

JIŘÍ SVOBODA

JEDNOTA BRATRSKÁ – 550 LET

Jednota bratrská, tento mnoha způsoby výjimečný útvar české reformace a české historie, byla založena v Kunvaldu u Žamberka po příchodu prvních skupin lidí nespokojených se situací v církvi podobojí. Na přimluvu arcibiskupa Jana Rokycany se tyto skupiny usadily na litickém panství Jiřího z Poděbrad a daly tak vzniknout církvi, která, ač byla po celou dobu své existence výrazně minoritní a její tradice je nejednou vnímána jako tradice „tichých v zemi“, prodělala pozoruhodný a vnitřně dynamický vývoj. Jestli k založení Jednoty došlo v roce 1457 nebo v roce následujícím, není možno vzhledem k neúplným historickým pramenům jednoznačně doložit.¹ Česká historiografie však všeobecně označuje právě rok 1457 za rok založení Jednoty a není důvodu na tom něco měnit. Letos tedy uplývá 550 let od chvil, kdy Jednota vstoupila do našich dějin, a my se pokusíme připomenout hlavní historické a ideové proměny, které za dobu své existence prodělala.

Jsou místa, o kterých se dá říct, že jim je vlastní zvláštní atmosféra. Kunvald u Žamberka může při dobrém povědomí o tom, jaké děje zde začaly, k takovým místům patřit. V sevřeném údolí předhůří Orlických hor zde dnes jako památka na Jednotu stojí budova označovaná za bratrský sbor. Nedaleko od ní na svahu u silnice nalezneme sochu Jana Amose Komenského. Vzájemná blízkost obou symbolů jako by vyznačovala cestu Jednoty od života uzavřeného před vnějším světem až k jejímu poslednímu biskupovi, který byl myslitelem evropského formátu.

Husitské dědictví

Zhruba dvě desítky let poté, co se přijetím Basilejských kompaktát (1436) uzavřela revoluční etapa husitství, zformovala se opozice proti jejímu vyústění. Program čtyř artikulů omezený kompaktáty v zásadě na přijímání pod obojí způsobou, byl pro některé potomky husitské revoluce příliš úzký. Z původně roztroušených skupin se tak ustavil základ svébytného církevního útvaru, který,

¹ K tomu viz např. R. Řičan: *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: Kalich 1957, s. 37.

zakotven v husitské minulosti, vedl diskusi s pozdější světovou reformací a jejími jednotlivými směry, diskusi, do níž svoje ukotvení produktivně promítl.

Vynikající teoretik českého i světového reformačního myšlení, Amedeo Molnár, rozvinul koncept reformace, v němž husitství spolu s valdenstvím charakterizuje jako první světovou reformaci s nadnárodním dosahem.² Určujícím znakem této první reformace je priorita Božího zákona (*lex Christi*) před církevní tradicí a jejími institucemi. Hus, stojící stejně jako Viklef na pozicích středověkého filosofického realismu, kladl na prioritu Božího zákona důraz, který se nezastavil před špičkami církevní a světské moci. Obrovská společenská ozvučnost Husových myšlenek, systematizovaných v jeho vrcholném spise *O církvi*, souzněla se středověkým evangelismem, který se vyhraňuje vůči zinstitutionalizované a přebujelým sakramentalismem zatížené církvi. Co této církvi v očích jejích kritiků nejvíce chybí, je eschatologický rozměr. Církev nekoná a nepromlouvá tak, jak by se slušelo na ochránkyni evangelijní zvěsti. V existenciální poloze života člověka je toto přesvědčení artikulováno jako nouze o spasení. Ožívá raně středověký donatismus, někteří valdenští (především v Itálii) dospívají k vlastnímu kněžství. V českém prostředí je snaha o hledání dobrých kněží spjata už s působením Milíčovým, od římské církve se volbou Mikuláše z Pelhřimova za biskupa odděluje Tábor, nejradikálnějším krokem Jednoty je v roce 1467 volba vlastních kněží, tedy volba kněží přerušivších spojení s římskou církví i s církví podobojí. Amedeo Molnár charakterizuje Jednotu jako teologickou radikalizaci táborství.³ Táborství samo představuje uvnitř diferencovaného husitství společensky radikální směr a zejména díky Mikuláši z Pelhřimova (Biskupci), který ve sporech s pražskými univerzitními mistry propracoval tábořskou nauku, lze ho za takový považovat uvnitř husitství i v oblasti teologie. Jak tedy máme rozumět oné teologické radikalizaci, ke které došlo v Jednotě?

Středověk formuloval svoje problémy v teologické diskusi a středověký člověk byl s náboženským čtením svého života každodenně fundamentálně spjat. Pokud Jednota přečetla svoji situaci očima čtyř artikulů v podmínkách, v nichž revoluční zápas za jejich uskutečnění neodvratně utichl, ustavila společenství lidí žijících pod *lex Christi*. Prostý a pracovitý život ve venkovském ústraní, v němž je rovnost všech členů dána dodržováním sborové kázně, byl výsledkem důsledného naplňování reformačních zásad směřujících ke kritice církve i společnosti. Jednota respektovala Chelčického odmítnutí teorie trojího lidu a logickým vyústěním její životní praxe byla volba vlastních kněží. Je příznačné, že její kněží byli navíc od počátku vázáni povinností pracovat.

² A. Molnár: *Pohyb teologického myšlení*, Praha: Kalich 1982, s.156 an., nebo též A. Molnár: *Dvojitá reformace, Kostnické jiskry* 31, 1946, č. 37.

³ A. Molnár: *Eschatologická naděje české reformace*, in *Od reformace k zítřku*, Praha: Kalich 1956, s. 59.

V diskusi se světovou reformací

Na diskusi se světovou reformací byla Jednota v zásadě připravena od poloviny devadesátých let 15. století. Tedy dříve, než Martin Luther dospěl k základní myšlence, k základnímu principu světové reformace, k ospravedlnění pouhou milostí, pouhou vírou – *sola gratia, sola fide*. Neúnavný zakladatel Jednoty, Řehoř, vtělil do jejího učení podstatné inspirace Petra Chelčického. Důraz na Písmo jako na dostatečný a vlastně jediný zdroj křesťanova poznání (a tím i nedůvěru ke vzdělání, kterou si nesla Jednota až do doby Blahoslavovy), nedůvěru ve světskou moc (kterou si Jednota zachovala v zásadě po celou dobu své existence), odmítání násilí a důrazy na duchovní boj, novozákonní odmítání přísahy (se kterým se setkáme již u valdenských) i vědomí toho, že církve, v níž působí pravá evangelijní zvěst, může být dlouhodobě menšinová. To vše se Jednota učila u Chelčického a tím vším byla charakteristická v prvních desetiletích své existence. Svou mravní určitostí i teologickou vyhraněností se na jedné straně stávala terčem kritiky jak z prostředí utrakvistického, tak katolického, na druhé straně se stávala přitažlivou pro další zájemce o její život.

Příliv nových členů z městského prostředí (i z prostředí pražské univerzity), však Jednotu postavil před vážný problém. Její způsob života, založený na přísném dodržování *lex Christi*, byl příliš uzavřený před „normální“ společností a stavěl mnohé nové příslušníky před vážné problémy.⁴ Jednota byla nucena tuto situaci teologicky promýšlet. V první polovině devadesátých let 15. století tak pod vedením nové, i univerzitně vzdělané generace bratří došlo k diskusím, které nakonec vyvedly Jednotu z venkovského ústraní a otevřely ji světu. Nejvýznamnější osobností tohoto aktu, jímž se Jednota zbavuje své uzavřenosti, byl Lukáš Pražský, až do své smrti v roce 1528 na dlouhou dobu vůdčí myslitelská a organizátorská osobnost. Spor se vedl o to, zda Jednota uzavřená do venkovského života a chráněná před konfrontací s ostatním světem, nezískává příliš snadno svoje zásluhy. Jestli při své starosti o spasení příliš nespolehá na sebe samu a milost Boží neponechává stranou.⁵ Především díky teologicky vzdělaným bratřím Prokopovi a Klenovskému dospěla Jednota k formulaci dobré vůle opravené milostí Boží a po svém vyřešila problém, který se později stal zásadním krokem Lutherovy reformace, problém dobrých skutků.

Primát Boží milosti, který Jednota nyní artikulovala, vyžadoval současně dobrou vůli křesťana, jeho víra se tedy projevovala skutky. Jednota svou víru (v duchu Listu Jakubova, 2,14 an.) formuluje nyní jako živou víru, která se projevuje dobrými skutky a která současně umožňuje svým členům plně se zúčastnit světského života (včetně přísahy). A to tím spíše, že v tomto světě může dosvědčovat podsta-

⁴ Například odmítání přísahy nutně bránilo příslušníku Jednoty vstoupit do jakékoli světské služby (tedy i vykonávat funkci rychtáře), kde se přísaha vyžadovala. Stejně tak nedůvěra v některá povolání ztěžovala život lidem v konkrétních situacích. K tomu viz např. R. Říčan: *Dějiny Jednoty bratrské...*, s. 71 an.

⁵ K tomu viz např. R. Říčan: *Dějiny Jednoty v přehledu*, in *Jednota bratrská. 1457–1957*, Praha: Kalich 1956, s. 24.

tu evangelia.⁶ V roce 1494 došlo k rozdělení Jednoty na velkou (světu otevřenou) a malou stránku a k výslovnému uzavření odkazu učitelů Jednoty Chelčického a Řehoře. Robert Kalivoda, přední znalec ideových konceptů a historie české a světové reformace, v této souvislosti uvádí, že aktem otevření se světu Jednota upouští od táborství Chelčického a probouzí přechod k táborství Biskupcovu, aktualizuje akceptaci trojího lidu i možnost zasahování do záležitostí zkažené lidské společnosti.⁷

Do přímé diskuse s Lutherem vstoupil Lukáš Pražský v letech 1522–1524 jako sebevědomý představitel církve, která nemusí spěchat s tím, aby se od reformátora učila. Diskuse vedená prostřednictvím poselství do Wittenbergu i výměnou listů byla korektní a zdvořilá, avšak formulovala oboustranně svoje výhrady. Na obou stranách k podstatným problémům patřil problém dobrých skutků. V Jednotě panovala obava z toho, zda Lutherovo bezvýhradné odmítnutí dobrých skutků a důraz na Boží milost neponechává příliš stranou poslušnost řádu a kázni.

I přes proluterskou orientaci, která je patrná od počátku třicátých let 16. století a která začíná slábnout od konce let čtyřicátých, Jednota svůj koncept živé víry stále zachovává, což ji nakonec od let sedmdesátých vede k příklonu ke kalvinismu. V jeho akcentech na život a organizaci sboru nalézá spřízněné prostředí. Na rozdíl od luterství zde například nachází odstup od světské moci, která nemá zasahovat do církevních záležitostí (to byl podle Jednoty problém luterství i utrakvistické církve), na rozdíl od luterství zde nachází větší pochopení pro sborovou kázeň, která je jí od samých začátků (*lex Christi*) bytostně vlastní. I když Jednota nikdy nemohla proniknout do života společnosti tak razantně jako kalvinismus, v jeho důrazech nakonec našla nejvíc příbuzných témat.

Nejde zde o nic jiného než o střetnutí principů *sola lex a sola fide*. Robert Kalivoda, oceniv výše zmíněný Molnárův koncept první reformace jako významný předěl v bádání o české a světové reformaci, rozpracoval v této souvislosti strukturně typologický přístup k „první“ a „druhé“ reformaci.⁸ Neponechává přitom stranou zásadní diferenciací znak reformace, totiž pojetí eucharistie. Vtahuje do hry Zwingliho a jeho figurativní interpretaci, která dosahuje až k plebejskému Táboru a kterou se Zwingli stává hlavním protihráčem Lutherovým. Kalvinismus považuje Kalivoda za zwingliánství kontaminované nebo zjemnělé luterstvím. Rozbor subtilních teologických otázek přesahuje rámec našeho tématu, lze však jistě souhlasit s tím, že pojetí eucharistie není jen zásadním teologickým problémem, ale že má podstatný vliv na představy o tom, jak má působit křesťan ve světě. Lutherovo trvání na přítomnosti Krista v eucharistii je pro Zwingliho nepřijatelné, pro Kalvína příliš oslavuje radostné přijetí milosti a ponechává život křesťana mimo dosah jeho povinností. Kalvinismus (obdobně jako Jedno-

⁶ Téma dosvědčování je patrně jedno z nejnosnějších témat, kterým Jednota dosahuje svou působností až do moderní české reformace 20. století.

⁷ R. Kalivoda: *Husitská epocha a J. A. Komenský*, Praha: Odeon 1992, s. 15.

⁸ R. Kalivoda: K otázkám myšlenkového modelu tzv. první a druhé reformace, in *Bratrský sborník*, Praha: KBEF 1967, s. 122.

ta a obdobně jako Tábor Mikuláše z Pelhřimova) pojímá eucharistii duchovně a jakkoli považuje za základ reformace princip *sola fide*, žije stejně jako první reformace s vědomím *lex Christi*.

Hovoříme-li zde o Jednotě bratrské, lze říci, že v jejím případě toto prolínání principů první a světové reformace můžeme sledovat dlouhodobě a že se díky němu včleňuje přirozeně do světových reformačních proudů. Dlužno také říci, že si přitom zachovává ekumenické citění, které vyplývá z jejich dlouhodobých styků se společensky mnohem průraznějšími reformačními partnery. Její ekumenismus se (i přes nedůvěru části vůdčích osobností Jednoty té doby) projevil při spolupráci na České konfesi z roku 1575. Ta byla výsledkem snah českých stavů o uznání vlastního reformačního vyznání v situaci, když pokusy o uznání Augustany pro české země nebyly císařem akceptovány a kdy Basilejská kompaktáta byla jako retardační prvek vnitřního vývoje českými stavy odmítnuta (1567). Česká konfese je sice z šedesáti procent luterská, ale díky bratřím nese stopy živé víry a nedostal se do ní žádný protikalvinský odsudek,⁹ což lze v období vzájemné nevraživosti obou reformačních směrů považovat za veliký úspěch. Za stranu podobojí byl vůdčí osobností při zpracování České konfese melanchthonský novoutrakvista Pavel Přáza – Pressius, za Jednotu Jiří Strejc. Konfese vyjadřuje základní princip ospravedlnění pouze z milosti Boží, hned vzápětí však stanoví, že tato spasitelná víra vede k dobrým a svatým skutkům.¹⁰

Pokud jsme zde zmínili vliv filipismu, tedy melanchthonsky laděného luterství (příznivě nakloněnému akcentování činné stránky reformační víry) na český utrakvismus, sluší se v této souvislosti připomenout, že také Jednota se zejména díky Blahoslavovi ještě nedlouho před přijetím České konfese s důvěrou obrací na Melanchthonovy přívržence a poté, co byli filipisté roku 1574 vypuzeni z Wittenbergu jako kryptokalvinisté, přichází do Čech mezi jinými Esrom Rüdinger, který se stal rektorem bratrské školy v Ivančicích a který oceňoval tábořský původ bratrství. Ekumenismus České konfese byl ve své době něčím zcela ojedinělým a Jednota v něm dokázala zhodnotit svoje ukotvení v myšlenkovém modelu první reformace.¹¹ Historie nezná „kdyby“, což v tomto případě znamená otázku, jak by se Jednota vyvíjela dál, kdyby nedošlo k porážce stavovského povstání. Skutečností ovšem je, že koncem 16. století a zejména po Rudolfově majestátu (1609), kdy se Jednota dostala z pod stoleté kurately Svatojakubského mandátu, počet

⁹ F. Hrejsa: *Dějiny křesťanství v Československu* VI, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká 1950, s. 298, nebo též J. Otter: *Ekumenická dimenze České konfese*, *Křesťanská revue* 42, 1975, č. 7–8, s. 135 an.

¹⁰ Plné znění České konfese viz *Čtyři vyznání*, Praha: KBEF 1951, příslušný text o spasitelné víře v článku IX na s. 284–285, text o dobrých skutcích v článku X na s. 285.

¹¹ Ekumenický znak si zachovala Česká konfese i v prosinci roku 1918, kdy sjednocením českých evangeliků augsburského vyznání a reformovaných vznikla Českobratrská církev evangelická. Při hodnocení vzniku této nové církve, prováděném z jejího vnitřního prostředí, nejednou zaznívá, že byl provázen spíše velmi silným pocitem pokrokového poslání českého protestantismu v dějinném vývoji českého národa, a to na úkor motivů teologických. Česká konfese ovšem byla vnímána jako příkladný akt sjednocení církve podobojí a Jednoty bratrské. K tomu viz L. Brož: *Od tolerance k dnešku*, in *Od reformace k zítřku*, Praha: Kalich 1956, s. 158 an.

jejích členů klesal a stíral se rozdíl mezi ní a církví podobojí. Takže i Komenský si mohl povzdechnout, že Jednota jaloví.¹² Prorůstáním Jednoty do utrakvistu v podstatě docházelo k naplnění někdejších představ Jana Augusty, který stál po Lukášovi v čele Jednoty od počátku třicátých let 16. století až do svého uvěznění v roce 1548 a který o spojení obou církví usiloval. Jeho odpůrcem, nejen v tomto ohledu, byl další významný muž ve vedení Jednoty, Jan Blahoslav.

Jednota a vzdělání

Jan Blahoslav se narodil roku 1523, v době, kdy Jednota zahájila první styky s Lutherem. Byl to tedy svým způsobem symbolický rok, neboť jestliže Luther vytýkal Jednotě mezi jinými negativní poměr ke vzdělání, byl to právě Blahoslav, který další z těchto kruhů obepínajících Jednotu prolomil. Za svých studií v Goldbergu, Wittenbergu, Královci i Basileji si Blahoslav osvojil úctu ke vzdělání a k humanistické zásadě „zpět k pramenům“, obojí dal cele ve prospěch Jednoty. Svými spisy to prokázal jak v úsilí o jasný a srozumitelný jazyk, tak snahou o systematické utřídění látky, zájmem o historii, hudbu atd. *Filipikou proti misomusům* se postavil na obranu vyššího vzdělání bratrských kněží proti odpůrcům tohoto vzdělání, zejména proti Augustovi. Vedle *Gramatiky*, *Musiky*, práci na aktech Jednoty či na *Ivančickém kancionálu* je jeho vrcholným dílem překlad *Nového zákona*. Blahoslav použil dosavadní české překlady, *Vulgátu*, Lutherovu *Bibli*, Erasmův *Nový zákon* i další práce.¹³ Jeho *Nový zákon* vyšel po dlouhém individuálním úsilí poprvé roku 1564, za jeho života ještě o čtyři roky později a potřetí roku 1594 jako šestý díl *Kralické bible*. Ta už vznikla spoluprací skupiny bratrských vzdělavců.

Vedle Ondřeje Štefana, Jana Eneáše či Izaiáše Cibulky k ní patřil mimo jiné také hebraista Mikuláš Albert z Kaménka, který se zasloužil o překlad Starého zákona a který se později stal i rektorem pražské univerzity. Za zmínku zde určitě stojí, že Jednota při překladu celé bible opustila svůj dosavadní prvořadý zájem o *Nový zákon* a že *Kralickou bibli* se postavila na roveň velkým reformačním církvím; zcela jistě je však nutno připomenout, že jazyk *Kralické bible* se stal nadlouho vzorem spisovné češtiny. A to jak pro bible vydávané v exilu, tak pro domácí prostředí až do 19. století.¹⁴ Tímto kulturním odkazem Jednota definitivně překročila svůj původní rámec společenství žijícího v ústraní a v českých kulturních dějinách zaujala trvale významné místo.

Ještě mnohem dál vykročil poslední biskup a největší ze vzdělavců Jednoty bratrské, Jan Amos Komenský.¹⁵ Jako teolog dokonce překračuje rámec refor-

¹² R. Říčan: Dějiny Jednoty v přehledu..., s. 84.

¹³ V. Čapek: *Historie bible*, Praha: Advent 1990, s. 79.

¹⁴ K tomu viz např. M. Bohatcová: Exulantská vydání *Kralické bible*, in *Česká bible v dějinách evropské kultury*, Brno: SSN 1994, s. 27 an.

¹⁵ Komenský má tu nepopsatelnou smůlu, že v českém prostředí, nebo lépe v českém obecném

mační teologie. Jak uvádí O. A. Funda, reformační teolog pojmenovává lidskou situaci slovem hřích. Překonání této situace vidí ve zvěsti o ospravedlnění, ve zvěsti odpouštějící lásky. Na rozdíl od Komenského, který reformaci vidí jako dílo nápravy, jako směřování Božího spásného plánu k harmonii univerza, na kterém se člověk přímo podílí. A proto Komenský není reformačním teologem v pravém slova smyslu.¹⁶ Lutherův ústřední princip světové reformace, princip *sola fide*, odnímá člověku možnost napravit svoji zkaženost způsobenou prvotním hříchem, odnímá mu možnost dosáhnout spasení dobrými skutky a odnímá mu možnost svobodné vůle. Problém svobodné vůle stál jako nepřekonatelný rozpor mezi Lutherem a Erasmem, který jako renesanční myslitel zprvu plédoval pro reformaci, avšak nepřiklonil se k ní. V tomto ohledu je Komenskému vlastní renesanční pojetí člověka, které se například v italské renesanci rozeznává ještě před nástupem světové reformace a díky novoplatonismu Florentské akademie příznává člověku možnost povznést se v celku univerza zpět, až k Bohu. Svoboda vůle je Komenskému základním statkem člověka, na jejím základě si člověk osobuje právo oceňovat dobré skutky. Komenský je přesvědčen, že člověku má být dovoleno užívat svobodné volby v poznání dobrého a zlého a vlastní volbu uskutečnit tam, kde je zřejmé, že se volí věc lepší. Pro správné užívání svobody vůle je nutné směřovat k tomu, aby se lidskému pokolení vrátila svoboda myšlenková, svoboda náboženská a svoboda občanská.¹⁷

Široce založený koncept svobody vůle je ukotven do přesvědčení o možnostech člověka pracovat na Božím díle. Komenský teolog je současně filosofem s novoplatónským ukotvením. Nakolik je ovšem novoplatonismus v křesťanství dílem Augustinovým, vyznívá Komenského pojetí ve srovnání s pojetím Augustinovým ve prospěch tohoto světa. Jak uvádí Stanislav Sousedík při analýze Augustina, profánní dějiny nemají ve spisu *De civitate Dei* žádný sobě imanentní cíl (jsou jako moře, neklidné, bičované, větry vzdouvající a rozplývající se a hořké). Komenského naplňuje pohled na dějiny člověka přesvědčením, že přes všechny kroky, které byly učiněny zpět, se rozvoj lidského vědění podobá světlu, jehož intenzita ve vesmíru neustále vzrůstá. Komenský je tedy naplněn přesvědčením, že dějiny jednou dosáhnou svého vrcholu, stavu dokonalosti, jak to odpovídá sedmému tisíciletí v chiliastické tradici.¹⁸

Tam, kde se nachází v univerzu svět hmotný, začíná pro Komenského lidská cesta zpět ke světu věčnému, a to přes svět lidské dovednosti a tvořivos-

povědomí zkameněl jako učitel národů. Myšlenkový záběr osobností typu Komenského lze, pravda, obtížně vpravit do obecného povědomí. Skutečností však je, že Komenský byl dlouhodobě vnímán především jako pedagog, aniž přitom byla dostatečně brána v potaz skutečnost, že jeho myšlení je výsledkem Komenského pedagoga, filosofa a teologa.

16 O. A. Funda: Nedělitelnost Komenského jako pedagoga a teologa, *Filosofický časopis* 40, 1992, č. 1, s. 31.

17 K tomu viz P. Floss: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*, Brno: Solition 2005, s. 62–63.

18 S. Sousedík: Místo Komenského „Obecné porady“ v dějinách novověkých utopií, *Filosofický časopis* 40, 1992, č. 1, s. 53–54.

ti, svět morální a svět duchovní, který je pro člověka světem finálním na cestě zpět k Bohu. Komenského *Obecná porada o nápravě věcí lidských* je výsledkem dlouhodobého zrání Komenského teologa, pedagoga a filosofa. Robert Kalivoda, oceniv zásluhu Jana Patočky při akcentování všech těchto složek Komenského myslitelské osobnosti,¹⁹ píše, že Komenského pedagogika emanuje z jeho filosofie a že jeho filosofie je především filosofií člověka.²⁰ Na cestě od *Labyrintu* k *Obecné poradě* dochází Komenský k přesvědčení, že cesta světla povede přes vzdělání a poznání až k onomu duchovnímu světu člověka. Současně vytváří (utopickou?) vizi reformy společnosti obecně, reformy vědění a ustavení sboru světla, náboženské tolerance a ustavení světové konzistoře církví, reformy politiky a ustavení senátu světa. Zhodnotit význam myšlenkového záběru Komenského několika apelativními odkazy samozřejmě není možné. Připomeňme snad jen tolik, že v českém prostředí se stal Komenský mimořádně významnou osobností v období kulturního a politického zrání národa koncem 19. století, že se jím podstatně zabývali představitelé nejrůznějších filosofických směrů u nás ve století 20., že se jako pedagog věřící v tvůrčí síly člověka stal světově proslulým. Především však, že Komenský, který vynesl hodnoty získané v Jednotě do proudů evropského myšlení, je v mnohém produktivní i pro dnešek. V této souvislosti je nutno za zásadní inspiraci považovat zde již citovanou práci předního českého komeniologa Pavla Flosse *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*.

Reformační přesahy

Stručné ohlédnutí za pěti sty padesáti lety, které letos uplývají od založení Jednoty bratrské, si kladlo za cíl ukázat na nejdůležitější momenty jejího vývoje. Náš rámeček sledoval zejména ty polohy života Jednoty, které ji charakterizovaly jako ideovou dědičku husitství a jako církev, která se po svém včlenění do reformace světové, tedy polohy reformačního myšlení. V této rovině zůstanou většinou i závěrečné poznámky.

Porážkou stavovského povstání skončila v českých zemích původní etapa české reformace, tedy i vývoj Jednoty bratrské. Nakolik jsme chtěli upozornit i na základní historické peripetie, je třeba uvést, že stranou zůstalo působení Jednoty v exilu i rozsáhlá misijní činnost Obnovené jednoty (Moravských bratří) založené v Herrnhutu roku 1722 a etabloující se v českém prostředí znovu od roku 1880. Za podstatné lze ovšem považovat reformační navazování na Jednotu v domácím prostředí.

Jak známo, T. G. Masaryk při vzniku novodobého samostatného státu deklaroval náš národ jako národ Komenského a ve své koncepci českých dějin ocenil úlohu české reformace a především Jednoty bratrské ve vývojové linii, kterou charakterizoval jako pohyb od teokracie k demokracii, k vyšší míře mravnosti

¹⁹ R. Kalivoda: *Husitská epocha a J. A. Komenský...*, s. 204.

²⁰ *Tamtéž*, s. 221.

a humanity. Bratrství hodnotil jako výraz dvojediného zápasu za vyšší zbožnost a mravnost, jako dějnotvorné středisko našeho národního i světového vývoje.²¹ Dal tím podnět ke známému sporu o smysl českých dějin, v němž mu oponoval Josef Pekař, poskytl tím ale také velké sebevědomí českému protestantismu,²² který se v nově vzniklé republice cítil být povolán k podílu na formulování oficiální politiky.²³ Tato skutečnost se stala předmětem kritické sebereflexe uvnitř českého protestantismu samotného, který už v meziválečném období navazoval na Jednotu mnohem více než politickými ambicemi v oblasti duchovní. Je to zásluhou Josefa Lukla Hromádky, který stál v těsné blízkosti Bartlovy teologie krize a který podstatně ovlivnil vývoj protestantismu u nás.

V kritickém postoji k liberální teologii či svobodnému křesťanství u nás Hromádka vyjádřil zásadní odstup reformačního teologa a reformační církve od jakýchkoliv společenských struktur, a to v obavě, že tyto struktury mohou negativně ovlivnit křesťanství samotné. Když klade otázku, kde je záruka, že jednotlivec nebude pohlcen neosobními společenskými silami, a kde je měřítko, co je spravedlivé, odpověď nachází ve formulování tvrdé etičnosti kardinální otázky „co jsi učinil, jak obstojíš“?²⁴ Hromádka důsledně prosazuje odtržení oblasti víry od oblasti profánní, nikoliv však rezignaci na působení reformační církve v této oblasti.

Jeho linie se stala předmětem diskusí uvnitř českého protestantismu, v níž k prubířským kamenům patřila artikulace vztahu k Ragazovi a Barthovi. Ragazovi vytýká Hromádka přílišné sepětí křesťanství s přechodnými dějinnými útvary, u Bartha shledává tu přednost, že křesťanství se stává fõrem, kde mohou být vedeny spory o uskutečnění Boží pravdy a každý skutek poměřitelný Božím soudem.²⁵ Je to přesvědčení, že teolog bude úspěšnější tehdy, když nebude politizovat, ale když bude zasahovat do světa svědectvím čisté víry. V diskusi o tom, zda Hromádka a jeho spolupracovníci nevytvářejí dualismus světa a víry a nevyklučují celou sféru veřejného života z Boží vlády, uvedl na stránkách *Křesťanské revue* J. B. Souček, že tomu tak není. Že v této sféře zůstávají, když slouží lásce k bližnímu. Není však řečeno jak, protože církev nemůže dávat politické rady. Avšak bude-li její učení čisté, každý si s ním bude vědět rady.²⁶ V tomto postoji lze podle našeho soudu najít více než analogii bratrského dosvědčování živé víry, které se stalo nosným tématem původní Jednoty. V historickém období, do něhož spadají výše zmíněné diskuse, český protestantismus reálně projevila svoje angažmá ve prospěch demokracie v odporu proti jejímu ohrožení ze strany německého

21 Viz např. T. G. Masaryk: *Palackého idea národa českého*, Praha: Grosman a Svoboda 1912, s. 16.

22 V kontextu našich úvah máme na mysli především Českobratrskou církev evangelickou.

23 B. Pospíšil: Službou ke svobodě, in *Od reformace k zítřku*, Praha: Kalich 1956, s. 191.

24 J. L. Hromádka: *Masaryk*, Praha: YMCA 1930, s. 34.

25 J. L. Hromádka: Němečtí evangelíci K. Barth a L. Ragaz, *Křesťanská revue* 9, 1936, č. 1, s. 12 an.

26 J. B. Souček: Z diskuse o Ragaze, *Křesťanská revue* 9, 1936, č. 1, s. 33 an.

fašismu. Německému luterství, které fašismus většinově přijalo, vytýká, že jednostranně podlehl tlaku společenské moci, že obrazně řečeno Luther namísto autority papežství nastolil autoritu světskou. A dodává, že zcela jinak si vedla reformace česká.²⁷ Také analýza vazeb českého protestantismu na původní českou reformaci, v níž většinovou církev pod obojí namnoze zastihuje svým vývojem Jednota bratrská, by si jistě vyžádala širšího záběru a širších explikací jeho moderního angažmá. To však je již jiná kapitola.

Připomenutí pětistého padesátého výročí vzniku Jednoty bratrské nám mělo posloužit k základnímu nárysu jejích vývojových peripetií a vkladu do českého i evropského ideového dědictví.

²⁷ F. Linhart: Martin Luther a dnešní Německo, *Křesťanská revue* 6, 1933, s. 293.