ale především tvořivým nástrojem, jímž je idea obecnství církve uchopována jako *krásná*, pestrá, láskyhodná. Z textů magisteria v této souvislosti Möhler uvádí hymnické vyjádření papeže Eugenia IV. uvedené u příležitosti sjednocení východní církve se západní na Florentském koncilu.⁷⁹⁸ b) Idea obecnství je též uchopena skrze *rozum* (Vernunft) *prostřednictvím* pojmu *křesťanské církve*, jak zcela odpovídá záměrům a faktickému naplnění Božího zjevení, které chce zjevit vše sjednocujícího Boha ve viditelném světě tím, že svět je plně začleněn do (velmi komplexní) dynamiky ducha a který jako jediný je schopný uchopit rozmanitost a jednotu bytí *v jednoduše pravdě*. Proces uchopování pravdy ve viditelném světě potřebuje – *pro svou viditelnou a procesuálně dějinnou povahu* – instanci autority. Tomu odpovídá i pojetí církve: je-li neviditelná, nepotřebuje ani autoritu, ani vnějškovost, ani žádnou jinou dějinnou posloupnost (nutnost), zatímco viditelná církev autoritu, vnějškovost i dějinnou posloupnost *nutně* potřebuje. Ve *viditelném*, tedy v ničem dějinném nekráceném *společenství*⁷⁹⁹ existuje rozmanitost a mnohost spojená s mocí; objevuje se zde možnost volby, mj. volby mezi pravdou a nepravdou. Společenství, které za svůj ideál zvolí možnost volby mezi pravdou a nepravdou, je vlastně velmi nestálé a v žádném případě ho není možné aplikovat na církev, která by se tak stala *nezdařeným* obecnstvím. Církev, která je i zdařilým společenstvím, svobodnou volbu uchopuje v širším rámci autority, takže církev je společenstvím založeným na autoritě, vytvářejícím *skutečné* obecnství. Církev ovšem nemá jen

⁷⁹⁷ Rozpracování základní skutečnosti „Boha ve světě“, který se ve vtěleném Slovu zjevil a svět tím vykoupil, na základě transcendentálních perspektiv „krásná“, „dobra“, „pravdy a jednoty“ lze nalézt v tzv. Trilogii H. U. von Balhasara, *Herrlichkeit*, 3 Bd., Johannes Verlag Einsiedeln 1961-1969, *Theodramatik*, 4 Bd., tamtéž, 1973-1983, *Theologik*, Bd. 3, tamtéž, 1985-1987, *Epilog*, tamtéž, 1987.

⁷⁹⁸ *COD, Definitio sanctae oecumenicae synodi Florentinae*, s. 523-528, kde se nachází explicitní odkaz na „Canticum Exultet in liturgia sabbati sancti.“

⁷⁹⁹ Jak už bylo zmíněno na jiném místě, tentýž společenský útvar je možné nazvat společností (Gesellschaft) či obecnstvím (Gemeinschaft). První je pohled čistě objektivně organizační (např. právní), zatímco druhý (Gemeinschaft) počítá s dialektikou subjektivní-objektivní, do níž nutně patří *vědomí* (jak jedinice, tak též celého obecnství) a *idea* života. Postupné zrání tohoto rozlišení v Möhlerovi pojednává M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 54-72.

dějinnou autoritu, ale její autorita se zakládá na autoritě Kristově.⁸⁰⁰ c) Idea obecnství působí též na člověka v oblasti utváření a zaměření *vůle*, v oblasti *nábožensko-mravního* zušlechtění uceleného lidského bytí. Obecnství patří k lidské existenci, vytváří pendant ke zdivočelé, individualistické podobě lidství. Divoch si vystačí se sebou samým, sám si je svobodou, zatímco kultivovaný člověk k tomu, aby byl sám sebou, potřebuje obecnství. Druhou stránkou jevu je, že divoch není nakonec ve své soběstačnosti na nikom a ničem závislý, takže vnější výraz jeho k lidské bytosti patřící vztahovosti je nulový. Počátkem kultivace je, že člověk vstupuje do vnějším způsobem určených vztahů, které ústí až do závislosti jednoho na druhém, ovšem ve své kultivované podobě (svobody) dostává tvar společenství (tj. má i objektivní vnější tvar). Cizota a divokost v procesu kultivace ustupuje humanizaci člověka. Pokud nyní do procesu kultivace přidáme náboženskou složku, společenství se stává náboženským společenstvím (Kirchlichkeit) a dovádí proces ke skutečnému obecnství.

3. Slovo v Písmu

Ve zjevení vtěleného Slova je „idea obecnství“ kladena Slovem samotným jako *jednota* (Jan 17) vytvářející základ *objektivního povznesení lidské přirozenosti* věřících. Objektivní slovo, kladené autoritou Kristovou v díle Duchem vedené církve zakládá v lidské přirozenosti *víru, naději a lásku*, takže člověk rozpoznává a účastní se Kristova poslání. Slovo, které *objektivně* předává poslání, vytváří skutečnou jednotu, skutečné obecnství věřících a základ obecnství lidského rodu. Tímto *vstupem* Kristovy autority do dějinného průběhu utváření lidského obecnství církve se skutečnost církve *zatěžuje napětím*: mezi ideálem (ideou) utvářeného obecnství a dějinně faktickým, Kristem vykoupeným utvářením církve. Církev, která *je viditelná*, je pozitivně dějinnou skutečností, je dějinně konkrétní a sdružuje v sobě ideál a faktický postupný průběh svého uskutečnění. Z toho vyplývají dvě věci: 1. Katolická církev a *tíže dějin*⁸⁰¹ (nejen myšlenkové rekonstrukce či dějinné teorie) patří *nerozlučně* dohromady. 2. Církev coby nositelka ideálu bude v jeho faktickém (dějinném) uskutečňování *učitelkou a vychovatelkou*, bude nositelkou autority, ke které je oprávněna jednak ideálem (obecnství), jednak skutečným pánem dějin Kristem (v církvi jako společenství).

⁸⁰⁰ S, s. 401: „Ein ebenso falscher, nichtiger Idealismus ist es auch, der die Autorität der Kirche von der Autorität Christi trennt.“

⁸⁰¹ Opět jeden pro Möhlera typický text. Když rozebírá situaci sekt jak ve 12. století, tak v jeho současnosti, tvrdí, že participovaly na mocnosti (Potenz) křesťanství, z něhož si racionálně vybrali jen několik idejí a vytvořili „výplody fantazie a sebestřednosti. A i když nechceme to lepší v nich

5.2.2.3. Tradice

„V křesťanství jde především a zásadně o otázku tradice, o danost podanou posvátnou a živou tradicí: o naše bytí ve víře, posvátně zajištěné z *traditio viva et sacra*. Křesťanská teologie je svou podstatou teologií *nihil nisi traditum*. Křesťanská gnoze přistupuje až v druhé linii.“⁸⁰² Danost církve v jejím objektivním projevu je uchopena jako povznesení lidství Božím působením v dějinách v rámci církve a jeho současného objektivního vyjádření.⁸⁰³ Nyní je třeba si opět uvědomit několik momentů, které k möhlerovské představě tradice patří⁸⁰⁴.

1. Jak je možné přijmout a uchovávat Slovo

Stálým styčným bodem je Möhlerovi Písmo svaté, ke kterému – coby předmětnému sdělení – je třeba dobře zkoumat přístup, v němž je text uchopován. Möhlera zajímá Písmo, nakolik umožňuje neklamné poznání nabízené spásy, tj. osvojení si Kristem nabízené spásy tak, jak je Kristem k osvojení *již* připravena (Heilsanstalt). Zde se liší přístup protestantů, kteří *zkoumají* Písmo, od katolíků, kteří *v církvi* docházejí k porozumění Písmu. Představa katolíků je tedy následující: Písmo obsahuje Boží sebesdělení, a proto čistou pravdu; Písmo je Božím neklamným slovem. Jakým způsobem se utváří tato neomylnost Slova, které je samo o sobě neomylné, když jeho *přijetí* odvisí od lidské činnosti, která omylná být může? Ona lidská, text Písma vykládající činnost musí být založena, nesena a garantována instancí neomylnosti. Obecně přísluší autoritě, aby zakládala a garantovala. Zde nejde o autoritu upravující a garantující smluvní vztah (v rámci Gesellschaft), ale o autoritu, která zakládá a vede k *ideovému* obecenství: taková autorita (mající zásadně povahu *Geist*) zakládá a garantuje základní nástroj *poznání*, jímž je *sensus* (Takt, Gefühl). Lidé musejí mít *sensus communis*, aby mohli z různých hledisek interpretovat do textu uložený *mysl*. Do církve je – jak bylo vyloženo výše – na základě prostupování božského a lidského vložena instance neomylnosti, která má svůj objektivní výraz v apoštolství. Nicméně v konceptu obecenství můžeme na základě inkarnačního principu tvrdit, že se

zneuznat, kdyby měly nést *tíhu* časů, která byla naložena katolické církvi, propadly by se hned v prvním okamžiku do nicoty, odkud se také vynořily.“ S, s. 410.

⁸⁰² J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, s. 14. Geiselmann považuje tradici (Überlieferung) za princip Möhlerovy ekleziologie. Při postupném znázornění tradice v jejích příčinách i důsledcích je postupně znázorněna též církev. Tradice a církev patří nerozlučně k sobě.

⁸⁰³ Obecně je v sakramentální ekleziologii charakter možno uchopit jen v novém svátostném dynamismu, neboť charakter je v řádu přirozeném, nicméně je působený Boží milostí a má povahu *potentia*, tedy je pramenem nové moci, nového realizování přirozenosti coby „nového stvoření“. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, „Carattere“, s. 99n. „Charakter“ a „tradice“ jsou analogická vyjádření Božího spásného působení, nakolik jsou obě vyjádření kladena v rámci církve (buď jako *cultus*, nebo jako *doctrina*).

s lidským *duchem* spojuje Duch svatý, takže onen *sensus communis* se nyní utváří a projevuje jako *sensus fidei*, který je ovšem vždy uchopován jako *sensus fidelium* v konkrétní společenské formě, což je možné též nazvat *sensus ecclesialis*. Přístup k textu prostřednictvím *sensus fidei* ve svém uceleném provedení nechce odkrýt jen *jeden ze smyslů* textu, ale míří k *celkovému smyslu* textu. Dostáváme tak jeho základní rámec (*sensus fidei* a celkový smysl Písma), v němž je možné na jedné straně rozumět *Slovu*, které se zjevuje v dějinách a vtěluje se i do textů Písma, na druhé straně je možné rozvíjet všechny (možná skryté) přítomné možnosti poznávajícího subjektu (církve, jednotlivého věřícího), které lze pojmenovat jako *celkové porozumění* [Slovu zjevenému *též* formou Písma] a *církevní vědomí* zjevujícího se Slova. Tento komplexní rámec *přijátého* Slova pak Möhler nazývá tradicí.⁸⁰⁵

2. Tradice má komplexní tvar

Křesťanský smysl (*sensus fidei*) je v katolickém pojetí církví udílen, předáván a také vychován; jako každý jiný smysl, i tento může existovat jen tehdy, když svoji vlohu uplatňuje v nějakém obsahu. Smysl sám o sobě je abstractum; protože ale smysly jsou vždy v konkrétní předmětné realitě, stávají se smysly – rovněž i „křesťanský smysl“ – tím, čím jsou, tehdy, když dostávají obsah. Vtělené Slovo coby obsah umožňuje, aby „křesťanský smysl“ byl tím, čím je. V předcházejícím odstavci bylo prezentováno, jak je toto Slovo křesťanským smyslem uchopeno: „Tradice je Slovo žijící ustavičně v srdcích věřících.“⁸⁰⁶ Křesťanskému smyslu je svěřen výklad textu Písma: takže v rámci tradice, do níž spadá nejen Slovo darované, ale též přijaté a vykládané, je uchovávané Slovo *ve svém plném smyslu*.

Tradice v subjektivním slova smyslu je zjevené Slovo uchovávané činností *universus ecclesiae sensus*, tj. řada různých *počinů*, které patří k tradici (v lidských srdcích *přijímané* Slovo, které je autoritou v jeho *přijetí* prohlašované, stanovované, ale také kritizované, odsuzované, takže je rozkrývána až kapilární vztahovost církevního obecnství). Tradice v objektivním slova smyslu je celková víra církve, která existuje v jednotlivých dějinných projevech. V tomto smyslu je – pro církev

⁸⁰⁴ Möhler tuto představu rozvíjí in *S*, §§38-44 (s.412-448).

⁸⁰⁵ *S*, s. 415: „Diese Gesamtverständnis, dies kirchliche Bewusstsein ist die Tradition im subjektiven Sinne des Wortes.“ Möhler se zde odvolává na Eusebiovo pojetí církve (*hist. eccles.*, 5, 28,5), kde nachází termín *evklhastikon gnorhma*, a spatřuje příbuznost v chápání Vincence Lérinského jako *intelligentia ecclesiastica* (*Commonitor*. 2).

⁸⁰⁶ *S*, s. 415: „Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort.“

coby společenství⁸⁰⁷ – tato objektivní tradice normou a kritériem výkladu Písma a stává se tzv. pravidlem víry (*regula fidei*).

Obecně je propojení subjektivní a objektivní stránky tradice pojímáno v tzv. „typu zakladatele“. Subjektivní stránka nějaké společnosti (ta je zde chápána jako reálný útvar), která vychází z ideje a zužitkovává celý dynamismus utváření obecnství, by čistě hypoteticky mohla vycházet z nějaké neskutečné mytologie a mohla udržovat tuto společnost čistě silou ideálu. Zde se ovšem nejedná o ucelenou formu společnosti, chybí složka „společenství“, tedy reálně navázané objektivní vztahy. Společnost proto může obstát, když má reálného zakladatele, který je současně též nositelem ideálu: toho je možné dosáhnout jen tehdy, je-li zakladatel pojímán nábožensky. Ze subjektivně-objektivního chování církve je možné určit, k jakému zakladateli se fakticky hlásí; Möhler rozvíjí příklady řeckého náboženství, které důsledně „rozvíjí“ mytologií a dějinami uchopený původní stav národa, dále poukazuje na islám a jeho důsledné rozvedení učení Mohameda coby zakladatele islámu a přidává postavu M. Luthera, na něhož – coby na zakladatele – poukazuje chování společnosti, která si osvojila zásady wittenberské reformace; oproti tomu stojí katolická církev, která se již svým názvem odvolává na zakladatele Krista a jeho (všeobecné) poslání. Zatímco čistě lidské ustanovení společnosti má svůj počátek, průběh a konsumuje se ve svém konci, společnost, která se opírá o božsko-lidského zakladatele, byť se též účastní projevů čistě lidsky založené společnosti, ve svém celku přetrvává. Tradice ve svém subjektivně-objektivním pojetí může – je-li správně poznávána – o charakteru společnosti, již je tradicí, dobře vypovídat.

3. Tradice a církev, která vykládá Písmo

Chceme-li z tradice církve uchopit něco zcela objektivně jasného, pak je to jistě *text* Písma. Již ze svědectví prvních staletí ovšem víme, že text Písma může být uchopen různě; ať ve svém smyslu (je Ježíš z Nazareta skutečně Bůh?), anebo ve svém rozsahu (patří Matoušovo evangelium ke knihám Písma?) může být zásadně nepochopen. Text *samotný* nás tedy k pravému smyslu Písma dovést nemůže, přičemž zůstává objektivním prvkem ucelenějšího procesu, v němž vedle knih Písma stojí jako rovněž *objektivní* prvek ucelenějšího procesu *regula fidei*, která objektivně zastupuje

⁸⁰⁷ Pokud se ve vnitřní konstituci církve oddělí propojenost subjektivní a objektivní tradice, která má od počátku církve svou *navaznost*, tato objektivní tradice se stává kritériem *nepropojeně* s tradicí subjektivní a vzniká (pejorativně pojatá) konfesní podoba církve jako sedimentace nekomunikujících objektivních forem církve. Srov. G. RUGGIERI, „Cristianesimo“, in *Teologia*, s. 322-354; G. BOF, „Unità“, in *Teologia*, s. 1785-1810.

všeobecnou tradici. Objektivní prvky tradice vytvářejí v rámci ucelené církevní tradice tzv. *nauku církve*.

Vtělené Slovo, které je v rámci díla Ducha svatého přijímáno díky *sensus fidei* a objektivně hlásáno v *Evangeliiu*, je tedy skutečně přijímáno a *objektivně* je toto přijetí vyjádřeno v Písmu a ustavičně vyjadřováno v objektivních projevech *tradice*. Z charakteru obecenství *sensus fidei* tedy plyne: „Víra, jednota víry a universalita víry jsou jedno a totéž. Kdo tedy opravdu [objektivně], nejen [subjektivně] z přesvědčení, věří, ten také věří, že se drží nauky Kristovy, že sdílí víru s apoštoly a s celou Kristem založenou církví a že tato víra je napříč časem jediná a pouze ona je pravá. Tato víra je také jako jediná rozumná a hodná člověka, protože každá jiná víra se stává jen domněnkou a nemá vůbec žádnou moc.“⁸⁰⁸ Kristus svým Slovem do dějin nejen vložil texty Písma, ale především (spolu s nimi též) v dějinách založil *nauku*, která je nesena jeho autoritou; jedním z jejích nejdůležitějších prvků je Písmo, základním rámcem je dynamismus tradice, jež je objektivizována např. v *regula fidei*, a jejím základním *subjektivním* principem je církev, v níž pokračuje dynamismus vtěleného Slova, působený Duchem svatým.

Vedle toho mohou existovat abstraktní podoby tradice, v níž Písmo je odtaženo od procesu tradice, takže nakonec (sám o sobě) správný objektivní prvek podléhá individualistickému principu výkladu. Proto se na Písmo odvolávají jak gnostici ve 2. století, kataři a valdenští ve 12. století, sabellianismus ve 3. století, arianismus ve 4. století a nestorianismus v 5. století a docházejí k protichůdným pojetím *učení*. *Nauka* církve je ovšem takové objektivní učení, které má nejen objektivní, pro všechny stejné prvky (tehdy Písmo, později např. racionální charakter), ale má též společnou subjektivní stránku (ideu Boha, Vtělení a další formulovaná dogmata). Církev se svou naukou v dějinách v *návazném procesu* odvozuje od zakladatele – Krista a opírá se o autoritu, kterou on předal apoštolům a jejich nástupcům. Je možné pochopitelně rozvíjet *jednostranně* (abstraktně) jiný objektivní prvek církevní nauky, např. její racionalitu, takže *sama* racionalita nejen že nakonec neuchová církevní nauku, ale dokonce neuchová ani samotné Písmo.⁸⁰⁹ Proto je třeba uchovávat církevně živé propojení Písma a procesu tradice ve stále platné a živé nauce církve.

⁸⁰⁸ S, s. 423.

⁸⁰⁹ Möhler u jednoho z otců zakladatelů tzv. historicko-kritické metody výkladu Písma F. Ch. Baura opakovaně tvrdí, že se vlastní naukou zpronevěřili nauce zakladatelům protestantismu, vyjádřenou v symbolických spisech. Tak např. – po vzoru Schleiermacherově – učinil z *lidského vědomí* střed *nauky víry* (Mittelpunkt der Glaubenslehre). Jenže klasickým středobodem nauky církve byla a je osoba Ježíše Krista, Božího Syna, vtěleného Slova. Tím se do tohoto učení dostává řada

4. Nauka církve a nauka Písma

S ohledem na možné znevážení prvku Písma např. vahou racionality se Möhler zamýšlí nad jistou samostatností *nauky* Písma, pochopitelně ve vztahu k *nauce* církve, o nichž obou tvrdí, že se jedná o *jednu a tutéž* nauku. Nauku *Písma* zde Möhler rozebírá se zcela jistým záměrem: poukázat na *dějinnou otevřenost* utváření této nauky. Nikdy není možné uzavřít tuto na Písmu založenou nauku do nějakého „věroučného systému“; ta je vždy velmi úzce spojena s dějinnými okolnostmi a událostmi, v nichž je Písmo vykládáno. Není možné, aby se nauka Písma promítala na plátno jediného učení (ražení více či méně spekulativního anebo praktického), ale Slovo, které je přijímáno vírou, vyžaduje *celého člověka* se všemi jeho mohutnostmi a dějinami. Toto nespoutané Slovo je předkládáno jako evangelium a neseno stejně nespoutaným apoštolským posláním. Takto předkládané evangelium vyvolávalo a vyvolává dodnes řadu kontroverzních otázek, v nichž

„Boží slovo je zcela rozebráno, aby v procesu kontroverze mohl být znovu objeven jeho základ a aby mohla být tato rozmanitost, která hrozila Boží slovo rozložit, nazřena ve své ucelenosti a mohla být povznesena k vyšší jednotě; a tak lidský duch v oné rozmanitosti získá větší jasnost a určitost... Lidský duch totiž musí všechna hnutí slova sledovat, musí jimi projít a jakoby je znovu zplodit.“⁸¹⁰

Výrazným rysem lidského ducha takto zapojeného do procesu Slova je *poslušnost*.⁸¹¹ Touto poslušností se může člověk účastnit nauky Slova, které vstupuje do poznávacího procesu ducha a nechává se jím stále znova a ve stále nových formách poznávat; jediné skrze poslušnost je tedy člověku možné, aby v *nauce Slova* rozlišoval vždy stále stejnou podstatu nauky a její proměnlivý tvar. *Lidským* přičiněním pak může tato proměnlivá forma nauky Slova být lepší či naopak horší. Vždyť už

cizorodých prvků: věčný duch se v tomto učení *stává*, absolutní pravé (křesťanské) náboženství si *utváří samo lidstvo*, Písmo (jako objektivní prvek tradice, nikoliv jako literární útvar) je poměřováno a hodnoceno filologickými nástroji. Srov. *NU*, s. 418-422. Právě v *NU* průběžně Möhler dokazuje, jak Baur jde svým učením nejen proti v symbolických spisech vyjádřeným zásadám luterské ortodoxie „*sola scriptura*“, které popírá, ale jde proti Písmu samotnému.

⁸¹⁰ *S*, s. 428-429. Znamená to, že člověk, veden Božím slovem, je nucen projít společně s tímto slovem (dialektickým) procesem nového uchopení. Číst Písmo, tedy nechat se vést Slovem, je souvislý proces proměny Písmu se otevírajícího lidského ducha.

⁸¹¹ *S*, s. 421. V porovnání s protestantským, především kalvinistickým přístupem *osvojení* si Boží spravedlnosti je možné nyní aplikovat tento přístup i na osvojení si nauky. Pro kalvinismus zůstává Kristova spravedlnost *extra nos*, takže ji vskutku není možné přivlastnit, ale je možné ji tzv. *poslušností víry* přijímat. Je to jako když si koupíme velmi učenou knihu, jejíž obsah ovšem *nejsme schopni* si přivlastnit, takže namísto toho, abychom si ponořením se do textu knihu přivlastnili jako provždy něco živého, budeme považovat za dostatečné přivlastnění učené knihy už to, že ji máme ve své sbírce knih. Poslušnost víry v oblasti nauky by pak znamenala *považovat* objektivní tvar nauky (např. články víry) za zjevené, přičemž rozum by jimi nebyl poznamenán a *ratio* by tak byla zjevením nezasažena. Poslušnost pak rozděluje rozum a víru: jde o pozici racionalismu, kterou Möhler vytýká opakovaně Schleiermacherem ovlivněné protestantské teologii. Srov. *S*, s. 201-203; *NU*, napříč celým závěrem, s. 397-422.

apoštolové nechovali *tento* proměnlivý tvar *Ježíšovy nauky*, ale, jak je patrné z textové kritiky textu Nového zákona a porovnání jednotlivých logií, s touto naukou vstoupili do rozmanitého prostoru tehdejšího kulturního světa. Proces utváření proměnlivé stránky nauky Slova není pak ani dopředu plánovatelný, ani naopak zcela nekontrolovatelný, ale je rozlišován a veden v rámci *nauky církve*. Nauka církve tedy očekává od nauky Slova *poslušnost*, zatímco nauka Slova od nauky církve očekává *věrnost*. Proto jsou obě nauky obsahově stejné, formálně rozlišené, vytvářejí protiklady, aby byly ve vzájemné souhře dialektickým vyjádřením jediné *církevní tradice*.⁸¹²

Církevní tradice je jako celek jedním procesem sdílení a přijetí Božího slova. Tento proces má ovšem svůj vývoj, v němž Slovo zůstává stále totéž, zatímco formulace, vystihující právě toto slovo, jsou zcela dějinného charakteru. Ve sporech se židy se pod vedením sv. Pavla formulovala nauka o víře a o síle evangelia. V době korintské krize za římského biskupa Klementa se formulují základy nauky o universální církvi. Ve sporu s manichejci a gnostiky svou podobu nachází nauka o zlu, o prvotním stvoření ve vztahu k novému stvoření v Kristu a v pelagiánském sporu se formuluje nauka o člověku, který koná dobro, je hříšník a jeho svoboda je kladena do úzkého vztahu k milosti. Církevní nauka je úzce vázána na spory, které prozrazují její *zásadně* dějinný charakter. Církevní nauka proto není nadčasová ve smyslu ne-časovosti, ale ve smyslu promlouvání do konkrétních dějinných okamžiků, jimiž se nechává utvářet.

Tento dějinně časový charakter zvyrazňuje ještě jeden důležitý prvek *církevní nauky*: je totiž spojena s autoritou. Nauka Slova bohužel není vždy přijímána poslušností, ale knihy Písma jsou individuální interpretací strhávány na stranu jednotlivých skupin či frakcí čistě lidského původu, takže „nauka Slova“ a „poslušnost k ní“ může bez usměrňující autority ústit do různých podob *fideismu*, zatímco „věrnost církevní nauce“ může – opět bez usměrňující autority, založené na apoštolství – ústit do různých forem *racionalismu*. Jen díky církevní autoritě se formulují dogmata, která vyžadují jak poslušnost Slovu, tak věrnost lidským prostředkům chápání Slova.⁸¹³

⁸¹² Zde je třeba poznamenat, že nauka Slova (tzv. biblická nauka či učení Písma) není ve své čistotě nahrazena v druhé či třetí generaci naukou církve a jejím osudem by od té doby bylo stále se očišťovat k podobě původní biblické nauky. Nauka jako taková patří k církvi a její uchopení coby nauky Slova poukazuje na její stálou poslušnost *Slovu*, zatímco nauka *církevní* znamená misijní otevřenost všemu dějinnému, která vyžaduje dvojí *věrnost*: dějinnému okamžiku a nauce Slova.

⁸¹³ S, s. 431: „... die Notwendigkeit einer sichtbar lebendigen Autorität ... wo die Heilige Schrift ohne die Tradition und die Autorität der Kirche als die einzige Quelle und Norm der Erkenntnis der evangelischen Heilsanstalt anerkannt wird, alle schärferen Entwicklungen und Fortbildungen des christlichen Dogmas sehr gerne völlig ignoriert, auch wohl gar geradezu verkannt werden: nach dem genannten Grundsatz weiß man nämlich *keinen Vernunftzweck mit der Gesichte der*

5. Dva pojmy tradice

Tradice byla dosud chápána jako církevní vědomí, které se na základě přijatého Slova ve víře utvářelo v nauku, jejímž výkladovým principem bylo Písmo. Tato nauka byla však vždy vykládána z pozice církevní autority v úzkém sepětí s církevní naukou. Při pečlivějším zkoumání církevní tradice je ovšem možné zjistit, že v Písmu nejsou materiálně objektivována všechna témata nauky, která vyvěrala z poslušnosti Slovu, byť jsou třeba jen naznačena: jde kupř. o nauku o kánonu knih Písma a nauku o inspiraci Písma Duchem svatým (byť právě zde náznaky jsou, srov. 2Tim 3,16; 2 Pt 1,19-21; 3,15-16). Tím se v konfrontaci s reformačními společenstvími vytvořilo napětí mezi tradicí, jak jsme ji dosud chápali, totiž jako ucelený proces přijetí Slova a jeho předávání, a tradicí coby objektivované útvary oné celkové tradice, jež nejsou zaznamenány v Písmu. Toto rozlišení, které není vhodné radikalizovat či přehánět, vytváří potřebu zevrubnějšího uchopení úlohy autority v procesu tradice. Při podrobnějším zkoumání lze zjistit, že to byla právě církevní autorita, která nejen biblickou nauku, ale především samotný text knih Písma chránila. Když byly některé knihy zpochybněny, hájila je a kupř. už v rámci předluterské reformace (na Florentském koncilu 1439-1445) a pak v rámci reformace 16. století (na Tridentském koncilu 1545-1563) stanovila kánon posvátných knih. Oproti tomu na Písmo tak citlivý reformátor, jakým byl M. Luther, už kánon knih Nového zákona nezachoval, takže – kromě známého označení Jakubova listu za „slaměnou epištolu“ – o Apokalypse podobně jako o synoptických evangeliích tvrdil, že v nich není obsaženo evangelium, zatímco si nemohl vynachválit Janovo evangelium, Skutky a listy z Corpus paolinum.⁸¹⁴

Můžeme tedy rozlišovat jedinou *tradici*, která pracuje s jednou a toutéž naukou tak, že ve výkladu Písma naslouchá Slovu a s věrností tomuto výkladu a konkrétním dějinným událostem formuluje dogmata (kromě formulování tradice v oblasti liturgické a disciplinární) na jedné straně, to z formulované nauky označené specificky jako *tradici*, co není přímo zakotveno v Písmu, na straně druhé. Prozatím tento druhý pojem tradice nebudeme uvažovat, protože je sám o sobě zavádějící, neboť vyvolává dojem nepropojenosti nauky Slova a církevní nauky.

gläubigen Intelligenz in der christlichen Kirche zu verbinden und bezeigt sich darum notwendig ungehalten gegen alles, was in ihr nach dieser Richtung vorgegangen ist.“ V tomto a podobných přístupech jde o fideistické pozice rádooby čistého biblicismu.

⁸¹⁴ S, s. 434n.

Když naopak pojmem nauku Písma jako vnořenou do nauky církve do té míry, že v ní vytváří potřebný dialektický pohyb ucelené tradice, můžeme zkoumat, jaké přístupy ve výkladu nauky Písma Möhler uvažuje. Základem výkladu nauky Písma je církevní nauka. Kromě toho se – jako znamení otevření církve do nových prostředí – objevuje výklad církevních otců, který prozrazuje svobodný *odstup* a svobodnou *věrnost* Písmu, podobně jako učený vědecký výklad. Na trojí otázku, jak vykládá Písmo nauka církve, církevní otcové a učený vědecký výklad, uvádí Möhler trojí odpověď.

Pro nauku církve je důležitý takový *smysl Písma*, který odpovídá celkovému duchu církve. Detaily, které jsou v Písmu, mají v koncepci církevního výkladu přivádět k celkovému smyslu tak, aby na základě tohoto *smyslu Písma* mohla církev jako *celek* uchovávat ucelenou tradici, jejíž objektivací Písmo je. K tomu není třeba nějakých pravidel nebo historicko-gramatické interpretace textu, ale skrze text je poznávána nauka Slova v *celkovém duchu* Písma. Písmo je pro nauku církve základním formálním východiskem, ale ne vždy musí být vše formulováno biblicistně: dějiny od Nicejského koncilu (325) ukazují, že dogma nebylo vždy formulováno výlučně na základě terminologie Písma. Podstatný obsah Písma, tj. sám Kristus, je v církvi věčně přítomen, on je jejím tělem, krví i duchem, je jí vším. Odtud církev formuluje jakoukoliv nauku, věrna její první dějinné verzi v Písmu.

Písmo, které je otevřené všem, je pak také *čteno* např. církevními otcí nebo učenými vědci. U církevních otců je četba Písma, vedená jiným bezprostředním záměrem, než poznat Krista, nakonec v souladu s tímto konečně-uceleným smyslem Písma. Církevní otcové, sami věřící, ví o tom, že v církvi je přítomný *pravdivý* výklad Písma, takže jeho četba přivádí ke Kristu. Proto jakékoliv poznání, vyšlé z četby *textu* Písma, není v rozporu s církví formulovanými dogmaty. Nikdo si nebude myslet, že by nějaké místo v Písmu chtělo tvrdit, že Kristus byl jen a pouhý člověk, že viditelná církev je jen zavádějící klam apod. Toto „předporozumění“ při „nenaukové“ četbě Písma není předsudečné, ale metodicky vnímavé k ucelenému smyslu Písma; vyžaduje velmi dialekticky bohatý myšlenkový nástroj.⁸¹⁵ Identita čtenáře Písma není u

⁸¹⁵ Schleiermacher ve svých přednáškách o hermeneutice (přepis přednášek vydán F. SCHLEIERMACHER, *Literarischer Nachlass. Zur Theologie. 2. Bd.*, Berlin: Reimer 1938) z tradičních čtyř smyslů Písma vybírá jen literární, na němž vypracovává „ucelené“ pojetí výkladu Písma. V zásadě jde o ochuzení formálního předmětu neboli o redukování celkové vize z alespoň čtyř momentů (čtyři základní smysly Písma) na moment jediný (literární). „Er beschränkt sich dabei, der protestantischen Aufklärungshermeneutik folgend, auf einen einzigen Schriftsinn, den Wort- oder Literalsinn (*sensus litteralis*) des Textes und verwirft damit die Lehre des mehrfachen

církevních otců neutrální: není nelišné, je-li čtenář věřící či nikoliv. Znamenalo by to buď jeho vnitřní rozpornost, nebo lhostejnost k *základnímu* (celkovému) smyslu Písma. Církev neklade překážky ke svobodnému zkoumání textu Písma, ale „vychovává pro Boží království, spočívající na určitých skutečnostech a pravdách, které jsou neměnné ... církev má vytvořit Kristův obraz v lidství, který je stále tentýž: on promlouvá do srdcí lidí z nebe sestupujícím slovem, které ovšem není jen prázdným a neurčitým zvukem, který si každý zformuje po svém,⁸¹⁶ ale církev mu dává jasný tvar. Církevní otcové jsou pak příkladnými členy církve, když s vnitřní angažovaností *dokazují dílo osvojení* církvi předkládané nauky. Jejich jedinečnost a genialita není uplatňována proti nauce církve, ale naopak poslušně přijímají její výzvu a zcela originálním způsobem *ji osvojují* v tom kterém učeném prostředí, či jakkoli kulturním světě. Aby jejich nauka mohla být církvi uznána, muselo se tak stát formou přijetí na úrovni magisteria, nikoliv formou jejich osobní autority.⁸¹⁷ Když tedy církevní otcové čtou text Písma, rozlišují místa, která jsou skutečně mistrovská, od těch, která jsou průměrná, v jiných se odráží dobrá vůle formulovat a Boží věci vyjádřit, v dalších jsme poučeni velkou láskou ke Spasiteli.⁸¹⁸ V Písmu tak tito autoři umějí nacházet vždy to samé, ale ne vždy stejně.⁸¹⁹

Möhler zmiňuje ještě jeden způsob výkladu Písma, který poznal velmi zblízka v Tübingen u svého kolegy Baura: jde o historicko-gramatický výklad. Möhler nevidí potřebu podřizovat něco tak důležitého pro života církve jako je celkový smysl Písma, gramatickým elementárním pravidlům. Jistě se nebrání tomu, aby byl text Písma zkoumán i přesnými filologickými postupy. „Protestanté vycházejí z předsudku, že vlastnosti církve vlastně neodpovídají Písmu a její princip výkladu je zcela vnější,

Schriftsinns und die ihr folgende Auslegepraxis.“ Uvedeno v recenzi in: <http://www.uni-essen.de/literaturwissenschaft-aktiv/Vorlesungen/hermeneutik/schleierm.htm> (14. června 2007).

⁸¹⁶ S, s. 439.

⁸¹⁷ Naukovou osou katolické církve nejsou jakkoli pečlivě sestavené *Dogmengeschichte*, ale magisterium, zodpovídající za nauku víry a mravů, které při podrobnějším pohledu vždy pracuje s pohledy teologických autorit; a to ať ve smyslu negativním či pozitivním. Nauku církve tedy nevytváří dodnes vyhlášených 33 učitelů církve nebo stovky renomovaných teologů, ale Slovem vedené magisterium, které je příkladem 33 učitelů církve a ostatních teologů s jejich svobodným angažováním přijato, osvojeno a rozvíjeno.

⁸¹⁸ S, s. 444.

⁸¹⁹ Möhler zde cituje Vincence Lérinského, který poukazuje na to, v čem je pravý pokrok poznání z Písma: „Sed ita tamen, ut vere *profectus* sit ile fidei, non *permutatio*. Si quidem ad *profectum* pertinet, ut in semet ipsa unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed *in suo duntaxat genere*, in *eodem* scilicet dogmate, *eodem* sensu, *eademque* scientia.“ *Commonitor*, c. XXIX.

s Písmem nesourodý, je zcela svévolný. Tento předsudek katolík považuje za natolik závažný, nakolik v něm postrádá skutečný základ a odmítá ho.⁸²⁰

Závěr: Möhlerovo pojetí tradice

Na závěr alespoň stručné shrnutí malého pojednání o tradici. „Křesťansky pojatá tradice je sebesdělení Boží skrze Ježíše Krista v Duchu svatém, stále přítomné v církvi. V Duchu svatém se pak tradice děje coby *memoria Christi*, tj. v Duchu svatém živé Slovo Boží v lidských srdcích.“⁸²¹ Tradice poukazuje na *v dějinách objektivně se projevující* a v lidském světě působící Boží přítomnost, která rozkrývá velmi komplexní dynamismus Božího působení a *vytváří* objektivní dílo tradice. Základním objektivním prvkem tradice je *text Písma*, který je ovšem součástí velkého objektivního organismu, k němuž se počítá *regula fidei*, poukazující na *nauku Písma*, nikdy neoddělenou a vždy vykládanou v rámci *nauky církve*. Nauka církve se v dějinách objektivně formuluje (a subjektivně recipuje) do tzv. *dogmat*. Celá tradice ve své objektivní podobě se ovšem neřídí jen samořídícím dialektickým procesem, ale aktivně do ní zasahuje církevní autorita. Proto následuje poslední bod Möhlerovy ekleziologie Symboliky, v němž pojednává o hierarchii.

5.2.2.4. Hierarchie

Kritérium pro pojetí církve je v Symbolice jednoznačně stanoveno: Církev má viditelnou podobu, která je založena na *lidství*, vykoupeném Božím činem, a jako takové tedy v sobě nese stopy ustavičně v Duchu svatém přítomného vtělení Syna a je tímtež Duchem ve svém dějinném utváření vedeno. Viditelné působení církve znamená její veřejné působení. Möhler přejímá klasické učení o *tria munera*, takže církev na veřejnosti vykonává úřad učení, vysluhuje svátosti a vykonává obecně správu činnosti církve, která má vliv na veřejný život. Tento trojí úřad má svůj původ – z důvodu božské podstaty církve, která má vždy lidskou formu – jednak v Božím povolání těch, kdo mají úřady zastávat, jednak úřad samotný je z „vyššího pověření“. Tento úřad může být proto udělen výlučně v rámci svátosti, v níž je kandidát i jako osoba zasvěcen.⁸²² Pro srovnání uvádí autor představu neviditelné církve, do níž se

⁸²⁰ S, s. 448.

⁸²¹ W. KASPER, „Tradition als theologisches Erkenntnis“, in *Theologie und Kirche* (I.), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1987, s. 72-100, zde s. 92.

⁸²² Möhler v tomto smyslu bránil kněžský celibát, který není jen svědectvím zdrženlivosti. Celibátní kněžství je odvážně a svobodně uspořádané vykonávání *kněžského úřadu*, na němž spočívá svoboda církve a skrze něj prochází cesta věřících od starého života k životu novému. Ze strany kněze jde o zcela investovaný obdržený talent. Srov. J. A. MÖHLER, *Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geschlichen vorgeschriegenen Cölibates. Mit drei Actenstücken*, in *Katholik* 1828, 1-32, 257-297; vydáno též in *GS* I, s. 177-267.

vstupuje čistě duchovým křtem, člověk se v ní udržuje formou čistě vnitřního pokrmu, nemající povahu „těla“, ale „logu“. I kultovně přinášena oběť by zde měla čistě duchovou (symbolickou) povahu, podobně jako všeobecné kněžství by bylo čistě „duchového“ charakteru. Oproti tomu *viditelná* církev má nejen křest ohněm a Duchem, ale též *vodou*, duše je vyživována *tělem*, oběť má i vnější podobu, svěcení je kromě vnitřního uschopnění také vnějším pověřením, při němž se udílí jak nebeské, tak pozemské pomazání.⁸²³ Z viditelné povahy církve vyplývá i její úkol: uchovat nauku i všechny Kristem ustanovené instituce právě ve veřejně sdíleném prostoru.⁸²⁴

Jestliže obecně náleží autoritě, aby ve společnosti garantovala její řádné uspořádání, pak ani ve viditelné církvi tato instituce nesmí scházet⁸²⁵. Církevní hierarchii nedává základ hierarchie světská; původ církevní hierarchie je v apoštolství.⁸²⁶ Konkrétním tvarem autority, založené na apoštolství, je úřad biskupa, který je považován za božskou instituci; podobně je tomu i s ústředním bodem episkopátu a jeho hlavou, papežem. Viditelná autorita je zde pojímána zásadně *z hlediska jednoty*, čímž se ekleziologie *Symboliky* a *Einheit* explicitně potkávají. „Jestliže má episkopát vytvářet spojenou jednotu, která je jak vnitřně, tak navenek skutečně semknutá, čímž má být episkopát pro věřící nástrojem sjednocení do pravého *celkového života*, k čemuž katolická církev důrazně vybízí, pak sám episkopát potřebuje střed, skrze nějž budou všichni drženi pospolu a budou zůstávat pevně spojeni.“⁸²⁷ O tomto viditelném středu

⁸²³ S, s. 449n.

⁸²⁴ Veřejně definovaný úkol církve tedy není jen moralistně redukován na výchovu člověka, ale je vymezen zásadně *christologicky*: uchovat Kristovu nauku, sloužit jeho království, jehož je církev na této zemi počátkem. Tridentýský koncil v učení o svátosti svěcení vymezuje *munus sanctificandi* pro ordinované služebníky takto: „Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae Litterae ostendunt et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit.“ (DeH 1764).

⁸²⁵ Původ společenské autority není vždy lehké definovat: až do období Francouzské revoluce byla autorita garantována bohy (pohanství) či Bohem (v křesťanství). Pramen autority v následujícím období souvisí s teorií moci, která staví na lidských právech (ne na stavovském principu) a na moci, která patří obecně lidu. S. DIANICH, „Autoritá“, in *Teologia*, s. 124-136; J. RATINGER, „Demokratisierung der Kirche?“, in J. RATZINGER, H. MAIER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg-Kevelaer: Lahn-Verlag²2005, s. 7-46.

⁸²⁶ „Podobně jako Spasitel poslal apoštoly, tak i oni ustanovili biskupy, kteří rovněž ustanovili své nástupce a tak to pokračuje až do dnešních dnů. Zejména na této řadě biskupů, která byla započata Spasitelem a nepřetržitě pokračuje až dodnes, je možné coby na vnější známce poznat, která je pravá, od něho založená církev.“ S, s. 451.

⁸²⁷ Möhler cituje již *Florentský koncil* (Bulla „*Laetentur caeli*“, 6.7.1439), v němž je uvedena *definitio*: [*Ordo patriarchalium; primatus Romanus*] „Item diffinimus, sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem, in universum orbem tenere primatum, et ipsium Pontificem Romanem successorem esse beati Petri principis Apostolorum et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.“ DeH 1307.

Möhler dále píše: „Nutně by se musel onen nedohledný zástup jednotlivých církví, postrádající jakoukoliv oporu, zcela rozpadnout, kdyby je nesjednocovalo silné a mocné pouto a kdyby je pevně nedržel následník svatého Petra. Kdyby celková církev neměla Kristem ustanovenou hlavu a tato hlava neměla na každou část zjevný vliv v rámci uznaných práv a povinností, pak by se tyto části, každá ponechána svému osudu, dostaly do vzájemné opozice a jejich vývoj by byl určován jen místními poměry, což by vedlo k rozpadu celku.“⁸²⁸ Práva a povinnosti, které jsou formulovány z důvodu viditelné povahy *církev*, se pak vztahují na *čistě církevní záležitosti*. Pokud se ve středověku dalo odlišně od výše řečeného, pak proto, že viditelná církev přicházela ve veřejném prostoru do styku i s jinými společenskými útvary. Tak se např. kolem papežství vytvořila řada případečných práv, ostatně velmi proměnlivých, takže podoba papežství se v dějinách i jejich vlivem měnila. Protože vztah mezi papežem a biskupy je ze své podstaty komplexní, vytvořily se v zásadě dva systémy: episkopální⁸²⁹ a papežský. Papežský systém, aniž by podceňoval úřad biskupů, zdůrazňoval sílu středu celkové církve; podobně i systém episkopální, aniž by popíral božské ustanovení papežského primátu, zdůrazňoval v církvi sílu periferie.

„Když tedy jak papežský úřad, tak úřad biskupů byly schopny se navzájem uznávat, vytvořily pro církevní život velmi blahodárný protiklad, takže se prostřednictvím jejich protichůdných tendencí mohly uchovat vlastní a specifické vývoje jednotlivých částí a současně mohlo být zachováno spojení v jednom nerozdělitelném a živém celku.“⁸³⁰

Viditelná rozmanitost se již v rámci hierarchie, která je účinným nástrojem jednoty církve, následně ukazuje jako jediná možnost *viditelné jednoty církve*. To platí jak v *učitelském úřadě*, tak v úřadě pastýřském, kde Möhler upozorňuje zvláště na postavu metropolit (arcibiskupa), která není mezičlánkem, stavícím se mezi papeže a biskupa, ale má za úkol podporovat, chránit a případně i spravovat pouto jednoty mezi papežem a ostatními biskupy.

Obecný závěr zní: Viditelná podoba jednotné hierarchie se v nižších stupních vždy potvrzuje na jedné straně jako jednotná, z druhé strany nikdy nezapře svou zásadně

⁸²⁸ S, s. 452.

⁸²⁹ Obecná určení episkopalismu, která byla formována v rámci tzv. konciliarismu, se nacházejí v dekretch koncilů Kostnického (1414) a Basilejského (1431). Na 4. zasedání v Kostnici bylo vyhlášeno toto usnesení: „Ipsa Synodus in spiritu sancto cōgregata legitime generale concilium faciens, ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscunque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis, et reformationem generalem ecclesiae Dei in capite et in membris.” COD, s. 408, ř.10-14.

⁸³⁰ S, s. 454.

protikladnou povahu, tj. právě pro jednotu hierarchie není žádný z jejich stupňů nahraditelný stupněm jiným.

5.2.2.5. Výsledný Möhlerův obraz církve

V celkové božsko-lidské konstituci církve je v *Symbolice* kladen důraz na její viditelnou, tj. objektivní stránku. Když Möhler přemýšlí o církvi, je třeba mít na paměti, že jeho nahlížení církve je velmi komplexní: na jedné straně pronikl do Schleiermacherova pojetí církve, které považuje za její čistě racionální chápání, z druhé strany uvažuje ryzí katolické pojetí církve, které se ovšem – jak ostatně ukazuje tato práce – snaží formulovat v jeho různých fasetách. Důraz na viditelnou stránku církve je zcela vědomě zvoleným tématem, které Möhler promýšlí také např. v obecném pojednání o svátostech (§§28-29) a vždy ve vědomé konfrontaci s protestantskou naukou. Víme, že odpověď na sebe nenechala dlouho čekat a Möhler se dočkal velmi pečlivě formulované konfrontace ze strany protestantského kolegy Baura. Möhler se proto ještě jednou chopil tématu viditelné (ad)versus neviditelné církve v *Dalších bádáních*; my nyní můžeme toto téma vzít jako základní příspěvek k Möhlerově koncepci církve v těchto dvou jeho dílech⁸³¹.

Otázka zní: jakým způsobem se utváří obecnství s Kristem (Gemeinschaft mit Christus)? Odpověď pro obě strany zní: v církvi. A otázka pokračuje: V jaké církvi? Odpověď: V církvi pravé. A která církev je pravá? A zde, totiž v bodě, kde se jedná o *pravou* církev, se začínají cesty dělit. Pro Baura je pravá církev ta neviditelná, pro Möhlera je to církev, která je pravá *již* ve své viditelné podobě.

1. Svátostná struktura

V nauce o svátostech oba vycházejí z *opus operatum*, které Baur pojímá jako čistě Kristem určený úkon, jenž nezávisí na důstojnosti či mravní způsobilosti přijímajícího člověka; ten může ke svátosti přistoupit jen vnějším způsobem a připojit se formou – pokud je vůbec možné ve svátosti nějak důstojnost křesťana zhodnotit, pak jen jako – *opus supererogationis*.⁸³² Jenže Möhler se již v chápání *opus operatum* od Baura

⁸³¹ NU, §79, s. 390-396.

⁸³² Möhler dochází k závěru, že Baur chápe *opus supererogationis* jako – v řádu zásluh, či v řádu naplňování povinností – čin provedený ze svobodné vůle, který ovšem k podstatě záslužného skutku či naplněné povinnosti nepřispívá, jen vytváří ideu jakési vyšší dokonalosti, vyšší mravnosti či svatosti (přebytek zásluh vytváří „thesaurus meritorum sanctorum“). Oproti tomu Möhler vykládá pojem „*opus supererogationis*“ jako v lásce ke Kristu vykonaný skutek, který překračuje hranice standardního naplňování Božího zákona a v *této lásce* se vytváří společenství zásluh – plodů lásky, které je možné sdílet s ostatními. Do jaké míry se jedná o *opus supererogationis*, je možné stanovit pouze mírou Kristovy lásky, uchopené svobodou křesťana, nikoliv jakousi mírou základních křesťanských povinností, nad něž by bylo vše ostatní – bez ohledu na svobodu a lásku – *opus supererogationis*. NU, §52, s. 234-242.

odlišuje: „Pojem *opus operatum* se týká *milosti*, která ve svátostech působí Kristovou silou a jeho určením zcela nezávisle na hodnotě a mravním jednání příjemce; současně se ale příjemce, když v něm svátosti působí a dosahují svého účelu, nachází v patřičné dispozici, nebo – jak jsem se vyjádřil – ve stavu pasivní činnosti.“⁸³³

Proto již samotná svátost (*sacramentum tantum*) je v rámci *celé svátosti pravou svátostí*, takže když ji člověk přijímá, *přijímá pravou svátost*. K tomu přistupuje v této svátosti též přijímaný *obsah* svátosti (*res*), který člověka v jeho duchovní podstatě (*anima*) přetváří v Krista a živí ho Kristem.⁸³⁴ Z tohoto schématu Möhler odvozuje, že *církev ve své viditelné podobě* je pravou, *Kristem ustanovenou* církví a že již ve své viditelné podobě přičleňuje lidi ke Kristu a umožňuje obecenství s ním. Podobně jako jsme pojmem *opus operatum* nevyčerpali celkovou strukturu svátosti, ani čistě viditelná příslušnost, jakkoli je již platná, nevytváří plné obecenství s Kristem. „Ještě k jinému řádu patří ti, v nichž církev dosahuje *jejich* cíle jednak tehdy, když se ve svém smyslu otevírají evangeliu, jednak pro jejich náklonnost k vyšším a Božím věcem.“⁸³⁵ Jako má svátost viditelnou podobu (*sacramentum*) a svou neviditelnou milost (*res*), podobně má i církev svou viditelnou a neviditelnou podobu. Svátost coby *pravé* znamení milosti má jako svůj vlastní účel udělovat Boží milost. Podobně je tomu i u církve: Kristem založená viditelná církev, které coby viditelné patří přísliby, je skutečným prostředkem k dosažení existujícího obecenství s Kristem v neviditelné církvi. Viditelná církev tedy je pravou církví Kristovou a jako pravá církev (společenství) přivádí do pravého obecenství (*Gemeinschaft*) s Kristem.

2. Alternativy?

Baur ale klade zásadní alternativu ke katolickému pojetí: Kristus nezaložil viditelnou, ale neviditelnou církev. Kristus měl na mysli *obecenství* věřících, kteří jsou s ním niterně spojení. Pokud by připustil, že každý, kdo vstupuje do viditelného společenství církve, je již plně spojen s Kristem, nemaje totiž k dispozici rozlišení pravého a plného přičlenění ke Kristu, pak by každý, kdo vstoupí do církve nominálně, musel být automaticky plně vnitřně ke Kristu přičleněn. Znamenalo by to, že křesťan je křesťanem *čistě* podle *vnějších známek*. Protože Baur koncept vnější pravosti církve odmítá, zůstává mu jediná možnost církve neviditelné. Oproti tomu je postavena jako

⁸³³ *NU*, §79, s. 391.

⁸³⁴ Zde má svůj základ ucelené pojetí svátosti, které principiálně počítá s *opus operatum*, v jehož rámci má svou působnost i *opus operantis*: jestli tento „operans“ je vždy jen individuum, nebo též jedinec (již) zapojený do společenství věřících, prozatím rozebírat nebudeme.

⁸³⁵ *NU*, s. 392.

alternativa katolická koncepce *pravé* viditelné církve, která svým *vnitřním dynamismem* přivádí k plnému obecenství s Kristem.

3. Individualizování církevního vědomí

Möhler Baurovi vytýká, že se vlastně otázkou známek viditelné, Kristem založení církve vůbec nezabývá, protože ve svém konceptu uvažuje o známkách *jedince patřícího* k pravé církvi. Jeho pozornost nespočívá na *církvi* a jejím zakladateli, ale na *člověku*, který do Kristovy církve patří. Pokud se toto tematické sklouznutí spojí s tím, že se v rámci církve nerozlišuje její viditelná a neviditelná podoba, ale pravou církví je jen ta neviditelná, pak se otázka pravé církve formuluje v perspektivě skutečného náboženského charakteru lidského subjektu, jehož vnější projev (vyznání víry, svátosti nebo příslušnost k církvi jako společnosti) není pro církev *jako pravou* relevantní.⁸³⁶ Tak jako byly pro Baura svátosti *bezüčelné*, podobně jedinec nakonec žádnou církev nepotřebuje, „a veškerá pravda je umístěna do neviditelné církve do té míry, že nyní viditelná církev upadá a stává se z ní nepravá podstata, matný odraz církve neviditelné.“⁸³⁷

4. Nutnost církve viditelné pro pravost církve neviditelné

Viditelná církev je podle Möhlera nositelkou autority, což Baur popírá, proto je pro něho viditelná církev, vznášející požadavek autority, pouze nechutným autoritářstvím, zabraňujícím duchovému začlenění do neviditelné Kristovy církve. Proti tomu se Möhler opírá o katolické pojetí zjevení, které ve viditelné církvi rozpoznává zjevením *danou* pozitivní pravdu, zatímco v neviditelné církvi spatřuje pravdu *přijatou* duchem a vůlí členů viditelné církve, takže neviditelná církev se nejen nemůže zcela od viditelné oddělit („privatizovat“), ale nesmí se nad ni ani povyšovat. „Podle katolické nauky je neviditelná církev výtvořem církve viditelné, následuje po ní. Podle protestantského učení je neviditelná církev výrobcem církve viditelné, předchází jí. Podle katolické nauky je viditelná církev – coby božská instituce – stále dokonalá, zatímco neviditelná je stále nedokonalá, protože subjekt, jakkoli se mu podaří se k objektu přiblížit, ho nikdy nemůže zcela a úplně pojmout.“⁸³⁸ Jestliže můžeme uvažovat nějakou subjektivní dokonalost církve, která je ve své viditelně ustanovené podobě dokonalá, pak je to v *Duchu svatém*, což je třeba zásadně oddělit od schleiermacherovského či Baurova pojetí *ducha obecenství*.

⁸³⁶ „Ostatně zde chci připomenout pana Baura a jak se výše vyjádřil o vyprahlé poušti *opus operatum* a dobrých skutků, k čemuž jsem podotknul, že dle jeho představy je objekt zcela pohlcen subjektem.“ *NU*, s. 395.

⁸³⁷ *NU*, s. 395.

5.2.3. Dějinný charakter církve

Johann Adam Möhler byl profesorem církevních dějin, v nichž – oproti těm, kteří by chápali dějiny jen jako faktografické zkoumání – stále zkoumal propojenost s idejemi, které je možné nacházet v dějinném řádu za pomoci náročného spekulativního výkonu; z druhé strany se ale, už ve svých prvních spisech (*Pragmatische Blicke*), staví proti těm, kdo by dějiny chápali jen jako rozvíjení idejí, takže by zde chyběl „život a duch“. Během posledního roku svého života, v zimním semestru 1837-1838 Möhler vypsál přednášku z církevních dějin, jejíž *uvedení* se nám dochovalo.⁸³⁹ V porovnání se statí „Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte“⁸⁴⁰, která uvádí celou druhou část této naší práce⁸⁴¹, můžeme nalézt společné body, ale rovněž odlišnosti. Společný je základní koncept: pojednává nejprve o dějinách a jejich pojmu obecně, pak specifikuje dějiny jako křesťanské a následuje základní členění historické látky neboli periodizace. V *Einleitung* přidává ještě dva články „O zvláštní vlastnosti toho, kdo chce s úspěchem studovat dějiny“ a „O účelu studia církevních dějin“. Za deset let, které mezi dvěma zmíněnými texty leží, se změnil především myšlenkový důraz. V textu z r. 1826/27 jde o transcendentální poznání ideje křesťanství v čase, v němž je lidstvo vedeno prozřetelností a svobodně se uchopuje ve svém vědění a životě, ve svém duchu. V mnichovském *Einleitung* je transcendentální přístup skrze ideje předpokládán a již dostatečně zapracován v *základním názoru křesťanství*, takže křesťanský pojem dějin vypadá následovně: „Dějiny jsou věčným a postupně se rozvíjejícím plánem Božím, s kterým přistupuje k lidstvu a v němž si chce skrze Krista připravit důstojné uctívání a oslavu, přičemž vychází ze svobodného vzdávání úcty ze strany člověka samotného.“⁸⁴² Möhler nemění celou koncepci dějin, ale akcent je zde na základě christologického znovuuchopení v *Anselmovi* a *Athanasiovi* položen jinam: už se nehovoří o duchu dějin či ideji dějin, ale *explicite* „je zřetelné, že celé dějiny nyní mohou chápat jen z hlediska nábožensko-křesťanského. A jak je vše z tohoto stanoviska jasné a zřetelné!“⁸⁴³

⁸³⁸ *NU*, s. 396.

⁸³⁹ *Einleitung in die Kirchengeschichte*, GS II., s. 261-290, původně otištěno in *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* (1839), 1-12.65-77.129-138.

⁸⁴⁰ *GCh*, s. 389-396.

⁸⁴¹ *Srov.* s. 18, pozn. 290.

⁸⁴² *EKG*, s. 263: „Sie [Geschichte] sei der in der Zeit sich entwickelnde ewige Plan Gottes mit der Menschheit, sich in ihr durch Christum eine würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten, hervorgegangen aus freier Huldigung der Menschen selbst.“

⁸⁴³ *EKG*, s. 268.

Pro chápání církve jsou důležité dva momenty: nejprve je to koncepce dějin podle účelu, takže dějinné události už nyní není možné nahradit *ideou* účelu. Dějinná látka se stává principem koncepce církve, jenž se v zásadě nedá obejít. Z toho vyplývá i moment druhý: církvev není jen dobře uchopená idea či duch, ale je zásadně nástrojem Božího působení v konkrétních dějinných souvislostech.

5.2.3.1. Dějiny, nejvyšší účelnost a oslava Boží

1. Osvobození od samoučelnosti

Novou myšlenkou je zde *vnitřní účelnost* dějin; jestliže v textu z r. 1826 šlo o svobodně uchopené rozvinutí ideje, zde Möhler nahlíží dějiny z hlediska účelnosti, která ovšem není dána výrobní schopností člověka, ale svobodným *bytím* člověka. Bytí a existence člověka mohou být naplněny tehdy, když splní svůj *nejvyšší účel*, jímž je oslava Boží. Tento účel, který imanentně patří člověku, je ovšem umístěn do *slávy Boží*, takže v sobě též nese přesah člověka. Z toho důvodu je možné účel lidské existence naplnit *vždy prostředkovně*, přičemž nemůže přijít zkrátka ani imanentní, ani přesažená složka účelu. Toto „propojené prostředkování“ má svůj původ v člověku, který je stvořen k obrazu Božího *Logu*: člověku stačí, aby byl tím, čím je; když splní svůj účel z hlediska imanentního, mohl by očekávat i naplnění přesaženého hlediska účelu. Jenže po pádu – prvotním „hříchu“ – byl tento účel *zničen*.⁸⁴⁴ Kristus, jenž se stává středem, základem a naplněním dějin, vstoupil osobně do jejich středu a stal se člověkem, je součástí dějin a současně jejich *pánem*, takže jim dává nový smysl; on je *celým* bohatstvím milosti a moudrosti. Jako pán dějin je osvobodil od *samoučelnosti*, když nejvyšší účel – oslavu Boží – obnovil jak ve svém působení, tak ve svém utrpení.⁸⁴⁵

2. Kristus přináší základní dělení dějin

Möhler v dějinách rozlišuje dvojí členění: první souvisí s přesažným chápáním dějin a vytváří zásadně dvě periody: před Kristem a po něm. Perioda „před Kristem“ se naplňuje tam, kde je člověk již připraven Krista přijmout. Perioda „po Kristu“ již začala tam, kde byl Kristus coby člověk a coby Bůh skutečně přijat. Podle Möhlera

⁸⁴⁴ *EKG*, s. 265: „Er wollte werden wie Gott, und eben darum war der Zweck seines Daseins vernichtet.“

⁸⁴⁵ *EKG*, s. 266. Jako komentář k 1Kor 5,22-23: „alle Schicksale, alle Weltereignisse und was immer sich ergobt, ist für euch, die ihr zum Glauben an Christum berufen seid, ihr aber seid nicht euer *Selbstzweck*, ihr gehört als Glieder euerm Haupte, Christo, an, und Christus selbst wieder als Menschensohn ist Gottes; die Verherrlichung Gottes nehmllich ist der höchste Zweck seines Wirkens und seines Leidens.“

leckde a u leckoho tato perioda nenastala dodnes.⁸⁴⁶ Poznání dějinného účelu v rámci tohoto prvního členění dějin přísně odvisí od *světla*, jež do dějin vnáší Kristus, a „ve vztahu k tomuto světlu *některé* souvislosti zůstávají skryté a objeví se až po uplynutí delšího dějinného období, ne-li celých dějin, tedy na konci věků.“⁸⁴⁷

Druhé členění dějin je vědecké, tj. chce vytvořit jednotný pohled na dějiny, jež nepočítá s *případečnými okamžiky*, které chápání dějin zatemňují. Principem takového chápání dějin je jejich *účel*, oslava Boží, který lze coby dějinný jev formulovat (a Möhler zde cituje Malebrancheho) takto: „Účelem stvoření je založení křesťanské církve.“

Dějiny je tedy ve své *obecnosti* třeba koncipovat tak, aby v nich byl nejen jasný náboženský přístup, ale aby samy počítaly s náboženskými útvary, událostmi jako svou *součástí*, nejen jejich výkladovými momenty. Pokud tento princip přijmeme – a podle Möhlera jen tak můžeme vytvořit perspektivu *obecných* dějin (takže dějiny, které nepočítají s náboženstvím jsou specializovaným, již pod jedním určitým hlediskem abstrahovaným výkladem dějin) –, pak je hned vzápětí třeba vyvarovat se jednostrannosti: jednostranně náboženského obrazu dějin, jakož i jednostranně dějinně pragmatického pojetí. Jednostranně náboženské pojetí vše vztahuje *jen* k absolutnímu základu dějin – k Bohu. Jenže Bůh působí ve stvoření vždy prostředkovaně, takže je třeba počítat s tzv. nejbližší příčinností, která odráží integritu stvoření jako stvoření. Pokud by se tato nejbližší příčinnost nerespektovala, výklad dějin se propadá do fatalismu, v němž je vše určováno *jen* přesažnými příčinami a vše neprospědkovaně odvisí od tzv. Boží vůle. Tato jednostrannost vede k myšlenkové lenosti a útlumu veškerého duchovního snažení. Proti tomu stojí pojetí jednostranného dějinného pragmatismu, který s nejbližší příčinností počítá v tom smyslu, že je dána *zcela* k dispozici *lidské svobodě*; jenže nakonec *jen a pouze* tato bezprostředně předmětná příčinnost vytváří rámec svobodně jednajícího člověka, takže „všudypřítomná bezprostřední předmětnost vytěsňuje hloubku dějin; vše je odděleno od jejich posledního základu. Tak vzniká ateistické pojetí dějin.“⁸⁴⁸ Pokud se chceme vyvarovat jednostrannosti, pak platí: Bůh i člověk jednají v dějinách *oba*. Zatímco Bůh vede svět

⁸⁴⁶ Pohanské pojetí dějin, v nichž je chod dějin sice spojen s vůlí bohů, ale absolutní moc patří *osudu*, nemůže vnést do dějin *účelnost*, protože účelný pozemský život, jakkoli spojený s nebeským světem bohů, nedosáhne účelu nejvyššího, který je – nepropojeně s účelem lidsky uchopeným a kladeným – prostě do světa zvnějšku vnucen. *EKG*, s. 262.

⁸⁴⁷ *EKG*, s. 268.

⁸⁴⁸ První jednostrannost je možné najít ve fatalistickém či panteistickém pojetí světa a dějin. Ateistické pojetí světa, které počítá s bezprostřední příčinností, není schopné najít skutečný základ dějin, ale je schopné nacházet jen jejich *hlubší* smysl.“ *EKG*, s. 269.

k jeho nejvyšším cílům, člověk ve své svobodě klade své činy, kterým sám o sobě však není schopen dát účel nejvyšší; Bůh ovšem užívá účelně všeho – i lidsky svobodně kladených činů – k tomu, aby svět přivedl k jeho nejvyššímu účelu (srov. 1 Kor 15,28). Člověkovu určení je dáno jako *spoluúčast* na prozřetelnostně vedených dějinách, která musí být prosta *koncepčního egoismu*.

„Člověk je nakloněn stavět se do středu dějin, které se pak odvíjejí ke slávě a cti člověka, jako by nebylo třeba při konání dávat přednost plánu Božímu, jako by jedinou starostí Boha byla pohodlnost a spokojenost člověka, takže by Bůh došel tak daleko, že člověka prohlásí za svého pána.“⁸⁴⁹

5.2.3.2. Křesťanské dějiny a církev

Dějiny je tedy třeba pojímat jako místo spolupráce Boha s člověkem. Pokud tento předpoklad platí, pak je možné uvést Möhlerovo vymezení *křesťanských* dějin:

„Křesťanské dějiny jsou v protikladu k předkřesťanskému a mimokřesťanskému chápání dějin uvedením Kristova Ducha do celkového života jím určeného lidství, nebo také rozvojem křesťanského ducha a jeho vývojem v rodinách, národech a státech, v umění a vědě, aby všechny tyto orgány byly přetvářeny k oslavě Boží. Co nemůže být pojato jako prostředek či orgán k tomuto účelu, není dosud proniknuto křesťanským duchem.“⁸⁵⁰

Zde je užitečné upozornit na Ducha Kristova, který křesťanského ducha nenahrazuje, nevytěšňuje, ale jeho uvedení s sebou přináší rozvoj tohoto ducha křesťanství, což je – viděno v Möhlerově teorii obecnství – lidská veličina.

V rámci tohoto díla Kristova Ducha se nyní Möhler soustředí na církev, která je Božím dílem mezi lidmi a je jím garantována. Základní vymezení zní:

„Církev je ta, z níž vycházejí všechna, ke slávě Boží mířící hnutí do všech stran, stále z ní – podobně jako jiskry z krbu – vylétávají jiskry, aby na všech stranách zapalovaly vyšší Boží život k Boží oslavě. Předmětem dějin je pak vše, co se k této instituci váže.“⁸⁵¹

Můžeme dále rozlišit to, co souvisí se šířením křesťanství, na jedné straně, na druhé straně můžeme sledovat vnitřní vývoj církve.⁸⁵² Kristus založil takovou církev, která v sobě spojuje svůj vnitřní život a současně otevřenost vůči všemu, co ještě do ní

⁸⁴⁹ Tuto základní egoistickou – antropocentrickou koncepci dějin dokládá Möhler příkladem zušlechtění člověka. Osvícenské chápání náboženství a dějin bylo chápáno jako vývoj ke zušlechtění člověka, které vede k nejvyššímu požitku ve vědě a umění a k nejčistší humanitě. Otázka po povaze tohoto zušlechtění nás přivede ke zjištění, že se jedná o skutečnou modloslužbu, v níž se vše točí okolo oslavovaného lidství a není v tom již *smysl* a *rozum*. Pro skutečné zušlechťování lidství je třeba zůstat na půdě křesťanství. *EKG*, s. 269-271.

⁸⁵⁰ *EKG*, s. 271.

⁸⁵¹ Tamtéž.

⁸⁵² Rozlišení na vnitřní povahu církve, která dostává svůj výraz např. ve zbožnosti, a na vnější strukturu církve uvádí již J. S. Drey ve svém *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (1819), §271, s. 183.

nepatří: „Kristus založil obec, do níž vstupuje lidství, které jím má být vykoupeno. Toto obecenství je *ecclesia* a jeho dějiny jsou dějinami církve.“⁸⁵³

Pokud pojímáme církev jak otevřenou do světa, tak mající své vlastní vnitřní dějiny, otevírá se před námi nepřehledné množství dějinné látky. Möhler určuje tři momenty, které spolu velmi úzce souvisí a které umožňují uchovat onen dvojitý pohyb církve: ven a dovnitř.

1. Kristus světil lidem absolutní náboženskou pravdu v podobě *nauky*, která byla v církvi přijata vírou a lidé si ji osvojili. Díky této nauce může člověk vztah, v němž se vzhledem k Bohu nachází, poznat a uznat. Je možné vypracovat dějiny *o této nauce*? Vždyť dějiny představují něco, se je proměnlivé. Kristem zjevená pravda se ale v čase nemění, zůstává stále původní. Jenže v dějinách je Kristova pravda vystavena dějinnému osvojování, což dokazuje řada nezdařilých osvojení v podobě herezí. Pravda ve své původnosti *je ponořena do dějin* a zde musí být uchovávána a bráněna. Dějiny nauky jsou tedy především dějinami obrany a uchovávání nauky ve svém původním obsahu⁸⁵⁴. *V dějinách* je v tomto procesu pravda dále osvětlována a *veřejně* proklamována. V tomto *dějinném úsilí* vznikla polemika, apologetika i teologie jako věda. Kristem zjevená pravda, předávaná a uchovávána v nauce, vytváří hned tři druhy dějin: dějiny udržování a proklamování nauky víry, dále dějiny sekt, které nauku i pravdu komolily a zkreslovaly, a konečně dějiny vědy o nauce církve.

2. Nejen že člověk poznává zjevenou pravdu, ale jeho vůle je též uzdravena, aby mohl být vnitřně posvěcen a obdržel sílu se poznanou pravdou řídit. Člověk je osvobozen od egoismu a je činný v oslavě Boží. Kristus – podobně jako v prvním momentu nauky – zde dává nové prvky života, vyšší Boží dary (milost). Tyto nové prvky života jsou předávány skrze *kult*, jehož podobu na sebe berou svátosti, které mají za cíl kromě udělení darů milosti *také* představovat a shrnovat nejvyšší skutky dobrodiní, tj. Boha bezprostředně uctívat, chválit a velebit. Ani kult není oproštěn od své dějinné koncepce: v kultu můžeme rozlišovat stálý a pohyblivý element. To, co ustanovil Kristus, je neměnné. Základní obsah svátostí pak církev považovala za *účelné* spojovat s jistou slavnostností, aby to, co Kristus udílí, účinněji pronikalo lidské životy a bylo názornější. A tak vzniká řada symbolů a symbolických gest, jsou skládány modlitby a celé modlitební formuláře, písně a hymny proto, aby byl lidský

⁸⁵³ EKG, s. 272.

⁸⁵⁴ Původní obsah zde neznamená obsah, který se vztahuje jen k době svého pozemského vzniku, takže by jeho vývoj v čase nebylo nic jiného než stále vystavování „původního obsahu“ nějakému zkomolení a překroucení; ale původní zde znamená *stále původní*.

cit připraven pro kult a bylo dosaženo zamýšlených účinků. A právě zde se *díky* křesťanskému tvořivému duchu objevuje pestrost a proměnlivost, zde se předkládají nejhlubší křesťanské pocity, city a ideje. Zde se plně uplatňují dějiny, v nichž něco přetrvává věky, zatímco něco ustoupí a je velmi záhy pohřbeno.

3. Třetím momentem, který slouží k uchování nauky a spravuje kult v církvi, je její hierarchická struktura, tedy kněžství a učitelský úřad v rámci pastýřské správy církve. Zde je neměnným prvkem episkopát a primát, k nimž se v průběhu dějin přidávají i jiná, třeba i světská práva, anebo se vztah mezi episkopátem a primátem může navenek formulovat tak, že objem práv byl jednou více na straně primátu, dokonce třeba i na úkor episkopátu, nebo také naopak.

Tyto tři momenty se nevyvíjejí vždy souběžně stejně, ale jeden se vyvíjí rychle, zatímco druhý stagnuje; důležité je, že všechny zůstávají v souvztažnosti. Ony tři momenty totiž vytvářejí podstatnou strukturu církve, která je viditelným ztvárněním milostí definitivně k Bohu pozvednutého lidství. A toto lidství, které je zásadně dějinné, není nyní ve vztahu k Bohu své dějinnosti zbaveno, ale naopak dějiny slouží k plnému *rozvinutí* vztahu Boha a člověka. Dějinný charakter církve v jejích základních momentech (nauka, kult, struktura) není na překážku jejího konečného uskutečnění, ale naopak, je jediným místem, kde může být lidství *jako lidství*, tedy ve své dějinné samostatnosti, přivedeno ke své skutečné účelnosti a v této své účelnosti propojené s tou nejvyšší – být obrazem Božím a ke slávě Boží – také naplněno.⁸⁵⁵

⁸⁵⁵ Podobně pojímá účelnost (causality) Himes: „Natural causality and supernatural causality are at work simultaneously, not because God and the world are one, but because the world is God’s free expression. This is the foundation of the God-human relation ... Natural supernaturality in ongoing Incarnation is grounded and in the history is realized“. M. J. HIMES, *Ongoing Incarnation*, s. 252n.

Závěr

Leží před námi poslední stránky práce věnované postavě Johanna Adama Möhlera, jednoho ze zakladatelů katolické tübingské školy a výrazného teologa na poli novodobé ekleziologie. Nezakrývám zde vynaložené úsilí k sepsání těchto řádků, podobně jako si též uvědomuji úsilí, které musel čtenář vynaložit na jejich přečtení: ono úsilí z obou stran mělo posloužit k zevrubnějšímu seznámení s Möhlerovou dobou, politickým i kulturním prostředím, dále pak s jeho vlastními spisy, popř. i reakcemi na jeho díla.

Möhler jako postava zaujme hned dvěma svými charakteristikami: *především* šíří témat a schopností velmi podrobné spekulace; současně je *pak* tato otevřenost stále přiváděna ke snad nekonečné inspiraci, kterou autor disponoval. Otevřenost a vnitřní inspirace, obojí ke konci jeho života velmi zkoušené opakujícími se onemocněními, zůstávají stálými rysy jeho díla, tedy i tehdy, kdy je podrobováno velmi vážným, snad i polemickým kritikám. Möhler se neuzavřel, nezahořkl, ale stále měl dostatek síly a vnitřního elánu, dostatek chuti a látky ke své vědecké práci. Odkud čerpal? Už od svých školních let uměl přijímat poučení od druhých, od svých učitelů i kolegů, a s věcnou vážností i vnitřním šarmem uměl též své názory druhým předkládat: byl mužem skutečného dialogu. Tajemství jeho otevřenosti se následně snoubí i s jeho inspiračním pramenem, jímž byl živý vztah ke Kristu, jak sám píše svému příteli Lippovi (září 1825): „O Kristu jsem měl dříve jen pojem, znal jsem jen prázdné slovo, což se nyní změnilo, a vnitřní svědectví mi říká, že nynější pojem je ten pravý.“ Schopnost komplikovaných, ideologicky nefalšovaných rozumových stanovisek je založena na hlubokém tajemství vtěleného Slova. Möhler tedy svým vlastním postojem „řeší“ osvícenstvím předložený problém víry a vědou propracovaného rozumu: víra je skutečnou inspirací a garancí otevřené vědy, která chce zkoumat zjevujícího se Boha, ovšem nikoliv jen rozumově-ideologicky (Hegel), ani jen prismatem – jakkoli hluboké – náboženské zkušenosti (Schleiermacher), ani jen čistě historizujícím přístupem (francouzský tradicionalismus či pragmatismus), ale zjevujícímu se Bohu je a zůstává člověk ve víře naplno otevřen, a to jak ve svém rozumu, ve své zkušenosti, i v činném zapojení se do dějinného procesu; *to vše* se stává látkou vědeckého zkoumání. Na Möhlerově postavě tedy můžeme pozorovat postoj a styl *teologa* 19. století.

Myšlenkové universum našeho autora můžeme shrnout do následujících čtyř bodů. A protože Möhler zůstává mužem dialogu i po své smrti, čtenář se bude moci na samý závěr této práce dozvědět, jakou stopu Möhlerův duch zanechal i u současných autorů.

1. Východisko: Möhlerův smysl pro dějiny

J. A. Möhler se po absolvování základního teologického studia začal připravovat na akademickou dráhu historika. Jeho duchovní postoj je tedy už záhy formován základním *zájmem* o dějinnou komplexnost, v níž je třeba nacházet souvislosti a ideové sjednocení. Nikdy v něm nenajdeme čistě faktografický zájem o dějinné události, ale silou spekulace je v jeho dějinném přístupu vždy třebas zavinitě přítomen zájem filozofický. Nemá zde smysl opakovat všechna jména autorů, od kterých se učil tím, že jim naslouchal, že je četl, recenzoval nebo i kritizoval. Spokojme se v rámci závěru jen s neznámějšími jmény. Z oblasti filozofie to byli jistě F. W. J. von Schelling a G. W. F. Hegel, dále romantičtí autoři jako F. Schlegel, Novalis (Friedrich von Hardenberg), G. F. Creuzer nebo Starckův spis *Theoduls Gastmahl*. Skutečným pramenným místem pro Möhlera představovali církevní otcové a dějiny církve prvních staletí. Mezi nimi našel i myslitele se sklonem k vědeckému pojetí křesťanství, např. Klementa Alexandrijského a Origena, sv. Augustina, ve středověku sv. Anselma, sv. Tomáše Akvinského i sv. Bonaventuru, Dunse Scota, v novověku sv. Františka Saleského a celou řadu novověkých autorů. Z jeho teologických katolických současníků to byli – kromě J. M. Sailera – především kolegové z Tübingen. Na straně protestantské znal velmi dobře dílo „zakladatelů reformace“ M. Luthera a Ph. Melanchthona, dále H. Zwigliho a J. Kalvína, ale i třeba T. Cranmera, z pozdějších autorů se zabýval zakladateli menších protestantských sekt. Z protestantských teologů i osobně znal F. D. E. Schleiermachera a pak své tübingenské kolegy v čele s F. Ch. Baurem. Další oblastí, odkud Möhler pro svou koncepci církve čerpal, bylo právo jak občanské, tak též církevní, včetně liturgických předpisů. Právní normy byly tehdy vyučovány se zřetelem k jejich dějinnému vývoji, jak dokládá řada Möhlerem recenzovaných učebnic právní problematiky. Velmi široká oblast, odkud Möhler čerpal, byly církevně závazné texty, na katolické straně to byly texty magisteria (dekrety a prohlášení koncilů), na protestantské straně řada různých konfesních spisů. V neposlední řadě znal Möhler řadu různých církevních dějin od Eusebia až po T. Katerkampa. Základní, nejen jevově faktografická, ale též promyšleně rozumová znalost dějin, velká pozornost a věrnost předmětnému světu je důležitým momentem Möhlerovy koncepce církve.

2. Církev Duchem sjednocená v duchu

Möhlerovo pojetí církve je již v jeho prvotině *Einheit in der Kirche* výslovně pneumatologické, což neznamená, že by bylo pneumatocentrické. Základní ideou církve je zde *jednota církve*, resp. organicky uspořádaná jednota v ní. Na základě

srovnání tří interpretů (Geiselman, Wagner, Himes) je možné stanovit základní architektonické prvky koncepce duchovní jednoty církve.

1. Jednota církve a dílo Nejsvětější Trojice

Prvním a posledním základem církve, která je *jednotně* a *universálně* uspořádána, je dílo *celé* Nejsvětější Trojice, k němuž Möhler přistupuje *quoad nos*: jen v Duchu svatém je možné přijmout dílo Ježíše z Nazareta jako dílo *Krista, Božího Syna, Syna Otce*. Duch je nositelem života, který není výsledkem rozumové úvahy, ale je především darem Božím. Podobně jako není možné *čistě* rozumově dokázat Ježíšovu totožnost coby Krista a Božího Syna, podobně není možné *čistě* rozumově uchopit dílo Ducha svatého, jímž působí *jednotu církve*. Podle Möhlera je možné *sjednocení* církve, tedy celek věřících, uchopit jen v *Duchu svatém*, který věřící nachází sdružené v církvi jako *těle Kristově*. Řečeno s Wagnerem: Möhlerova pneumatologická christologie je současně christocentrická a naopak. Tato recipocita v pneumatologickém a christocentrickém určení jednoty církve nepoukazuje na tautologickou slepou uličku špatného založení principu církve, ale odkazuje na základní trinitární založení církve, která je kladena *současně* Synem i Duchem. Základním Möhlerovým textem, v němž stanovuje tento pneumaticko-christologický základ jednoty církve, je první kapitola *Einheit*.

2. Duch svatý a duchové obecnství

Působí-li Duch svatý svým sjednocováním a vytváří-li tím církev, pak je dále možné uchopit základní, již lidsky určenou duchovou povahu takového obecnství. V tomto bodě Möhler od Schleiermachera a Sailera přijal další nenahraditelné určení jednoty církve: její duchovou (organologickou) strukturu. Oproti Schleiermacherovi ovšem nechce hovořit jen o obecném, lidsky určeném „celkovém duchu“ věřících, ale v již Kristem a Duchem konstituovaném církevním společenství je možné objevit dynamiku křesťanského obecnství, křesťanského „společného ducha“. Ozřejmení této antropologické kategorie, která vypovídá na pozadí ucelené podoby církve o jejím lidském dynamismu, se ukazuje velmi potřebné tehdy, když uvažujeme viditelnou podobu církve v nauce, kultu a hierarchické struktuře. Právě zmíněné *elementy* církve mají totiž vždy lidský charakter, který se dává do služeb Božímu dílu vykoupení a posvěcení, působící skrze *tytéž prvky*. Proto má nauka víry Bohem zjevený obsah, jemuž zcela slouží celkový lidský dynamismus poznávání; podobně jsou svátostná znamení skutečnými Božími činy, které v kultickém ztvárnění umožňují jejich úplné lidské přijetí; obdobně je tomu v hierarchické struktuře církve, která se zásadně týká celého Kristova těla coby *uspořádaného* obecnství, jež má vždy svou – dějinně konkrétní – lidsky určenou podobu. Viditelná církev musí mít rovněž viditelně

formované tyto tři prvky (nauku, svátosti, strukturu) *v jednotě*, aby se o ní mohlo tvrdit, že není *jen institucí*, ale duchovým organismem. Möhler ve 2.-4. kapitole *Einheit* tento duchový (verständig) charakter církve zkoumá na její nauce a ukazuje, že je bohužel možné s duchovou povahou církve nakládat i tak, že je nakonec její skutečná duchová povaha, tj. její jednota, zničena. Je to hereze, která pro svou pronikavost myšlením do církve nějak patří, nicméně se myšlení pod jejím vlivem stává nástrojem nikoliv jednoty, ale určité formy egoismu.

3. Duchovní charakter církve

Duchová povaha církve je pak zásadně dána činností Ducha svatého, takže vše lidsky (dynamicky, procesuálně) duchové je současně i podstatně jednoduché. Církev je tedy ve své jednotě nejen duchová (geistig), ale i duchovní (geistlich). Jednoduchost jednoty církve, založená v Duchu svatém, je uchopována naukou v její ideové podobě, svátostmi v jejich podstatných prvcích a ve struktuře církve v jejím apoštolském založení. Naproti tomu dynamický procesuální charakter, neoddělitelný od jednoduchosti jednotné církve, dává *téže nauce* účinnost reagovat a tvarovat myšlenkové tradice, do nichž církev svou naukou vstupuje, umožňuje již formulovanou nauku prohlubovat a obohatit a podstatnou jednoduchost nauky formulovat ve stále rozmanitějších podobách; podobně *tytéž svátosti* mohou být *díky* svému dynamickému charakteru nejen nástrojem neviditelného udílení milosti, ale v různých kulturních a dějinných podmínkách též nástrojem účinného formování *lidského* ducha. A nakonec *tatáž* struktura církve, vytvářející jedno, svaté, všeobecné a apoštolské obcenství s Kristem *díky* svému (antropologicky) dynamickému charakteru, umožňuje vytvářet *společenství církve*, která využívá všech (právně) institucionálních nástrojů k tomu, aby mohla mít i skutečnou společenskou podobu. *Himes* tento *duchovní* charakter církve pojímá formou descendentní a ascendentní ekleziologie, kterou – takto formulováno – u Möhlera nenajdeme, ale kterou můžeme nalézt jako duchovo-duchovní pojetí církve ve všech jeho pěti hlavních dílech, tj. *Einheit, Athanasius, Anselm, Symbolik a Neue Untersuchungen*.

3. Církev a vtělené Slovo

Möhler často hovoří o pozitivním charakteru křesťanství, o objektivní povaze církve jako protikladu k čistě rozumovému, rozumem vyvozenému křesťanství a o subjektem toho kterého věřícího podmíněné objektivní platnosti církve. Objektivní charakter křesťanství se zakládá na tajemství vtělení a odvíjí se od něj.

1. Soteriologický význam vtělení

Tajemství vtělení má jako každé jiné Boží tajemství pro Möhlera zásadně soteriologický význam: vykoupený život je vtělením udělený dar, který je v církvi

v průběhu dějin sdílen. Tento dar byl Kristovým pozemským životem a jeho završením v umučení a zmrtvýchvstání naplněn, zatímco církví byl tento dar přijat a je v dějinách až do jejich završení přijímán a rozvíjen. Základním naukovým tvrzením je zde tzv. podivuhodná výměna (*admirabile commercium*), podle níž Syn přijal veškeré lidství, aby ho mohl sdílet a přivést k Bohu. Pro církev je tedy tajemství vtělení základním principem: církev se stává – pro Kristovo přijetí lidské přirozenosti – nástrojem a místem vykoupení a spásy. Když je pak církev ustanovena jako viditelná, soteriologický princip je takto ještě umocněn: víra, svátosti i hierarchie mají pro spásu jedince i společnosti, církve i světa zásadní význam. K tomuto principu se Möhler znovu hlásí ve svém *Athanasiovi*.

2. Prolínání božského a lidského zakládá neomylnost církve

Boží království, v němž se naplňuje ekonomie spásy, má svůj princip ve vtělení Slova a svou účinnou podobu, v níž si Slovo získává lidi pro Boží království, má v církvi. Díky tajemství vtělení se vše lidské stává pro spásu relevantní a v církvi, která v sobě uchovává tajemství vykoupeného lidství, se lidství dokonce stává pro spásu nenahraditelným. Podle nejznámějšího Möhlerova vymezení je „církev mezi lidmi v lidské podobě se ustavičně zjevující, stále se obnovující, věčně se zmlazující Boží Syn, jeho neustávající (*andauernd*) vtělení, [tedy církev] je tělem Kristovým, jak Písmo označuje společenství věřících.“ (*Symbolik* §36) Jako je lidství a božství v osobě vtěleného Slova spojeno bez smíšení, beze změny, bez oddělení, bez rozloučení (*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*), je *vykoupené lidství* s působením Ducha svatého spojené v obecnství církve analogickým způsobem. (srov. LG 8a) Církev, která je postavena na takto Duchem vedeném lidství, uchovává jí udělený dar neomylnosti a neklamnosti. Vykoupené lidství v církvi je tak nositelem *duchovního pomazání, charakteru* a je základem objektivního, spásně relevantního konání církve.

3. Tradice

Vtělené Slovo, které využívá úplné dynamiky (nikdy jen jednorázového sdělení) lidského slova, se projevuje formou *evangelia*. List Římanům (Ř 10,13-15) vypočítává řadu podmínek, které musí být k hlásání evangelia splněny. Tyto podmínky jsou skutečně naplněny tehdy, když *jediné* evangelium, které vždy musí být hlásáno s *mocí*, má svou ekleziální podobu; ta totiž propojeně s mocí, čerpající z apoštolského poslání, naplňuje všechny k hlásání evangelia potřebné podmínky. Apoštolskou mocí tedy církev přichází s objektivním sdělením vtěleného Slova ve formě hlášaného evangelia; jeho objektivnost se nevyčerpává jen srozumitelným slovním sdělením, ponechaným na pospas subjektivnímu zpracování a přijetí; objektivní forma evangelia vyžaduje

ucelenou podobu Božího sebesdělení, která právě v podobě lidsky sděleného slova počítá s velmi bohatou (dialekticky) organickou strukturou uceleného děje: ten Möhler pojmenovává *tradice* (Überlieferung). Sebesdělení Slova má proto *vždy* podobu podání, v němž je třeba rozlišit moment hlásání a moment recepcce. Tradice, která má svůj slovně objektivní výraz v evangeliích (Písmu), má svůj plynulý a ucelený výraz v *nauce*. Nauka je otevřený nástroj tradice, který zpracovává přijetí hlásaného Božího sebesdělení v konkrétních dějinných i kulturních podmínkách, přičemž pravdu, darovanou Božím sebesdělením, uchovává, brání a stále nabízí k novému pochopení.

V tomto procesu tradice, který počítá s velmi rozsáhlým lidským dílem předávaného slova, je skutečně uchovávána zjevená pravda; nauka víry je uchovávána díky tzv. *sensus fidei*, který je darem Ducha svatého církvi (patří *vykoupěnému* lidství, nebo, jak formuluje Geiselman, je to organická součást *uzdravené a posvěcené* tradice), v níž se projevuje jako *sensus fidelium* nebo *sensus ecclesialis*. Na základě objektivní povahy evangelia, a plné lidské dynamiky sdíleného slova a na základě daru *sensus fidei* je možné v církvi hovořit o neporušitelnosti víry či nauky, která ovšem musí být – opět z důvodu již lidsky uchopeného slovního sdílení – zaštitěna a kladena autoritou církve.

4. Svátostná struktura církve

Boží Syn je „odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty, nese všecko svým mocným slovem“ (Žid 1,3), v něm se nám dává neviditelný Bůh viditelným způsobem. Když nyní tajemství vtělení podstatně určuje povahu církve, bude určovat i její realizaci. Církev je propojena ve své viditelné i neviditelné podobě, má svůj „charakter“, tedy nové lidství, v němž svůj účel naplňuje lidství obecně (Malebranche tvrdí, že účelem stvoření je církev), a která nezůstává ve svém charakteru ohraničena jen v sobě, ale rovněž odkazuje na Boha, který je posledním účelem všeho. Církev ve své svátostné struktuře (nejen čistě v oblasti svátostí) je zásadně účinným, prostředkujícím nástrojem vykoupění, oslavy Boha a sjednocení lidského rodu.

4. Církev a dějinná podoba vztahu Boha k člověku

Bůh přišel do dějin, aby spasil člověka. Vztah mezi Bohem a člověkem počítá s dějinnou podobou lidské existence, která umožňuje, aby se duchovní podstata člověka plně rozvinula ve své objektivní, předmětné podobě. Jakým způsobem je nyní možné propojit proměnlivý prvek lidské existence a běhu světa, který se projevuje náhodami, vznikáním a zanikáním, snad až tčkavostí skutečností lidské existence, a stále platnou skutečnost Kristem darované pravdy a vykoupění? Opět je třeba vyjít z inkarnačního principu, jímž se Boží svrchovanost spojuje s lidskou proměnlivostí, aby znovu lidskou dějinnost řádem milosti pozvedla ke svému prvotnímu účelu: svou

proměnlivostí ukazovat bohatost světa, stvořeného ke slávě Boží. *V dějinách* má být tříštící se rozmanitost znovu sjednocena (nikoliv vyjednocena) k organicky pojaté a bohatost vyjadřující mnohosti. K tomu je ovšem zapotřebí vrátit světu jeho prvotní účelnost (oslava Boží) cestou *duchovního* sjednocení, tj. vykoupení od principu duchovně smrtelného egoismu k principu lásky. Nástrojem, který již disponuje principem lásky a který je zásadně dějinné povahy, je církev. Ve svých třech konstitučních prvcích se tak církev stává místem a nástrojem duchovního sjednocení: *v nauce, v kultu a v církevní struktuře*, přičemž se pro všechny dějinně duchové útvary stává díky svému misijnímu poslání zdrojem inspirace a duchovní síly. Naopak církev přechází do opozice tam, kde naráží na lidským duchem uchopený princip egoismu.

Církev uchovává v jednotě všechny Bohem světu udělené dary a tam, kde jsou tyto dary *mimo její jednotu*, hledá, jak by je znovu do jednoty Kristova těla zapojila. Tento *dějinný* proces je plný napětí, dramatických nenaplnění a zvrátů, zárných příkladů i temných postav, vítězných okamžiků i bolestných porážek. Církev v sobě nese tajemství Kristova kříže, kterým se Bůh sklání k člověku, ujímá se ho v hříchu a odtud ho vyvádí k novému, vykoupenému a uzdravenému lidství, které žije k Boží slávě. Dramaticky dějinná tvář patří k církvi podobně jako její nauka, svátosti a hierarchická struktura.

5. Dialog s Möhlerem pokračuje

Möhler byl teologem, který byl velmi vnímavý vůči jakémukoliv ve víře formulovanému stanovisku a rád se pouštěl do velmi kultivované formy dialogu. Výzva k dialogu v jeho díle zůstala živá, takže můžeme sledovat cestu *Wirkungsgeschichte* jeho textů. Na samý závěr této práce uvedme alespoň v náznacích cesty, na kterých myšlenky J. A. Möhlera udržely svou dějinnou životnost.

Kromě již zmíněného Baura a protestantských teologů v Tübingen, kteří Möhlerově koncepci oponovali, to byl ještě za jeho života bonnský teolog G. Hermes, který razil cestu osvícenského teologa a jehož koncepce se s dějinným, s tradicí církve počítajícím chápáním církve jen stěží slučovala. Na Möhlerovo pojetí reagovaly z osvícenství vyšlé pozice ultramontanismu (J. M. de Maestre, H. F. R. de La Mennais, vídeňský okruh kolem C. M. Hofbauera, mnichovský okruh kolem J. J. v. Görrese, mohučský okruh kolem časopisu *Katolik*) a liberálního katolicismu (Ch. R. de Montalembert, I. I. Döllinger), které obě reagovaly vždy na jednu polovinu Möhlerovy koncepce církve: ultramontanisté jen na Möhlerem promyšlenou a přijímanou hierarchickou strukturu církve včetně papeže, zatímco liberální katolíci se drželi zdánlivě Schleiermacherovu pojetí podobné koncepce, dle které šlo v církvi o vyjádření lidského, jakkoli zbožného ducha, případně episkopálního uspořádání.

Möhlerův vliv na německou teologickou scénu bychom mohli dále sledovat jednak u Möhlerových žáků, jako byl Josef Burkard Leu (1808-1865), Michael Stenglein (1810-1879), dále církevní historik Carl Joseph Hefele (1809-1893), který se jako rottenburský biskup účastnil I. vatikánského koncilu. Jistě by bylo možné sledovat vývoj samotné Katolické tübingenské školy včetně poslední generace se jmény jako je H. Küng, J. Ratzinger, W. Kasper a M. Seckler.⁸⁵⁶

V rámci 19. století je třeba zmínit ještě tři významné vlivy, kterými J. A. Möhler působil na mimoněmeckou teologickou scénu. a) Především to byl *J. H. Newman* (1801-1890), který Möhlerovo dílo poznal díky Nicholasi Wisemanovi, rektoru anglického kolegia v Římě a pozdějšímu londýnskému biskupovi a kardinálov; ten mu v době, kdy Newman pracoval na studii o Atanášovi, doporučoval k četbě Möhlerova *Athanasia*. Skutečně ale do Newmanova prostředí proniká Möhler až přes anglický překlad jeho *Einheit* v r. 1842. Už v předmluvě ke své *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) zmiňuje Möhlerovo jméno. I když podle O. Chadwicka Newman nikdy Möhlerova díla nečetl, přece se na něho odvolává, neboť na něho našel řadu odkazů v rámci tzv. Římské školy.⁸⁵⁷

b) Y. Congar uvádí ve svém příspěvku k ekleziologii 19. století: „Möhler genuit Passaglia, Passaglia genuit Schrader; Passaglia et Schrader genuerunt Scheeben et Franzelin.“⁸⁵⁸ Vůdčí osobností tzv. Římské školy se stal G. Perrone, který do svých *Praelectiones theologicae* zapracovává myšlenky z Möhlerovy *Symboliky*, kterou již r. 1837 zevrubně recenzoval a též v Římě představil při *Accademia di Religione cattolica*. Do římské teologické koncepce vnesla recepce Möhlera základní dějinný charakter a větší pozornost vůdčí církevním otcům v rámci dogmatické teologie (trend, který byl přerušen snahami tzv. neoscholastiky, podpořenými encyklikou Lva XIII. *Aeterni Patris* v r. 1879), dále pak zdůraznění mystické povahy křesťanské víry (a chápání církve jako mystického těla Kristova) a důraz na podstatu křesťanské víry, který se odrazil ve specifické koncepci římské fundamentální teologie. Při prvním

⁸⁵⁶ R. REINHARDT, „Zur Möhler-Rezeption im 19. und im 20. Jahrhundert“, in H. WAGNER (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne*, Paderborn: Bonifatius 1996, s. 13-33.

⁸⁵⁷ G. BIEMER, „Leben als *das* Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi: Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman“, in H. WAGNER (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838)*, s. 71-97.

⁸⁵⁸ Y. M. CONGAR, *L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican*, in M. NEDONCELLE (ed.), *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris 1960, s. 77-144, zde 109.

zveřejnění své studie o dogmatizování nauky Neposkvrněného Početí (1847) se Perrone opírá o Möhlerovo pojetí smyslu pro víru celého Božího lidu.⁸⁵⁹

c) Kromě Newmana a Římské školy je možné vystopovat Möhlerův vliv na výraznou postavu renesance ruské ortodoxie Alexeje Štěpanoviče Chomjakova (1804-1860), který Möhlera obdivoval a svou *Jednu církev* napsal v roce Möhlerova úmrtí (1838).⁸⁶⁰

Ze současných interpretů byli již v rámci této práce zmíněni tübingský J. R. Geiselman (1890-1980), v současnosti v Münsteru působící Harald Wagner (*1944), dále équipe paderbornského Johann-Adam-Möhler Institutu (založen 1957) a z teologie severoamerické proveniencí na Boston College působící Michael J. Himes (*1947). K výborným znalcům Möhlerovy osoby a jeho teologie, především pojetí jednoty církve napříč jednotlivými křesťanskými církvemi a církevními společenstvími, patří kardinál Walter Kasper (*1933), který sám od r. 1970 až do r. 1989, kdy se stal biskupem diecéze Rottenbrug-Stuttgart, učil dogmatiku na Tübingské universitě, tedy na fakultě, jejíž počátky jsou se jménem J. A. Möhlera nerozlučně spjaty. Möhlerovu ekleziologii, jeho pojetí jednoty v Duchu svatém a jeho dějinně teologický přístup do své teologické koncepce nazvané *Simbolica ecclesiale*⁸⁶¹ přejal též italský teolog Bruno Forte (*1949), který svou teologickou proveniencí sice patří do neapolského teologického milieu, ale během svých studijních pobytů v Tübingen a v Paříži se nechal ovlivnit též teologií francouzskou a německou.

⁸⁵⁹ H. WAGNER, „Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. vatikanischen Konzils“, in H. WAGNER(ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838)*, s. 35-49. Zde je též podrobně popsán a doložen Möhlerův vliv na jednotlivé autory této školy.

⁸⁶⁰ http://az.lib.ru/h/homjakow_a_s/ (15. červen 2007); A. S. CHOMJAKOV, *Jedna církev*, Olomouc: Refugium 2006, s úvodem P. AMBROS, „Alexej Štěpanovič Chomjakov – učitel církve?“, s. 5-40, který se na s. 36 zmiňuje o silném vlivu Möhlera na okruh lidí kolem Chomjakova. Ke vzájemnému vztahu mezi Möhlerem a Chomjakovem srov. S. BOLSHAKOFF, *The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler*, London: Society for Promoting Christian Knowledge 1946, též L. BOUYER, *Die Kirche I. Ihre Selbstdeutung in der Geschichte*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1977, s.172-176, kde se hovoří o čisté pneumatocentrické recepci Möhlerovy *Einheit* ze strany Chomjakova.

⁸⁶¹ Jde o osmísvazkové dílo, v němž autor – po vzoru Bartovy *Kirchliche Dogmatik* – předkládá základní okruhy nauky víry a křesťanského poselství formou ucelených pojednání. Všechny svazky vyšly u vydavatele *San Paolo* v *Cinisello Balsamo*. Proto za jménem svazku uvádím jen rok vydání. 1. *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, 1996; 2. *La teologia come compagnia memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, 1987; 3. *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, 1985; 4. *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, 1988; 5. *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, 1995; 6. *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, 1993; 7. *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione l'inizio e il compimento*, 1991; 8. *Maria la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, 1989.

* * *

Na závěr svého *Athanasia* Möhler píše:

„Atanáš často učí, že když se v Kristově církvi zvěstuje jeho slovo, Kristus sám „zraňuje“ lidská srdce a přivádí je k mocné lítosti a k víře. Není možné to chápat tak, že by se něco takového dělo jen a pouze skrze učení. Atanáš tím dokazuje zmrtvýchvstání Kristovo, jenž sám právě v tomto dění žije i poté, co zemřel. Je-li tedy toto [v hlásání a nauce mocné] Kristovo působení úzce spojené s jeho stále působící osobou, není možné pak hovořit ve spojení s jeho osobou jen o pouhém učení; jedná se zde spíše o hluboký údiv srdce, vedený tajemným skrytým působením Ducha svatého.“⁸⁶²

I v této uvedené pasáži jsme mohli ještě jednou zakusit, že Möhlerův přístup, jeho uvažování či jeho *slovo* má zásadně trojí dopad: je založeno na víře, je jejím plně rozumovým – vědecky rozumovým – rozvedením a míří k utváření církve. Životnost jeho ducha, který je vždy vnitřně *jednotný*, je proto možné vyjádřit i formou litery a charakterizovat: *Defensor fidei, litterarum Decus, ecclesiae Solamen*.

⁸⁶² A, s. 559-560.

Přehled použitých symbolů a zkratk

Biblické zkratky a zkratky dokumentů 2. vatikánského koncilu jsou uváděny podle *Katechismu katolické církve*, Praha: Zvon 1995.

A..... J. A. MÖHLER, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. In sechs Büchern*, Mainz 1927, zde 2. vydání z r. 1844.

ADG..... *Allgemeine Deutsche Biografie*, biografický rejstřík, který vypracovala v letech 1875-1912 Historická komise při Bavorské akademii věd a pak nechala vytisknout v Lipsku u vydavatele Duncker&Humblot. (<http://mdz.bib-bvb.de/digbib/lexika/adb>, 20. října 2006)

Adv. haer...... sv. IRENEJ, *Adversus Haereses*

An..... J. A. MÖHLER, „Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert“, in *GS I.*, s. 32-176

atd...... a tak dále

BBKL..... FRIEDRICH WILHELM BAUTZ, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. 26 Bände*. Traugott Bautz, Hamm Westf. 1990. V e-verzi: <http://www.bautz.de/bbkl/> [31. března 2007].

B..... „Bogen“ – arch archiválií

*COD*³..... G. ALBERIGO E.A. (edd.), *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologna³1973.

Const. apost...... *Constitutiones Apostolorum*

ČKD..... *Časopis katolického duchovenstva*

DeH..... H. DENZINGER, P. HÜNERMANN (ed.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i. B.: Herder³⁷1991.

E..... J. A. MÖHLER, *Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, ed. Geiselman, Darmstadt 1957.

EKG..... J. A. MÖHLER, *Einleitung in die Kirchengeschichte*, *GS II.*, s. 261-290, původně otištěno in *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* (1839), 1-12.65-77.129-138.

- fl. „floreus aureus“, zlaták, „Gulden, Goldgulden“, dukát (z Benátek), „Floren“ (idem). Vedle toho dále „tolar“, říšský tolar.
- GCh*..... J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940
- GL* F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche... Aufgrund der zweiten Auflage (1830) und kritischen Prüfung des Textes neu herausgegeben.*, von M. REDECKER, 2 Bd., Berlin: Walter de Gruyter 1960.
- GS I (II.)*..... I. DÖLLINGER, *Dr. J. A. Möhler's gesammelte Schriften und Aufsätze*, Bd.I, Bd. II., Regensburg: Verlag G. Joseph Manz 1839,1840.
- HDG*..... M. SCHMAUS (ed.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i. B.: Herder 1951-.
- HFT*..... W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. B.: Herder 1985-1988.
- HKG* H. Jedin (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. 7 sv., Freiburg 1962-1979.
- HWP*..... J. RITTER u. a. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag 1971-2005.
- HZ* *Historische Zeitschrift*
- IKZ*..... *Internationale katholische Zeitschrift Communio*
- KD*..... K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1/1- Bd. 4/4, Zürich 1932-1967.
- Kr. krejcar
- KS*..... *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese. Nové české znění podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům*, Praha: Kalich 2006
- LThK* W. KASPER u. a. (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. B.: Herder ³1993-2001.
- MKR Communio* *Mezinárodní katolická revue Communio*

- Möhler I*..... S. LÖSCH (ed.), *Johann Adam Möhler. Bd. I. Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, München: Verlag Josef Kysel&Fridrich Pustet 1928.
- Mons. Monsignore
- MS..... manuskript
- n. nn..... následující
- NDB* *Neue Deutsche Biografie*, Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1953-. <http://www.deutsche-biographie.de/> [20. října 2006]
- NS I.* J. A. MÖHLER (autor), R. REINHARDT, R. RIEGER (edd.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966) Bd. I. Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente*, Paderborn: Bonifatius 1989.
- NS II.* J. A. MÖHLER (autor), R. REINHARDT, R. RIEGER (edd.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966) Bd. II. Exegetische Vorlesungen*, Paderborn: Bonifatius 1990.
- NU*..... J. A. MÖHLER, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen*, Mainz 1834, zde vydání 1835 (a 1881).
- o. č. onoho času
- PB* *Pragmatische Blicke*
- PG*..... J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus ... , Series Graeca et Orientalis*, Paris 1857-1886.
- PL*..... J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus ... , Series Latina*, Paris 1878-1890
- RGG* ³ or ⁴ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen ³1956-65; ⁴1998-.
- ř. řádek
- s. ss. strana, strany
- S (nebo též S I.) J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung de dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, ed. Geiselman, Köln 1958.
- S II.* „Textkritik, Textgeschichte und Sachkommentar“ k *Symbolik oder Darstellung de dogmatischen Gegensätze der Katholiken*

- und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*,
ed. Geiselman, Köln 1958.
- SE* J. DANÉLOU, H. VORGRIMLER (edd.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. (FS H. Rahner), Freiburg i. B.: Herder 1961.
- t. č. toho času
- Teologia* G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (edd.), *Teologia*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2002.
- ThWNT* *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, založ. G. KITTEL, ed. G. FRIEDRICH, 10 sv., 1993-1979.
- ThQ* *Theologische Quartalschrift*
- TRE* G. KRAUSE, G. MÜLLER (edd.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin: Walter de Gruyter 1976-2006.
- UAT Universitätsarchiv Tübingen, Wilhelmstr. 32, Tübingen
- u. a. , e. a. und andere , et altri (a jiní)
- usw., usf. und so weiter, und so fort
- v. vládl
- Verzeichnis* R. REINHARDT, S. LÖSCH, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers*, Göttingen: Vanderhoeck Ruprecht 1975.

Seznam literatury

1. Dílo Johanna Adama Möhlera

Dílo J. A. Möhlera se po jeho smrti rozdělilo.⁸⁶³ Část ho přešla do mnichovského Georgiana, zatímco jinou část obdržel J.J. I. Döllinger, který zamýšlel Möhlerovo dílo publikovat formou souborného díla. Ovšem po čase od svého úmyslu upustil a vydal alespoň několik Möhlerových statí.⁸⁶⁴ Po smrti Döllingerově (1891) se Möhlerova pozůstalost dostala do rukou Döllingerova dlouholetého přítele a starokatolického historika *Johanese Friedricha* (1836-1917)⁸⁶⁵, ovšem ani on se k zevrubnějšímu vydání Möhlerova díla nedostal. Tento starokatolický učenec ale dal v letech 1912-1915 tehdejšímu studijnímu radovi v Horbu (na Neckaru) Dr. Stefanovi Löschovi možnost, aby si tento materiál stenograficky okopíroval.⁸⁶⁶ Vedle S. Lösche se o Möhlerovo dílo zajímal také v Tübingen působící teolog J. R. Geiselman (1890-1980). Byl to právě J. R. Geiselman, kterému se ještě před válkou podařilo vydat některé důležité Möhlerovy rukopisy⁸⁶⁷, zatímco S. Lösch vydal v r. 1928 pro möhlerovské bádání velmi cennou práci dokumentačního charakteru, v níž se nachází vedle Möhlerova denníku a jeho korespondence také pečlivě posbírané k Möhlerově

⁸⁶³ Základní zprávu o osudech Möhlerova díla podává R. Reinhardt v úvodu k bibliografii: R. REINHARDT, S. LÖSCH, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers*, Göttingen: Vanderhoeck Ruprecht 1975, zde s. *7-9.

⁸⁶⁴ *Gesammelte Schriften und Aufsätze. Herausgegeben von Johann Joseph Ignaz Döllinger*, Regensburg: G. Joseph Manz, 1. Bd. 1839; 2. Bd. 1840. *Verzeichnis* 31*.

⁸⁶⁵ F. W. BAUTZ, „Friedrich, Johannes“, in *BBKL* 2, 131-132.

⁸⁶⁶ Lösch si pořídil stenografickou kopii v následujícím pořadí:

Pragmatische Blicke (Studie k Einheit)

Metaphysik

Zlomky *Geschichte der Einführung der christlichen Religion in Deutschland* (dvě vložky)

Florilegium Volksrechte in der Kirche

Velmi rozsáhlé *Christliche Literaturgeschichte* středověku jako pokračování *Patrologie*

Akademická nástupní řeč u příležitosti jmenování řádným profesorem na Tübingenské universitě dne 11.6.1829 s názvem *De seminariorum theologorum origine et progressu*.

Kommentar zum Philipper-Brief

Einleitung und Auslegung des Johannes-Evangeliums

Kommentar zum 1. u. 2. Thessalonicher-Brief

Kommentar zum Kolosser-Brief

Apologetik der christlichen Religion (velmi rozsáhlé).

⁸⁶⁷ J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940 (zkratka *GCh*). Z Möhlerova díla zde vyšlo: „Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte“ (1826/1827), s. 389-396, „Lebendige Tradition. Die innere und äußere Tradition“ (texty z let 1822-1834), s. 397-418, „Über Tradition, Schrift und Einheit der Kirche“ (1826/1827), s. 419-430.

životě se vztahující archiválie; celá práce je historicky velmi pečlivě zpracována.⁸⁶⁸ Během II. světové války byl Mnichov bombardován a byla poničena knihovna a archiv Georgiana včetně Möhlerových rukopisů jakož i archiv starokatolické církve na Blumenstrasse, kde byla uchovávána Döllingerova pozůstalost. Po II. světové válce bylo možné znovu vydávat Möhlerova díla jen na základě zachovalých autografů, opisů a již tiskem vyšlých děl. K vydavatelům patří především J. R. Geiselman, dále na historickou Löschovu práci navazující Rudolf Reinhardt a Reinhold Rieger.

Na základě kritických prací výše zmíněných autorů jsou zde podle časové posloupnosti uvedena jednotlivá Möhlerova díla. Neuvádíme zde recenze, které Möhler v počtu 62 publikoval v *ThQ* v letech 1823-1835.⁸⁶⁹

Metaphysik

Fragment

V letech 1820-23 byl Möhler repetent ve Wilhelmstiftu v Tübingen. V zimním semestru 1821/22 vyučoval metafyziku, jehož teze jsou obsaženy v tomto fragmentu (*NS I.*, s. 54.)

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften*.
kováno: *Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*,
Paderborn: Bonifatius 1989, s. 55-60.

Lebendige Tradition. Die innere und äußere

Rukopis přednášky

Tradition

Möhlerův autograf, který užíval ve svých přednáškách v průběhu své činnosti od 1822 až do 1834.

Publi J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des*
kováno: *Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im*
Zeitlater des deutschen Idealismus und der Romantik, Mainz:
Matthias-Grünwald-Verlag 1940, s. 397-418.

Pragmatische Blicke

Fragment

Na konci r. 1823 nebo začátkem r. 1824 (*NS I.*, s. 34.)

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften*.

⁸⁶⁸ S. LÖSCH, *Johann Adam Möhler. Band I. Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet 1928. Korespondence k vydání tohoto díla se nachází v UAT v Löschově pozůstalosti sl. 219, s. 131nn.

⁸⁶⁹ *Verzeichnis*, s. *21-27.

kováno: *Nach den stenogrphischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*,
Paderborn: Bonifatius 1989, s. 36-53.

Geschichte der Einführung der christlichen Religion in Süddeutschland *Fragment*

Plán pojímá Möhler již během své vědecké cesty r. 1822. V práci pokračoval po návratu do Tübingen v dubnu r. 1823 a ve své práci navazoval na tübingenského dějepisce Gottfrieda Jakoba Plancka (*NS I.*, 61-65.)

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften*.
kováno: *Nach den stenogrphischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*,
Bonifatius, Paderborn 1989, s. 67-85.

Hieronymus und Augustinu im Streit über Gal 2,14 *Článek*

Publi *ThQ* 6 (1824), 195-219; DÖLLINGER (ed.), *GS I*, s. 1-18.
kováno:

Karl der Große und seine Bischöfe. Die Synode von Maynz im Jahre 813 *Článek*

Publi *ThQ* 6 (1824), 367-427.
kováno:

Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholocismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte *Kniha*

R. 1825 vychází první tiskem vyšlé samostatné Möhlerovo dílo. Poslední (páté) německé vydání obstaral J.R.Geiselman (1957).

Publi J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholocismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Heinrich Laupp, Tübingen 1825.
kováno:

Kritické vydání J. A. MÖHLER, J. R. GEISELMANN (ed.), *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholocismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1957.

Über den Brief an Diognetos. Die Zeit seiner Herausgabe. *Článek*

Darstellung seines Inhalts

Publi *ThQ* 7 (1825), 444-461; DÖLLINGER (ed.), *GS* I, s. 19-31.

kováno:

Ein Wort in der Sache des philosophischen Collegium zu Löwen *Článek*

O článku a okolnostech jeho vzniku píše S. Lösch mj. v článku *J. A. Möhler im Jahre 1834/35. Eine unbekannte Begebenheit aus seinem Leben*, in *ThQ* 105 (1925), 66-99.

Publi *ThQ* 8 (1826), 77-110.

kováno:

Einige Gedanken über die zu unserer Zeit erfolgte Verminderung der Priester, und damit in Verbindung stehender Punkte *Článek*

Publi *ThQ* 8 (1826), 414-451.

kováno:

Apologetik *Fragment*

Apologetiku na katolické teologické fakultě v Tübingen učil J.B.Drey, který ovšem onemocněl, takže v letním semestru 1826 tento předmět přebírá Möhler. Schéma autografu viz *NS* I., 86-88.

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften*.

kováno: *Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*, Bonifatius, Paderborn 1989, s. 97-189.

Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte *Rukopis přednášky*

Rukopis z úvodu do církevních dějin z let 1826-1827.

Publi J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des*

kováno: *Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940, s. 389-396.

Über Tradition, Schrift und Einheit der Kirche *Rukopis*

Rukopis z přednášek z let 1826-1827.

Publi J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des*
kováno: *Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im*
Zeitlater des deutschen Idealismus und der Romantik, Mainz:
Matthias-Grünwald-Verlag 1940, s. 419-430.

Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiö-sittlichen. Öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Legend im elften und zwölften Jahrhundert *Článek*

V roce 1826 a 1827 se Möhler věnuje studiu teologie sv. Anselma, v níž objevuje základy scholasticky pojaté teologie. Výsledky své práce zveřejňuje ve dvoudílné studii.

Publi *ThQ* 9 (1827), 435-497, 585-664 (*Anselm als Erzbischof von*
kováno: *Canterbury*).

ThQ 10 (1828), 62-130 (*Die Scholastik des Anselmus*).

Celou studii také vydal Döllinger: „Anselm, Erzbischof von Canterbury, ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im XI. und XII. Jahrhundert“, in *GS* I., s. 32- 176.

Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. In sechs Büchern. 2 Teile *1*
niha

Po vydání studie o jednotě v církvi podle učení církevních otců prvních tří staletí se Möhler zaměřil na postavu sv. Atanáše a vypracoval velmi podrobnou studii o jeho životě a teologickém díle.

Publi J. A. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner*
kováno: *Zeit, besonders im Kampe mit dem Arianismus. In sechs Büchern. 2*
Teile, Mainz: Florian Kupferberg 1827. V r. 1844 vychází druhé,
pozměněné vydání.

Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geschlichen vorgeschriegenen Cölibates. Mit drei Actenstücken *1*
niha

Okolnosti vzniku tohoto díla popisuje sám Möhler v dopisu svému bratru Antonínovi. Srov. Möhler I, s. 350-352.

Publi J. A. MÖHLER, *Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung*
kováno: *des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates. Mit drei Actenstücken*, in *Katholik* 1828. Samostatně (in Kommission bei Joseph Stenz) Mainz 1828.

Nejnovější vydání: J. A. MÖHLER, D. HATTRUP (ed.), *Vom Geist des Zölibates: Beleuchtung d. Denkschrift für d. Aufhebung des den kathol. Geistlichen vorgeschriebenen Zölibates (1828)*, Paderborn: Bonifatius 1992.

Fragmente aus und über Pseudo-Isidor Článek

Publi *ThQ* 11 (1829), 477-520; 14 (1832), 3-52; DÖLLINGER (ed.),
kováno: *GS* I, s. 283-347.

Kurze Betrachtungen über das historische Verhältnis der Článek
Universitäten zum Staate

Jde o text, vydaný v souvislosti oslav narozenin württemberského krále Wilhelma v r. 1829.

Publi *Anzeige der Feier des Geburts-Festes Seiner Majestät des*
kováno: *Königs Wilhlem von Württemberg auf den 27. September 1829 von dem Kanzler und academischen Senate der Universität Tübingen.*

Text přetiskl též Döllinger *GS* I., s. 268-282.

Über das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Článek
Christus zu Mohammed und das Evangelium zum Islam steht.
Mit besonderer Berücksichtigung der künftigen Schicksale des
letzteren gegenüber dem Christentum.

Akademický proslov na oslavách jeho majestátu krále Wilhelma I. z Württemberg (27. září 1829). Srov. LÖSCH, *Möhler I*, s. 354, pozn. 3.

Publi *ThQ* 12 (1830), 3-81.
kováno: Též v *GS* I, s. 348-402.

Mírně zkrácená verze byla publikována též in P.-W. SCHEELE, *Johann Adam Möhler. Leben und Werk*, Köln: Verlag Styria 1969, s. 177-215.

Über die Lehre Swedenborgs

Článek

Publi *ThQ* 12 (1830), 3-81. Tento text Möhler také vložil do prvního
kováno: vydání své *Symbolik*, s. 440-481.

Versuch über den Ursprung des Gnosticismus

Stat'

Blahopřání jeho vysoce důstojnému panu Dr. Gottliebu Jakobu Planckovi, konsistornímu radovi, prvnímu profesorovi teologie v Göttingen a rytíři řádu Guelfů, při oslavě jeho padesáti let v úřadu, dne 15. května, věnované katolicko-teologickou fakultou v Tübingách.

Publi v Tübingen: Hopfer de l'Orme 1831.
kováno: J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*, Paderborn: Bonifatius 1989, s. 67-85.

Betrachtungen über den Zustand der Kirche im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts, in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer die gestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation

článek

Publi *ThQ* 13 (1831), 589-633.
kováno: Otištěno též v *GS* II, s. 1-33.

Nekrolog auf Andreas Benedikt Feilmoser, 1777-1831

Nekrol

og

Publi *Schwäbische Chronik oder des Schwäbischen Merkurs zweite Abtheilung*, Stuttgart 1831, s. 629-630, s krátkým úvodem a poznámkou zveřejněno též in *ThQ* 13 (1831), 744-748.

Geschichte des Jesuitenordens

článek

Publi JOSEPH BURKARD LEU, *Beitrag zur Würdigung des Jesuitenordens. Nebst einer noch ungedruckten Geschichte und Beurtheilung der Jesuiten* von Dr. Johann Adam Möhler, Bern-Luzern 1840, s. 9-29.

**Symbolik, oder Dastellung des dogmatischen Gegensätze de
Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen
Bekennnißschriften** 1
niha

Kniha vychází na jaře r. 1832 (srov. LÖSCH, *Möhler I*, s. 267, pozn. 3).

Publi J. A. Möhler, *Symbolik, oder Dastellung des dogmatischen
kováno: Gegensätze de Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen
Bekennnißschriften*, Mainz: Florian Kupferberg 1832.

Vyšla ve 13 vydáních.

Od r. 1871 vychází „Neueste Auflage“ v Regensburgu. Ve
dvou vydáních (1871/72 a 1894) vychází *Symbolik* a *Neuen
Untersuchungen* jako jedno dvousvazkové dílo.

Do této řady se též počítá vydání obstarané J. R.
Geiselmannelm, který též měl v plánu vydat obojí, nakonec ovšem r.
1958 a 1960 vydává Text a podrobný komentář k Symbolice.

Christliche Literärgeschichte Fragment

V letech 1832-1834 přednášel Möhler v Tübingen dějiny křesťanské literatury
(Patristika a středověk). V zimním semestru 1835/36 přednášel též v Mnichově dějiny
literatury křesťanské církve (Patristika). (Srov. *NS I.*, 190.)

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften*.
kováno: *Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966)*,
Paderborn: Bonifatius 1989, s. 196-301.

Über Justin Apologie I c. 6. Gegen die Auslegung dieser Stelle Čl
von Nenader ánek

Publi *ThQ* 15 (1933), 49-60.
kováno:

Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei Stu
durch das Christentum in den ersten XV Jahrhunderten die

Publi *ThQ* 16 (1934), 61-136.567-613. Studii publikoval též
kováno: Döllinger in *GS II.*, s. 54-140.

Sendschreiben an Herrn Bautain, Profesor der Koresp
philosophischen Facultät zu Straßburg ondence

Osud tohoto profesora je přiblížen v první části této práce na s. 90.

Publi *ThQ* 17 (1935), 421-453. Text je také přetištěn in *GS* II., s. 141-162 a in LÖSCH, *Möhler* I., s. 309-329.

Vorlesungen zum Römerbrief

Fragment

Po příchodu do Mnichova již v letním semestru r. 1835 přednáší z Pavlových listů list Římanům. Ještě jednou se k němu vrací v zimním semestru 1836/1937.

Publi J. A. MÖHLER, REINHOLD RIEGER (ed.), *Vorlesung zum Römerbrief*, München: Wavel 1990.

Vorlesungen über den

Fragment

Philipperbrief

V Mnichově v zimním semestru 1835 přednášel listy sv. Pavla, z nichž k nimž patří i tento list.

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Band II. Exegetische Vorlesungen*, Paderborn: Bonifatius 1990, s. 205-264.

Vorlesung über den Kolessebrief

Fragment

V Mnichově v zimním semestru 1835 přednášel listy sv. Pavla, mezi než zařadil i list Kolosanům.

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Band II. Exegetische Vorlesungen*, Paderborn: Bonifatius 1990, s. 265-347.

Vorlesung über den ersten Brief an die

Fragment

Thessalonicher

K pavlovským listům, přednášených v zimním semestru 1835 v Mnichově patřily i oba listy Soluňanům.

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966). Band II. Exegetische Vorlesungen*, Paderborn: Bonifatius 1990, s. 348-

Vorlesung über den zweiten Brief an die Thessalonicher *Fragment*

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften*.
kováno: *Nach den stenogrphischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966).
Band II. Exegetische Vorlesungen*, Paderborn: Bonifatius 1990, s. 379-394.

Vorlesungen über das Johannesevangelium *Fragment*

Již v r. 1832 bylo třeba sehnat někoho, kdo by v Tübingen třeba vyučovat Písmo; tento úkol převzal Möhlerův žák Joseph Mack (1805-1885). Když pak Möhler přišel do Mnichova, byl připraven vyučovat Písmo, neboť dějiny tam až do té doby vyučoval I. Döllinger. Přednášky z Janova evangelia Möhler dával v letním semestru r. 1836. (*NS II.*, s. 12)

Publi J. A. MÖHLER, R. REINHARDT (ed.), *Nachgelassene Schriften*.
kováno: *Nach den stenogrphischen Kopien von Stephan Lösch (1881-1966).
Band II. Exegetische Vorlesungen*, Paderborn: Bonifatius 1990, s. 25-204.

Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. [Ferdinand Christian] Baur in Tübingen *niha*

Kniha vychází na přelomu června a července 1834 v souvislosti s Baurovou reakcí na Möhlerovu Symboliku. Srov. LÖSCH, *Möhler I*, s. 118, pozn. 1; s. 295.

Publi J. A. Möhler, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. [Ferdinand Christian] Baur in Tübingen*, Mainz: Florian Kupferberg a Wien: Karl Gerold 1834.

Vyšlo v 5 vydáních. Poslední z r. 1900 vydal Paul Schanz v Řezně.

Zamýšlený svazek (IV) v rámci souborného Möhlerova díla se

nakonec J. R. Geiselmannovi vydat nepodařilo. Viz *Verzeichnis*, s. 30.

Upozorňuji na drobnou úpravu vydavatelů, která se projevila v posunu číslování paragrafů. Zatímco za Möhlerova života (1-2. vydání) rozebírá nauku o zlu v § 26 ve Starém zákoně a § 27 v Novém zákoně, následující vydání tyto dva paragrafy slučují dohromady. Proto mají první vydání 80 §§, následující jen 79. Ve své práci užívám vydání z r. 1881 s 79 §§.

**Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und
ersten Ausbildung** s
tudie

Publikováno: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*
(1839), 1-12.65-77.129-138.

Studii publikoval též Döllinger, pod názvem „Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung (1836-1837)“, in *GS II*, s. 165-225.

Einleitung in die Kirchengeschichte Přepis
z přednášek

Publikováno: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*
(1839), 1-12.65-77.129-138.

Tento přepis z přednášek zveřejnil též Döllinger jako přílohu k *GS II.*, s.261-290 s následujícím členěním:

Einleitung in die Kirchengeschichte 261-290: a) Von dem christlichen Begriffe de Geschichte 261-, b) Vom Begriffe der christlichen Geschichte, der christlichen Kirchengeschichte und der Stoffeinteilung derselben 271-, Einteilung der Kirchengeschichte der Zeit nach 276-, Über eine besondere Eigenschaft Dessen, der Kirchengeschichte mit Erfolg studieren will 281-, Über den Zweck des kirchenhistorischen Studiums 285-290.

Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche C
lánek

Publikováno: *Münchener politische Zeitung*, 29.-30. Januar 1838, 149-151.154-156; 15.-17. Februar 1838, 241-242.254-256. První článek

ještě opublikován in *Allgemeine Zeitung*, 7.-10. Februar 1838, 303-304. 319-320. 327-328.

Tento článek také publikoval Döllinger *GS II.*, s. 226-243.

2. Použitá literatura

- ACKERMANN, S., *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Würzburg: Echter 2001.
- AMBROS, P., „Alexej Štěpanovič Chomjakov – učitel církve?“, úvod k CHOMJAKOV, A. S., *Jedna církev*, Olomouc: Refugium 2006, s. 5-40.
- ANSELM Z CANTERBURY, *Monologion*, in ANSELMO D'AOSTA, SCIUTO, I. (ed.), *Monologio e Proslogio. Gaunilone, difesa dell'insipiente. Risposta di Anselmo a Gaunilone. Testo latino a fronte*, Milano: Bompiani 2002, s. 39-229. (PL 158, 141-222)
- , *Proslogion*, in ANSELMO D'AOSTA, SCIUTO, I. (ed.), *Monologio e Proslogio. Gaunilone, difesa dell'insipiente. Risposta di Anselmo a Gaunilone. Testo latino a fronte*, Milano: Bompiani 2002, s. 231-361. (PL 158, 223-258)
- , *Liber de conceptu virginali et originali peccato*, in PL 158, 431-480.
- , *Dialogus de libero arbitrio*, in PL 158, 489-506.
- , *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, in PL 158, 507-542..
- ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis*, in PG 6, 890-973.
- AUBERT, R., „Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration. Zur Würdigung der Katholischen Tübinger Schule“, in *ThQ* 148 (1968), s. 9-38.
- AUBERT, R., BECKMANN, J., CORISH, P. J., LILL, R., JEDIN, H. (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd VI. Die Kirche in der Gegenwart. 1. Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1971.
- BALLESTREM, K. VON, „Katholische Kirche und Menschenrechte“, in *IKZ* 2(2006), s.180-202, česky in *MKR Communio* 3(2006), s. 279-302.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Trier: Johannes Verlag ²1989.
- , *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln: Johannes Verlag ⁶2000.
- , *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1980
- , *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1987.
- , *Parola e mistero in Origene*, Milano: Jaca Book ²1991.

- BALTZER, J. B., *Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urteils über Katholizismus und Protestantismus I.*, Breslau 1839.
- BARTH, K., *Protestantská teologie v XIX. Století. Svazek I. Prehistorie*, Praha: Kalich 1985.
- BAUR, F. Ch., *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe: mit besonderer Rücksicht auf Möhler's Symbolik*, Tübingen: Fues ¹1833, ²1836.
- , K. SCHOLDER (ed.), *Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhundert*, Stuttgart 1970.
- BAZIL, *De spiritu sancto*, in PG 32, 67-218.
- BELLARMINO, R., *De conciliis et ecclesia (De Controversiis IV)*, lib. III, cap. II., Colonia 1618.
- BIEMER, G., „Leben als *das* Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi: Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman“, in WAGNER, H. (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838)*, s. 71-97.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., „Vznik státu jako proces sekularizace“, in J. HANUŠ (ed.), *Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuze nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*, Brno: CDK 2006, s. 7-24.
- BOF, G., „Unità“, IN BARBAGLIO, G., BOF, G., DIANICH, S. (edd.), *Teologia*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2002, s. 1785-1810.
- BOLSHAKOFF, S., *The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler*, London: Society for Promoting Christian Knowledge 1946.
- BOUYER, L., *Die Kirche I. Ihre Selbstdeutung in der Geschichte*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1977.
- , *Die Kirche II. Theologie der Kirche*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1977.
- BREIDERT, M., *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Güntersloh: Gerd Mohn 1977.
- BRINKMANN, H., *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, Augsburg-Köln 1926.
- BROSCH, H. J., *Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule*, Essen 1962.
- BULTMANN, R., „peiqw ...“, in *THWNT*, VI, s. 1-12; ID, „pistij ...“, in *THWNT*, VI, s. 174-230.
- BUSCHE, H., „Physikotheologie“, in *LThK*³ 8, 276.
- CAVALLOTTO, S., „La vicenda dell'Illuminismo“, in FISICHELLA, R. (ed.), *Storia della teologia 3. Da Vitus Eichler a Henri de Lubac*, Bologna: EDB 1996, s. 15-43.
- CIAFARDONE, R., „Aufklärung“, in *LThK*³ 1, 1208-1211.

- CONGAR, Y. M., „L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican », in NÉDONCELLE, M. (ed.), *L'écclésiologie au XIX^e siècle*, Paris 1960, s. 77-144.
- , *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Roma: Edizioni Paoline 1964.
- , „Johann Adam Möhler“, in *ThQ* 150 (1970), s. 47-51.
- , *Die Lehre von der Kirche vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, in HDG III, 3d, Freiburg: Herder 1971, in
- CONZEMIUS, V., „Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende“, in WAGNER, H. (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne*, Paderborn: Bonifatius 1996, s. 51-70.
- CORNELISSEN, R. J. F., *Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J. A. Möhler in seiner Frühzeit*, Essen: Ludgerus-Verl. 1972.
- COURTH, F., *Das Wesen des Christentums in der Liberalen Theologie, dargestellt am Werk Fr. Schleiermachers, Ferd. Chr. Baur und A. Ritschls*, Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang 1977.
- CYPRIAN, *Liber De Lapsis*, in *PL* 4, 463-494.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata, lib. VIII.*, in *PG* 8,685- 9,602. První tři knihy vydalo nakladatelství Oikumenh (Praha) v r. 2004 a 2006.
- DENZLER, G., *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg: Herder 1993.
- DIANICH, S., „Autorità“, in BARBAGLIO, G., BOF, G., DIANICH, S. (edd.), *Teologia*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2002, s. 124-136.
- DREY, J. S., *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, Mainz 1838-1847.
- , *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie*, in GEISELMANN, J. R., *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940, s. 83-98.
- , *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems*, in GEISELMANN, J. R., *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940, s. 235-332.
- , *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen: H. Laupp 1819. Jako fotokopie je tento text přetištěn (tedy ve fraktuře) in KESSLER, J., SECKLER, M., *Theologie, Kirche, Katholizismus*, s. 145-407 s předcházejícími úvodními studiemi.

- , *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* (1819), in GEISELMANN, J. R., *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940, s. 193-234.
- ESCHWEILER, K., *Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*, Braunsberg: Herder 1930.
- EUSEBIUS Z CÉSAREJE, *Historia ecclesiastica*, in PG 20,9-910, česky: JOSEF J. NOVÁK (ed.), *Církevní dějiny*, Praha: ČKCh 1988.
- FEHR, W. L., *The Birth of the Catholic Tübingen School: The Dogmatics of Johann Sebastian Drey*, American Academy of Religion 1981.
- FINK, K. A., „Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel?“, in RATZINGER, J., NEUMANN, J. (edd.), *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967*, München – Freiburg i. B.: Erich Wewel Verlag 1967, s. 179-189.
- FIGURA, M., „Jesus verkündigte das Reich, und gekommen ist die Kirche“. Zum Verhältnis von Reich Gottes und Kirche“, in *IKZ* 1 (2007), s. 18-32.
- FINSTERHÖLZL, J., *Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Johannes Brosseder*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1975.
- FLASCH, K., „Vernunft und Geschichte. Der Beitrag Johann Adam Möhlers zum philosophischen Verständnis Anselms von Canterbury“, In: *Analecta Anselmiana. Bd. I*, Frankfurt a.M: Minerva 1969, s.165-194.
- FLORENTSKÝ KONCIL, Bulla „*Laetentur caeli*“, 6.7.1439, DeH 1300-1308, úplné znění COD³ 526-528.
- FLÜCKIGER, F., *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Zürich: Zollikon Evangelischer Verlag 1947.
- FORTE, B., *La Parola della fede. Intraduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1996.
- FRANKLIN, R. W., *Nineteenth-century churches. The history of a new Catholicism in Württemberg, England, and France*, New York – London : Garland 1987.
- FRIEDRICH, M., „Philipp Jakob Spener. Vater des Pietismus“, in WALTER, P., JUNG, M. H. (edd.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, s.106-122.
- FRIEDRICH, P., *Ferdinand Christian Baur als Symboliker*, Göttingen: Vandenhoeck&Rurecht 1975.

- FRIES, H., SCHWAIGER, G. (edd.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, B. 1.*, München: Kösel 1975.
- FRITZ, E., *Radikaler Pietismus in Württemberg. Religiöse Ideale im Konflikt mit gesellschaftlichen Realität*, Epfendorf: Bibliotheca academia Verlag 2003.
- FITZER, J., *Moehler and Baur in controversy, 1832-38. Romantic-idealist assessment of the Reformation and Counter-Reformation*, Tallahassee (Florida): American Academy of Religion 1974.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr: Tübingen 1986.
- GANZER, K., *Ein Kapitel aus der Vorgeschichte der Diözese Rottenburg: Die Verlegung des Generalvikariats von Ellwangen nach Rottenburg im Herbst 1817*, in RATZINGER, J., NEUMANN, J. (edd.), *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967*, München – Freiburg i. B.: Erich Wewel Verlag 1967, 190-208.
- GEISELMANN, J. R., „Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche“, in TÜCHLE, H. (ed.), *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838-1938*, Paderborn: Schöningh 1939.
- GEISELMANN, J. R., *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940.
- , *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg: Herder 1964.
- , *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1942.
- , *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche*, Stuttgart: Schwabenverlag 1952.
- , *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg. Herder 1954.
- , „Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (J. M. Sailer)“, in DANIELOU, J., VORGRIMLER, H. (edd.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. (FS H. Rahner), Freiburg i. B.: Herder 1961, s. 474-530.
- , „Der Wandel des Kirchenbewusstseins und de Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers“, in DANIELOU, J., VORGRIMLER, H. (edd.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. (FS H. Rahner), Freiburg i. B.: Herder 1961, s. 531-675.

- GEISSER, H. F., „Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog“, in *ThQ* 168 (1988), 83-97.
- GROSS, W., *Das Wilhelmsstift Tübingen 1817-1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, Tübingen ² durchs. 1984 (= Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 32).
- GÜNTHER, A., „Der letzte Symboliker. Eine durch die symbolischen Werke Doctor J. A. Möhler's und Doctor F. C. Baur's veranlaßte Schrift“, in Briefen, Wien 1834
- HAGEN, A., *Geschichte der Diözese Rottenburg. 2. Band*, Stuttgart: Schwabenverlag 1958.
- HARENBERG, B. (ed.), *Kronika lidstva*, Bratislava: Fortuna Print 1992.
- HARRIS, H., *The Tübingen School*, Oxford: Clarendon Press 1975.
- HARTMANN, P. C., *Kulturgeschichte des Heiligen Römischen Reiches. 1648 bis 1806. Verfassung, Religion und Kultur*, Wien-Köln: Böhlau 2001.
- HELL, L., „Cornelius Jansenius. Konservativer Augustinismus zwischen den Fronten“, in WALTER, P., JUNG, M. H. (edd.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 70-87.
- HELL, L., HILDESHEIMER, F., „Jansenius“, in *LThK*³ 5, 744-745.
- HIMES, M. J., *Ongoing Incarnation. Johann Adam Möhler and the Beginning of Modern Ecclesiology*, New York: The Crossroad Publishing Company 1997.
- HOF, U. IM, *Evropa a osvícenství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001.
- HORYNA, B., *Dějiny rané romantiky. Fichte-Schlegel-Novalis*, Praha: Vyšehrad 2005.
- , „Pozdní romantika a katolická tübingská škola I.“, in *Religio* 1 (2002), s. 3-24.
- , „Pozdní romantika a katolická tübingská škola II.“, in *Religio* 2 (2002), s. 147-170.
- HÖTZEL, N., *Die Uroffenbarung im französischen Tradicionalismus*, München: Max Hueber Verlag 1962.
- HRDINA, I. A., *Texty ke studiu konfesního práva I. Evropa a USA*, Praha: Karolinum 2005.
- HÜRTEH, H., *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1860*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1986.
- CHÂTELLIER, L., „Gallikanismus“, in *LThK*³ 4, 274-279.
- CHOMJAKOV, A. S., *Jedna církev*, Olomouc: Refugium 2006.
- IRENEJ, *Adversus haereses* in PG 7.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Mundus Verlag 2000.
- KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie des Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1965.

- , „Ein Blick auf die Katholische Tübinger Schule“, in KESSLER, M., SECKLER, M. (edd.), *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler*, Tübingen: A. Francke Verlag 2003, s.7-13.
- , „Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus“, in *IKaZ* 17 (1988), s. 433-442.
- , *Theologie und Kirche* (1.), Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1987.
- , „Tradition als theologisches Erkenntnis“, in *Theologie und Kirche* (I.), Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1987, s. 72-100.
- KESSLER, M., „Deismus“, in *LThK*³ 3, 60-62.
- KESSLER, M., SECKLER, M. (edd.), *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler*, Tübingen: A. Francke Verlag 2003.
- KAULBACH, F., „Ganzes/Teil“, in *HWP*, 3, 3-27.
- KLEMENT ŘÍMSKÝ, *Ad Korinthios I, II.*, in *PG* 1,299-348.
- KLEUTING, H. (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993.
- KLÜPFEL, K., *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, Tübingen 1849.
- KLUXEN, W., „Das Ganze“, in *LThK*³ 2006, 4, 289-290.
- KÖHLER, J., „Priesterbild und Priesterbildung bei J. A. Möhler (1796-1838). Ein Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung "De seminariorum theologicorum origine et progressu" aus dem Jahre 1829“, in REINHARDT, R. (ed.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1977, 167-196.
- KÖPF, U., „Tübingen“, in *TRE* 34, 157-165.
- , „2. Die Ältere Tübingen Schule“, in *TRE* 34, 166; „3. Die Jüngere Tübingen Schule“, in *TRE* 34, 167-170; „4. Die Katholische Tübingen Schule“, in *TRE* 34, 170-171.
- , „Tübinger Schule. II. Evangelische Tübinger Schule“, in *LThK*³ 10, 290-291.
- , „Die theologischen Tübingen Schulen“, in KÖPF, U. (ed.), *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. 8. Blaubeurer Symposium*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994, s. 9-51.
- KORDAČ, Fr., „Církev“, in *Český slovník bohovědný*, 2. díl, Praha 1916, s.831- 857.
- KRYŠTŮFEK, F. X., *Všeobecný církevní dějepis. Díl první Starý věk*, Praha 1883.
- KOTOWSKI, N., „Johann A. Möhler und Johann E. Kuhn über Personalismus und Gnade im Horizont des katholischen Modernismus“, in KUČERA, Z., KOŘALKA, J., LÁŠEK, J. B.

- (edd.), *Živý odkaz modernismu. Sborník příspěvků z mezinárodní konference, pořádané Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v pražském Karolinu dne 29. listopadu 2002*, Brno: L. Marek 2003, s. 44-63.
- KOVÁCS, E., „Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen“, in H. KLEUTING (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, s. 246-259.
- KRAWACKI, R., *Pneumatologiczne aspekty teologii Jana Adama Möhlera*, Warszawa: akademia Teologii Katolickiej 1984.
- KROPÁČEK, L., „Islám očima křesťanské teologie“, in *Souvislosti* 3-4 (1997), 115-126.
- KRUIP, G., „Kolonialismus“, in *LThK*³ 6, 199-201.
- KUBALÍK, J., *České křesťanství. Církev Kristova a jiné náboženské společnosti v naší vlasti*, Praha: Bohuslav Rupp 1947.
- KÜHLMANN, W., VOLLHARDT, F., „Sturm und Drang“, in *TRE* 32, 284-290.
- KUHN, J. E., *Nekrolog Johann Adam Möhlers*, vydáno in *ThQ* 20 (1838), 576-594.
- KUSTERMANN, A. P., „Daß ich der Universität und der katholisch theologischen Fakultät nützen könne...“ Zum 200. Geburtstag Johann Sebastian Dreys. Biographische Hinweise und Quellen“, in R. REINHARDT, *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977, s. 117-166.
- , „Romantik. II. Theologiegeschichtlich“, in *LThK*³ 8, 1270-1273.
- LÁŠEK, J. B., *Bernard Bolzano als Urheber der Reformbestrebungen der katholischen Geistlichkeit in Böhmen im XIX. Jahrhundert*, in TOTH, D., LÁŠEK, J.B. (edd.), *Zdeněk Kučera. Teologie v dialogu*, Hradec Králové 2005, 31-46.
- LEINWEBER, W., *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert*, Münster: Verlag Aschendorff 1978.
- LIEBERMANN, F. L., *Institutiones theologiae dogmaticae*, Mainz 1819/21; ¹⁰1870.
- LOISY, A., *L'Évangile et l'Église*, Paris 1901.
- LÖSCH, S., *Die Anfänge der Tübingen Theologischen Quartalschrift (1819-1831). Gedenkgabe zum 100. Todestag Joh. Ad. Möhlers*, Rottenburg: Bader'sche Verlagsbuchhandlung 1938.
- (ed.), *Johann Adam Möhler. Bd. 1. Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, München: Verlag Josef Kysel&Fridrich Pustet 1928.
- , *Prof. Dr. Adam Gengler 1799-1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. J. Döllinger und J. A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekanntem Briefen darunter 47 neuen Möhler-Briefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte Bamberg im XIX. Jahrhundert*, Würzburg: Schöningh 1963.

- LÖSCH, S., REINHARDT, R., (edd.), *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796-1838)*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1975.
- LÖWITH, K., *Von Hegel zu Hietzsche. Der revolutionäre Bruch des neunzehnten Jahrhunderts. Mars und Kierkegaard*, Stuttgart: Kohlhammer ⁴1958.
- MARHEINEKE, PH. K., *Vorlesungen III.*, Berlin 1848.
- , *Über Dr. J. A. Möhlers Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze*, Berlin 1833.
- MEIER, J., „Patronat in den Missionen“, in *LThK*³ 7, 1484-1486
- MENKE, K.-H., *Das Kriterium des Christentum. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2003.
- MERKLE, S., „Zu Görres' theologischer Arbeit am "Katholik"“, in K. HOEBER (ed.), *Görres-Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von Joseph Görres*, s. 151-190.
- MÖHLER, J. A.:
- Viz I. část této bibliografie.*
- MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.
- MOONS, A., *Die Heiligkeit der Kirche nach J. A. Möhler. Lizentiat der Theologie*, Leuven 1955.
- MÜHLEN, H., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh ³1968.
- MÜLLER, A., *Das Sakramentsverständnis von J. A. Möhler*, München: Wewel 1967.
- MÜLLER, H., KRIEGER, K. F., VOLRATH, H., *Dějiny Německa*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1995.
- MÜLLER, W., „Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum“, in KLEUTING, H. (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, s. 225-245.
- NEANDER, J. A. W., *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 6 Bd.*, Hamburg 1826-1852.
- NEUNER, P., „Ignaz von Döllinger. Katholizität und Antiultramontanismus“, in NEUNER, P., WENZ, G. (edd.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, s. 75-93.
- NIENALTOWSKI, H. R., *Johann Adam Möhler's Theory of Doctrinal Development. Its Genesis and Formulation*, Washington: Catholic University of America 1959.

- OCCHIPINTI, G. (ed.), *Storia della teologia 2. Da Pierto Abelardo a Roberto Bellarmino*, Bologna: EDB 1996.
- OESTERLE, G., „Romantik“, in *TRE* 29, 389-396.
- ORIGENES, *hom in Gen.*, in *PG* 12, 91-144.145-280.
- ORIGENES, *Contra Celsum lib. VIII.*, in *PG* 11, 637-1710.
- PADBERG, R., „Johann Adam Möhlers "literärische" Reise 1822/23“, in *Catholica* 42 (1988), 108-118.
- PIKULIK, L., *Frühromantik. Epoche–Werke–Wirkung*, München: C.H.Beck ²2000.
- PLONGERON, B. (ed.), *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2000 jako 10. díl řady N. BROX (ed.), *Die Geschichte des Christentums. Religion Politik Kultur*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991-2004.
- POPPER, K., *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul 1974.
- POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005.
- , *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP ³2006.
- POSPÍŠIL, J., *Co jest církev?*, Brno: Občanská tiskárna 1926.
- POTTMEYER, H. J., *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i. B.: Herder 1999.
- PRÖPPER, T., STRIET, M., „Transcendentaltheologie“, in *LThK* ³2006, 188-190.
- RATZINGER, J., „Demokratisierung der Kirche?“, in RATZINGER, J., MAIER, H., *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg-Kevelaer: Lahn-Verlag ²2005, s. 7-46.
- RAUPP, W., „Francke, August Hermann“, in *LThK* ³ 4, 2-3.
- REALE, G., ANTISERI, D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi . Corso di filosofia per i licei classici e scientifici. 3 Dal Romanticismo ai giorni nostri*, Brescia: La Scuola ¹³1991.
- REINHARDT, R., „Bekannte und unbekannte Texte aus dem Nachlaß J. A. Möhlers. Eine kritische Sichtung“, in *Catholica* 36 (1982), 49-64.
- , „Der Briefwechsel zwischen Johannes Friedrich und Stephan Lösch in den Jahren 1912-1915. Zur Vorgeschichte einer Edition unbekannter Möhler-Texte“, in *RJKG* 5 (1986), 311-331.
- , „Ergänzungen und Bemerkungen zu "J. A. Möhler. Bd. 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, hrsg. von Stephan Lösch" (1928)“, in *ZKG* 80 (1969), 382-394.

- , „Karl Adam in alkatholischer Sicht. Ein Brief aus dem Jahre 1923. Zugleich ein Beitrag zu den Beziehungen von Joseph Burkhard Leu (Luzern) zu J. A. Möhler“, in *ThQ* 172 (1992), 117-121.
- , „Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung“, in SCHWAIGER, G. (ed.), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1975, s. 55-87.
- , „Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung“, in REINHARDT, R. (ed.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J.C.B.Mohr 1977, s. 1-42.
- (ed.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977.
- , „Unbekannte Quellen zu hefele Leben und Werk“, in *ThQ* 152 (1972), 54-77.
- , „Zur Möhler-Rezeption im 19. und im 20. Jahrhundert“, in WAGNER, H. (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne*, Paderborn: Bonifatius 1996, s. 13-33.
- , „Zur Vorgeschichte der Möhler-Biographie von P. Bonifatius Gams. Aus dem Nachlaß von Stephan Lösch. Durchgesehen, eingeleitet und herausgegeben“, in *ZKG* 79 (1968), 385-390.
- REITHMAYR, F. X., *Rückblick auf Joh. Adam Möhler von einem seiner Freunde*, München: Heinrich Widmayer 1838.
- RIEGER, R., „Begriff und Bewertung des Mönchtums bei J. A. Möhler“, in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 6 (1987), s. 9-30.
- ROGGE, J., „Evangelische Kirche der Union“, in *TRE* 10 (1982), s. 677–683.
- ROHLS, J., „Ferdinand Christian Baur. Spekulation und Christentumsgeschichte“, in NEUNER, P., WENZ, G. (edd.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 39-58.
- RUGGIERI, G., „Cristianesimo“, in BARBAGLIO, G., BOF, G., DIANICH, S. (edd.), *Teologia*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2002, s. 322-354.
- SCHOOF, T., *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj katolické teologie*, Praha: Vyšehrad 2004.
- SCHATZ, K., *Dějiny papežského primátu*, Brno: CDK 2002.

- SCHELLING, F. W. J., *Nejstarší program systému německého idealismu*, přeložil a do své monografie uvedl B. HORYNA, *Dějiny rané romantiky. Fichte Schlegel Novalis*, Praha: Vyšehrad 2005, s. 326-327.
- SCHLEGEL, F.; BEHLER, E., ANSTETT, J.-J., EICHNER, H. (edd.), *Kritische Ausgabe. 35 Bd.*, Paderborn – Darmstadt: Schöningh – Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958nn.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., „Über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität“, in *Theologische Zeitschrift* 3 (1822), 295-408.
- , REDECKER, M. (ed.), *Der christliche Glaube. Aufgrund der zweiten Auflage (1830) und kritischen Prüfung des Textes neu herausgegeben.*, 2 Bd., Berlin 1960.
- , LÜCKE F. (ed.), *Hermeneutik und Kritik* (orig. 1838), Frankfurt: M. Frank 1977.
- SCHNEIDER, J. H. J., „Natur. Philosophisch“, in *LThK*³ 2006, 662-664.
- SCHULZE, H., *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003.
- SCHWAIGER, G. (ed.), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1975.
- SCHWEDT, H. H., „La Mennais, Hugo-Félicité-Robert de“, in *LThK*³ 6, 568-569.
- SECKLER, M., „Johann Sebastian Dreys Programmschrift *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* neu gelesen, oder: Die kultisch-liturgische Dimension in der theologischen Architektur des Christentums“, in KESSLER, M., SECKLER, J. (edd.), *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler*, Tübingen: Francke Verlag 2003, s. 37-59.
- , „Tübinger Schule. I. Katholische Tübinger Schule“, in *LThK*³ 10, 287-290.
- , „Zum Weg der Theologischen Quartalschrift“, in *ThQ* 150 (1970), s. 5-23.
- SEUBOLD, G., „Romantik“, in *LThK*³ 8, 1268-1270.
- SIEBENSCHNEIN, H. a kol., *Německo-český slovník. A-L*, Praha: SPN⁵ 1993.
- SPAHN, M., „Der Ausklang“, in K. HOEBER (ed.), *Görres-Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von Joseph Görres*, Köln 1926, s. 247-271.
- STARCK J. A. VON, *Theoduls Gastmahl oder über die Vereinigung der verschiedenen christlichen Religion-Societäten*, Frankfurtu a. M. 1809.
- STEINBÜCHEL, TH. (ed.), *Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen*, Tübingen – Stuttgart 1948.
- TERTULIAN, *De jejuniis*, in *PL* 2, 0953 - 0978B.
- TETZ, M. (ed.), *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gred Mohn 1969.

- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* (Leonina).
- TRIDENTSKÝ KONCIL, *Dekret o přijetí svatých knih a o tradici*, in *DeH* 1501-1505; *COD*³ 663n.
- TÜCHLE, H. (ed.), *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838-1938*, Paderborn: Schöningh 1939.
- VEBER, V., HLAVAČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, W., MĚŘÍNSKÝ, Z., *Dějiny Rakouska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2002.
- VERWEYEN, H., *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Essen: Ludgerus Verlag 1978.
- VIGENER, F., *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger*, München: HZ(Beih. 7), Berlin 1925.
- VINCENC Z LERINA, *Commonitorium*, in *PL* 50, 637-678 (677-686).
- WAGNER, H., *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler*, München: Schöningh 1977.
- (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne*, Paderborn: Bonifatius 1996.
- , „Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. vatikanischen Konzils“, in WAGNER, H. (ed.), *Johann Adam Möhler (1796-1838)*, s. 35-49.
- WIEDERKEHR, D., „Das Prinzip der Überlieferung“, in *HFT* 4, s.100-123.
- WEIGELT, H., „Georg Matthäus Holbig und die Herrenhuter Brüdergemeinde – Der mißlungene Versuch einer Integration in die Brüdergemeinde in der Wetterau“, in EHMER, H., STÄTER, U. (edd.), *Beiträge zur Geschichte des württembergischen Pietismus. FS für G. Schäfer u. M Brecht*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1998, s. 116-129.
- WEINLICK, J. R., *Hrabě Zinzendorf*, Jindřichův Hradec: Stefanos 2000.
- WESSELING, K.-G., „Lamennais“, in *BBKL* 4 (1992), sl. 1036-1045.
- WINTER, E., *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1848*, Praha: Nakladatelství Jelinek 1945.
- , „Bernard Bolzano (1781-1848)“, in FRIES, H., SCHWAIGER, G. (edd.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, B. 1.*, München: Kösel 1975.
- ZINNHOBLE, R., „Josef II., Josephinismus“, in *LThK*³ 5, 1008-1010.
- ZIZIOULAS, J. D., MCPARTHAN, P. (ed.), *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, New York: T&T Clark 2006.

Summary

Tato disertační práce pojednává o teologickém díle Johanna Adama Möhlera (1796-1838) se zvláštěním zřetelem k jeho ekleziologii. Je rozdělena do dvou částí: po nezbytné první části, která v kulturně-dějinném kontextu seznamuje s životním příběhem J. A. Möhlera, je v druhé části představeno myšlenkově bohaté dílo tohoto švábského teologa. Protože zvláštním záměrem této práce je Möhlerovo pojetí církve, soustředí se druhá část na pět ekleziologicky významných Möhlerových textů: *Einheit in der Kirche* (1825), *Athanasius* (1827), *Anselm* (1827), *Symbolik* (1832) a *Úvod do přednášek z církevních dějin* (1837). Tyto texty jsou postupně představeny a s pomocí tří vybraných interpretů (Geiselman, Wagner, Himes) též rozebrány. Závěr disertační práce shrnuje Möhlerovo pojetí církve do čtyř bodů. 1. Möhler byl svým zaměřením církevní historik. Proto vychází ze *zásadně dějinné formy* církve. Základní rozmanitost a různorodost života církve je pro něho výchozím bodem. 2. Určující charakteristikou církve je její jednota, která má svůj zdroj v působení Ducha svatého a své pole působnosti v duchovní, životem obdařené sféře stvořeného a vykoupeného světa. 3. Je-li principem jednoty církve Duch svatý, pak jejím základem je vtělené Slovo Ježíš Kristus. Proto má církev zásadně soteriologický charakter, prolíná se v ní božství a lidství a ve své viditelné podobě dostává tvar, který není možné odvodit z její čistě lidské stránky: je nositelkou tradice, která jí v její bohaté členitosti propůjčuje dar nepomíjivosti a neomylnosti, a má podstatně svátostnou formu. 4. Zásadně dějinné pojetí církve přivedlo Möhlera k *dějinnému* vztahu člověka a Boha, jenž se v dějinách stal tělem, člověkem. Má-li být vztah Boha k člověku zachován ve své úplnosti, tj. jak ve své rozmanitosti, tak ve vnitřní jednotě, pak Möhler nachází v *církví* místo, kde se reálně tento vztah počíná, odehrává a naplňuje. Církev je schopná spojit lidskou rozmanitost v jednotě Ducha; pak se jednota církve profiluje jako *duchovní jednota*, která působí ve svých třech základních oblastech: v nauce, v kultu a společenské uspořádanosti.

Möhlerova ekleziologie představuje církev, která je pozitivně Kristem jako jedna založena a současně Duchem vedena tak, aby v ní vše skutečně lidské došlo ke svému sjednocení. Církev je proto – v Duchu svatém – místem *ustavičného vtělení*: Kristus v sobě veškeré a každé lidství sjednotil s Bohem, aby v církvi veškeré s Bohem spojené lidství přivedl též ke znovu-sjednocenému lidství.

This dissertation discusses the theological work of Johann Adam Möhler (1796–1838) with special emphasis on his ecclesiology. It is divided in two parts: the first part concerns Möhler’s course of life in its cultural and historical context, the second part presents the intellectual richness of this Swabian theologian. As this work deals especially with Möhler’s conception of the Church, the second part is focused on five ecclesiologically significant texts of this theologian: *Einheit in der Kirche* (1825), *Athanasius* (1827), *Anselm* (1827), *Symbolik* (1832) and *Introduction* to the lectures on the Church history (1837). These texts are introduced and analysed with the help of three selected interpreters (Geiselman, Wagner, Himes). The closing part of the dissertation summarizes Möhler’s notion of the Church in four points: 1. Möhler’s orientation qualifies him as a historian of the Church. That’s why he builds on the *essentially historical form* of the Church. The basic variety and plurality of the Church life is his point of departure. 2. The determining character of the Church is its unity, founded in the operation of the Holy Spirit, and operating in the spiritual realm of the created and redeemed world endowed with life. 3. The Holy Spirit being the principle of the Church unity, its foundation is the incarnated Word Jesus Christ. Thus, the Church is radically soteriological in its character, merging in it humanity with divinity and its visible form is not deducible from its purely human aspect: the Church bears the tradition, the rich diversity of which bestowes upon it the gift of permanence and infallibility, and it has an essentially sacramental form. 4. From the fundamentally historical concept of the Church, Möhler began to conceive the *historical* relation of man and God who became incarnated in the history. Should the relationship of God to man retain its fullness, i.e. both in its diversity and in its inner unity, then it is the *Church* where Mohler finds its place; there the relationship really begins, takes place and fulfills. The Church is able to unify the human diversity in the unity of the Spirit; the unity of the Church must be then characterized as the *spiritual unity*, operating in its three basic regions: doctrine, cult, and social organisation.

Möhler’s ecclesiology presents Church, which is positively constituted by Christ as a unity, and at the same time is lead by the Holy Spirit in such a manner that everything really human comes here to its unification. Therefore, the Church – in the Holy Spirit – is the place of the *ongoing incarnation*: Christ unified in himself each and every humanity with God, in order to bring every humanity unified with God in the Church also to the re-unified humanity.

Keywords: Church – Ecclesiology – Ecumenism – History of doctrines 19th century – Johann Adam Möhler 1796-1838