

## 6 Rozklad mnišství

### Reformace v historickém myšlení

Historikové začlenili reformaci v širokém smyslu do dvou významných kontextů. Konečné rozštěpení křesťanství ve vlnách revoluce je třeba vidět jednak v souvislosti s poklidnými vodami pozdně středověké církve, jednak s novými životadárnými intelektuálními a duchovními zdroji laické obce. Snahou historiků reformace bylo v mnoha směrech předvést Lutherův protest ve vztahu k chronické ochablosti institucionální církve a k těm humanistickým pracovním metodám, které chyby církve jasně a nemilosrdně odhalily před nespokojenými věřícími, zoufale hledajícími duchovní útěchu. Ve 14. a 15. století se objevilo mnoho hlasů prohlašujících, že papeži, biskupové, kněží, mniši, řeholnice a řeholníci nejsou s to uspokojit duchovní potřeby laických křesťanů. Jejich odtrženost učinila jejich světskost ještě výmluvnější a obtížnější. Náboženské úkony, které měli ve své péči, prováděli mechanicky, povrchně a bezmyšlenkovitě. Tím, co stále prohlubovalo neblahé vnitřní rozštěpení církve mezi znesvářenými koncily a papeži, byl rostoucí tlak kritiky zvnějšku od významných myslitelů, kteří předjímalí Lutherovy myšlenky.

Jan Viklef (zemřel 1384), anglický revoluční arcikacíř, obhajoval dostupnost bible v mateřském jazyce pro laiky, formuloval teologii predestinace a odmítl transsubstanciaci - katolické učení, podle něhož se během mše svátostný chléb a víno proměňují v tělo a krev Krista. Obhajoval rovněž manželství kněží, s despektem pohlížel na světskou moc papeže a podobně jako Marsilius z Padovy (viz s 29) považoval světský stav za nadřazený v církevních záležitostech. Jeho myšlenky si uchovaly svůj vliv v reformační Anglii, když došlo k jistému znovuoživení hnutí lolarďů. Styky mezi Anglií a vzkvétající kulturou v Cechách - jedné z mála evropských oblastí nezasažených „černou smrtí“ - byly posíleny sňatkem Richarda II. s Annou Českou. Právě ve střední Evropě se zrodil další významný protest.

Jan Hus (asi 1369-1415) kázal proti zkaženosti církve a obhajoval přijímání pod obojí způsob pro laické věřící. To byl radikální útok proti oddělenému postavení kněží, kteří podávali věřícím svátost pouze v podobě chleba, který se proměňuje v tělo Krista, zatímco přijímání vína, jež se proměňuje v Kristovu krev, zůstalo vyhrazeno kněžím. Husitské učení „utrakvismu“, přijímání pod obojí způsob, bylo praktickým vyjádřením toho, co Luther později nazval kněžstvím všech věřících. Hus se vydal na koncil v Kostnici hájit své názory, navzdory královskému ochrannému doprovodu byl však odsouzen a upálen jako kacíř. I přes ztrátu svého vůdce si však husitská církev podržela bezpečné postavení ve svém lidovém prostředí. Palba z krytých vozů, prvních evropských tanků, vedená pod hrdými prapory kalicha, z něhož laikové přijímali víno eucharistie, odrazila křižáky vyslané proti království heretiků.

Mohutná vlna odporu, známá jako antiklerikalismus, našla svůj jasný výraz mezi těmi učenci a mysliteli, kteří zprostředkovali laikům dříve nebývalé vzdělání. Tito vzdělanci podněcovali reformu návratem k antickým zdrojům křesťanství a odstraňováním struktur středověké církve, jež se na ně navršily a vrhaly falešné světlo na čisté Slovo Boží.

Moderním učencům se dosud v jejich knihách, časopisech a na konferencích nepodařilo víc než pouze načrtnout dva základní problémy. Zaprvé, jak je možné, že se církev v takto zjevně zoufalém stavu udržela tak dlouhou dobu? Jaké okolnosti či myšlenky způsobily, že Luther svým významem překonal Viklefa nebo Husa? A zadruhé, jak mohli humanisté přispět k rozvrácení křesťanství, jestliže ti největší z nich, Erasmus a další, jako třeba More, věnovali své síly na zachování jeho jednoty? Vyvstává tu širší otázka, kde hledat spojnicí renesance - jednoho z řady oživení klasických hodnot, která udržují jednotu evropské zkušenosti - s reformací, jedinečným mezníkem, který tuto zkušenost přetřel vedví. Na tyto otázky neexistují jednoduché a zřejmě ani konečné odpovědi. Bude však jistě užitečné, podíváme-li se opět na náš problém v jejich světle.

Především jsme zde vystaveni nebezpečí, že soustředíme-li se na stav pozdně středověké církve, dostaneme obraz její dřívější situace, který je zidealizovaný a statický. Stížnosti na uvolněné mravy mnichů a mnišek nebyly v 16. století ničím novým, lze je zaznamenat již v době před 14. stoletím. Podívejme se na situaci tápající církve prostřednictvím penitenciáře, předepisujícího specifická opatření nezbytná k odčinění hříchu smilstva, který se řadil k hříchům první kategorie, rozdělené do 42 typů milostného poměru, a obsahujícího řadu různých variant toho, k čemu mohlo mezi mnichem a mniškou či mezi laiky a kněžími dojít. Pročtěme si záznamy všeobecného koncilu, který se sešel o dvacet let později a usiloval o zavedení systému každoročních vizitací biskupa, jež měly zajistit dodržování klášterní disciplíny, zejména v souvislosti s opilstvím. Tyto zjevně zoufalé snahy o dohled nad klášterní morálkou a o zlepšení pastorační péče pocházejí z 8. století. Autorem onoho penitenciáře nebyl Gerson, ale pravděpodobně Beda; koncil se sešel nikoli v Kostnici roku 1414, nýbrž v Clovesho roku 747. O dvě staletí později se papežství stalo hříčkou císařství, pozbylo veškeré mravní autority a tu a tam se zaplétalo i do otevřeného konfliktu.

Představme si papeže zvoleného do jeho úřadu v osmnácti letech, který záhy svede vdovu jednoho ze svých vazalů, zplodí dítě s milenkou vlastního otce a lateránský palác promění v „hampejz“; papeže, kterému musel císař psát o tom, že je obviňován z „vraždy, křivopřísežnictví, svatokrádeže a hříchu smilstva s vaší vlastní příbuznou a se dvěma sestrami“, abychom se zmínili jen o něčem z toho, neboť kolují „o vás tak hanebné zvěsti, že bychom se za ně museli stydět, i kdyby byly řečeny o hercích“. Papež byl natolik nevzdělaný, že se zmohl jen na odpověď: „Není ve vaší moci nesesadit nikoho“, a na císaři bylo, aby poopravil jeho ohroublé vyjádření s trojím zápořem. Papež byl hotov jít do boje „vyzbrojen helmou a kyrysem“, a nakonec byl sesazen biskupským koncilem, který zvolil jeho nástupce, jež měl zanedlouho svrhnout jistý uzurpátor. Nuže, máme tu před sebou předchůdce Jana XXIII. - muže bojovného a uvolněných mravů -, skandálního hejska Alexandra VI. či agresivního Julia II., proti němuž se postavila konciliární moc. Jenom s tím rozdílem, že rokem těchto tří papežů byl rok 964, kdy došlo k sesazení Jana XII. ve prospěch Lva VIII., který musel zase sám ustoupit Benediktovi V.

Dokonce i v době po rehořovské reformě na konci 11. století lze při bližším pohledu snadno objevit známky jistého úpadku. Může být něco příznačnějšího pro uvolněnost klášterních mravů než Abélardovo doznání, že svou ženu Heloise přestrojil za jeptišku a souložil s ní v koutě refektáře - navíc během postního období, které má být dobou střídmosti? Takové příklady nejsou časté, měli bychom se však vyvarovat dojmu, že pozdně středověká církev byla nutně zkaženější nebo méně schopná reformy, než tomu bylo před rokem 1250. Koneckonců i v 15. století došlo v Itálii k prudkému náboženskému oživení, v jehož čele stály osobnosti jako San Bernardino ze Sieny, Sant' Antonino či Savonarola a které provázelo klasickou renesanci humanistů.

Ve vztahu k humanismu, dříve než určíme jeho spojnice s reformací a dále pak s osvícenstvím, měli bychom si připomenout, že obnova tradičního učení a vyvrácení laické kritiky, jež označujeme jako protireformaci, vymýtily humanismus v jižní Evropě - humanismus byl vstřebán scholastikou. Svobodné spekulování prosté předsudků ustoupilo světovému názoru, jenž zdůrazňoval roli filosofie jako prostředku důkazu Boží existence cestou indukce či dedukce. To neznámá, že by humanisté nevěřili v existenci Boha. Studovali však klasický svět jakožto svět pohanský a byli připraveni vzdát se v případě potřeby svých jistot. Galileův zločin spočíval v tom, že nedokázal říci: jsem si jistý. V době, kdy pravověrným byl nazýván ten, kdo věřil tomu, čemu učila církev jakožto nezpochybnitelné a autoritativní pravdě, bylo něco takového nepřijatelné. Jestliže církev rozhodla, že černá je bílá, nelze o tom diskutovat, jak tvrdí sv. Ignác. Obrovský úspěch katolické reformy - její rázné znovupotvrzení tradičního dogmatu a obnovení tradičních mocenských struktur - v jejím dobývání evropských duší z područí protestantismu (a humanismu) svědčí o zdrojích nesmírné energie skryté uvnitř struktur, jež byly v předvečer reformace zavrženy jako „zkostnatělé“, „tíživé“ a „bez duchovního obsahu“, je pozoruhodné, jak rychle se „renesanční papeži“ přizpůsobili „protireformační“ církvi. Částečným vysvětlením může být schopnost církve

přizpůsobovat se měnícím se podmínkám, což je charakteristika, kterou obvyklá fráze „zastarávání“ zakrývala.

Řím byl, jak jsme měli možnost vidět, moderním městem, a papežství bylo moderní institucí: světskou, cynickou, lačnicí po penězích, jež by mu umožnily spravovat územní stát, který coby politická entita skvěle administrativně čelil úpadku papežského nároku na univerzální autoritu.

V tomto smyslu můžeme snad tvrdit, že papežství se nemohlo udržet spíše proto, že příliš předběhlo svou dobu, než že by bylo zastaralé; v jistých ohledech bylo protireformací spíše vrženo zpět, a nikoli posunuto kupředu.

Lev X. obnovil roku 1517 pro nedostatek peněz prodej odpustků, především v souvislosti s velkým projektem svatopetrského chrámu. Tato cynická, nicméně výnosná praxe nabízela na prodej papežskou moc ukrátit duším dobu pobytu v očistci - prostoru, který jako trest za špatné pozemské skutky předcházel vstupu do ráje - za předpokladu, že hříšník projevil lítost prostřednictvím zpovědi. Vytvořil se tak jistý druh soukromého pojištění duší, který zaručoval jejich rychlé obstarání, a takto získané peněžní prostředky na přestavbu chrámu sv. Petra začaly být využívány za pontifikátu Sixta IV. roku 1476. Společnost, která zajišťovala prodej pro papeže Lva X., byla řízena Albrechtem Braniborským, arcibiskupem v Magdeburku a Mohuči, a své poradenské služby v oblasti propagace poskytovala i Fuggerům v Augšpurku. Vynikajícím obchodníkem se tu stal dominikán Johann Tetzel se svým heslem:

Tak jak mince v truhle zní, z očistce duše vychází.

Paralely s moderními tržními postupy nejsou anachronické; svědčí spíše o tom, jak důmyslný byl papežský aparát pro získávání finančních prostředků. V souvislosti s otázkou zdrojů instituční vitality v římské církvi má zřejmě svůj význam, že přestavba chrámu sv. Petra, tento velký projekt renesančního papežství, se zcela přirozeně stala symbolem autority protireformační církve. Takové postupy ovšem na počátku 16. století ponechávaly v náboženském smyslu zcela stranou ty, jejichž strach z Božího soudu byl natolik hluboký, že vyžadovali stejnou měrou ubezpečení o Boží milosti vůči své věčné duši.

Význam úpadku středověké církve a nových intelektuálních možností, které humanismus otevřel, nelze zpochybňovat. Chybí nám však důvod, proč se křesťanství rozštěpilo právě v daném momentě a proč se toto rozštěpení stalo nenapravitelným. Jinými slovy, schází nám porozumění onomu šoku způsobenému počátečním úderem reformace. Vulkány jsou trvalou součástí zemského povrchu, k jejich erupci však nedochází každý den. Reformace nebyla nevyhnutelným vyústěním staletí a její „rozvoj a šíření“ nešly zdaleka jednoduchou cestou. Naopak, brzy se objevily komplikace, často urovnané za cenu jistých ústupků, nežádoucí potlačené, a své kořeny zapustila tam, kde si to přála světská moc. Ať už jsou kraje, které obhlédneme, jakkoli širé, nesmíme nikdy zcela spustit s očí postavu Luthera právě tak jako oněch světských vládců, kteří reformaci poskytli svou rozhodující podporu. Odkud se tedy vzala ona mohutnost Lutherova počátečního úderu? V odpověď na dotaz, proč se vyrojily námitky proti Lutherovým myšlenkám, prohlásil Erasmus kolem roku 1520, že Luther „sáhl papeži na korunu a mnichům na břicho“. A vskutku, to byla ona dvě důležitá silová pole: útok proti papežství jakožto instituci - proti papežství, spíše než proti určitému papeži - a útok proti tradiční stmelující síle, jež držela pohromadě strukturu západního křesťanství pod papežskou nadvládou: proti mnišství.

## **„S římským stolcem je konec“**

Události Lutherova života a formování jeho názorů jsou v podstatě poměrně jasné. Vliv jeho životních osudů na jeho názory však upoutal pozornost Lutherových komentátorů natolik, že jedno začalo zatemňovat druhé. Následující pasáž se snaží obojí oddělit a předkládá nejprve jednoduchý přehled klíčových momentů Lutherova života a myšlení a dále souhrn jeho kritiky papežství na podkladě jeho vlastních spisů

Reformace přišla v mnoha ohledech doslova jako blesk z čistého nebe. Roku 1505 byl jednadvacetiletý student Luther při svém návratu z návštěvy rodičů do školy v Erfurtu sražen k zemi úderem blesku. V hrůze vzýval sv. Annu, svatou patronku živnosti svého otce, havířství, a slíbil, že bude-li zachráněn před smrtí, stane se mnichem. Necelé dva týdny na to vstupuje do augustiniánského kláštera v Erfurtu. Jeho studia postupovala, a mezi lety 1510 a 1513 začal s obavami, avšak pln přesvědčení psát své reflexe na texty Žalmů a listu sv. Pavla Římanům. V jeho první kapitole, verši 17 četl slova:

Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fide: skut scriptum est: Justus autem ex fide vivit.

To bylo později vyjádřeno česky takto:

Neboť se v něm zjevuje Boží spravedlnost z víry k víře; stojí přece psáno:

„Spravedlivý z víry bude živ.“

Tato slova se stala inspirací pro Lutherovo „ospravedlnění skrze víru“, myšlenku, že křesťan nalézá vnitřní útěchu v jistotě spásy, již lze dosáhnout pouze naprostým odevzdáním se do Boží vůle. Tento pojem duchovní soběstačnosti na základě uznání bezmocnosti čerpal v mnohém z tradice německé mystiky 13. století, reprezentované postavami jako Mistr Eckhart či Jan Tauler. Požadavek soustředěného nahlížení do vlastního nitra však nikdy předtím nevedl k rozvrácení vnějších obřadů církve nebo duchovní autority papežství.

Tato myšlenka přivedla Luthera k tomu, aby se zabýval specifickou otázkou platnosti odpustků. Jistotu spásy si člověk nekoupí u Tetzela, prohlašoval. Něco takového si naléhavě vyžadovalo podporu světského panovníka; tu poskytl saský kurfiřt Fridrich, když zakázal prodej odpustků na svých územích. Lutherovi farníci ve Wittenbergu však nebyli od hranic daleko, a vyvstal tu naléhavý úkol nabídnout jim smysluplnější cestu ke spáse, než jaká byla k dostání u papežských zmocněnců. Luther se rozhodl vstoupit do veřejné debaty o vztahu těchto vnějškových praktik k životu duše křesťana. Učinil tak zcela tradičním způsobem, to jest předložil vlastní názory - to, že jejich znění přibíl na dveře místního kostela, přitom nehraje roli - a vyzval k odpovědi na ně. Tyto názory zformuloval do svých pětadevadesáti tezí. Jejich opis zaslal Albrechtovi, arcibiskupovi v Mohuči, s průvodní poznámkou: „Prozkoumáš-li moje teze, uvidíš, jak pochybné je učení o odpustcích, jež se tak směle hlásá.“ Albrecht odeslal teze do Říma, a papež Lev X. je (jak se tvrdí) komentoval slovy, jež snad předpověděl už sám Luther: „Luther je zpitý Němec. Až vystřízliví, uvidí to jinak.“ Luther se chopil příležitosti, aby při svém vystoupení před katedrální kapitulou v Heidelbergu následujícího roku hájil svou pozici, pro niž získal podporu svého světského pána Fridricha Moudrého, jakož i dvou univerzitních profesorů ve Wittenbergu, Andrease Karlstadta a Filipa Melancthona.

Později roku 1518 v Augšpurku se kardinál Cajetanus pokusil Lutherovo stanovisko sladit s papežským učením o odpustcích. Luther zůstal neoblomný, Fridrich jej nicméně odmítl potrestat, jak mu přikazovala církevní nařízení. Roku 1519, kdy se po vášnivých a bouřlivých volbách stal nástupcem Maxmiliána coby císař svaté říše římské Karel V., porazil Luthera při disputaci v Lipsku Johann Eck, profesor z Ingolstadtu, muž zběhlý v teologii i klasických dílech, a bezmála ho přinutil k doznání z hereze. V té chvíli nabídli Lutherovi pomocnou ruku dva odbojní rytíři, Ulrich von Hutten a Franz von Sickingen. Roku 1520, kdy byl vystaven rostoucímú nátlaku, aby se podrobil Římu, stáhl se Luther do pevnosti ztělesňující zájmy německého národa a poté, co znovu uspořádal své myšlenky, vyrazil ke grandióznímu útoku. Papežská bula Exsurge Domine mu dala 60 dní na odvolání. Luther bulu spálil a v odpověď napsal svou řeč Ke křesťanské šlechtě německého národa, zaútočil Proti proklaté bule Antikrista a v témže měsíci sepsal svůj vzletný traktát O svobodě křesťanské. Následujícího roku se Luther odvolal k císaři a vystoupil před ním na sněmu ve Wormsu. Tváří v tvář novému úderu hrozivě intelektuální síly Ecka, který se tázal, jakým právem Luther protestuje proti tradičnímu pravověří, a dovozoval, že jeho prostá pokora je pouhou zástěrkou arogance a domýšlivosti, uzavřel Luther svůj vlastní případ - stejně snadno jako mohl zpečetit svůj osud - důrazným prohlášením:

Pokud nebudu usvědčen Písmem či jasným rozumovým důvodem (nevěřím totiž papeži ani samotným koncilům, neboť je známo, že se často mýlili a navzájem si protiřečili), mé svědomí je vázáno Božím slovem Nemohu a nechci odvolat nic, protože jít proti svědomí není ani správné, ani bezpečné.

První tištěné vydání k tomu přidalo ona všeobecně známá slova, jež by mohla docela dobře patřit Lutherovi a která je třeba si připomenout: „Nemohu jinak, zde stojím. Pomáhej mi Bůh. Amen.“ Císař se rozhodl zahájit proti Lutherovi proces jako proti „notorickému heretikovi“, respektoval však alespoň jeho řádné vedení. Fridrich dopravil Luthera do jeho úkrytu na hradě Wartburgu. Luther zde trpěl zácpou a nespavostí, nikoli však, jak patrně, písařskou křečí, neboť zde dokončil svůj překlad Nového zákona do němčiny a řadu dalších děl, včetně spisu O mnišských slibech, o němž bude zmínka na jiném místě. Luther se izoloval od toho, co sám rozpoutal, a poté co přehodnotil své stanovisko, odhalil bolestné rozpory uvnitř reformního hnutí. Roku 1522 se jeho myšlenek chopili Hutten a Sickingen, kteří se bouřili proti biskupovi v Trevíru, a přizpůsobili je svým potřebám. Luther se rázně až surově distancoval od nepokoje vůbec a od Karlstadta zvláště.

Zároveň se svým ústupem od sociální revoluce však Luther přerušil rovněž své vazby s křesťanským humanismem a své duševní síly napřel do polemiky proti Erasmusovi a jeho pojetí svobodné vůle. V této korespondenci se plně projevil jeho přesvědčení o vlastní pravdivosti, na něž s takovou přesností poukázal Eck. Sám Luther dochází k takovému závěru:

A není těžké předpokládat, že ty, protože jsi lidská bytost, nemusíš mít pravé porozumění Písmu a výrokům Otců, nebo jsi je mohl zkoumat s nedostatečnou pozorností, ačkoli se domníváš, že jsi svého cíle dosáhl pod jejich vedením; a toho je více než jen trocha ve tvém prohlášení, že nic netvrdíš, ale pouze vyjadřuješ svůj „názor“. Tak nepíše nikdo, kdo má dokonalý vhled do věci a správně jí rozumí. Tak ani já jsem v této knize nevyjadřoval svůj názor, ale tvrdil jsem a tvrdím, a nehodlám se v této věci podřizovat soudu kohokoli, nýbrž nabádám každého, aby to uznal.

Stejně tak se Lutherův radikální individualismus nemohl smířit s praktickým městským evangelismem švýcarského reformátora Huldricha Zwingliho (1484-1531), který založil vlastní odnož nového náboženství v Cuiychu. Zwingli, tento pozoruhodný muž, který si osoboval formulaci vlastní verze učení o ospravedlnění pouhou vírou, odmítal zcela transsubstanciaci a byl neochvějným zastáncem pojetí mše coby symbolu a připomínky Kristovy oběti. Luther byl vždy přesvědčen o skutečné přítomnosti Krista v eucharistii a jeho setkání s Zwinglim roku 1529 (marburský rozhovor) nevedlo ke sjednocení švýcarských a německých reformních proudů, navzdory úsilí umírněného Martina Bucera ze Štrasburku, který se chtěl zapojit do společného hnutí. Nyní však začali teology reformy předbíhat její politikové. Roku 1529 svolal císař sněm ve Špýru s úmyslem zbavit luterány všech jejich výhod; právě jejich formální protest proti takovýmto krokům jim vynesl jméno „protestanti“. Roku 1540 přišlo reformní hnutí o své mravně vysoké základy, když Luther soukromě schválil bigamii Filipa Hesenského. V době Lutherovy smrti roku 1546 bylo hnutí za křesťanskou svobodu, k němuž dal podnět, zatlačeno na severovýchod Evropy, zatímco na ostatních místech se pomalu utvrzovalo v alternativní světový systém, kalvinismus.

Takové byly v krátkém nástinu události Lutherova života, s nimiž historikové a teologové srovnávají jeho charakter a myšlenky. Jaký byl jeho význam? Kompromisy, zklamání, frustrace a dokonce výbuchy hněvu, které přišly po roce 1525, musíme ponechat stranou - v té době bylo již dílo osvobození dokonáno. Raná životní etapa reformátora Luthera je ilustrací explozivní síly myšlenek, s jakou působí na lidské dějiny.

Učení o ospravedlnění pouhou vírou s sebou přineslo nesmírný nárok na soustředění na vnitřní já, na duši, koncentraci natolik intenzivní, že se duše musela stát hlavním původcem lidského jednání. Jednání bez této hluboké motivace je jako prostředek k dosažení spásy bezcenné. Roku 1517 použil Luther tuto myšlenku ve svém útoku proti odpustkům, a zpochybil tak moc papeže odpouštět hříchy. Tato moc náleží toliko Bohu a papež nemá vládu nad vnějšími skutky,

neboť jedině Kristus je s to odhalit ryznost motivace a pokoru vpravdě věřícího člověka. Papežovy příkazy a zprostředkovatelská role duchovenstva tak byly ve věci spásy shledány nadbytečnými.

Byť to zní jakkoli dramaticky, nevyplývá z toho nikterak, jaké složky Lutherova myšlení ho odlišují od jeho předchůdců a současníků. Jak Viklef, tak Hus kritizovali představu odděleného řádu kněží jako takovou. A pokud jde o mši, byl Luther mnohem méně revoluční než Zwingli. Nová však byla povaha jeho protestu. Zaútočil proti systému, spíše než proti nešvarům v něm - a tím se liší od svých předchůdců -, a zprostil křesťana jakožto jedince hříchu, věčného zatracení a tíživého ustanovení. Starého zákona, spíše než že by vytvořil alternativní systém - čímž se liší od Kalvína

V tomto ohledu má rozhodující význam spis O svobodě křesťanské. Je příznačné, že toto dílo je věnováno Lvu X. a předcházela mu otevřený list papeži. Jeho tón je rozvázný a smířlivý, třebaže jeho jazyk je nekompromisně kritický. Bylo by krátkozraké připisovat to pouze jisté aroganci a neomalenosti, neboť to, s čím zde Luther přichází, je jednoznačné rozlišení mezi papežovou osobou a jeho úřadem. Tradiční teologie papežské moci se zakládala na myšlence nedotknutelné svatosti tohoto úřadu, i kdyby se nakrásně ukázalo, že ho jeho držitel není hoden. Vlna kritiky v pozdním středověku se soustředila na chyby jednotlivců. Luther ji obrátil novým směrem nekritizoval soukromý život papeže, nýbrž vyvracel názor, že papežství je třeba za každou cenu tak či onak zachovat.

Obracel se proto na papeže slovy, jako „sláva vašemu bezúhonnému životu“. Jenže i svátý muž by byl bezmocný uprostřed rozkládajících se struktur papežské moci:

Tobě samému nezůstalo utajeno, jak se nyní po řadu let šíří z Říma do celého světa zkáza těla, duší i věcí a ze všeho zlého jej zaplavilo a zachvátilo to nejhorší. To vše vyšlo otevřeně na světlo světa a je všem známé, neboť z římské církve, jež byla dříve nejsvatější ze všech, se nyní stalo doupě vrahů nade všechny vrahy a hrad ničemu nade všechny ničemy, hlava a říše všeho smrtelného hříchu a zatracení.

Luther zachovává respekt vůči papeži samému:

Sedíš tu, svatý otče Lve, jako ovce mezi vlky... Co zmůžeš ty sám proti tolika hanebnostem? A i kdybys snad měl při sobě tři nebo čtyři učené a zbožné kardinály, co je to mezi takovým množstvím? Dřív byste se určitě tím jedem otrávil, než byste stihli dát věci do pořádku. S římským stolcem je konec. Padl na něj Boží hněv, který nepomine. Tento stolec je nepřátelský všeobecným konciliím, nenechá se ani poučit, ani reformovat, a přitom není s to potlačit svou ohavně nekřesťanskou povahu...

V tom byla Lutherova revolučnost: nekritizoval papeže, nýbrž papežství coby Antikrista: papežem měl být zlý duch, který také jistě v tomhle babylóně vládne víc než ty... Není snad pravda, že pod celým širým nebem není nic zlostnějšího, jedovatějšího a nenávistnějšího než římský dvůr? Neboť daleko překonal nemravnost Turků, a je pravdou, že dříve býval Řím branou do nebe, dnes je to však zející chřtán pekla, který naneštěstí kvůli Božímu hněvu nedovede nikdo zavřít... Hle tedy, můj Svatý otče, toť příčina a impuls, proč jsem tak tvrdě zaútočil proti tomuto zhoubnému stolci. Natolik jsem byl totiž dalek toho, abych horlil proti tvé osobě, že jsem dokonce doufal získat tvou přízeň a díky, jakož i tvé uznání, že jsem tak činil jen pro tvé nejvyšší dobro, když jsem tak zčerstva a ostře napadl tenhle tvůj žalář, ba tohle tvé peklo...

Svého vrcholu dosahuje list, když převrací celé pojetí římského práva, podle nějž má být papež náměstkem Kristovým:

Hle, jaká odlišnost panuje mezi Kristem a jeho zástupci, když všichni tak touží se jimi stát, a věru se obávám, že jimi jsou až příliš opravdově. Neboť zástupce je zástupcem v nepřítomnosti svého pána. Když tedy papež vládne v nepřítomnosti Krista, který nepřebývá v jeho srdci, není on sám až příliš opravdově zástupcem Krista?

Toto vše toliko předchází předložení jisté „knížky“ a Luther se velmi snaží zdůraznit důležitost jejího tématu, neboť „ji posílám... v dobré naději a tvá Svatost z ní může pocítit, jakými věcmi jsem se tu chtěl, snad i plodně, zabývat“.

Touto „knížkou“ byl spis O svobodě křesťanské. V ní Luther předkládá svou myšlenku o svobodě duše a otroctví těla:

Podle duše se [křesťan] nazývá duchovním, novým, vnitřním člověkem, podle těla a krve pak člověkem tělesným, starým a vnějším.

Křesťana „žádná vnější věc nemůže učinit svobodným ani zbožným“, což lze pochopit jedině studiem Boží zvěsti lidstvu: jak v nebi, tak na zemi nemá duše žádnou jinou věc, v níž by žila, byla zbožná, svobodná a křesťanská, leda svaté evangelium, slovo Boží hlásané Kristem... A také všichni apoštolové, biskupové, kněží a celé duchovenstvo byli povoláni a ustaveni jen kvůli tomuto Slovu, byť nyní je tomu bohužel jinak.

Písmo, nikoli tradice církve je jedinou autoritou křesťana. Odtud se rodí myšlenka „kněžství všech věřících“, neboť Jsme kněží, a jsme tedy víc než pouzí králové, protože kněžství nás činí hodnými stanout před Bohem a modlit se za ostatní.

Vnější, tělesnou bytost je třeba ukázat pomocí skutků, ne proto, že by měly svůj účel samy v sobě, nýbrž „proto, aby [tělo] bylo poslušné a v harmonii s vnitřním člověkem i s vírou“. Bylo by beznadějně konat tyto skutky podle příkazů lidí, vypracovaných do podoby „církvního práva anebo jiných lidských pravidel a učení“.

... a přece skutky nejsou tím pravým dobrem, jímž by se [člověk] stal zbožným a spravedlivým před Bohem, nýbrž koná je zdarma a svobodně z lásky, Bohu k potěše...

Kritika papežství představovala tedy útok na celé pojetí skutků, jejichž konání mělo zajistit člověku spásu a které zde byly odhaleny jako neužitečné, chybí-li jim správná motivace. Díky knihtisku se tyto myšlenky dostaly do oběhu s nebývalou rychlostí. Devadesát pět tezí vyvěšených v říjnu 1517 se po Německu rozneslo během dvou týdnů a v březnu 1518 Erasmus po jejich delším studiu zaslal jednu jejich kopii Thomasů Morovi.

Musíme nyní proto rovněž zkoumat důsledky rozšíření Lutherových idejí, které vešly do každodenního života křesťanské Evropy. Vzpor útoku proti papežství měla tato instituce přežít a po svém reformování odpověděla svým kritikům způsobem, který zastavil a obrátil vlnu protestantismu. Navzdory antiklerikalismu kypícímu pod povrchem a nesmírné síle Lutherova pojetí všeobecného kněžství věřících podstoupilo katolické duchovenstvo mravní očistu a potvrdilo znovu svou samostatnost - dokonce i v protestantských společnostech zůstalo rozlišení mezi kleriky a laiky zachováno. Papežská moc už nemohla být nikdy univerzální, neboť Luther vedl svůj výpad proti slibům skládaným podle lidských ustanovení, a jeho ostří tak směřovalo obecně proti klášterům. Zde zřejmě tkví ona síla, s jakou jeho počáteční útok zasáhl církev. Významné fáze papežské moci korespondovaly totiž s fázemi klášterní obnovy. Luther zaútočil na papežství novým způsobem a zapojil se svým výrazným hlasem do všeobecné kritiky mnišství. Vazba mezi papeži a mnichy byla s konečnou platností přerušena, v neposlední řadě z důvodu naléhavé potřeby posvětit svazek manželství, což ideál mnišství neumožňoval.

## **Rozpad klášterního života**

Kolem roku 1500 propadly kláštery na první pohled naprosté letargii a staly se pro potřeby společnosti nadbytečnými. Neexistuje nicméně žádná obsáhlejší studie, která by toto tvrzení byla s to prokázat. Opět je třeba vyvarovat se představy, že by po staletích jeho zahánění došlo k odumření jednoho z údů křesťanské církve, který by už jen čekal na svou amputaci. Je naopak daleko překvapivější, že rozkladem mnišství ztratila církev jeden ze svých nejdůležitějších a nejtrvalejších zdrojů obnovy křesťanského života ve středověku a zřejmě nejsilnější nástroj papežské moci. Mniši se postarali o počáteční obracení na víru; řehořovská reforma byla nerozlučně

spjata s clunyány; křížové výpravy byly vypraveny na popud Urbana II. spolu s cisterciáky. Snad nejvýznačnějším a do budoucna nejživotnějším bylo spojení mnichů s titánským úsilím Inocence III. získat pro sebe města a stanovit všeobecné hranice pravověří ve válce proti herezím. Tyto snahy vytvořily spojnici mezi řádovými kněžími středověku a misionáři protireformace.

Mnišský ideál představoval už od nejranějších dob křesťanství vůdčí ideál intelektuální, spirituální i umělecký. Zánik natolik významného duchovního ideálu, jenž byl tak hluboce spjat se společenskými změnami a se světskou mocí papeže, lze sotva přičíst na vrub dvěma a půl staletím neobjasněné „stagnace“, jež měla předcházet reformaci. Kolem roku 1500 vzrostl počet cisterciáckých klášterů na bezmála 750, ženských klášterů bylo okolo 900. Existují jisté doklady, které svědčí o přizpůsobivosti klášterů v oblasti zemské správy - včetně knižní produkce. Odpovědí na konkurenci výrobců papíru se stal rozmach písemné produkce v pozdním 14. a raném 15. století, jako například ve výrobě map v klášteře sv. Barbory v Kolíně nad Rýnem; některé benediktinské domy zaměstnávaly dokonce tiskaře. V době svého zrušení čítala knihovna v Canterbury přes čtyři tisíce svazků. Thomas Cromwell obezřele světil horlivému Johnu Lelandovi záchranu klášterních knihoven, kterýžto úkol napomohl oživení znalostí antiky v Anglii na konci 16. století. Cromwellova úvaha byla opodstatněná: řada textů, jež znamenaly renesanci klasické antiky - jako například Tacitova *Germania* -, byla v průběhu 15. století nalezena v klášterech na kontinentě. Uvědomíme-li si, jaké vybavení měl k dispozici Erasmus ve Steynu, jakého Luther užíval v Erfurtu či jaké Zwingli našel v knihovně v Einsiedelnu, nezdá se být tvrzení o zmirajícím intelektuálním životě klášterů v době reformace příliš přesvědčivé. Spíše by mohlo být užitečné pohlížet na renesanční humanismus jako na přirozeného nástupce středověkého mnišství. Klášterní vzdělanost uvnitř odděleného společenského řádu duchovních obsahovala velká základní napětí, jež renesance odhalila laickým věřícím: napětí mezi jedincem a společenstvím, mezi aktivním a rozjímavým životem, mezi hojností a puritánstvím; napětí, vyjádřená v klasických textech, které byly v klášterech při jejich nekonečně trpělivém opisování pouhou náhodou porušeny.

Velcí duchové 16. století nicméně mnišství odmítli a často tak učinili - Kalvín zde představuje význačnou výjimku - v reakci na vlastní zkušenost. To byla ona reformní Idea, jež našla své jasné vyjádření v každodenním životě společnosti: kdekoli zapustila reformace své kořeny, tam mizely domy náboženských řádů. V Erasmových vzpomínkách představoval klášter nešťastné období jeho života, stejně tak mu s radostí ukázal záda Bucer. Rabelais, čerpající z vlastní zkušenosti, převrátil ve svém skvělém pamfletu klášterní svět vzhůru nohama. Rabelaisův mnich nezaostává ve své žravosti v ničem za samotným Gargantuou, neboť měl „žaludek vydlážděný a prostranný, jako je bota sv. Benedikta, vždy otevřený jako taška advokátova“, a podává nádherně obscénní vysvětlení toho, proč „mají mladé dívky vždy čerstvá stehýnka“. Mniši žijí odděleně proto, prohlašuje Gargantua, že jedí výkaly světa, tj. hříchů, a že jako lejnožrouti jsou zapuzováni do svých skrýší; to jsou jejich kláštery a opatství, oddělené od veřejného styku s lidmi tak jako záchody v domě. ... Mumlají velkou silou legend a žalmů, jimž naprosto nerozumějí. Odříkávají spoustu Otčenášů, prošpikovaných dlouhými Ave Maria, bez myšlení a bez porozumění. A to já nazývám výsměchem Bohu, a ne modlitbou.

Mnich poznamenává: „Já si dobře pospím jen tehdy, když sedím na kázání nebo když se modlím k Bohu“, a v opatství Thelémském, které Gargantua zakládá, platí jen jediné pravidlo, „nejpřísnější omezení jejich řehole“: „Dělej, co chceš.“ Povrchnost tohoto pravidla však kontrastuje s tím, na čem, i v tomto libertinském světě, skutečně záleží:

„Svatého hlas slova v svatyni té znova vždycky zaznívej. V paměti ať jej muž i žena chová, svatého hlas slova.“

Rabelaisovy hanopisy a Erasmovy posměšky jsou satirické a o jejich hodnotě jakožto historického svědectví o obecně přijímaném názoru lze pochybovat. Lutherův výpad byl mnohem vážnější. Kláštery vyžadovaly složení slibů, týkajících se pravidel vytvořených lidmi; jedinými pravidly, na nichž skutečně záleží, jsou však pravidla ustavená v Božím Slově. Kláštery jsou proto



urážkou křesťanské svobody, křesťanské víry a křesťanského svazku manželství. Erasmus připouštěl, že někteří z mnichů byli svatí lidé a dobří učenci. Luther neuznával žádné takové výjimky - soustředil se na otázku slibů a systematicky vyvracel celé pojetí jejich platnosti.

Svůj spis O mnišských slibech (*De votis monasticis iudicium*) napsal Luther ve Wartburgu roku 1521. Předložil tu pět hlavních námitek:

- sliby nejsou přikázány Bohem;
- sliby jsou v rozporu s vírou;
- sliby ruší křesťanskou svobodu;
- sliby stojí proti prvnímu přikázání, protože zakladatelé náboženských řádů se vyvyšují nad Krista;
- sliby se neshodují s prostým rozumem, zejména ve věci celibátu.

Luther své argumenty vystavěl příznačně na základě Písma, Sv. Antonín byl poustevník, nikoli mnich. Mnišské sliby „postrádají autoritu i příklad Písma“ a v tomto smyslu mniši popírají evangelium:

Není tento druh slibu poslušnosti jednou velkou iluzí? Evangelium přikazuje všem lidem, aby byli kdykoli a za všech situací odevzdání, pokorní a poslušní. Ti, kdo přislíbili dodržovat tyto rady, se nepodřizují ani sobě rovným, ani těm, kdo stojí pod nimi, nýbrž pouze jednomu představenému, a to ještě ne ve všem, nýbrž jen v některých věcech. Vidíte tu opět, jak se vede těm, kteří si pro sebe vymýšlejí něco lepšího, než co učil Kristus, a kteří pohrdají Kristem a své životy řídí svou vlastní cestou.

A ohledně chudoby:

Evangelijní chudoba znamená netoužit v duchu po ničem a upřímně sloužit dobru ostatních. Jak mohou slibovat něco víc než toto, neslibují-li vnější užívání věcí?... Pod tímto svátým slibem chudoby se z nich stali ti nejchamtivější z lidí a válejí se v přepychu. Chlubí se však tím, že dali slib dodržovat tyto rady, třebaže žádný z laických věřících není více dalek chudoby než oni.

Právě tak nemůže být řeči o zdrženlivosti:

Protože Satan nedokáže zvrátit něco takového, jako je zdrženlivost, v její opak, jak to učinil v případě poslušnosti a chudoby, ponechal ji nedotčenu, a přesto ji obrátil v největší nebezpečí. Satan zhatil její přirozené užívání, vychválil ji daleko nad běžnou víru, a pak tento omyl rozšířil široko daleko, takže pro slabost lidské přirozenosti zapletl bezpočtu duší do své sítě a přivedl je do záhuby.

Ve svém útoku proti mnišským slibům provedl Luther explicitní - byť nikoli původní - rozlišení mezi chudobou jakožto duchovním rozpoložením a chudobou coby stavem hmotného nedostatku: „Pod tímto svátým slibem chudoby se z nich stali nejchamtivější z lidí a válejí se v přepychu.“

Odmítnutí tradičních představ poslušnosti mělo navíc nesmírný význam pro tehdejší tvůrce státu. Na jedné straně umožnilo vyvázání z povinností vůči lidským přikázáním získat státům větší nezávislost na Římu. Zároveň s tím však vyvstala otázka, jak může nezávislá světská moc potvrdit svou autoritu? Jedinou odpovědí bylo získat Boží souhlas. Světský vládce je Božským nástrojem. Řešením staletých sporů mezi církví a státem bylo učinit panovníka hlavou církve. Do tohoto rámce lze zasadit ústavní reformu Thomase Cromwella i Bodinův a později Hobbesův absolutismus Božského práva. Jak měly ovšem dějiny 16. století ještě ukázat, nebyl tímto vývojem vztah mezi náboženstvím a politikou rozřešen. Dané řešení spíše tento konflikt ještě vyostřilo a prohloubilo. Poddaný nebyl povinen poslouchat svého vládce, mohl ho dokonce zabít, považoval-li to za právoplatný odpor proti bezbožným přikázům. Stejně tak suverénní moc schválená Bohem nemohla

tolerovat odpor proti své autoritě, neboť tu nešlo o nic menšího než o protivení se Bohu. Herezi a vzpouru nebylo už možno rozlišit (viz kap. 12).

Lutherovo rozbití mnišského ideálu dalo posléze vznik nové podobě sociálního a politického závazku: vůči chudým a vůči státu. Právě tak znamenalo i revoluční přehodnocení intimních vztahů mezi mužem a ženou.

## Posvěcení manželství

„Každý mnich je děvkař, buď v soukromí, anebo na veřejnosti.“ Tato slova patří reformátorovi Urbanu Rhegiovi a jsou v jistém smyslu typická pro onu význačnou polemiku proti upadlým mravům kněží, která často označovala papežství jako „babylónskou děvku“ a stala se mohutným impulsem celé reformy. V hlubším smyslu jsou však tyto názory příznakem poznání, že křesťanské společenství potřebovalo jinou volbu než volbu mezi celibátem a smilstvem. Mezi nejbystřejší a nejpůsobivější z děl velkých reformátorů patří jejich slova o manželství coby prostředku obnovy křesťanství. Hned na začátku je třeba odmítnout ta vulgární pojetí, podle nichž se reformace „celá točila kolem sexu“: freudovské interpretace historie jsou vesměs spíše svědectvím obsese post-freudovského věku než minulosti. Zůstává nicméně faktem, že jeden z nejhlubších sporů mezi církví a jejími kritiky představovala otázka kněžského celibátu.

Katoličtí reformátoři obnovili kněžský stav. V krajích vystavených silnému vlivu reformace mělo odstranění myšlenky celibátu jakožto nadřazeného stavu za následek odpovídající vzestup manželství jako něčeho, co je lidské a svaté zároveň. Erasmus se styděl za svůj nemanželský původ; byl pravděpodobně synem kněze, který žil dlouhou dobu v nezákonném svazku. Jeho spisy velebí manželství jako svatý stav, jež přikazuje Písmo - na rozdíl od celibátu kněží: „Co je to za nové náboženství, které ruší, co zákon přírody dovoloval, starý zákon učil, zákon evangelia schválil a apoštolské učení potvrdilo?“, „slib manželství je bezpochyby božským nařízením, a přesto je rušen mnišskými sliby - tímto lidským výmyslem.“ Lidské city artikuluje Erasmus bez toho, aby hovořil o smyslné žádosti. V jeho „Hovoru starých mužů“ se ztráta partnera ukazuje být nenahraditelná: „Smrt mé ženy byla vskutku nejtrpčí ranou v mém životě. Doufal jsem, že zestárne po mém boku a že se budeme společně těšit z našich dětí.“

Je nanejvýš příznačné, že Luther své centrální učení o křesťanské svobodě vysvětluje v pojmech spojení duše s Kristem:

Víra nejenže dává duši dost pro to, aby rovna božskému Slovu byla plna milosti, stala se svobodnou a blaženou. Spojuje navíc duši s Kristem jako nevěstu s ženichem a z tohoto sňatku Kristus a duše vycházejí jako jedno tělo, jak říká sv. Pavel. A tak i jejich štěstí, neštěstí a všechny věci budou společné, takže vše, co má Kristus, patří také věřící duši, a cokoli má duši, bude patřit Kristu. Má-li Kristus všechna dobra a blaženost, budou patřit také duši. Je-li duše plná nectností a hříchu, budou patřit Kristu. Tak se tu nyní počíná radostná směna a soutěž. Protože Kristus je Bůh i člověk, který nikdy nezhrěšil, a jeho dokonalost je neporazitelná, věčná a všemohoucí, bere za své hříchy věřící duše mocí jejího svatebního prstenu, totiž víry, a dělá, jako by tyto hříchy spáchal sám. Ty jsou v něm však samozřejmě pohlceny a utopeny, neboť jeho nepřekonatelná spravedlnost je silnější než jakýkoli hřích. A tak je duše osvobozena a zbavena ode všech svých hříchů pouze mocí svého věna, to jest pro svou víru, a obdařena věčnou spravedlností Krista, svého ženicha. Není to radostné hospodářství, kde si Kristus, bohatý, vznešený a skvělý ženich, vezme za ženu chudou, opovrhovanou a hříšnou děvčetu, sejme z ní veškeré zlo a ozdoby ji všemi dobry?

To jsou principy, které Luther rozvíjí a rozpracovává ve svých poučných spisech, jež poskytují určité vodítko pro onu revoluci citů, kterou podnítila jeho vznešená slova. Upřímnost a jistotu nabízí mnichu Wolfgangu Reissenbuschovi, který přemýšlí o manželství. Žena je stvořena, aby pomáhala muži, „takže nemá být sám“:

To je Slovo Boží, jehož mocí je do mužova těla vsazeno plodné símě a rozněcována a živena přirozená žhavá touha po ženě. To nelze omezovat nějakými sliby nebo zákony. Neboť to je Boží zákon a čin.

Roku 1524 se Luther oženil s bývalou jeptiškou Kateřinou von Bora. Jedním z výchozích Zwingliho podnětů reformě křesťanského života bylo poznání vlastní nezdrženlivosti, vlastní neschopnosti oprostít se od sexuálních potřeb. Doznává se ke své návštěvě prostitutky, jakkoli jeho poklesek nebyl ničím mimořádným: bylo dobře známo, že švýcarští kněží žili začasť po všech stránkách jako ženatí muži. Roku 1522 se Zwingli tajně oženil. Potřeba nalézt oficiální potvrzení manželského sňatku kněží se brzy stala prvořadou a neúspěch v této záležitosti byl jedním z hlavních důvodů roztržky mezi Curychem a Římem. V červenci 1522 požádal Zwingli spolu s deseti dalšími kněžími biskupa v Kostnici o povolení k sňatku. Text je promyšlený a otevřený, zvláště co se týče obav ohledně promiskuity:

Proto se nám zdá nejpravdivější a nejsprávnější, aby pro křesťana nebyla žádná třetí možnost, leda cudnost, anebo manželství, a aby žil cudně, je-li mu to dáno shůry, anebo se oženil, je-li spalován vášní.

Stejně jako Erasmus (kterého Zwingli hojně četl) a Luther nachází také Zwingli v bibli ospravedlnění této změny:

Máme na své straně ve věci naší žádosti onoho Stvořitele, který stvořil první lidské bytosti jako muže a ženu; máme tu praxi Starého zákona, jenž je mnohem přísnější než zákon Nový a podle nějž ovšem dokonce i nejvyšší velekněží brali na svá bedra vznešené jařmo manželství; máme tu Krista, který činí čistotu dobrovolnou, ba přikazuje nám se oženit, aby se jeho dítka neprohřešila.

Ve všech třech případech - a k myšlenkám Erasmovým, Lutherovým a Zwingliho bychom mohli přidat ještě Kalvínovy - je jasně patrná snaha ustavit manželství něčím vhodným a správným, učinit je alternativou celibátu, jehož jsou schopni jen málokterí, a současně záštitou proti smilstvu.

Jakkoli v žádném z dochovaných spisů není patrné, že by kdo v tomto směru činil určitější spojení, lze se domnívat, že tím, co přispělo k naléhavosti reformy manželství, se stalo hrozné rozšíření syfilidy. Za to nelze vinit uvolněnou morálku kněží. Syfilis bylo zřejmě onemocnění až do objevení Nového světa v Evropě neznámé. Někteří z námořníků se pravděpodobně touto nemocí nakazili od Indiánů při raných objevitelských cestách a přivezli ji zpět do vlasti. Brzy se objevila řada slavných případů. Cesare Borgia nosíval masku, aby zakryl tvář zohavenou nemocí. Léčbu musel podstoupit Benvenuto Cellini; Ulrich von Hutten, vůdce rytířské vzpoury z roku 1522, na tuto nemoc zemřel, stejně tak německý humanista Conrad Celtis. Jedním z důvodů, proč Luther uznal bigamii Filipa Hesenského, byla panovníkova promiskuita a jeho luetická nákaza. Druhé manželství se tak mohlo jevit jako jediná cesta, jak snížit počet žen, které by mohl nakazit. Existují jisté náznaky, že chorobou trpěl také Jindřich VIII., byť jeho lékárníci nikdy nevydali předpis, který by jasně poukazoval na příslušnou léčbu.

Co však přispělo ke všeobecné závažnosti tohoto problému, byly pohyby velkých vojsk. Zpočátku se příjice šířila nejrychleji v Itálii na počátku 16. století v souvislosti s válkami rodu Habsburků a Valois (viz kap. 10). Někteří z francouzských vojáků se nemocí nakazili při obléhání Neapole a roznegli ji poté, co bylo vojsko rozpuštěno; zřejmě proto se syfilidě začalo říkat „francouzská nemoc“. V Římě, Veroně, Vicenze a Janově byly zřizovány zvláštní nemocnice pro „nevléčitelné“. V Benátkách vydala roku 1522 Komise pro veřejné zdraví prohlášení, v němž usilovala o zaopatření „mnoha chorých osob postižených francouzskými neštovicemi a dalších nemocných“, aby bylo zabráněno šíření nemoci. Roku 1525 pobývalo v těchto Incurabili na sto padesát pacientů. Ve vojscích mocností najatých do války v Itálii se nacházelo velké množství žoldnéřů z Německa a Švýcarska, kteří nákazu zjevně rozšířili ve své vlasti. Zwingli, který působil jako kaplan mezi švýcarskými vojsky, byl zuřivým odpůrcem žoldnéřství. Toto spojení bylo Shakespearovým současníkům zřejmé, jak je patrné z jeho hry Troilus a Kressida. Thersites kárá

počinání hrdinů slovy: „Smilstvo, smilstvo, jen válka a smilstvo, nic jiného není teď v běhu.“ A kuplíř Pandarus na konci hry pronáší živé varování všem dohazovačům:

Milí obchodníci s masem, dejte si tohle napsat na čalouny:

Kdo tady z vás to jako Pandar dělá, zpol slepé oči vyplač si proň zcela; a nelze-li, vzdychejte z hlubokosti, když pro mne ne, pro bolící mé kosti.

Promiskuita učinila ze syfilidy všeobecný společenský problém už dlouho před Shakespearem. Pro Erasma byla tato nemoc „ohavnější a zhoubnější než malomocenství všeho druhu, neboť postupuje rychle, znovu a znovu se vrací a nezřídka zabíjí“, a šíří se proto, že „tak nesmírný zlořád zaplavil velkou část světa“. Jde zřejmě o nejstrašlivější ze všech nemocí: „oč méně nebezpečný je mor ve srovnání s těmihle neštovicemi!“ Jasným znamením dobových obav byl paranoidní strach z nákazy. Kromě fyzického kontaktu ji mohl nakažený vydechovat do vzduchu - a to ani nemluvě o „pokrývkách, hřebenech a nůžkách“ nebo o pohárech. Zdá se, že si je Erasmus vědom, že příčinou šíření nemoci byla prostituce. Jedna z jeho postav, jistý mladý muž, se snaží přesvědčit prostitutku, aby změnila své způsoby: děláš ze sebe veřejnou stoku, k níž může přijít každý Vašek, Pepa nebo Honza, špinavý, odporný a prolezlý nemocí, a vylít do ní svoji špínu! Jestli jsi doteď nechytla tu novou chorobu, co se jí říká španělské neštovice, dlouho se jí vyhýbat nebudeš.

Sám Luther nekompromisně varoval studenty před nebezpečím prostituce:

Jako otec vám radím, milé děti, abyste pevně věřily, že tyhle děvky sem poslal zlý duch a že jsou strašné, daremné, smrduté, hnusné a příjičné [Frantzovich], jak bohužel ukazuje každodenní zkušenost. Každý dobrý student ať varuje svoje spolužáky. Taková syfilitická děvka může svou nemoc předat deseti, třiceti a více dobrým lidem, a tak je třeba ji považovat za vraha, nad traviče horšího.

Reforma tak ve svých počátcích rozbila mnišský ideál a jedním z pozitivních Erasmových, Lutherových a Zwingliho kroků byl předpoklad, že manželství je čímsi přirozeným. Znamenalo to nabídnutí skutečné alternativy oproti nerealizovatelným nárokům celibátu, která se stala živoucím zdrojem znovupotvrzení společnosti, jež se chvěla strachem z nové a smrtelné nemoci.

Samotný ideál manželství však nedokázal vyplnit prázdný prostor, onen mohutný vzdušný vír uvnitř křesťanstva, který po sobě kláštery zanechaly. Řada dobových sociálních a duchovních experimentů na severu připomínala snahy o vytvoření náhrady za tyto kláštery. Vzpomeňme na Morovu Utopii s jejím společným vlastnictvím, pohrdáním penězi, uniformními šaty a přesně stanoveným rozpisem práce a rozjímání, jakož i na Mora samotného, jenž nakonec mnišskou tonzuru našel v Toweru. Vzájemná cenzura mezi pastory v Kalvínově Ženevě připomínala klášterní culpa, stejně jako povinnost vyvolených starat se o potřeby chudých u svých bran. Novokřtění se stáhli ze světa, hledající nezávislost na jeho zákonech. Symptodem neklidu a zmatku, který nyní propukl kolem ženy, bylo pravděpodobně hledání alternativní formy mnišského života. Třebaže reformátoři hovořili o manželství s takovou vášnivostí a grácií, jejich nový obraz skrýval trhlinu, již byla úzkostná obava z ženy coby pokušitelky. Jak vykládal Luther svým studentům:

Musím to říct bez obalu. Kdybych já byl soudce, nechal bych tyhle jedovaté a syfilidou prolezlé děvky lámat v kole a sedřít z nich kůži, protože nejde ani vypovědět, jakou škodu tyhle děvky špinavé nadělaly mladým mužům, kteří se ocitli v tak zoufalém stavu a jejichž krev byla otrávena dřív, než dosáhli zralého mužství.

I když s sebou reforma přinesla a propagovala novou psychologii manželství, reformátorům se nikdy nepodařilo osvobodit se od představy ženy, jež byla vinna pádem člověka kvůli svému paktu s ďáblem, který ji činil zodpovědnou za prvotní hřích. Toto myšlení je jasně patrné na Boschově znepokojivém obraze stvoření ženy, na jehož pozadí je znázorněn Luciferův pád. Tato skutečnost snad může přispět k vysvětlení, proč byly ženy tak často pronásledovány za to, že

zapříčinily impotenci, cizoložství, případně též neúrodu, neboť něco takového bylo zcela evidentně dílem čarodějnice. Taková byla zkušenost v některých částech protestantského severu.

V katolických krajích se stará církev upevnila, reformovala a přešla do protiútoků. Někteří z katolických reformátorů koketovali s novými formami mnišství. Význačným příkladem je řád kajetánů, mezi jehož členy patřil i budoucí papež Pavel IV. Hovoříme-li však o protireformaci, nemáme většinou na mysli kajetány, ale jezuity, pro něž byl klášter irelevantní. Pro onu velkou změnu je pak zřejmě příznačné, že katolické autority pronásledovaly čarodějnictví často neméně zuřivě než protestanti. Papežství potřebovalo přinejmenším celé jedno století, než se s nastalou změnou dokázalo vypořádat (Pavel IV. a Ignác z Loyoly byli nesmiřitelnými protivníky), velká bitva srdcí a myslí, která se nyní rozhořela, však vyžadovala zařazení kněžství do společnosti, nikoli jeho izolaci. Kláštery se rozplynuly v misiích.

## 7 Jak se šířilo Slovo

### Misie

Po celá staletí reprezentovaly kláštery křesťanský ideál rozvoje duchovních sil v odloučení od světa. V 16. století usilovali misionáři o to, vtisknout duchovnímu snažení určitou společenskou formu. O hloubce této proměny svědčí fakt, že o klášterním životě či mnišském ideálu nevědí dnes lidé v podstatě nic, přičemž misie se chápou prostě jako příznak evropského ovlivňování světa v širším měřítku. Každý slyšel o Alamu, misijní stanici vybudované pro indiánský kmen Komančů roku 1718, a stejně tak všichni vědí, že David Livingstone, Albert Schweitzer či Matka Tereza patří do tradice, jež křesťanské milosrdenství a výchovu přináší chudým a potřebným v Africe a indii. Křesťanská výchova a charita pro mimoevropský svět: tak vypadají dnešní asociace, které se formovaly v 16. století. Misie ovšem nabyly této podoby nikoli díky kontaktu Evropy s vnějším světem, nýbrž na základě hlubokého společenského konfliktu protestantismu a katolicismu v Evropě samotné. Výchova a dobročinnost byly oblastí, v nichž se soupeřící misie snažily prokázat svou lepší schopnost vyjít vstříc potřebám křesťanů a obnovit křesťanské společenství.

Protestantské misie byly součástí útoku proti myšlence, že by oddělený kněžský stav byl záštitou bohobojnosti. Od poloviny století soupeřily s katolickým duchovenstvem, které obnovilo svůj lesk a snažilo se svou oddělenost ospravedlnit odvratem od světských hodnot a pomocí potřebným - oněm zavrženým, kteří nepatřili mezi vyvolené. To byl sociální rozměr onoho ideologického boje, který se často snažíme vtěsnat do pojmů „reformace“ a „protireformace“. Protestantický experiment usiloval o nalezení takové formulace, podle níž by se mohl řídit běžný společenský život všech křesťanů. Reformovaný katolicismus zdůrazňoval potřebu vzoru, kterým by se křesťan nechal vést, a tím měla být činnost kněží v rámci společnosti. Je paradoxem, že protestantské snahy o nastolení všeobecného a všepromikajícího křesťanského života vedly ke stále většímu zdůrazňování výlučnosti, zatímco výlučný kněžský stav reformovaného katolicismu nabídl náboženství, jež bylo všeobjímající.

Srovnání misijních aktivit těchto dvou podob křesťanství osvětluje poněkud nejasné hranice protestantského úspěchu a překvapivý triumf katolické obnovy. Toto srovnání je předmětem následujících dvou kapitol. Přestože pojmy jako „protestant“ a „katolík“, „reformační“ a „protireformační“ vyvolávají bezprostředně dojem ideologického konfliktu, musíme mít na paměti společné kulturní kořeny obou těchto misijních podniků. Jak protestanti, tak katolíci usilovali o nastolení „sociální disciplíny“ pomocí procesu „konfesionalizace“. Jakkoli různé byly jejich strategie řízení společnosti, je i toto svědectvím oné sdílené kultury. Renesanci lze v zásadě pochopit jako kulturu humanistů a umělců. Šestnácté století se stalo svědkem jejího rozštěpení. Zatímco protestanti přijali za své slovo, představy katolíků našly svůj výraz ve výtvarném umění - a byl to obraz, který nakonec slavil své vítězství.

Misie jsou metodologickým vodítkem především s ohledem na náboženské představy a jejich společenský dopad. Míra zpětné vazby mezi idejemi a kontextem, v němž se objevují, zůstává do značné míry nejasná. Misie byly zároveň odrazem oněch představ i odpovědí na potřeby společnosti. Pohlížíme-li na ně jako na určitou koncepci, umožňují nám porozumět lépe aktivitám, jež reformátoři 16. století rozvíjeli s ohledem na domnělé i skutečné potřeby společnosti. Jakožto instituce pak misie dovolují zahlédnout dynamickou rovnováhu mezi náboženskými idejemi a jejich společenskými souvislostmi. Pochopení této rovnováhy nám umožňuje vyvarovat se prezentování náboženských představ šestnáctého století jako abstrakcí a vyhnout se onomu determinismu, který z idejí činí produkt společenského prostředí.

## Luteránská zvěst

V předcházející kapitole jsme zkoumali, v čem spočívala výbušná originalita Lutherova učení. Jak ovlivnilo způsob, jakým lidé uctívali Boha? V jistém smyslu vznikl ve Wüttenbergu saský model, který byl následně převzat a modifikován v různých kontextech - ve Frankách, středním a severním Německu, v Pobaltí či Štrasburku. Ve Švýcarsku postupovala reforma z Curychu k Bernu, Basileji, St. Gallenu a Schaffhausenu. Laičtí věřící, kteří si uvědomovali situaci v církvi, přijímali, povzbuzeni Lutherem, při mši jak chléb, tak víno a naslouchali kázáním ve svém každodenním jazyce, namísto v latině. To vše v prostorách, z nichž odstranili urážlivé a nebiblické obrazy (nikoli však zničili - Luther nikdy nebyl zastáncem ikonoklasmu) a kde se už nescházela výlučná společenství bratří a nesloužily se soukromé mše, a od věřících se očekávalo, že budou přispívat do společné pokladnice, jejíž obsah bude rozdán chudým. Nový model bohoslužby přinesl řadu pronikavých změn. Důraz na pokání, běžný ve středověkém křesťanství, byl ten tam. Teď stál v popředí Kristus, víra a Písmo. Sama církev byla spíše společenstvím věřících než institucí nebo místem bohoslužby. Obětující kněz postoupil své místo kazateli.

Od samého počátku byla v zavádění reformovaného náboženství patrná jistá váhavost a nedostatečné vedení. Luther se například roku 1523 vrátil k přijímání pod jednou způsobou a k latinské mši, aby se tak distancoval od myšlenek Andrease Karlstadta. Praktické uvedení reformních principů do života bylo v mnoha směrech dílem Lutherových spolupracovníků, zejména Philipa Melanchthona (1497-1560) a Johanna Bugenhagena (1485-1558). „Poklidný reformátor“ Melanchthon byl Lutherovi nerovným partnerem, svým geniálním erasmianstvím dokázal nicméně spoutat Lutherovu vášň a divokost. Byl profesorem řečtiny a jeho učenecké cíle byly jasné a neotřesitelné: domnívám se totiž, že lidské komentáře k posvátným věcem je třeba potírat jako mor, protože učením Ducha se v jeho čistotě nelze napájet jinde než z Písma samého.

Jeho interpretační umění mu umožnilo jasně a systematicky předvést Lutherovy názory. A jak rozsáhlou oblast musel pokrýt! Pokání, křest, mši, hřích, skutky, eucharistii, manželský sňatek kněží. Nad tím vším a v jejich středu stálo neotřesitelné a uklidňující přesvědčení o spáse, jež přichází skrze pouhou víru - „naději, již Bůh skýtá tváři v tvář smrti“: protože jsme ospravedlněni pouhou Boží milostí, a víra je zjevně uznáním této milosti, ať už ji chápeme jako jakýkoli příslib, přísluší ospravedlnění pouze víře.

Melanchthon je tvůrcem augšpurského vyznání (1530), dokumentu, který usiloval o smíření Lutherova učení s všeobecnou církví. Tím, co zde Melanchthon opomenul - například jakýkoli kompromis mezi luteránskou vírou a katolickým pojmem očištění a mezi katolickou vírou a Lutherovým kněžstvím všech věřících -, přispěl k definování toho, co Lutherovy názory dělilo od Říma, a svým jasným názorem na otázku ospravedlnění zdůraznil rozdíly mezi Lutherovými stoupenci a ostatními reformátory.

Melanchthonův vliv jakožto učitele byl pozoruhodný, byla to nicméně Bugenhagenova urputnost a vytrvalost, která Lutherovy myšlenky převedla do výchovné praxe. Tento neúnavný kazatel hlásal Slovo ve svých dlouhých kázáních a na výzvu Kristiána II. se chopil reformačního díla v Dánsku a přispěl k jeho šíření v dalších oblastech Baltu.

Zavedení luteránství v Dánsku však po onom počátečním nadšení působí jen jako jistá nepřilíh významná epizoda. Zdálo se, jak jsme viděli v minulé kapitole, že vulkán Lutherovy duchovní energie musí zvládnout vše. Vzдор entuziastickému počátečnímu útoku a možností uvnitř intelektuálních kruhů, které sdílely Lutherovo stanovisko a jeho závěry - např. v Tübingen -, neexistovalo žádné respektované jádro učení, žádné jednotné „hnutí“. Určitým vysvětlením je fakt, že reforma vycházela ze specifických podmínek lokálního společenství, z jeho politického statusu, jeho ekonomických zájmů, ze složení jeho vládnoucí elity. To nejdůležitější vysvětlení je však skryto v činech a názorech Luthera samého. Pravdou je, že na postupu reformace - tj. na zavedení obdobných náboženských praktik jako ve Wüttenbergu - měl Luther jen pramalý podíl. Musíme se spokojit s neřešitelným paradoxem: velký osvoboditel nebyl zároveň velkým vůdcem.

V jistém smyslu je tato skutečnost v souladu s jeho počátečním protestem. Luther napadl celý světový systém ve snaze zbavit křesťana jeho duchovních pout, přičemž se měl jaksepatří na pozoru před tím, aby z jeho trosk stavěl alternativní systém, který by přinesl jen jiná omezení. Ať už se však pokusíme jeho přístup vysvětlit jakkoli, vidíme vždy, že současníci sympatizující s jeho názory museli čelit nelehkému problému, spojenému s jejich uvedením v život. Luther jen s nechutí sledoval přizpůsobování svých myšlenek potřebám určitých společenství a odmítal naslouchat názorům druhých. V důsledku toho hrubě odmítal ty, které sám inspiroval, a odvracel se od těch, kdo v něm hledali vůdce pro své vlastní plány. V tomto směru byl Lutherův protest vpravdě explozí: náhlou a nezapomenutelnou erupcí, jež v jediném výbuchu energie spotřebovala palivo, které jej mohlo uvádět v chod ještě dlouho. Tvrdohlavost, díky níž se Luther dokázal postavit Eckovi, ba v případě potřeby celé patnáctisetleté církevní tradici, byla tatáž síla, jež zhatila jeho vztahy s Erasmem a podněcovala vládce ke krutému potlačení selského povstání. Enormní koncentrace na duchovní problémy osamělé duše tváří v tvář věčnosti se patrně stala alespoň do jisté míry bariérou onoho rozvíjejícího se sebevědomí křesťana jakožto bytosti společenské.

Z Wüttenbergu samého vyzařoval spíše nezdar než úspěch Melanchthona a Bugenhagena jejich loajalita držela po Lutherově boku; ten se však distancoval od jisté nevelké skupiny z blízkého Cvikova, v níž se objevily pochybnosti ohledně platnosti křtu nemluvnat. Někdejší cvikovský pastor Thomas Müntzer, chiliastický vizionář, který později stanul v čele selských vojsk, nepadl Lutherovi do oka. Dalším z těch, na něž se snažela Lutherova nenávist, byl Andréas Karlstadt, univerzitní učenec, starší Lutherův vrstevník, který odmítal násilí, zastával přísný puritanismus ve svěcení neděle a obrazů, a byl Lutherem rovněž ukřičen. Pokud bychom tyto postavy nechali stranou jako na Lutherův vkus příliš „radikální“, uzavřeli bychom si tak cestu k širšímu problému. Reformátoři, kteří s Lutherem nesouhlasili ve věci eucharistie, byli rázem jeho protivníky: Jedna strana musí být ďábel a nepřítel Boha. Neexistuje žádný střed. Svůj jed tak Luther plival rovněž po Oekolampadovi v Basileji, humanistovi, který korespondoval s Erasmem a norimberskými reformátory Kristofem Scheurlem a Willibaldem Pirckheimerem, poté však začal Luther metat své šípky také proti Osianderovi v Norimberku - a to prozatím necháváme stranou jeho výpady proti Zwinglimu a Bucerovi.

Ti, kdo hledali v Lutherovi svého vůdce, se ocitli před nemalým problémem. Jak Luther prohlašoval, bylo jeho cílem zasáhnout člověka Božím slovem. V konstituci, kterou vytvořil pro město Leising roku 1523 - a jež nebyla nakonec nikdy uvedena do praxe -, vysvětluje, jak tohoto cíle dosáhnout: každý majitel domu a jeho žena musí být povinni postarat se, aby jim, jejich dětem a jejich domácímu služebnictvu bylo hlášáno léčivé a útěšné slovo Boží tak, aby se evangelium do nich vtisklo a zlepšilo je.

Kde chtěli evangelíci zavést reformaci, tam zakládali školy: sám Luther tak učinil ve Wüttenbergu a Leisingu, Agricola v Eislebenu, Melanchthon v Norimberku, Brenz ve švábské Halle, Aepinus ve Stralsundu a Heidelbergu, Bugenhagen v Braunschweigu, Hamburku a Lübecku, Bucer v Ulmu a Štrasburku Tyto iniciativy však nevedly k pokřesťanství společnosti podle evangelijních zásad, neboť nikde nebylo jasné stanoveno, v čem tyto zásady spočívají Neexistovala tu žádná jednota, žádná koordinace.

## **Predestinace a puritanismus**

V minulé kapitole jsme viděli, nakolik Luther přesahuje kontext své doby. Musíme mít nicméně na paměti, že on sám se k tomuto kontextu nevztahoval V knize tohoto druhu není místa pro to, abychom sledovali úspěchy a nezdary evangelizace v každé menší komunitě. Přeměna protestantismu z řady osvobozujících myšlenek v institucionální a politickou alternativu Říma byla do značné míry určena obdobnými zkušenostmi tří vůdců a tří měst. Huldrich Zwingli zahájil reformaci v Curychu zároveň s Lutherovým protestem, přesto však zcela nezávisle na něm a s dosti odlišnými názory. Martin Bucer ve Štrasburku byl bezpochyby inspirován Lutherem, do značné



míry však také Zwinglim, jak přiznává. Sám přitom předestřel rozhodující nové organizační a politické možnosti, jež byly dále zformovány do expanzivnější ideologické podoby v Ženevě, kde Jan Kalvín zosnoval alternativní světový systém, jenž učinil trvalým rozkol v křesťanství.

Kritickou změnou v charakteru reformy - nikoli nutně v teologii, určité však ve společenské a politické organizaci - bylo vypracování učení o predestinaci, jež bylo v jistých směrech rozvinutím myšlenky ospravedlnění pouhou vírou, v jiných však znamenalo odklon od ní. Podle Luthera Bůh nabídl spásu osamělému věřícímu jedinci. Podle Kalvína zaslíbil Bůh spásu výlučnému společenství. Zrod této myšlenky můžeme sledovat na průběhu reformy v Curychu, Štrasburku a Ženevě a v myslích Zwingliho, Bucera a Kalvína.

Skutečnost, že charakter reformy byl něčím víc než luteránstvím, byla patrná od samého počátku. Zwingli nebyl nikdy Lutherovým žákem a v řadě směrů je zavádějící stavět ho do jeho stínu. Jeho životní cesta svědčí o tom, že rozhodující vliv na průběh reformace tu mělo osobní přesvědčení. Místem, kde švýcarská reforma začala, byl Curych, nikoli přední vojenská mocnost Bern, ani Basilej se svým pulsujícím intelektuálním životem, a důvodem, proč se rozběhla zde a ne jinde, byly právě myšlenky a osobnost Zwingliho.

Jeho východiska byla namnoze podobná Lutherovým: Slovo bylo inspirací křesťanské víry, „natolik živoucí, silné a mocné, že mu musí být nutně poslušný všechny věci, a to zcela tak a v tu dobu, jak stanoví Bůh sám“. V souladu s tím pak prohlašuje:

Rozhodl jsem se, že se cele oddám Písmu, a rozporuplná filosofie a teologie školometů působily stále další a další obtíže. Nakonec jsem však došel k závěru, k němuž jsem byl doveden Písmem a slovem Božím, a učinil jsem rozhodnutí: „To vše musíš odvrhnout a poznávat vůli Boží přímo z Jeho vlastního slova.“

Tím, oč šlo, byl stav duše, a nikoli vnější záležitosti, neboť „všechno to, co se staví člověku na odiv, je pustá přetvářka a nepravost“. Zwingliho vlastní pochopení misijní činnosti se nebyvale prohloubilo ve světle jeho nanejvýš významné osobní zkušenosti, když roku 1519 přežil morovou infekci. Podobně jako Luther předložil své názory v podobě (sedmašedesáti, roku 1523 sepsaných) tezí, jež obhajoval v diskusi s katolickými oponenty v Bernu roku 1528, tomto pečlivě režírovaném vystoupení, které však uvedlo do chodu reformu ve městě.

Důsledky této reformy v Curychu vykazují jisté podobnosti s Wittenbergem. Byla zrušena mše (1525) a Poslední večeře se slavila v podstatně zjednodušené podobě, kdy „ustanovení kněží“ podávali věřícím svátost pod obojí. Stejně jako Luther kladl Zwingli velký důraz na posvátný charakter manželství a stejně jako on bojoval také proti jakémukoli spojování s „radikály“, například s novokřtenci.

Jako ve Wittenbergu i zde se bible stala základem nových náboženských forem a nového fungování společnosti. Městská rada starostlivě pečovala o to, aby veřejnost byla vzdělána v Božím slově. Roku 1523 vydala výnos, že vzdělání, dovední a čestní lidé mají každý den přednášet a vykládat veřejně bibli, přičemž mají po jedné hodině denně věnovat hebrejským, řeckým a latinským textům, jež jsou navýsost nezbytné pro správné pochopení Božího slova... A dále učitel, který bude placen lépe, než tomu bylo dřív, má být umožněno, aby byl aktivním učitelem a vedoucím chlapců.

Nešlo tu o snahu zvýšit gramotnost obyvatelstva, nýbrž o výcvik misionářů. Od kazatelů se očekávalo, že budou číst bibli v originále a sami se tak stanou proroky. Zde je zřejmě skryta jistá hnací síla a tendence, kterou luteránství jaksí postrádalo. Zwingliho model byl převzat ve Štrasburku i Basileji, jeho paralely se objevily v Anglii a Skotsku; v onom „prorokování“ je bezesporu skryt rovněž zárodek onoho organizovaného ideologického přesvědčení, jež své nejvyšší formy dosáhlo v Kalvínově Ženevě.

Zde jsou i další zjevnější kontrasty ve srovnání s Lutherovou reformou, které vyzdvihují význam toho, přistupovat k reformaci jako ke komplexu různých hnutí, a nikoli jako k jednotnému

fenoménu. Zwingli působil v rámci specifické společenské a politické struktury švýcarské Konfederace. Neexistovala tu otázka vladařské ochrany ani odvolání k císaři. Curych byl městský stát, cechovní republika, její sociální tradice byly jednoznačně korporativní.

V bezprostřední souvislosti s reformou bylo mnohem důležitější než odpustky žoldnéřství. Žoldnéři tvořili hlavní součást švýcarského vývozu a nezřídka sloužili v papežském vojsku. Zwingli zažil službu v italských válkách, jež se staly mezníkem nové éry v dějinách válečnictví už jen svým rozměrem (viz kap. 10), a jako vojenský kaplan byl hluboce pohnut krveprolitím v bitvě u Marignana roku 1515. Spíše než prodavači odpustků to byl papežský verbíř kardinál Schiner, jehož aktivity se zdály být tak nekřesťanské:

Proti vlku se ozval křik a jek; proti vlkům, kteří zničili nejvíc lidí, však nikdo ve skutečnosti neprotestoval. Bylo docela vhodné a správné, aby nosili svoje rudé klobouky a pláště; protože kdyby s nimi člověk zatřásl, rozsypaly by se kolem nich dukáty a koruny, a kdybyste je vyždímali, tekla by z nich krev vašeho syna, bratra, otce a dobrých přátel.

Žoldnéřství bylo zrušeno, a Zwingli odmítl svou papežskou penzi: „Uznávám svůj hřích před Bohem i člověkem.“ Zatímco důvodem Lutherovy roztržky s Římem bylo zapletení církve do světských záležitostí, Zwingli se víc soustředil na to, jak Řím zachází se svým mečem. Pro budoucnost protestantismu byly významnější dvě klíčové oblasti, v nichž Zwingli rozvinul myšlenky zcela odlišné od Lutherových. Zwingli byl jednak racionálnější a jím navrhované změny ve věci transsubstanciace byly dalekosáhlejší, jednak utvrdil učení o predestinaci, jež pro Luthera či Melancthona nehrálo hlavní roli.

Význam diskuse ohledně transsubstanciace je pro nás těžko uchopitelný. Hovořit o něm jako o „zdroji rozkolu mezi protestanty“ nám sotva umožní učinit si představu o vášních, jež toto téma vzbuzovalo v atmosféře duchovního neklidu. Poslední večere byla - snad i je - znovu ustavena do té míry, nakolik je křesťan s to přiblížit se Kristu. Pro Luthera představovalo mystérium Kristovy všudypřítomnosti jeden z aspektů jeho božství. Řekl-li: „Toto je mé tělo“, je třeba to vzít naprosto doslova. Podle Zwingliho učení byla eucharistie připomínkou Kristovy duchovní přítomnosti v srdci přijímajícího, nikoli však jeho reálné přítomnosti ve víně a chlebě: „Je to chléb životodárný v tom, jak byl přiveden na smrt, nikoli tak, jak je drcen mezi zuby a pojídán.“

Pro Luthera takovéto pojetí narušovalo tenké pouto mezi Božím Synem a světem. Pro Zwingliho ono „je“ ve slovech „toto je mé tělo“ znamenalo „reprezentuje“ a chléb byl pouhým „znamením a ničím víc“, jak prohlašoval. To může působit trochu vykonstruované - a na Luthera to jistě právě tak působilo -, Zwingli nicméně argumentoval tím, že existuje jasná distinkce mezi duchovní přítomností Krista a jeho reálnou přítomností, ve smyslu existence substance. Svůj postoj obhajoval s přesvědčením a vtípem, poukazuje například na to, zda máme tedy brát doslova i Kristův výrok: „Jsem vinný keř.“ Chápat eucharistii v jiném smyslu znamenalo pro Zwingliho schvalovat ony pověrečné představy, jimiž papeženci po staletí zotročovali křesťany, když dopouštěli, aby „prostí lidé podléhali klamu myslíce, že jde o něco zvláštního a neobyčejného.“

Rozdíl mezi Lutherem a Zwinglim v této zásadní otázce musel vést k nenapravitelnému rozštěpení protestantismu, vzdor houževnatému úsilí, které bylo vyvinuto na jeho opětné zcelení. Filip Hesenský, dychtivý rozšíření a upevnění protestantské aliance po sněmu ve Špýru, přivedl oba reformátory na setkání v Marburgu roku 1529 - nešlo o zoufalou sázku, nýbrž o podnik, který měl zásadní význam pro další postup reformy. Propast se však ukázala nepřekonatelná. Luther se odmítal smířit s těmi, které považoval za „nepřátele Boha a jeho Slova“ a zahájil rozhovor tím, že před sebe na tabuli napsal křídou: „hoc est corpus meum“, „toto je mé tělo“. Jeho neústupnost se stala pro protestantismus zhoubou. Zwingli se hluboce skláněl před tím, čeho Luther - „tento jediný věrný David“, „tento Herkules“ - dosáhl v roce 1527: „Kdo na základě apoštolských pramenů předvedl nepřátelství těla a duše jasněji a plněji než ty?“ V dopise, v němž podává zprávu o rozhovoru, však vyjadřuje zklamání a zároveň přesvědčení o vlastní pravdivosti, když hovoří o Lutherově „nesčetných absurditách, rozpornostech a pošetilostech, které brblá jako voda omílající

břeh“. V témže listě poznamenává, že shledal Melanchthona „neobyčejně kluzkým“. Kdyby se bylo Zwinglimu podařilo Melanchthona polapit, vyšel by patrně najevo další z rozdílů.

„Nedovolte, aby naše víra byla otřesena nerozumnými debatami o predestinaci,“ psal Melanchthon roku 1532. Predestinace je, doslova vzato, nerozumné učení. Nikdo ji nemůže vysvětlit, pouze v ni může věřit. Predestinace je aspekt Božské Prozřetelnosti: učení, podle nějž vše se děje jako součást Božího záměru. Ať jsou světské události jakkoli hrozné a nahodilé, přece tvoří součást Božského plánu, který je zcela mimo lidské chápání. Predestinace je součástí Božského plánu - tj. Bůh připravil pro některé spásu, pro jiné zatracení. „Vyvolení“, kteří jsou určeni ke spáse, nemohou mít jistotu o tom, co se pro ně chystá. Někteří, jako třeba Luther nebo Ignác z Loyoly, považovali samo zkoumání nevyzpytatelného Božího záměru za hřích. Podle Melanchthona byla predestinace vyvolených v rozporu s „všeobecnými zaslíbeními evangelia“: slyšíme-li, že milost je příčinou vyvolení, a přitom jsou vyvoleni jen nemnozí, jsme jen tím více zarmouceni a nevíme, zda existuje vztah mezi lidmi a Bohem a proč svou milostí nezahrnuje všechny.

Pro Zwingliho byla predestinace nejvyšším vyjádřením Boží svrchovanosti. Představa, že jeho záměr není neprobádatelný, je plodem pýchy. Svědčí o rozdílnosti duchovních zdrojů Zwingliho reformy, že predestinace byla pro něj dokonce základnější než víra: „vyvolení jsou Božími dítky i před tím, než uvěří“.

Toto učení mělo obrovské důsledky pro protestantismus jakožto sociální a politické hnutí, za Zwingliho života se však ještě neprojevily. Jeho vliv byl omezen bezhlavým tažením proti katolickým kantonům, které mu přineslo porážku a záhubu v bitvě u Kappelu roku 1531. Je ironií, že zprávy o Zwingliho konci naznačují, že byl zabit velitelem žoldáků, který dostával penzi, tedy „jedním z těch, proti nimž vždy s takovou výmluvností kázal“. V té době se mu však už pro věc protestantismu podařilo získat Bern. V průběhu tohoto svého závěrečného tažení, kdy po vítězství nad Francií a Itálií došlo k oživení císařské moci a kdy se po augšpurském sněmu protestantismus zmítal v rozporech, usiloval rovněž o to, spojit švýcarskou reformu s francouzskými proticísařskými tendencemi: žádní z králů či národů necelili vytrvaleji moci a tyranii Římské říše než tito nejkřesťanštější králové Francie a švýcarský lid. Svě vlastní činnosti vděčí za to, že si nejen uchovali svou neporušenou svobodu, ale že i jejich vládcové, národy a města se dosud nepodrobili císařské nadvládě.

Vojenská moc zwingliánského Bernu byla jediným strážcem protestantského podniku v Ženevě, a hledání mocenské základny reformace ve Francii se podjal Kalvín. Zwingli nadto podstatnou měrou ovlivnil čelního představitele druhého významného dějiště reformy, císařského města Štrasburku. Martin Bucer (1491-1551) nám snad může připadat jako pasivní a málo originální postava: ovlivněn Erasmem, přilákán Lutherem po jeho vystoupení na heidelberské disputaci roku 1518, hluboce zasažen Zwinglim. V jeho životní cestě však existuje jistý pozoruhodný rozpor. Byl nejdůležitější hnací silou dlouhodobého reformního procesu ve Štrasburku, který byl nakonec završen ustavením luteránské církve. Ideologicky stavěl ovšem na zwingliánských základech, především v otázce transsubstanciacce a predestinace, a stal se architektem institucionální reformy, kterou Kalvín přejal a nikdy nepřekonal. Záhy vyvstaly rozdíly mezi ním a Lutherem. Vzdor svému obdivu vůči Lutherovi, musel od něj Bucer snést přinejmenším dva hrubé osobní útoky. Záminkou k prvnímu se stalo to, co Luther považoval za Bucerův nepřesný překlad jeho Postilly:

„Dábel dobře viděl, že se tato knížka všude rozšířila. Chňapl po ní proto, a obtížil ji a zamazal svým lejnem. A tak já, muž bez viny, musím teď řídit tenhle vůz s d'ábovým hnojem, ať chci nebo nechci.“

Když se Bucer v Marburgu Luthera tázal, v čem spočíval omyl Zwingliho učení o eucharistii, byl to opět on, na koho se snesla Lutherova rázná a nekompromisní odpověď:

Nejsem tvůj mistr, soudce ani učitel, je nicméně jasné, že nejsme téhož ducha, neboť nemůže být týž duch tam, kde se mlčky přijímají prostá Kristova slova, zatímco jinde se zároveň táž víra

kritizuje, převrací v klam a všelijak se s ní hanebně zachází. A tak, jak jsem už řekl, odevzdáváme tě Božímu soudu a sám si rozmysli, jak se před ním zodpovíš.

Bucer je obvykle předváděn jako prostředník mezi Lutherem a Zwinglim, a o jeho snaze o nalezení jednoty mezi reformátory nelze pochybovat. Roku 1536 dosáhl shody s Lutherem ve věci eucharistie (wüittenberská dohoda) a vedl s ním protestantismus na jihu Německa. Zde zřejmě vězí Bucerův problém formálně byl zajedno s Lutherem, v osobních přesvědčeních se však shodoval s Zwinglim. Jakkoli bývá spojován s postupem luteránské reformy, fakticky její chod vedl do značné míry odlišným směrem. V počátcích své reformní činnosti - a znovu na marburské disputaci - podporoval Zwingliho v otázce transsubstanciace. Predestinace by se ukázala dalším zdrojem rozdílů mezi Bucerem a Lutherem. Ospravedlnění pouhou vírou představovalo učení zajišťující spásu všem křesťanům. Predestinace na druhé straně rozdělovala vyvolené a zatracené jako ovce a kozy. To ona dodala protestantismu jeho sílu a praktičnost v sociální a politické oblasti - a šlo tedy o věc zásadního významu, měl-li protestantismus přežít. Toto řešení umožňovalo vysvětlit, proč někteří zůstávali provždy nedotčeni Slovem, ať mu naslouchali jak chtěli. Bucer ani na okamžik nezapochoval o tom, že hříšníci tvoří součást Božího záměru. Predestinace, to je „vyvolení svatých a jejich oddělení od zbývající poskvrněné části lidstva“. Svatí jsou vyvoleni „ještě před tím, než se narodí“, „pouhou milostí Boží“. Spása není žádnou odměnou. Pro Luthera -a pro sv. Ignáce - spočívala myšlenka, že by člověk mohl vykládat Boží záměr, v pýše, v hříchu Luciferově. Vzдор neproniknutelnosti Božského plánu tvrdil Bucer, podstatně jasněji a přímočařeji než Kalvín, že vyvolení mohou vědět o tom, že byli určeni ke spáse, a psal o „našem nezměnitelném vyvolení, jehož známost nezměrně posiluje víru a aktivně v nás rozněcuje vášnivou touhu po čistotě“. Horliví puritáni tak mohli očekávat uskutečnění Kristova království na zemi, protože „ti, kdo setrvávají ve zjevné špatnosti, nemají účast na království Krista“, jelikož „království Krista v tomto světě je vládou spásy Božích vyvolených“. Vyvolený má jisté poslání: vyvolení jsou shromážděni ze světa v tomto království [Krista] prostřednictvím hlásání evangelia kazateli pro to vhodnými, vybranými a vyslanými za tímto účelem samotným naším Pánem, při současném vanutí Ducha svatého, Ducha víry, skrze nějž je lidem dána skutečná víra ve slovo Boží.

Evangelium má být hlášáno v každý sváteční den:

Kdo by tedy neviděl, jak prospěšné je křesťanům, aby jeden den v týdnu byl natolik věnován náboženské službě, že v tento den není dovoleno dělat nic jiného než shromažďovat, se k bohoslužbě a naslouchat tu Božímu slovu?

Vskutku, kdo, ne-li ti, kdo jsou zatraceni? A jak platí i pro ty svaté: protože je třeba bedlivě střežit, aby člověk neměl příležitost dát ve sváteční den Páně průchod své vlastní vůli, musí být pro ty, kdo chtějí mezi sebou znovu nastolit království Krista, obzvlášť důležité, aby byl obnoven a ustaven nedělní náboženský obřad.

Přepych „a všechny věci přispívající více k potěše těla než ke ctnosti ducha a prospěchu obce“ je třeba zakázat.

Nadšení, slavení svátečních dní a odpor ke světským radostem, to jsou známky svatých: v Bucerově myšlení se zformovala přísná morálka protestantského puritanismu, evangelium se v jeho Štrasburku stalo zákonem. Něco takového Luthera nikdy ani nenapadlo; Zwingliho městská církev měla šanci ověřit si nakrátko nestálost této cesty ve švýcarském prostředí.

Štrasburk představoval pro reformu nepochybně velký administrativní úkol. Byl svobodným říšským městem a na rozdíl od Curychu neměl ve své správě žádné venkovské usedlosti. Jeho sociální struktura byla nicméně pestřejší a dynamičtější. Dvacet tisíc jeho obyvatel - tj. třikrát víc než v Curychu a dvakrát více než v Ženevě - se skládalo z patricijů, měšťanů a řemeslníků, a zdroje napětí, vyplývající ze společenského stavu, ekonomických zájmů a politické moci (nebo jejich absence), učinily uskutečnění harmonického protestantského společenství značně obtížným. Co se týče šíření evangelia, poskytoval vzkvétající tiskařský průmysl ve Štrasburku skvělé možnosti. Štrasburské tiskárny byly doslova první, které nabídlý nový pohled na svět.

Již roku 1507 spolupracoval štrasburský tiskař Matthias Ringmann s Martinem Waldseemullerem na přípravě mapy světa a vydal revidovanou Ptolemaiovu geografii. Johann Schott zadal k tisku ilustrace k botanickému dílu Otto Brunfelse, Michael Toxites spolupracoval s humanistickým vychovatelem Johannem Sturmem na Ciceronově díle a rozvinul určité postupy, které posléze využil při vydávání Paracelsových děl. Intelektuální nezávislost nedovolila však obyvatelstvu stát se pasivním příjemcem reformních myšlenek. Mezi řemeslníky panovala vysoká úroveň gramotnosti, vlastnili mnoho knih širokého záběru a byli v podstatě schopni vydávat své vlastní knihy. Kožešník si mohl přečíst Vergilia, zahradník byl s to sepsat pamflet. To zaručovalo, že zde nemohlo dojít k pouhému zdvořilému přijetí nějaké novinky. Možná právě toto kritické společenské prostředí se stalo důvodem oné mohutné koncentrace myslí a schopností reformátorů - Hedia, Capita, Zella a též Bucera. Jejich ambiciózním cílem bylo, prostě řečeno, aby hlásání evangelia obnovilo morálku a nové mravní citění, aby se stalo novou ortodoxií.

Od počátku tu existoval jistý soulad s luteránskou reformou. První příznak radikální proměny se objevil roku 1522, kdy Tilman von Lyn opustil klášter karmelitánů, aby hlásal slovo Boží. Roku 1524 byl zrušen kněžský celibát a kláštery byly zavřeny. Útok proti mši byl nicméně inspirován zwingliánskými myšlenkami. Již roku 1523 Bucer, Capito a Zell vyjádřili své přesvědčení, když začali eucharistii pojímat zcela specificky jako jistou připomínku. (První vlna Lutherovy kritiky dopadla na Bucerovu hlavu roku 1524.) Na augšpurském sněmu v roce 1530 se Karel V. snažil zbavit problémů v Německu, aby mohl vyslat křížovou výpravu proti Turkům a Melanchthon sepsal „augšpurské vyznání“, jehož cílem bylo nalezení a rozšíření společného základu protestantů i katolíků. Na obou stranách panovala skutečná touha po usmíření. Štrasburští reformátoři však zůstali zdrženliví. Město nepřijalo augšpurské vyznání až do roku 1534 a namísto toho upevnilo své vazby se Švýcarskem. Jak psal Capito Zwinglimu: „Využíváme proti mši všemožných postupů.“

Institucionální organizace reformy ve Štrasburku předčila po praktické stránce vše, čeho dosáhl Luther, a byla plněji uskutečněna ve Štrasburku než v Curychu, nebo dokonce v Ženevě. Rozhodující úloha připadla vzdělání a oslavované Gymnasium, založené roku 1538 pod dynamickým vedením Johanna Sturma a s Kalvínem v řadách přednášejících, poskytovalo vzdělání jak v latinské, tak v německé bibli. Reformní výuka - o pokání, eucharistii, křesťanu v rámci společnosti, rodinném životě, vzdělání či manželství - postupovala prostřednictvím tisku i mluveného slova. Dalším cílem bylo snížení chudoby. A opět: nároky, které před reformátory stavěl Štrasburk, převyšovaly namnoze řadu jiných center. Počet obyvatelstva vzrostl v průběhu 16. století o 25 procent a v roce 1525 žily ve městě zhruba tři tisíce vdov a sirotek; jen roku 1538 přišlo do města na 1500 uprchlíků. Jednou z nejdůležitějších změn v organizaci každodenního života byla přitom skutečnost, že z dominikánského kláštera se stalo jakési „ústředí sociální péče“, zatímco z františkánského bylo od roku 1530 centrum pro uprchlíky.

Ve snaze učinit zadost duchovním potřebám měl Luther sklon přehlížet světskou organizaci. To, čeho se podařilo dosáhnout Zwinglimu, zůstalo pohřbeno ve své švýcarské kolébce v Kappelu. Bucer na rozdíl od obou dal reformě do rukou určitou propagandu, praktický návod, založený na vlastních zkušenostech ze Štrasburku. Jeho snad nejdůležitějším obecně platným odkazem bylo zjištění, že reformu nelze uskutečnit bez podpory světské moci. Svůj spis *De Regno Christi* adresoval Bucer anglickému králi Eduardovi VI. Nejde o nijak převratný dokument, ani není dvakrát proslulý. Tento návod, jak provádět náboženskou reformu, vrhá nicméně do jisté míry světlo na povahu Bucerova programu. Misie by měla být dílem „manažerů“ (oekonomi). Církve by měly být součástí státu, co se týče „jejich kazatelů, jejich škol a jejich chudých“. Stejně jako Luther také Bucer byl vášnivým zastáncem nezbytnosti výchovy mládeže, „neboť pokud nebudou základy církve položeny pevně křesťanským katechismem v raném dětství, bude její další budování postupovat jen s velkými potížemi“. Luther by byl mohl souhlasit s tím, že „osvědčení kazatelé evangelia musí být vysíláni do všech koutů říše“, není však jisté, zda by si také položil otázku: „Kdo zaplatí výdaje za tyto misionáře?“ Dalo by se počítat s jistými výnosy z veřejné investice, protože kdyby všechny křesťanské děti dovedly číst a psát, byly by „lépe připraveny pro plnější

službu církvi a státu“ - zatímco samo vzdělání bylo spojeno s „překonáním lenosti“. Byl tu přítomen vznešený princip podpory chudých, neboť bez dobročinnosti „nemůže být skutečné společenství svatých“. Je nicméně třeba rozlišovat. Církev by měla vyloučit ty, kdo jsou fyzicky schopní, ale „odmítají si své základní životní potřeby získávat vlastní pílí“. Každý jáhen „by si měl vést zvláštní písemné záznamy o jménech, druhu chudoby a chování toho kterého chudáka“. Bucerův program božské reformy pod šťastnou nadvládou božského státu zapůsobil dalekosáhle a bezprostředně na vývoj anglického puritanismu - podzim svého života trávil Bucer v Cambridgi -, zejména pokud jde o „disciplínu“ a církevní charitu. V daleko větší míře však ovlivnil protestantismus svým působením na Kalvína, jenž se Bucerem nechal do značné míry inspirovat.

## Od Kalvína ke kalvinismu

Humor a osobitost - jež Lutherovi rozhodně nechyběly - nejsou nutně zdrojem politické inspirace. Nemáme sice přesnou představu o Kalvínově osobnosti, není však pochyb o tom, že myšlenky, které zastával, vytvořily vůdčí vzor a zformovaly ideologické přesvědčení, jaké se Lutherovi zformulovat nepodařilo. A ve smyslu takového vymezení posvátného prostoru v rámci naší pouti světem vytvořil kalvinismus mýtus stabilní dokonalosti uvnitř světa hrozivé nejistoty, mýtus, který znamenal překročení a zároveň zjednodušení mistrně provedených reforem Zwingliho a Bucera. Zatímco Zwingliho Curych se nikdy neosvobodil od introvertní politiky švýcarské Konfederace, Kalvínova Ženeva dokázala využít své specifické polohy na křižovatce cest a evangelijní zvěst šířila po celé Evropě. Kalvín prožil víc porážek než Bucer a ve své Ženevě nedosáhl toho, co se jemu podařilo ve Štrasburku. Přesto nehovoříme o „bucerismu“, neboť Bucer nevytvořil onu vlivnou mytologii, jakou spojujeme s Kalvínem. Co kalvinismu umožnilo stát se světovým systémem, byl fakt, že prohry zde na zemi byly zcela bezvýznamné pro celkový Boží záměr, pro věčný plán, který nelze vtěsnat do světských očekávání. Člověk si nemůže myslet, že by byl s to uspíšit Boží dílo.

Vztah mezi Kalvínovým životem a vývojem kalvinismu je nesmírně komplikovaný, zůstává nicméně zásadní pro pochopení „náboženských válek“. Při jeho zkoumání se můžeme opřít o trojici obecně přijatelných faktů: své nejdůležitější myšlenky Kalvín uložil do svého Učení křesťanského náboženství neboli Instituce (Institutio religionis christianae); Kalvínovo jméno je provždy spjata s reformací v Ženevě; Kalvínovy myšlenky a činy se staly inspirací revolučního hnutí ve Francii a Nizozemí. Musíme se mít na pozoru před zjednodušujícími modely, které Kalvínovu Instituci vydávají za ideové prohlášení, Ženevu za jejich praktické vyjádření a náboženské války za výsledek jejich systematického zevšeobecnění. Ideologie se například musela do značné míry přizpůsobovat rozdílným podmínkám ve Skotsku, Nizozemí či Francii. Instituce získala svou finální podobu teprve po roce 1559 a představuje spíše reflexi reformace než její rozvrh. Kalvín navíc neměl v Ženevě absolutní moc, nýbrž musel čelit řadě opozičních teologů a úředníků. Stejně tak nelze Kalvína označit za dirigenta politického odporu evropských protestantů. Směšování náboženství a politiky bylo chybou, nikoli úspěchem. Tedy: Instituci lze v její finální podobě považovat za formulaci Kalvínových myšlenek; Ženeva, či její mýtus, se stala významným zdrojem inspirací pro protestanty z ostatních částí Evropy; a tyto inspirace byly s to narušit křehkou rovnováhu společenských sil, na nichž závisela stabilita států. Abychom se vyvarovali ukvapeného spojování těchto prvků, bude nejlepší začít zkoumat povahu ženevské reformy, způsob jejího šíření a postupné formování kalvinismu jako doktríny politické revoluce ve vztahu ke konečné verzi Instituce.

Městská rada v Ženevě se rozhodla pro reformu několik týdnů před Kalvínovým příchodem: Farel, nikoli Kalvín byl jejím prvním iniciátorem. V květnu 1536 rada „složila slib před Bohem, že budeme v budoucnu žít podle Jeho svatých a evangelijních zákonů a podle Božího slova“, a rozhodla, kdo stane v čele školy.