

- 9) Bericht aus Upsala '68, Genf 1968 (zpráva V. sekce, 82nn).
- 10) Op. cit., 89n.
- 11) Zásady Českobratrské církve evangelické (rozmmoženy materiál pro XVI. synod 1966), 55n.

ČEŠTÍ A MORAVŠTÍ ŽÁCI BÖHLOVI

Pavel Filipi

V závěru své studie o Eduardu Böhlovi (KR 1953, 77-84) naznačil Rudolf Říčan, že úsilí skupiny Böhlových žáků, reformovaných farářů v Čechách a na Moravě, čeká ještě na své zhodnocení. Nejsme dosud tak daleko, abychom mohli ze zpracovaných archivů zrekonstruovat jeho obraz historicky věrný. Jsme však již tak daleko, aby z odstupu tří čtvrtin století a ve světle probíhajících rozhovorů o církvi bylo možno postihnout podíl böhlovců na našich tradicích v těch rysech jejich praktickoteologické metody, které dnes vystupují do popředí.

I. Skupina

1. Böhlovci

Po názvu a obecném názoru jde o skupinu reformovaných farářů, žáků a stoupců vídeňského dogmatika Eduarda Böhla. Skupina ovšem nebyla nikdy přesně ohraničená. Společný pracovní program v našem prostředí ji spojoval patrně víc než osobnost a autorita Böhlova. Program ten neměl mnoho stoupců. Říčan jich napočítal 15-18, Vl. Juren r. 1903 stanoví jejich počet na 17 - v každém případě to bylo méně než čtvrtina všech reformovaných farářů v Čechách a na Moravě.

K nejznámějším členům skupiny patřili: Josef Šára (1843-1923), lic. Fr. Šebesta (1844-1896), Václav Hrozný (1845-1896), Gustav Šoltész (1849-1936), Václav Pokorný (1855-1933), Boh. Baštecký (1856-1943), lic. Josef L. Hájek (1861-1930), Josef Sypták (1862-1950), G. A. Švanda (1864-1953), Vlastimil Juren (1864-1951), Frant. Pokora (1870-1947), Frant. Prudký (1872-1939), J. Vl. Šebesta (1878-1962). Okrajově nebo dočasně patřili ke skupině ještě: J. G. A. Szalatnay, Jos. Čapek, Vincenc Vašíř, Josef Jadrníček a j.

Situace po Protestantském patentu jim umožnila studium na zahraničních univerzitách mimo Vídeň (Basilej, Halle, Edinburg, Berlín). Není asi náhodou, že některým z nich, jimž nebyla dopřána vikářská praxe v Elberfeldu (jako F. Šebestovi ještě za života Kohlbrüggova a později V. Pokornému, J. Hájkovi a J. Syptákovi), byl umožněn - jistě zásahem Böhlovým - aspoň studijní pobyt v Bonnu, který patřil k elberfeldské diaspoře (Šára, Hrozný, Šoltész, Juren, Prudký).

2. Eduard Böhl

(1836-1903, viz uvedenou studii Říčanovu) nebyl teologem nikterak originálním ani oblíbeným učitelem. Jeho význam spočíval v tom, že když r. 1864 přijal povolání na vídeňskou bohosloveckou fakultu, nabídl jako jediný učitel svým studentům (reformovaným, ale zčásti i luterským) ucelený program, použitelný pro jejich příští práci. Zvláště studenti z Čech a Moravy takový program potřebovali. Proto měl Böhl mezi českými a moravskými bohoslovci relativně nejvíce stoupenců (ač ojedinelé žáky měl i v Uhrách).

Böhl, rodem luterán (podobně jako jeho učitel a tchán H. F. Kohlbrügge), vyrostl v rozhodného zastávce reformovaného pravověří. "Jeho konfesionalismus byl nesmlouvavý" (Říčan). Začal jako badatel v oboru starozákonním a k biblickým vědám se stále vracel, naposledy polemickým spisem proti Wellhausenovi "Zum Gesetz und zum Zeugnis: Eine Abwehr wider die neutheologische Schriftforschung im AT" (1883). Svou vykladačskou

koncepti ilustroval spisem "Christologie des ATs" (1882), své výklady systematické shrnul ve své Dogmatice (Dogmatik, 1887); jádro své pozice vyložil v práci "Von der Rechtfertigung durch den Glauben" (1890).

Se svým profesorem zůstávali čeští a moravští žáci v pravidelném osobním a pracovním styku. O těchto stycích svědčí "Kniha protokolů bratrských konferencí" (v archivu l. čbr. ev. sboru v Brně). Konference zpravidla dvoudenní se konaly r. 1884 (Hustopeče), 1885 (Hronov), 1887 (Lysá n. L.), 1888 (Vídeň), 1890 (Hustopeče), 1892 (Brno), 1894 (Brno), 1896 (Brno), 1898 (Vídeň), 1900 (Vídeň), 1903 (Brno), 1905 (Miroslav) - poslední dvě arci už bez Böhla. Jejich pravidelnou součástí byly biblické výklady, často Böhlovy; bratrské kritice byly předkládány hotové práce členů skupiny - kázání, katecheze, ale i historické a j. studie připravené k uveřejnění. Témata dílem dogmatická (inkarnace, smlouva skutků a milosti, znovuzrození aj.), větším dílem však praktickoteologická (kázeň v církvi, křest ve shromáždění, večere Páně nemocným, pastorační práce, pohřby, překlad Písma, konfirmační věk aj.) byla nejčastěji probírána metodou řízeného rozhovoru, jemuž předcházela připravená rozbor předem dohodnuté otázky. Zajímavou součástí schůzek byly informativní komentáře k aktuálním událostem ve světě (Holandsko, Skotsko, Basilej, jihoafrická válka) nebo v církvi (ochranovství, baptisté, spolky aj.).

Účast na schůzkách málokdy překročila počet 10, nepočítáme-li hosty, mezi nimiž se častěji vyskytuje H. z Tardy a dr. H. Lütge, amsterdamský přítel a štědrý podporovatel práce v Čechách.

Skupina si hned při první schůzce (protokol k r. 1884) stanovila regule, jejichž přijetí opravňovalo ke členství: 1. Souhlas s Heideberským katechismem a jeho Kohlbrüggovým výkladem. 2. Souhlas s církevní kázní ve smyslu direktoria agendy z r. 1877. Později (1898 a 1903) došlo na pokus o vypracování podrobnějších stanov. Po smrti Böhlově byl

předsedou uznán nejstarší člen J. Šára a tajemníkem potvrzen osvědčený organizátor skupiny V. Pokorný.

3. Projekt

Přes uznávanou, ale zčásti i vyžadovanou autoritu Böhlovu hledali jeho čeští žáci v nejedné věci vlastní cestu a přibírali i další důrazy. To platí už i o Fr. Šebestovi, který odcházel ze světa v hluboké názorové neshodě se svým profesorem. (I Šebestova "Věrouka pro školu i dům", která vznikala zčásti podle předlohy Böhlovy Dogmatiky, prozradí při bedlivějším zkoumání řadu závažných odlišností od Böhlova pojetí. Viz F. M. Dobiáš, Věrouka lic. F. Šebesty: Theologia evangelica 1951, 40nn).

Není divu: Böhlovi žáci nechápali obranu školského pravověří na rovině akademické teologie za svůj jediný nebo hlavní úkol. Pravověří jim bylo spolehlivou základnou pro práci ve sborech a v diaspoře. Přes bezprostřednost svého vlivu nebyl jim Böhl postavou inspirující. Tou byl mnohem spíše elberfeldský pastor H. F. K o h l b r ü g g e (1803-1875; viz R. Řičan v KR 1953, 217-225, P. Filipi v KR 1975, 78-86). Tomu nasvědčuje mj. i okolnost, že Kohlbrüggova kázání a jiné práce překládají a publikují čeští böhlovci neustále (ještě v Jubilejní postile Syptákové 1915), kdežto texty Böhlovy v českém překladu téměř nenajdeme.

Důraz evangelizačně-misijní pak byl vůbec jiné provenience, nejspíše skotské. Přitom však právě tento důraz byl páteří společného projektu böhlovské skupiny. Otcem projektu byl Fr. Šebesta, který založil práci v Nikolčicích (1869), v Hustopečích (1880) a odtud pronikl do Břeclavi (1883) a Hodonína (1894). Paralelní akci podnikl ve východočeské diaspoře Josef Šára (od 1872, od 1886 v Hronově). Projekt vyžadoval spolupracovníky a Šebesta, náročný a cílevědomý, je dokázal vybrat mezi mladšími kolegy bohoslovecky pozitivního zaměření.

4. Časopis

Společného časopisu se však Šebesta, náhle zemřelý 1896, již nedočkal. Jeho první číslo vyšlo v lednu 1899: měsíčník Českomoravská jednota (ČMJ). Stal se nejrozšířenějším evangelickým časopisem ve své době; brzy dosáhl 5 000 a kolem r. 1910 již 7 000 odběratelů.

Byl to časopis v dobrém slova smyslu lidový. Jeho lidovost - na rozdíl od ornamentální a trochu bombastické lidovosti "Husa", časopisu, určeného evangelickému sedláckému úrodných nížin - spočívala v důsledné konkrétnosti obsahu. Přitom ČMJ čtenáři nenadbíhá, neskrývá mravní a náboženský rigorismus. Ale vyhýbá se krasořečnění, módním tématům, krkolonným exkurzím do velkého světa; tematicky se drží "při zemi", všímá si drobných problémů církevní práce, rodinného a osobního života, domácích pobožností, přípravy k večeři Páně, modliteb. A zejména reaguje na otázky vzniklé při četbě Písma (rubrika "Biblické otázky"). Program časopisu je prostý: "Chceme v Jednotě slovem Božím vzdělávati, slova Písma svatých objasňovati a touhu po dobrém řádu v církvi probouzeti, aby byla pěknou viničkou Kristovou... Pokud na nás jest, chceme se všemi lidmi pokoj míti." (ČMJ 1899,1). Po určité době se stala ČMJ, resp. její příloha, orgánem spolků a sdružení křesťanských mladíků.

Redakci ČMJ připadla časem i jiná úloha. Jak rostla důvěra k časopisu, stávala se redakce zprostředkovatelnou zpráv a informací, nabídek a dotazů, ale i finanční mezisborové pomoci a dobročinných akcí, čímž podpořila mezisborovou hospodářskou vzájemnost - jev do té doby málo známý. Tak vzniklo jakési církevní ústředí bez úředních pravomocí. Redaktor ČMJ vyřizoval až 400 dopisů měsíčně.

II. Kontexty

1. Konfesionalismus

Aforismus, že církevní život v 19. století je celý poku-

sem zvrátit důsledky Francouzské revoluce, má své pravdivé jádro potud, že teologie a církve v 19. stol. se musely - a v jistém smyslu dosud musí - vyrovnávat s duchovním ovzduším, v němž se revoluce zrodila, s osvícenstvím. Reakcí na ně byl na jedné straně návrat k reformačnímu (spíše: poreformačnímu) stupni věroučných formulací - konfesionalismus. Typická relativizace reformačních konfesí v osvícenství a odtud vyrůstající pokusy unionistické budily dojem, že cesta kupředu musí opět začít návratem, tentokrát k myšlenkovým a církevním strukturám reformačního pravověří. Věrnost konfesi, katechismu a agendě je bezmála měřítkem věrnosti evangeliu. Přes jistou podporu, které se konfesionalismu mimoděk mohlo dostat z romantických nálad, nemohl natrvalo imponovat směr a program takto zahleděný do minula. Evropský konfesionalismus se nestal významnějším hnutím.

Poněkud jinak tomu bylo u nás, kde se v šedesátých letech stal konfesionalismus, ostatně poněkud ztlumený, první a praktický hlavní zbraní proti vyšeptalému racionalistickému bohosloví. Avšak ani zde se nestal lidovým programem. Jeho nositeli byli převážně faráři jak na straně reformované (Tardý, Veselý, Šádek, Fleischer a j.), tak na straně luterské (Lány, Molnárové, Traka, Pospíšil a j.). Ti jej užili k budování církevních struktur a věroučného uvědomění českého evangelíka, když mu je nemohlo v plné míře dát období toleranční, takže na prahu svobody, umožněné Protestantským patentem z r. 1861, stanul nevybaven, nepřipraven a namnoze neznalý svých věcí. Potřeba konstrukce a konsolidace církve se generaci šedesátých a sedmdesátých let jevila úkolem neodkladným a reformační konfesijní určitost se zdála být k tomu úkolu prostředkem vhodným a spolehlivým. Spolupůsobily arci i faktory jiné (o nich viz Řičan, Vyznání a vyznavači, Praha 1940), ale ty by byly samy nestačily, nebýt této naléhavé "nouze budování".

2. Probuzenectví

Větší dynamikou než konfesionalismus se chlubí hnutí probuzenecké, jež se v mohutné vlně přelilo Evropou v poslední čtvrtině 18. a první polovině 19. století, sledujíc nápadně postup "průmyslové revoluce" evropskými zeměmi. Komplikovanost a i částečná rozpornost jevů a tendencí, označovaných souborným názvem "probuzenectví", ztěžuje jeho definici a působí zřejmě, že dosud chybí syntetické dílo o tomto posledním velkém náboženském hnutí v Evropě. (Náčrt takového díla podává E. Bayreuther, Die Erweckungsbewegung, Göttingen 1963.) Také probuzenectví navazuje na reformační ortodoxii, nelpí však na jejích formách, a místy se odpoutává i od jejích obsahů. Vedle (nebo i proti) ospravedlnění položilo důraz na posvěcení a obrácení s jejich psychologickými mechanismy. Každý člověk stojí před Bohem sám, nezastupitelně, naze, nechráněn objektivitou přírodního a společenského řádu, ale ani církevní institucí s jejími, namnoze již zmechanizovanými prostředky spásy. Na adresu osvícenství vytýkají probuzenci, že příliš pozvedlo sebevědomí člověka, bytosti rozumné a mravní, a zapomnělo na základnější charakteristiku: hříšnost člověka, z níž vyvádí jen Kristus. K setkání s Kristem dochází nejspíše ve způsobu živého svědectví zanícených jednotlivců, kvalifikovaných tím, že prošli osobní zkušeností vykoupení. - Probuzenectví mělo nesporně dynamizující, mobilizující vliv na církevní život. Demokratizace a laicizace církve, vznik sborů a církví svoidobných byl odpovědí na potřebu operativní, mobilní síly, která by se ujala úkolu, na nějž ztuhlé církevní struktury nestačily a který vyplýval ze situace, vytvořené průmyslovou revolucí; chaotické a mravně zkázonosné poměry ve vznikajících průmyslových městech a v zámořských državách evropských metropolí volaly po účinné pomoci. Probuzenci nepochybovali, že probuzená církev takovou pomoc přináší, jen když je pro svůj úkol náležitě strukturována a její členové k němu oddaně zapálení. Evangelizační elán a misijní patos jsou logickým ovocem snah probuzených křesťanů, vědomých si odpovědnosti za

to, aby každému člověku, bez Krista hynoucímu v hříchu, se dostalo šance.

České prostředí se setkal s probuzenectvím poměrně pozdě. Jeho vliv, prostředkováný několika jednotlivci (Šubert, Janata, Baštecký a zvláště L. B. Kašpar) a ovšem též působením Svobodné reformované církve, se dotkl bohoslužebného života (písňová tvorba), vzdáleně i zápasů církevně-ústavních v osmdesátých letech, podnítil práci mezi dětmi a mládeží; zůstal však poměrně slabý. Brzdou jeho pronikání byl nejspíše jeho "štěpný faktor" - snadnost, s jakou probuzenectví vyvolává v život nové (svobodné) církevní útvary, oddělující se z těla lidových církví: jev pochopitelný v prostředí ztrnulého církevnictví velkých "státních" církví, u nás však pocíťovaný jako nebezpečný luxus. Přesto však se některé probuzenectvé důrazy u nás uchytily - mj. právě také ve skupině Böhlových žáků, jež jimi oživi tuhnutí konfesionalismus.

3. Modernismus

Společným nepřítelem konfesionalismu i probuzenectví se v závěru století stává bohoslovecký "modernismus", kritická teologie, považovaná někdy za nový převlek staršího racionalismu. Modernismus se pokouší vzít vážně změněnou myšlenkovou situaci evropského člověka a konfrontovat s ní klasické křesťanské obsahy. Hledaje metodu, uvědomí si emancipační potenciál, který osvědčila historická kritika - když byla aplikována na společenská dogmata absolutismu - a užije jí i vzhledem k Písmu a dogmatickému thesauru klasického křesťanství v očekávání, že tím i zde uvolní osvobodivé síly, schopné obnovit slábnoucí pozornost, kterou moderní člověk křesťanství a náboženství věnuje. "Pozitivní" odpůrci modernismu zhusta přehlíželi tento záměr kritických moderních bohoslovců, přesvědčených, že křesťanství není vzdor všemu zdání věcí odbytou, že má před sebou nové dějiny, podaří-li se jen odkryt pod nánosy spekulativní metafyziky jeho původní tvář, předpavlovskou, ježíšovskou podobu. Negativní cesta (kritika, redukce)

neměla být cílem sama sobě; měla být nástrojem k odkrytí životaschopných a životodárných sil v křesťanství. - Úctyhodné zaujetí pro nesmlouvavou intelektuální poctivost činilo ze zastánců protestantského modernismu skutečné bojovníky, přeceňující arci svůj zápas v tom, že od myšlenkových operací očekávali obecnou obrodu křesťanství a církevního života, který se napájí ještě i z jiných zdrojů. Ve svých vrcholných představitelích si moderní kritické bohosloví tyto své meze uvědomovalo.

K nám přichází modernismus - opět ztlumen a zbaven svých extrémních poloh - jako vítaná pomoc pro zápas o českou veřejnost, zvláště o českou inteligenci, který se zdál generaci přelomu staletí, a zvláště let desátých, úkolem nejnaléhavějším ze všech. Vystoupení Masarykovo, neklid v české kultuře a ve veřejném životě posílily sebevědomí českých evangelíků, a současně upozornily na nesplněné poslání, obnovit v národě, nedůvěřivém ke křesťanství typu římského a otupeném náboženskou indiferentností liberalismu, vnímavost pro hodnoty náboženství. Tomuto úkolu prý překáží jednak vnější okolnosti (menšinovost a nerovnoprávné postavení evangelíků a fakt, že musí pracovat v církevních strukturách svým původem nečeských a svou konstitucí celorakouských), ale zejména i příčiny vnitřní: bohoslovecky vešly naše církve na pozice reformace světové s důrazem prý na "pavlovskou" linii. Je třeba navázat na vývojovou linii českého bratrství a české reformace vůbec, zvláště na důraz na mravní a kulturní činorodost, na jednoduchost církevního provozu, na prostotu nedogmatického myšlení. Metodou působení navenek má být osvěta, vzdělanost, veřejný projev a práce spolková. Tím se probudí - v krátké prý době - český člověk ze své náboženské letargie a rád se chopí hodnot, jež v jeho duši latentně žijí. Lze očekávat velké náboženské hnutí. - Historickou osnovu dal tomuto projektu Ferd. Hrejša (Česká konfese, 1912), od r. 1911 pak byl systematicky řízen ze stránek revue "Kalich", orgánu Sdružení pokrokových evangelíků, rok předtím založe-

ného.

Böhlovi žáci, jak uvidíme, odmítli modernismus z důvodů bohosloveckých. Avšak jinak četli i souřadnice situace českého evangelictví na národní mapě. Hlavní vinu na nesplněném poslání podle nich nenese ani Řím a Vídeň, ani Ženeva a Vitenberk; příčina je zde, v církvi, neznalé svých věcí a nedbalé svých řádů. Náprava může přijít jen z obnovené věrnosti Kristu na základě kázání evangelia. Takto se lze nadít, že oslovíme i člověka vně církve - třebaže si böhlovci nedělali iluze o masovosti příklonu české společnosti k evangelictví a v tom osvědčili větší realismus než jejich kritičtější druhové z "Kalichu".

III. Společné důrazy

1. Evangelizace

Své základní přesvědčení dali Böhlovi žáci najevo především v rozsáhlé akci evangelizačně-misijsní. V prvních letech neuvažují při pojmu "česká misie" o ničem jiném než o práci v diaspoře. Při ní chtěli především vyvést jednotlivé evangelické rodiny a hloučky z izolace a tím přivést k rozhodnějším vyznavačství, a kromě toho také získat pro evangelium bezvěrce či indiferentní katolíky. Proselytismus mezi příslušníky jiných evangelických vyznání jim byl cizí.

Práce na Moravě měla několik strategických středisek, z nichž byla řízena: Hustopeče, s přesahem do celé jihovýchodní Moravy, Brno a jeho okolí (hlavně směrem západním a severozápadním), Olomouc, zabírající celou ohromnou diasporu severomoravskou a Hanou; k nim přistupuje Miroslav s radiací na moravský jihozápad, Zádveřice, prodlužující řetězec tolerančních sborů valašských hlouběji do střední Moravy. Bylo prvořadou starostí, aby v těchto místech vznikl reformovaný sbor (aspoň filiální), a tím systemizované místo kazatelské. Sbor se v čele s kazatelem staral o to, aby ve svěřené oblasti vznikla další střediska a co nejdříve se osamostatnila.

Takovým střediskem se popřípadě mohla dočasně stát skupina dětí (nedělní škola) nebo i spolek mladíků pod vedením zkušených laiků. Úsilí s tímto postupem spojené bylo nesmírné. Kdo chce vidět, jak se promítá základní pohyb evangelia - cesta Boží za lidmi - do praxe, nechť sleduje obětavé úsilí farářů moravské skupiny. K radosti, která právem korunovala léta anebo i desetiletí trpělivé, drobné námahy, přistoupilo u nich i vysoké smýšlení o kazatelské službě, jejíž důstojství netřeba zajišťovat teprve členstvím v okresních školních radách a jiných veřejných institucích.

Ve zralé úvaze zvolili böhlovci metodu sborovou, nikoli spolkovou, nesdílejíce v tom nedůvěru některých svých současníků, a již o generaci staršího Václava Šuberta, jimž se cesta sborová zdála málo účinná. Spolky, pokud existují, mají sloužit sboru a církvi, nemohou je nahradit, a kde není sbor, přichází i sebelepší spolková práce nazmar. (To platí i pro spolky mladíků, o nichž se při poradě r. 1898 usnášejí, že mají být povolovány "nur im Anschluss an die Gemeinde" a odmítají "interconfessionelle Vereinigungen nach ausländischem Muster".) V úvaze o této věci je vedl dvojí teologický zřetel: (a) Jen ve sboru jsou možná bohoslužebná shromáždění s výkladem Božího slova, kázáním; náboženská agitace a osvěta mohou mít operační základnu jinou, ale nemohou nahradit kázané Slovo. (b) Jen ve sboru vzniká prostředí vzájemné služby, pomoci, důvěry, kázně a modliteb, které je nezbytné, nemají-li se užítky kázaného Slova opět rozplynout; kázané Slovo vytváří a současně i vyžaduje sociální organizaci sui generis.

2. Pastorační

Důraz na sbor vyvolal v böhlovské skupině intenzivní zájem pastorační. Migrační dynamika vytvářela tou dobou hlavně v městech nepřehlednou, vlastně diasporní situaci, v níž se ztráceli evangeličtí jednotlivci, přišlí do měst ze svých venkovských sborů. Faráři böhlovské skupiny právě jim věnovali

li mimořádnou pozornost a péči: služkám, tovaryšům, dělníkům, vojákům, studentům gymnázií; ti všichni, vytrženi ze svého prostředí, stávají se bezbrannějšími vůči "svodům městského života", k nimž vedle hostinců, tance a karbanu patří i nezdravé bydlení. Proto bylo zapotřebí, jak se böhlovcům zdálo, poskytnout této mládeži ve sboru neformální prostředí, jež by jí v nutné míře kompenzovalo rodinu a uspokojilo její potřebu družnosti. To bylo pozadím spolků mládeže a jiných odvětví sborové práce, kde důraz nespočíval na stránce ideové a vzdělávací, nýbrž spíše na váze bratrské vzájemnosti. Mládež takto získaná se pak sama často stávala nositelkou pastorační a charitativní akce.

Zvláštní zájem platil také rodině, která v nových podmínkách městského života, kde ji přestal poutat společný hospodářský zájem a společné pracoviště, vyžaduje promyslet nové přístupy a postupy v církevní organizaci. Ani reformovaná agenda, počítající ještě s patriarchálním rámcem venkovské rodiny, zde nemá mít neměnné slovo. Zde i na jiných místech pozorujeme, jak neutuchající zájem pastorační dokázal u böhlovců korigovat školskost jejich reformovaného pravověří.

V pastorační práci narazili böhlovci na "sociální realitu" své doby a získali si k ní přístup bezprostřednější než kterákoli jiná skupina v reformované církvi. Tím spíše zalitujeme, že u nich došlo k odmítnutí další analýzy této situace a k nápadnému jejímu zkreslení. V pozadí rozpoznáváme (probuzenectvím zdůrazněný) pojem osobního hříchu jako neřesti a laxnosti, v němž zaniká hřích jako sociální sobectví, bezohlednost a křivda. Naznačují-li tedy böhlovci, že kořenem všeho sociálního zla je osobní hřích, platí za příliš obecnou pravdivost tohoto názoru "velkým skokem" přes celý prostor faktorů polopersonálních a nepersonálních; tento prostor hospodářských vazeb a závislostí, třídních rozdílů, stavovských přehrad, zůstává u nich nereflektován, a "otázka sociální" v důsledku toho zmoralizována.

Jistěže můžeme i tuto věc vyložit "ad meliorem partem":

Böhlovci věděli, že vyslovením principů sociální změny, apelem k objektivní nápravě by něčeho nedosáhli, ledaže by sáhli zároveň k hospodářskému či mocenskému tlaku. Pokoušeli se tedy zápasit na rovině, kde mohli něco zmoci, a prostředky, které měli k dispozici - například proti alkoholismu, který byl skutečným sociálním zlem a metlou moravské vesnice. Pokud pak jde o členy sborů, ti jsou zasazeni do sociální reality, která majetkové a třídní rozdíly sice neruší, ale transcenduje jednak zásadně tím, že všechny staví pod Slovo, jednak prakticky tím, že sbor se o své chudé stará, a tím čelí demonzivaci existující sociální situace. - Ovšem negativní východisko této úvahy - hřích - celou koncepci oslabuje potud, že ji dostává do nebezpečné blízkosti k myšlence, že vysvobození z hříchu a posvěcení života sebou nese i známky vnější prosperity. Je sice pravda, že kdo se odřekl alkoholu, nedoplatil ani hospodářsky (příklad často uváděný v ČMJ), ale není už pravda, že každý, kdo zůstává v nedostatku a závislém postavení, si "to zavinil sám" neřestným životem anebo naopak, že každý, kdo prosperuje hospodářsky, si k tomu pomohl životem ukázněným. Chci říci: moralizace sociálního problému u böhlovců nešťastně deformuje jejich jinak realistickou perspektivu pastorační. Odmítající "střední axiomy" sociální analýzy, připouštějí "velké axiomy" etických generalizací, jež se mohou ukázat nepravdivější a nebezpečnější oněch.

3. Pravověří

a) P í s m o

poutá pozornost böhlovské skupiny trvale. Ještě krátce po spojení církví zakládá skupina "Biblickou jednotu" jako vyústění své práce v nových podmínkách. Böhlovcům nešlo jen o šíření biblických znalostí. Záleželo jim na vytvoření "písmácké kultury". Uveřejňují k tomu cíli ukázky a návody biblické práce, jež sice většinou nedosahují úrovně Karafiátových "Biblických studií pro učené i neučené", ale jsou

pozoruhodně svěží, věroučně určité a prakticky instruktivní. (Po bok Karafiátovi se böhlovci postavili v otázce revize Kralické.)

Plynulý důraz na doptávání Písem chtěl zdůraznit, že život víry a církevní společenství má nad sebou autoritu a normu, není autonomní. Přijmout a uznat tuto autoritu v Písmu je blahodárné vždy, a v době, jež otřásla světonázorovými jistotami, dvakrát. Písmák ví o "spolehlivosti, pravdivosti a jistotě bible" (ČMJ 1909, 49).

Myšlenka, že princip autority chrání před chaosem a rozvratem, má v kalvinistické tradici domovské právo, ale zde, jak pozorujeme, je sytě "česky" zabarvena: Autorita je povahy "ideové", nikoli mocenské, je to autorita psaného slova bible. Už první konfesionalistická generace let šedesátých (Tardy a j.) podtrhla formální princip reformace jako základní prý vývojovou směrnicí českých náboženských dějin, které zahajují slovanští věrozvěstové tím, že dávají lidu do ruky srozumitelnou bibli. Redukující funkce Písma si byli vědomi Husovi předchůdci i Hus sám a celá česká reformace, včetně Jednoty, směřuje k zesrozumitelnění, čímž umožňuje spontánnost náboženského života, a jeho vnější opory nebo nátlakové prostředky činí zbytečnými. Naopak zase období protireformační se vyznačuje opuštěním prostoty a srozumitelnosti, takže spontánnost a svobodný projev musely nutně ustoupit reglementaci. Jezuité byli na správné stopě, když brali lidu z rukou knihy, a zvláště bible. Tak je Písmo strážcem náboženské svobody proti tlaku a nároku vnějšího autoritářství.

Na tyto úvahy böhlovci navazují, dodávající ovšem, že předpokladem je, aby autorita Písma nebyla v ničem otřesena. Mají za to, že takový otřes přináší novodobá biblická kritika a cítí se povolání svést s ní nesmlouvavý boj. Neplatí-li, že celá bible je slovem Božím, je otevřena cesta k náboženskému zmatku a církevní svévoli.

Budiž jasně řečeno, že böhlovci nebyli proti biblické vědě a nepožadovali při bibli "sacrificium intellectus".

Naopak, plná angažovanost rozumu slouží k tomu, aby se bible prokázala jako slovo Boží. "Zneužívá-li se vědy k tomu, aby se vážnost Písma sv. podřývala, tož zajisté s povděkem uvítáme každou práci, která zase vědecky ukáže, jak prázdnými, ano vpravdě nevědeckými jsou všechny důvody, jež se proti pravosti Písma sv. uvádějí" (ČMJ 1905, 33). Böhlovcům šlo o to, aby pod nástroji vědy neumírala, nýbrž naopak povstávala spolehlivá biblická "zvěst". Bible jako dokument (náboženských) dějin nemůže být normou a soudem nad dějinami, a tedy ani poskytnout orientaci v dějinách: tento rozpor nepocítili böhlovci jako první, takže právem se v této věci dovolávají samého Harnacka. "Věda nám prokázala mnoho dobrodiní ve věcech časných a my jí přejeme rozkvět. Ale ve věcech věčných nemůže nám rozhodovati věda" (ČMJ 1910, 66). Na vědě nelze vybudovat církev. Na vědu nelze kázat.

Připomeňme, že Slavomilu Daňkovi později půjde o totéž ve výsledku, ne však v metodě: o vědecké prokázání zvěstné spolehlivosti a duchovní ("náboženské") inspirativnosti Písma. Za podrobnější průzkum by stálo, do jaké míry byl Daňek ve svém vývoji poznamenán vlivy tohoto směru, víme-li, že na studia bohoslovecká odcházel z olomouckého gymnázia, a olomoucký sbor, vedený böhlovcem Fr. Prudkým, v ČMJ hrdě oznamuje, že ze svého středu dává církvi prvního bohoslovce.

Největší slabinou böhlovské pozice v metodě biblického výkladu není primitivní fundamentalismus. Jde zde o přístup, pravda, silně ahistorický, nivelizující, ale nikoli mechanický. Ani verbální inspiraci nepojímali böhlovci sterilně: inspirace se týká záměru Písma a řídila selekci látek hlediskem spásně-dějinného pragmatismu. Přesto však böhlovci podezřele přesně a předem znali "co by nám k známosti cesty spasení posloužilo". Přistupovali k Písmu s hotovými dogmatickými kategoriemi a jejich výklady se nebezpečně hladce vešly do rámce známých věroučných formulací. Moment překvapivého oslovení z Písma, jak jej poznal Kohlbrügge, který se v kazatelských výkladech dával strhnout někdy až na nejzazší

mez pravověrnosti, byl jim téměř neznámý; pro vnitřní dynamiku, napětí a blahodárnou neujednotitelnost biblického poselství měli malý smysl. Za těchto okolností musely i oprávněné námitky proti novodobé biblické kritice mít povahu defenzivní a n e g a c e kritiky se příliš brzy stávala vyznavačskou p o z i c í .

b) C h r i s t o l o g i c k é d o g m a

Jádrem Písma je svědectví o vykupitelské oběti Kristově. Typologickým výkladem lze toto svědectví zjistit všude v bibli. Mimořádná emoční až mystická (Daněk) zaujatost Böhlovců tímto ústředním reformačním článkem musela mít své silné motivy.

Měla. Šlo o univerzalizmus vpravdě všelidský. Böhlovci pracují v době, kdy lidská skutečnost se rozpadá do autonomních sfér, společnost v pestré spektrum spolků a korporací, církev v desítky denominací, jak tomu chtěl vývoj v 19. století. S touto roztržičnou situací, která se už nedala ujednotit leč mocensky, se mnozí vyrovnávají tak, že přijmou svůj úsek skutečnosti a vymezenou kompetenci. Böhlovci však chtějí hlásat evangelium, jež platí pro všechny a pro každého. "Jak veliký je hřích můj - co mne smíří s Bohem" - toť základní lidská otázka a skutečná lidská situace. Sem se všichni vejdou a zde se každý pozná. Myšlenkové struktury jako: Boží otcovství a všelidské bratrství, nekonečná cena lidské duše a mravní poměr k Bohu, na něž soudobé bohosloví rádo redukovalo evangelium ve snaze je aktualizovat, jsou svým způsobem výlučné nebo aspoň vymezující, což je v rozporu s univerzálností Kristovy oběti. "Nechceme to čisté evangelium oblékati do žádného hávu frází, my chceme ryzí evangelium. My v něm ovšem vidíme víc než pouhou mravní cestu." (ČMJ 1909, 37). Böhlovci chtějí sestoupit až k "existenciální rovině" lidské existence - coram Deo - a proto odmítají všechny "mezistupně", byť se i zdály na ten čas misijně účinnější. Velmi jasně to vyslovili v replice Macharovi: "Koho nežene ze Říma bída a nouze

duševní, úzkost a strach o duši a Boží věci, probuzené Duchem svatým svědomí, ale šilhá po protestantismu jenom jako po nějaké církevní demokracii a revoluci, ten se sotva dá získati pro slovo Boží... Reformace začala z bídy duševní, z nevýslovné nouze spasení. Byli tu lidé, kteří ani pláčem ani posty ani modlením pokoje nalézti nemohli - ale našli pokoj, když v úzkosti duše uslyšeli: věřím v hříchů odpuštění" (ČMJ 1909, 36).

Zároveň hrál roli správný odhad, že ustoupit z těchto univerzálních teologických kategorií by vedlo k neúčinnému legalismu, vymáhajícímu věrnost hodnotám odvozeným. Touto myšlenkou přispěla ČMJ do diskusí o chystaném spojení církví. "Ale chcete nějakou pravou mravnost, nový život bez upřímného spojení s Kristem? Že je česká duše krásná, když je obrozená? Jak ji chcete obrodit? Stačí říkat: buďte čistí, pravdiví, poctiví, mravní, mějte silnou vůli, chtějte!?" (ČMJ 1917, 137n).

Na první pohled vize Böhlových žáků se může jevit nepochopitelně pesimistická až zatrpklá. V době bohaté optimistickými projekty, slibujícími přenést dějiny lidstva na vyšší civilizační stupeň, volají Böhlovci - pod kříž. S Kohlbrüggenem podezírají každý vzmach dějinné aktivity z adamovského úniku "doprostřed stromův rajského", do prostoru vlastní spravedlnosti. Byl-li v první konfesionalistické generaci odpor proti modernímu vývoji diktován také strachem z novot, jež ohrozí patriarchální struktury venkovských sborů, vyrůstal u Böhlovců, kteří se již měst nelekají, ze základny hlubší: z odhadu, že novodobý společenský a hospodářský rozvoj sleduje iluzi, jako by bylo možno lidství založit a definovat výkonem, "skutky", a ne přijetím obětivné milosti zdarma. Ateistické prvky a sekulární trendy v moderní kultuře jsou pak logicky jen projevem, nikoli příčinou této iluze "starého člověka", který chce být "sám svůj", ba víc než člověk - adresát Božího milosrdenství. Právě nedůvěra, kterou kapitalistická civilizace stihá vše, co se nedá vyjádřit

kvantifikovatelnou hodnotou, co je zadarmo - a na druhé straně zase obdiv k výkonu a moci - svědčí pro to, že se v ní děje něco lidsky nezdravého, něco, čím lidství je trápeno a tupeno. Na svých cestách za lidmi böhlovští faráři příliš často narazili na chamtivost, sobectví, svůdnou moc peněz, na spory o majetek, jimiž byly otrásovány i evangelické rody a sbory, než aby mohli přát věrohodnost velkým pokrokařským a emancipačním heslům. "Moderní pokrokovost jsou nazvíce hloupé fráze" (ČMJ 1910, 55). Pro jedince dravé a zdravé byla šance; ale co s těmi, jimž chybí jedno nebo druhé? Böhlovci mimoděk narazili na skryté rozpornosti moderního života ještě dřív než je 1. světová válka s nepodplatnou krutostí vynesla na povrch. Nedokázali, a patrně ani nechtěli tyto rozpornosti přesně pojmenovat. Pohříchu snadno jich užívali za kontrastní pozadí, za jakýsi nepřímý důkaz pravdivosti své věroučné pozice. Snad proto nepostřehli, že problematika člověka, který se rozhodl vzít své věci do svých rukou, je přece jen složitější, a i osudovější, než jak se jevílo jejich schématizujícím pohledu.

c) C í r k e v

"V žádné církvi se tak pronikavě nemluví o bídě člověka a o Pánu Ježíši jako u nás. Naše církve ohlásila bankrot člověka v každé jeho částce a ukázala na jediného spomocníka Krista. Proto se zvala... útočištěm všech bídných, chudých, ztrápených, neboť jim ukázala jasně na Beránka Božího, který snímá hříchy světa" (ČMJ 1909, 36). Přes svou sebevědomě polemickou notu shrnuje tento výrok hned několik důležitých prvků böhlovské eklesiologické koncepce, jež u nich nacházíme vyjádřeny i jinde a jinak. Především nám neunikne "křtitelovský motiv" neustálého odkazování k Beránku Božímu. Tímto odkazováním je dán smysl poslání církve, jež sama nezachraňuje nikoho. Je však přece útočištěm těch, kdo ve svém lidství krachují právě uprostřed velkolepých civilizačních perspektiv. Současně jsou böhlovci přesvědčeni, že touto důslednou christologickou orientací pojmu církve našli její nejuni-

zálnější rozměr: Sem, do církve potenciálně patří vše, co se jmenuje člověk.

Snad proto také se böhlovci ubránili pokušení církevního separatismu. Odolali mu i po generálním sněmu 1918, který jim pro své věroučné kompromisy přinesl dosti trpké zklamání; tehdy se jim dostalo i přímé nabídky (na tzv. "sjezdu věřících" 1919) opustit spojenou církev a připojit se k "vyznačtější" skupinám. Nabídku odmítli a setrvali ve strukturách "lidové církve" v naději, že svým dílem přispějí k jejímu prohloubení a pročištění. - Nemnoho si böhlovci slibovali od zápasů církevně-ústavních. Je sice známo, že prof. Böhler se na synodu 1889 bil za čáslavský návrh církevního zřízení, ale méně se ví, že böhlovská skupina i se svým profesorem na schůzce r. 1885 se k návrhu postavila nedůvěřivě, až zamítavě.

Viděli jsme již, jak böhlovští faráři dali svému eklesiologickému přesvědčení výraz v evangelizaci (církve jde za všemi) a v pastorači (jde za každým). Doplňme ještě, že teologicky legitimní skromnost, jež je pro jejich koncept církve charakteristická, je uchránila před romantikou "velkých hnutí", aniž je nutně hnala do nebezpečného pocitu ušlápnutých a nechápaných. Klidná svrchovanost, absence strachu o církve a vědomí její nezcizitelnosti byla u nich motivována teologicky. "Nevěra působí... často strach o slovo Boží a církve Kristovu. Je to zbytečný strach... Církve Kristova viditelná je sbor lidí podrobených všelijakým mdlobám a chybám, ale jest to vždy a zůstane drahý majetek Pána Ježíše" (ČMJ 1911, 154). Böhlovci nebyli tolik traumatizováni menšinovým postavením evangelíků u nás. "Jsmě maličká církvička - máme však veliké pověření získávat v š e c h n y pro Krista" (ČMJ 1911, 19).

Tuto myšlenku böhlovcům sugestivně zvýraznil Kohlbrügge. Církve je otevřena všem, protože všichni troskotáme. Ovšem pro Kohlbrügga, ale ne už tolik pro böhlovce, z toho plynul závažný důsledek: Církve je "communio peccatorum", "kerk der

armen", "veliký chudobinec a veliká nemocnice". "Tak má i církev útěchu, že nemusí, má-li mezi sebou syny a dcery neobrácené, na tyto jít s hromem a bleskem, nýbrž v modlitbě přinášet je Pánu" (Kohlbrügge citován v ČMJ 1899, 85). Tento motiv nebyl už u Böhlových žáků tak čistý a znatelně časem slábne, narážející na potřebu speciálních metod církevní kázně, které se v našich podmínkách zdály prvořadější než tomu bylo v inzulárním sboru elberfeldském.

IV. Otazníky

Až dosud jsme se snažili podat obraz myšlení a práce böhlovské skupiny tak, aby převážily její pozitivní, přínosné rysy, zbohacující české evangelictví oné doby a jeho tradice až dodnes. Nemůžeme však přejít mlčky přes rušivé momenty, nad nimiž stojíme v rozpacích a s otázkami.

Chromou svobodu, kterou obsahuje evangelium o Kristově oběti, böhlovci tak jedinečně zdůrazněné, se přece jen nepodařilo v praxi udržet neporušenou. Pozorujeme u nich stále častější návaly moralismu, projevy oné "víry mnišské", kterou rodilý luterán Kohlbrügge tak ironizoval. Kohlbrüggovské antitoxiny sice účinně tlumí náběhy k "teologii posvěcení", pokud se u nich vyskytují. Nicméně se böhlovcům mstí, po Kohlbrüggovi rovněž již dědičné, bohoslovecké podcenění existence církve a křesťana v dějinách. Tak dochází, paradoxně, ale ne neočekávatelně, k jejímu přecenění na rovině mravních schémat a principů. Jediný teologický záchytný bod - zájem na evangelizační věrohodnosti a účinnosti - se dostává do jejich vleku. Okolní skutečnost, přírodní, dějinná, společenská, se v církvi stává relevantní jen potud, pokud ji lze učinit předmětem kazatelského či jiného výkladu, pokud může být tematizována, převedena do mravních kategorií v dosahu individuální etiky. Je jasné, že takováto transpozice se těžko daří bez újmy na úctě k faktům; končí pak v nevěrohodných kazatelnicových primitivismech. Kosmický rozměr vykoupení v Kristu se dokonale

vytratil stejně jako podíl na radosti Boží v Duchu svatém, dobrý stvořený svět se jakoby propadl do poloskutečna; jen hřích, sevřené svědomí a jásavá úleva vykoupené duše existují reálně.

S tím souvisí, že Kristu bylo ve sboru vyhrazeno místo jen na kazatelně. Kristus je přítomen jen jako kázaný, tedy přece odkázaný. Nápadné a typické je podcenění stolu Páně, jenž je napořád chápán v perspektivě velkopáteční, jako p a m á t k a "hořké smrti", a ne jako znamení p ř í t o m n o s t i Vzkříšeného. Vážnost večere Páně pak je akcentována myšlenkou "hodného přijímání". Kristovo vykupitelské dílo má v podání böhlovské skupiny neustálou tendenci stát se modelem, univerzálním schématem, a ne živou, ve sboru prožívanou a přítomnou realitou, dějstvím, strhujícím k následování a k oslavování.

Zúžení bohoslužeb na jejich hlavní složku - kázání -, nedostatek smyslu pro adoraci (a v důsledku toho i pro umění, neboť ono "hová smyslům") - toť ovšem rys, který byl v našem reformovaném evangelictví nové doby trvalým domovem. (Jen u luteránů, a ovšem u Ochranovských, lze pozorovat náběhy k pojetí jinému. "Chrámové služby Boží nejsou toliko vyučováním v náboženství, nýbrž především oslavováním Boha trojjediného, jakéž se děje mezi anjely na nebesích", čteme v "Poznamenání" Leškova zpěvníku.) Nelze ho vysvětlit pouhým "strachem římským", averzí ke katolickému obřadnictví, ač odtud se vydatně živil. Právě tacitní předpoklad, že oslovený intelekt a mravní citění mají proti "myslům" preferované postavení, svědčí pro rezidua osvícenského racionalismu i v hnutích, jež s ním chtěla zúctovat.

Ale sonda spuštěná hloub odhalí zde ještě základnější z ú ž e n í teologické perspektivy: deficientní pneumatologii. Jak neúměrně je v kázáních Böhlových žáků zdůrazněn kříž proti vzkříšení, je nápadné až ku pohoršení. Byla zde arci obava, aby se na vzkříšení nenavěsily všechny možné antropologické a dějinné optimismy; v tom jsou böhlovci skuteč-

nými dědici Kohlbrüggovy teologie kříže. Ale kam až smějí být obavy naším rádcem, ostatně nespolehlivým vždy? Vzkříšený Kristus, který v Duchu svatém shromažďuje svůj sbor: tato pneumatologická rovina chybí skoro úplně, objevuje se jen okrajově, nesměle a spíše netypicky v nábězích k přesvědčení, že Duch je při díle i tam, kde se v církvi prosazují nové věci a otevírají nové dveře. (Tím koriguji, po pečlivějším zkoumání, svá tvrzení ze závěru článku o Kohlbrüggovi v KR 1975.) Dílo Ducha je u böhlovců chápáno v převážné míře individualisticky: osvětlení mysli, probuzení svědomí, utěšení v úzkosti atd. Ale chybí výrazněji rozvinutý smysl pro to, že Duch tvoří a obnovuje společenství právě proto a tak, že brzdí sklony k uniformitě kritérií a ke schématickosti jejich aplikace. Bohoslovecké potence böhlovského pojetí církve jsou tak podvázány. Speciální charakteristika a spolu i kontinuita církve je dána spíše učením, a ne přítomností Páně, jenž volá v Duchu svatém svůj lid na nové výpravy do neznáma, otevírá mu nové horizonty poslání v proměnlivé scénérii dějinných okolností.

Přísně christocentrická orientace böhlovců byla ovšem na místě. Ale jejich christologická perspektiva byla také neblaze z k r á c e n a chybějícím výhledem k parúzii. Útěšnou jistotu v hodině smrti - moment pastoračně velmi účinný - se böhlovcům nedařilo promítnout do naděje o celém lidském rodu, naděje, jež dokáže bez nervozity pohlédnout to tváře kulturnímu a technickocivilizačnímu rozvoji, jež zaslechne nářek ponižovaných mas a celého nevykoupěného stvoření a v přímluvách se k němu připojuje.

Pozorování bohoslužebné a kazatelské praxe böhlovců nás upozornilo na zvláštní ústup z plnosti trinitárních důrazů, k němuž u nich dochází ve prospěch christologického dogmatu, promítnutého do antropologického rámce, kam byla všechna ostatní skutečnost jakoby zatlačena po linii naukové a etické. Antropologická realita, ověřitelná zkušeností probuzeného svědomí, se böhlovcům zdála nejživějším prámětem reformační

christologie. Nebezpečná operace: antropologické modely ožijí ztrnulé dogmatické formulace tak sugestivně, že vedle nich vše ostatní ztrácí barvu, tvar i relevanci. V tom čeští a moravští žáci Böhlovi přece jen podléhali tlakům své doby, ač se jim tolik bránili.

Vězme však, že na kritické otázky, které tu na jejich adresu vyslovujeme, nedala tou dobou uspokojivější odpověď žádná jiná skupina a orientace. Navíc pak böhlovci nad ostatní světle vynikali řadou rysů své práce a své úvahy: naše úcta k dílu, jež zůstavili, a k odkazu, na který navazujeme, není otřesena.