

A m e d e o M o l n á r

K OTÁZCE BRATRSKÉ ODPOVĚDNOSTI ZA SVĚT

Už roku 1935 zdůraznil J.L.Hromádka, že kritický poměr Jednoty bratrské ke světu a její svoboda, spojená s rostoucí odpovědností za úkoly ve světě, mohou nám dnes být dobrým vodítkem (Církev v Jednotě bratří, článek v Českém bratru 1935, 153-157). Řádky, které následují, se pokoušejí vysledovat v dějinném vývoji bratrského myšlení a jednání hlavní motivy a směry této kritické odpovědnosti.

Mohutný, nikdy zcela nezpoklidněný podnět k ostražitě kritickému pohledu na svět, zejména na jeho společenské řády a vztahy, dalo Jednotě osamělé myšlení Petra Chelčického. Při všech výhradách, s nimiž je Jednota přijímala od dob Lukáše Pražského, nelze si neuvědomit, jakou směrnou silou byl pro ní Chelčického rozhodný škrť vši "moci připuzující", pokud ve feudálním společenském zřízení se dovolávala křesťanství, a jeho vyvýšení křesťanského bláznovství. Ostrá vyhraněnost Chelčického stanoviska pomohla bratrské reformaci zaujmout se včasné a z biblického ponoru otázkou, danou křesťanskou existencí ve společnosti širší než jen církevní, ve společnosti globální.

Podstatu státní organizace viděl Chelčický v donucující moci, tedy v organizovaném násilí. Jeho potřebnost vyvstala teprve po lidském pádu, kdy bylo třeba usměrňovat nadále hříšné sobectví, hrozící rozleptat a znemožnit pospolitě soužití

lidí. Nebyť porušen lidským hříchem, byl by se stvořitelství řád obešel bez státu, protože založen na lásce k Bohu a na vzájemné služebné důvěře mezi lidmi. Kristus, pravda, zvítězil nad hříchem podle Chelčického tak, že světské panování se stalo mezi kristovci a tedy pro pravou církev vlastně zbytečným. Jenže svět právě není církev, i když církev je také svět. Proto je Chelčickému pro svět bez víry a bez pravé Kristovy církve stát dál Božím zřízením. Teprve postaví-li se toto Boží zřízení do služeb církve a křesťanstva, stává se podle Chelčického nástrojem antikristovým. Tomu, co v dějinách nastalo po konstantinském převratu ze 4. století, to jest "křesťanskému" státu, upírá Chelčický nejen oprávněnost, ale i vůbec možnost. Po jeho soudu nemohou být křesťané ani silou státotvornou ani silou revoluční. Zbývá jim pouze cesta svědecké trpělivosti. Odtud Chelčického požadavek lidu bez meče, menšinové církve, která, "když protiventství trpí, kvete, a když se utiskuje, roste ... a tehdy stojí, když se zdá, že by byla přemožena".

Přítom posledním záměrem jihočeského myslitele nebylo ani tolik vytvořit shromáždění světem neposkvrněných křesťanů, jako spíše vůle poskytnout světu skandalon nové evangelické cesty, jež jediná je s to vynalézavě naznačit nová řešení, světem netušená. Chelčického známý a právem obdivovaný rozbor feudálního zřízení, jeho snad vůbec první sociologická analýza jednotlivých "rot" třídně rozdělené středověké společnosti, měla svůj zdroj v obrazu apoštolské církve. Uskutečnil-li se v prvotní církvi, jak věřil, zákon lásky v Kristově díle, byl zároveň přesvědčen, že i pro budoucnost by "ta věc" mohla přivodit i konečné ustavení spravedlnosti a sjednocení třeba i "tisíce světů" dosud antagonistických. Ale cesta k tomuto eschatologickému cíli je evangelicky úzká. Chiliastické nenechavé a aktivistické uspišování ji bytostně ohrožuje tím, že si v husitských Čechách osvojilo metodu násilí a politické strategie. To byl hlavní důvod Chelčického bolestně zklamaného odklonu od tábořské chiliastické levice: nedočkavě zamítla trpělivost a vzdala se tak vlastně odpovědnosti za bližního a za svět.

Názory Petra Chelčického byli první Bratří, souvěkovci Řehořovi, cele proniknuti. Ale již základní čin jejich nave-

nek ústranného života, závazek k služebné výstavbě vlastního společenství, vyjádřený r. 1464 Svolením na norách rychnovských a o tři léta později formálně zaručený osamostatňující volbou kněží, odlišoval se od Chelčického pasivity dělnou a strůjnou vůlí. Praktický cílový záměr, který Bratří sledovali ustavením své Jednoty, bylo ukázat českému utrakvistu cestu k úplnému vymanění z papežské církve radikálním příklonem k vyznavačským a životním postojům církve apoštolské. Odklon od světa podstoupili tak ve znamení starosti o to, aby nepřišel nazmar křesťansky obnovný rozběh českého husitství. Proto psali v létě r. 1468 samému králi Jiřímu, že "hodné jest odtrhnouti se od poslušentví kostela římského". Psali tak nejen v sebeobraně, v dodatečné apologii lhotecké volby vlastních kněží z předchozího roku, ale i s výhledem k obecnému sněmu všech křesťanů, po němž Jiřík nepřestával sám volat. Psali s úmyslem vnitřně vyvést krále jak z katolického, tak z utrakvistického pojetí jeho korunovační přísahy. V Bratřích měla zástupně ožít husitská církev ve výlučně vyznavačské síle tábořské ražby, ale prostá jejich někdejších mocenských aspektů politických, tedy "bez meče". V tomto smyslu chtěla být Jednota bratrská teologickou radikalisací husitství.

V Řehořových výkladech, které jsou, pokud jde o chápání světské vrchlosti, často doslova závislé na pracích Chelčického, ustupuje kritika pozitivní starosti o způsob, jímž má křesťan i pro druhé žít své vysvobození z "nouze spasení". Proto tolikrát až radostná chvála úzké cesty, pokorná oslava líbezného vůle Boží, která si "vybírá zvláštní lid ze všeho lidu", lid nic se neděsící toho, že bude "blázen světu", protože usiluje "o své spasení se popřítí a popracovati" v době, kdy za války mezi králem Jiříkem a Matyášem Korvínem (1470) "násilím pálí, loupí, mordují".

Touhu žít tvořivě a v obecenství lásku kristovskou sdíleli Bratří právě s Chelčickým a ohlasem jeho vět zněl i Řehořův výklad o spravedlnosti, která se ukazuje na člověku, "když odporné věci sobě a křivdy, kteréž mu sahají na statek, na čest i na život, pokojně strpí v milosti"-(čtvrtý list Rokycanovi). Než uskutečňovatelský ráz bratrské zbožnosti postavil Jednotu

hned po prvních pokusech před překážku, kterou Chelčický ještě promýšlet nemusel. Totiž před pochybu, lze-li si vůbec spásu zasloužit. Tato pochybnost neotřásla nijak bratrským přesvědčením, že se církve nesmí dovolávat pomoci a ochrany světské moci, otrásla však důvěrou ve správnost a záslužnost neúčasti křesťanů na životě ostatní společnosti.

Takto vzniklá vnitřní krize vyvrcholila v Jednotě záhy, už v roce 1490. Tenkrát měl rozhodnout synod, svolaný do Brandýsa nad Orlicí, o tom, zda a "pokud Bratr má moci požívati active i passive". Mělo-li dojít k uspokojivému řešení, nemohli se Bratři vyhnout odpovědi na otázku, je-li jejich dosavadní, od světa odvrácený život záslužný před Bohem. To pochopil nejlépe Bratr Lukáš, který se nespokojil brandýským usnesením, podle něhož se měl křesťan poslušně podvolovat požadavkům světských vládců "ve všem dobrém, což není proti Bohu a ještě nenese hříchu". Zdálo se mu, že při této "dobré vůli mělo být něco více: co by totiž mělo věreno a činěno býti". Nespokojenost Malé stránky, která trvala na stroze záporném postoji k veřejnému životu, způsobila ještě téhož roku zvrát ve vedení úzké rady, zvrát, jímž se naposledy projevila vůle staré Jednoty žít v ústraní a v dobrovolné bezvýznamnosti, aby si za to získala zásluh domněle platných na věčnosti.

To však, co se Malé stránce zdálo uskutečnitelné, bylo, jak napsal Lukáš, vpravdě nemožné bohoslovecky i prakticky. Ukázala to krátká čtyři léta následující, za nichž se Bratři poohlédli cestou svých vyslanců ve východních krajinách, a z níž se hlavně Lukáš vrátil zklamán sice, zato však s promyšleným řešením otázky záslužnosti. Uložil je do své Bárky z r.1493. Tu odmítl bratrský útěk ze světa větou, že "žádné utrpení a sebezapření ani zasloužení užitku spasitedlného neučiní". Základem bárky-církve, a tedy i bratrské pospolitosti, je výlučně "obětování Syna Božího" Ježíše Krista. Toto bohoslovecky nové uchvácení biblického poselství odhalilo Bratřím marnost dosavadního utečenectví a volalo je ke kladnému křesťanskému svědectví nikoli na okraji, nýbrž v samém středu života. Takovýmto zdůvodněním účinného vyznavačství stal se Bratr Lukáš druhým zakladatelem Jednoty, otevřel Bratřím vstup do měst, v němž jim dříve bránil

odpor k přísaze a k účasti na obecní správě, a umožnil, že se Jednota zanedlouho ujala duchovního vedení české reformace.

Bratři tím nezapřeli svůj kritický poměr ke světu. Nesmířili se s ním pohodlně, jak se často soudívá. Jestliže nyní směla i vrchnost vstupovat do Jednoty, pak nikoli proto, aby se vměšovala do svéprávných církevních řádů. V době Lukášově jsou to naopak Bratři, podle nichž se mají panští členové Jednoty řídit i v záležitostech hospodářských a poddanských. Tak došlo nejspíš už r.1498 k vypracování životních pravidel pro šlechtu, pokud stála o podíl na bratrském obecenství. Třebaže se tzv. Malé stránce zdálo, že se jim "škodlivý smysl v Jednotu uvodí", jsou přece důkazem bohoslovecké vážnosti, s jakou "noví Bratři" riskovali odhad křesťanského přístupu pro ty ze svých členů, jimž soudobý stavovský řád přiznával určitý aktivní podíl na politické správě země. Zjev o to pozoruhodnější, že Bratři tehdy nikdy zcela nevyšli z pronásledování a že k uplatnění svých zásad neměli a nechtěli mít jiných prostředků než vyznavačskou a svědeckou službu svého bohoslužebného a životního obecenství.

Pro zdůvodnění své teze, že poslušný úd církve smí mít účast na veřejné správě, čerpala velká stránka Jednoty vydatně z Augustinova přesvědčení, že Boží milost nemusí být odňata křesťanu, který se ujme vlády. Aby mohl vypracovat životní pravidla i pro bratrskou šlechtu, sáhl Lukáš Pražský okolo roku 1498 po základním textu Augustinovu z De civitate Dei V,24. Africký církevní otec tu kreslí obraz vladaře, jehož by bylo lze z křesťanského hlediska nazvat šťastným. Šťastnými, felices, nejsou panující křesťané, mají-li snad neobyčejné politické úspěchy, nýbrž tehdy, odolají-li uprostřed pochlebujičích dvořanů pyše, zachovají-li si pokoru, milují-li nebeské království více než svou pozemskou říši, nejsou-li mstiví, nýbrž naopak pečliví o blaho podřízených. (Bratrský překlad tohoto místa jsem vydal v Boleslavských Bratřích, Praha 1952, 48).

Navázáním na toto Augustinovo hledisko Jednota bratrská nepřítakávala beze zbytku k feudálnímu společenskému pořádku a nechtěla posvěcovat užití násilí v otázkách vyznání víry. Lukáš neměl za to, že Chelčický cele a správně pochopil Augustina,

když o něm prohlásil v Síti víry: "Vytáhl ten sloup veliký z evangelia místo mléka krev." Vždyť na konci páté knihy De civitate Dei Augustin nemluví o nějakém křesťanském impériu, o křesťanském státu. S jeho existencí ani nepočítal. S čím hipponský biskup počítal jako s možností Boží milosti, to byla pouze přípustnost naděje, že výjimečně může být středomořskému světu darován císař, jenž by byl křesťanem. "To všecko arcí řídí a spravuje jediný a pravý Bůh, jak se mu líbí, a činí-li tak z příčin skrytých, jsou proto nespravedlivé?" (V,21 v překladu Julie Novákové, Praha 1950, 1,281). Augustinus připouští tedy jen možnost, že se vyskytnou christiani imperatores. Co se v takovém případě stane křesťanským, to nebude imperium samo, stát, nýbrž jednotlivý vladař, jednotlivý pán.

Otázka, kterou chtěla řešit velká stranka Jednoty s Lukášem v čele, nebyla otázkou po oprávněnosti feudální společenské struktury anebo otázkou po možnosti jakéhokoli křesťanského státu. V té věci podnět a postřeh Chelčického platil v Jednotě závazně dál. Velká stránka odpovídala jen kladně na otázku, smí-li křesťan mít účast na správě veřejných věcí za stávající společenské formace. Bratří Lukášovy generace pochopili, že Augustinus hleděl na postavení církve ve světě podobně jako oni: jako na obecnství poutníků, kteří mají Boží občanství, kteří se však mohou podílet i na měnicí se správě světa. Přitom však Bratří nepřestali zamítat nadvládu církve nad světem, a proto také nepřijali pokus starého Augustina opřít se o světskou moc v boji s heresí.

Celá řada bratrských dekretů doby Lukášovy usměrňujících činnost Bratří ve službách vrchností a měst, pravidel pro chování před světským soudem a pro účast na veřejné správě, pokyny pro případ vojenské služby a pro situaci válečnou, pro vztah k šlechtě jakožto stavu a k otázce vyššího vzdělání, svědčí o tom, že Bratří vzali vážně svou odpovědnost v souvěké společnosti. To nám ovšem nesmí zastřít pohled i pro skutečnost, že Jednota nyní pomíjí mlčením protest své zakladatelské generace proti sociálnímu vrstvení a že se bezděky stahuje na viklefské a pozdně táborské pozice, počítajíc jaksi samozřejmě s existencí "trojího lidu", šlechty, duchovenstva a poddaných. I stano-

visko sociálně tak citlivého Tůmy Přeloučského je bližší scho-lastickému Štítnému než Chelčickému. Velké stránce vsutku po-hasla na ten čas utopická vidina beztrždní společnosti před strážlivě hodnocenou skutečností společnosti rozdělené na chudé a bohaté. Svůj sociálně-teologický éthos zakreslovala na konstatované pozadí současného společenského pořádku.

Nový směr v Jednotě, který odmítl zjednodušené řešení Chelčického, vystavoval se ovšem svou starostlivostí o správné zapojení křesťanovo v občanský život nejednomu útoku i nařčení z oportunistu. Když se pak malá stránka znovu probouzela k životu, uznal Lukáš za vhodné vyjádřit zevrubněji své pojetí světské moci. Jeho účast na sporech, které zmítaly Jednotou v devadesátých letech 15.stol., i mnohá příležitost, jíž bohatě využil, aby vstoupil ve styk jak s boleslavskou vrchností kra-jířovskou, tak i s pražskými úřady, slibovaly z jeho pera dílo základní důležitosti. Nabylo významu také tím, že v červenci 1522, kdy je dopisoval, znal již i Lutherův postoj v této otázce, i to, jaký měl vliv v některých kruzích církve podobojí.

Spis o moci světa, vyšlý v únoru 1523, má vsutku znaky díla dobře promyšleného. Je uveden výkladem historickým. Původcem nesprávného pojetí světské moci v českém křesťanském myšlení je podle Lukáše špatně pochopený Chelčický. Je však třeba rozumět okolnostem a podmínkám, za nichž Chelčický ke svým závěrům dospěl. Vzbouřil se právem, jak je Lukáš předsvědčen, proti násilí husitských vojsk, postavenému do služeb víry. Ale Chelčický přitom dal nedovolené vyrůst do obrovitých důsledků své nedůvěře k časné správní moci, když křesťanům zakazoval účastnit se života národa a když odmítáním přísahy je odkázal k živoření ve venkovském ústraní. Jak právě ukázal sám rozvoj Jednoty, neodpovídá tento postoj Chelčického novozákonním směrnicím. Vhání totiž věřícího křesťana buď do náruče výčitek svědomí, nebo ho nutí k domnění, že si může ignorováním světa a jeho potřeb holou sebekázní vysloužit Boží přízeň.

Ve světle Písma svatého je třeba rozumět křesťanovu vztahu k světské moci jinak. Její původ i oprávnění je sice nutno s Chelčickým vidět v lidském hříchu a jeho společenské povaze,

ovšem ne tak, že by Bůh světskou moc byl připustil jen z nezbytí. "Původ má z hříchu Adama", ale zároveň "od Boha pošla a dána jest na zkázu hřícha". Stát svou mocí zdravě zabranuje anarchickému rozkladu společnosti, k němuž lidské soužití tíhne pro svou hříšnost. Toto kladné ocenění státu nesmí však zastínit, hlásá Bratr Lukáš, skutečnost, že zákon milosti a odpuštění byl vyhlášen Ježíšem Kristem z jeho svrchované svobody. Světská moc se o to nijak nezasloužila a nemá proto také právo vměšovat se v záležitosti víry, která je vzbuzována slyšeným evangeliem. "Syn Boží neráčil jí užívati k žádnému dílu, buď k vykúpení, buď k spasení, buď k ustavení správců na místě svém, buď k vydání zákona milosti". Nevýnal však své vyznavače z pravomoci státu.

Je neštěstím křesťanstva, že připustilo smíšení moci světské s mocí duchovní nebo přímo jejich záměnu. Ve shodě s Chelčickým klade Lukáš "počátek toho připuzování moci světa" do časů císaře Konstantina. Nic však nenamítá proti tomu, aby světská vrchnost byla věřící, křesťanská. "Než tomu se odpírání", zde opět ve smyslu Chelčického, "by to smíšení neřádné, nečisté, cizoložné nevěstky s šelmou, moci duchovní s světskou" odpovídalo nárokům Písma. Funkce obou mocí jsou odlišné a mohou správně sloužit Bohu jen tehdy, zůstávají-li v mezích, které jim jsou určeny. Církev se zle prohřešila, žádajíc si nadvládu nad královstvími, podobně jako se zase přecenila světská moc, kdykoli chtěla mít poslední slovo nad lidským svědomím.

Na rozdíl od Chelčického a prvotní Jednoty snaží se Lukáš ukázat, "kterak zřízená moc má u ož pod věru státi". To činí christologickým zdůvodněním státu. "Pán Ježíš (světskou moc) ...obnovil i opravil ..., ne k zprávě víry neb k obraně duchovních zprávců..., ale věrných k jich užívání, pokud jí sluší užívati a pokud nesluší proti zákonu milosti a spravedlnosti".

Lukášovo pojetí světské moci tedy odmítá právě tak rigorózní dualismus Chelčického jako viklefskou nebo zase Lutherovu důvěru v reformační možnosti vrchnosti zásahem do oblasti, do níž se výlučně vstupuje vírou v Ježíše Krista.

Už v květnu 1523 se Lukáš musel bránit proti traktátu

Jana Kalence. Ten vyčítal boleslavskému senioru ústupnou nekritičnost vůči světské moci. Lukáš ve své Odpovědi na spis Kalencův připomíná, že vyloučení některých pánů z Jednoty jasně prokazuje, že Bratří chtějí měřit i věřící reprezentanty vrchnostenské moci, pokud jsou údy Jednoty, zákonem milosti. Brzy na to útočil Kalenec několikerým spisem, srovnáváje mimo jiné Lukáše s Lutherem.

Lukáš odpovídal na sklonku r.1524 Odpisem proti odtržencům (vyšel tiskem 21.ledna 1525). Opět zde zdůraznil svůj kristologický přístup k problematice. Vyznal Kristovu svrchovanost i nad světem. "Chci", napsal, "obráncem té pravdy býti, totiž že moc zřízená světa jest od Boha Otce Pánu a králi Kristu - podlé člověčenství po vstoupení jeho podle Písma na pravici - dána nade všechna jména." Odmítáje Kalencovy vývody, za nimiž lze znamenat Chelčického tvrzení o zbytečnosti státu pro křesťany, připomíná Lukáš, že "Kristus pád Adamův napraviv, moci nezkazil", nezrušil. Dokud se světská moc přímo nevzpírá Kristově svrchovanosti, musí se jí křesťan netoliko podvolovat, nýbrž, pokud lze, má s ní spolupracovat "podle učení zákona milosti". V žádném případě ovšem nesluší víru vynucovat násilím. Kalenec se dopouští křivého svědectví, tvrdí-li, "Luthera že bychom mordovati chtěli ... Neb on jako i my píše, že pro víru nesluší bojovati, ani se mocí brániti, ale trpěti. Než bojím se, že tvé hlavy učené nečtli jsou jeho v traktátu o moci světa i jinde, jakž daleko túže i výše píše než my. Mám za to, byť četly, žeť by mu (Lutherovi) tepruv nalili, víc než mně, katů, mordéřů, pankhartů, falešných proroků".

I v této polemice, jako již za sporů před třiceti lety, vdoloubává Lukáš kořen neporozumění křesťanova úkolu ve světě. Je jím přecenění vlastní zachovalosti, samospravedlnost: "V tom rozdíl, že nejste na cestě spravedlnosti z víry." Hlavní body svého učení o světské moci shrnuje Lukáš v pět čísel:

1. Nelze se zastávat takového uplatnění moci mezi křesťany, která je "Písmi svatými zamezená".
2. Moc Boží a Beránkova má být rozhlášována v čistotě.
3. Bůh ji dal svému Synu nejenom na nebi, nýbrž i na zemi.
4. Na správě světa mohou mít křesťané účast.

5. Novozákonní naplnění světskou moc neruší, nýbrž toliko relativizuje.

Lutherův traktát o moci světa, o němž se zde Lukáš zmínil (Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei z března 1523), se v hlavních rysech nápadně shoduje s bratrskými názory. Pro další vývoj Lutherova pojetí světské moci, zejména po tragickém roce selské války (1525), je významný tím, čím se výslovně právě nezabývá. Nedbá totiž způsobu, jakým má křesťan světskou moc provádět. Odkazuje pouze na právní zásady světské, které odmítá podrobit teologickému soudu. Bratr Lukáš dobře vystihl celkovou linii Lutherova myšlení, když jí jemně vytkl, že příliš vyvazuje křesťana, jemuž byl svěřen výkon světské moci správní, z nároku Ježíšova kázání na hoře s jeho požadavkem "hojnější spravedlnosti".

To, co právě chybí Lutherově rozpravě, otiskuje Lukáš jakousi přílohou svého Odpisu proti održencům. Jsou to výtahy z bratrských synodních dekretů doby Lukášovy, obsahující vedle programového usnesení brandýského rozvážné pokyny "předloženým", "správcům v zemských věcech", "pánům vyšším neb nižším", soudcům i Bratrům při soudním stání až i Bratrům na vojnu jdoucím. Všude tu proniká snaha neponechat svévoli způsob křesťanova účasti na veřejném životě a zároveň potlačit pokušení povýšit církve na pořadatelku světa. Křesťanova svoboda od zákona také světského má dojít uplatnění právě pod zákonem také světským. Bratři tu nemyslí zákonicky, nýbrž služebně, ochotni porozumět každé situaci nově.

Sotvaže Lukáš zesnul (1528), stanula Jednota takřka přes noc tvář v tvář vnějškově proměněné problematice křesťanova poměru k světské moci. Od r.1529 usilují němečtí protestanté vytvořit branný svaz na obranu evangelia proti zájmům Karla V. V diplomatickém jednání ujímá se vedení šlechta. Sám Luther však tehdy zamítl myšlenku odboje nejenom proto, že proslulá porada marburská s Zwinglim skončila nezdarem, nýbrž hlavně proto, že hlásal naprostou poddanost křesťana legitimnímu vládci. Jak si vysvětlit, že už v únoru 1531 mohl být uzavřen odbojný šmalkaldský spolek s jeho výslovným souhlasem? Jen tak, že se Luther dal přesvědčit právníky saského dvora, že císař

není absolutním vládcem a že kurfiřti jsou mu rovní. (Luther přiznával už 1523, že přirozené právo opravňuje me z i s o b ě r o v n ý m i k odboji proti utlačovateli.) Tak rozhodlo světské právo o reformátorově teologickém postoji. Tento postup došel ohlasu i v Čechách. Způsob, jímž naň reagovali bratři Starší, je příznačný pro citlivě kritický vztah Jednoty k politickým počínům bratrské šlechty.

Lze jej ilustrovat odkazem na události r.1535, na něž měl příklad luterských knížat německých nemylý vliv. Koncem června 1535 hotovila se bratrská šlechta podat králi Ferdinandovi důrazný protest proti vypovídání Bratrů "z měst a obydlí svých", který se mohl jevit přímo jako list opovědný. Nebyl však odeslán, protože v něm Jan Roh a Beneš Bavorský viděli čin toliko urozené menšiny, který se protivil jejich přesvědčení o nepřípustnosti vzpoury. Napětí mezi politickou podnikavostí bratrské šlechty a Staršími, jimž záleželo na vydání svědeckého počtu z víry před vladařem, projevuje se znatelně ještě v konfesi z r.1535 (dotištěna v prvním vydání v lednu 1536 v Mladé Boleslavi). Starší si zřejmě dali záležet na tom, aby Počet z viery, jakkoli podaný Ferdinandovi pény a rytířstvem, nenabyl rázu vylučně urozeného. Z toho, že mu předeslali obšírnou předmluvu, zatímco předmluva pánů je nápadně stručná a výslovně zdůrazňuje služebnou nástrojovost šlechty v bratrském společenství, musíme soudit, že Jednota stále trvala na své lidovosti, k níž ji nutilo bohoslovecké přesvědčení o koinonické povaze křesťanského poznání. Bránila se svěřit dílo církevní reformace i jen dobré vůli vrchnosti. Tím se pozoruhodně odlišila od praxe běžné v luterských zemích, což třeba zvláště vyzdvihnout, uvážíme-li, že tak činila v době, kdy se jí nabízel panská ochrana s ochotou zcela mimořádnou. Diplomatické neuspěchy bratrské šlechty nutily pak Bratři znovu přezkoumávat i oprávněnost dosavadní míry jejich důvěry v panstvo. Záhy tak postřehli nebezpečí zásady, svěřující ius reformandi světské vrchnosti.

Jako hlavní a snad jedinou odlišnost bratrské reformace od reformace západní připomenul Jan Augusta právě chápání světské moci v obšírném listu Martinu Bucerovi do Štrasburka z čer-

vence 1541 /vyd. A. Molnár, Čeští bratři a Martin Bucer, Praha 1972, 38-56/. Pro postoj Jednoty v této otázce je Augustův dopis dokladem jedinečným. Je nejenom výrazem ekumenické uče- livosti, s níž Bratři chtějí jakožto "chudší bohatých užíva- ti" a proto raději "učení býti nežli učiti", nýbrž i pokorně pevného přesvědčení, že právě v postoji ke státu může Jednota uvarovat reformátory nebezpečného kroku, totiž prisouzení práva "cogite intrare" světskému rameni. Obava, aby Martin Bucer a jeho pomocníci "od sebe nezamítali kříže svého", vede Augustu k tomu, aby rozvedl lukášovské pojetí obnovy, reformace církve, která nemůže být přivozena jinak než prostředky Božími. "Chce- me-liť mu víru zachovati, musímeť za ním tou cestou úzkou, kterouž on jde, jíti." "Mocní a slavní světa, aby mocí svou tělesnou, bezděčně a násilně přinucující, církev u víře a v pravdě její vzdělávati měli a Kristus Pán aby jim to poručil - my z Písem svatých ještě jsme tomu nesrozuměli ... Než zlost- né bezbožné rouhače, buřiče a hánce i také zkázce jiných ... aby skrocovali, jim to podle moci sobě dané zastavovali ..., toto my z Písem svatých spatřujeme ...". Pozváním k víře může být výlučně jen "slovo pravdy" a kázeň na věřících smí vykoná- vat pouze církev mocí svých propůjčených klíčů, vposledu tedy Kristus, "Kráľ náš, Pán duchův", skrze svého Ducha. "Neníť tedy nač a proč očekávati těchto nesnadných posledních časův, aby skrze meč moci světské obnovu, nápravu a vzdělání své církev křesťanská vzíti měla." Nepochybný důvod vzniku Jed- noty byl odklon od Říma, v tom ohledu nepřikladně posvětště- ného. "Námť se toto vidí za nejvýbornější ..., abychom po- opustíce zření k moci světské... při těch věcech spasení, ra- ději patřili k té samé milosti Boží..., aby nikoli nebyl dr- žán mezi námi nemocný Kristus bez moci světské tělesné, ale mocný bez ní i všeliké pomoci její." Zajímavou poznámkou se dotýká Augusta poměru Starších k bratrské šlechtě. Dovede ji sice pochválit, tím však neoslabuje kritičnost svého pohledu. Ani bratrští páni nejsou a priori vyňati z možnosti nabyt protikristovského charakteru "zšelmilého", k němuž má každé vrchnostenství nebezpečný sklon.

Výklad Jana Augusty je přátelskou polemikou s právním názorem Bucerovým, jenž sice uzrál teprve v díle De regno Chris- ti (1551), který však Augustu zarazil už v zárodečné podobě, jakou jej štrasburský reformátor předkládal v německém spise Von der Wahren Seelsorge z r.1538. "Myť také úmysl máme", pí- še Augusta z Boleslavě do Štrasburku, "knihu vaši o péči pas- týřské při ovcích Kristových v našem jazyku k tištění dáti... Námť se velmi dobře líbí, nebť má pevné utvrzení Písem svatých, kromě toho, co se tkne o přinucování k náboženství křesťanskému, pokudž o tom artikuli práva císařská i rozum Augustinův vede... Myť bychom chtěli o tom z toho artikule v knize vaši něco povy- pustiti, kdyby při tom vaše povolení bylo."

Podle Bucera je povinností státu přisluhovat církvi tím, že netrpí beztestně pokrytce, kteří, ačkoli přijali křest, ne- dbají církevní kázně. Pro Jednotu toto pojetí jednak nepří- pustně směšuje kázeň církevní se světskou, jednak potvrzuje myl- ný předpoklad, že stávající společenská forma je mimo úsah křesťanské kritiky.

Že Bratři do této kritiky zahrnovali i otázku sociální, ukazuje, tuším, jejich poměr k stavovskému odboji proti Ferdi- nandovi r.1547. Stržena do víru dějů, přestala bratrská šlech- ta dbát varovného volání svých Starších, kteří se právem lekali, že pře prostého bratrského lidu bude zrazena za slíbenou čočo- vici stavovských výsad. Nedávný obrat bratrského zřetele zpět k odkazu Lukášovu na boleslavském synodu z r.1546 byl, zdá se, také skrytým protestem a odpovědí na Lutherův spis Proti morděř- ské a loupežné rotě sedláků, tehdy právě do češtiny přeložený. Sympatie bratrských stavů k šmalkaldskému spolku protestantských knížat německých, určované shodností víry, buď neviděly skuteč- né, namnoze hospodářské pozadí války s Karlem V., anebo nepro- zíravě doufaly, že budou moci použít sil, odbojem uvolněných, proti Ferdinandovi a na prospěch Jednoty. Události většinou potvrdily obavy bratrských Starších, kteří se bránili sepjetí církve s vrchností, zříkali se politických zbraní a oddávali se svědeckému poslání v dotyku s věřícím lidem. "Ale, milí páni, bláznivou věc před sebe běřete", volal tehdy Jan Augusta a ni- jak se netajil svým kritickým odstupem vůči akci bratrského

panstva, snažící se prosadit svobodu vlastní církve cestou odboje: "Nevím, aby tomu Bůh chtěl... Oni (páni) vědí, co sou spolu jednali, mně tě do toho nic nebylo." Když hned r.1547, ohlížeje se, počítal ztráty, způsobené důsledky "šmalkaldského" odboje v Čechách, formuloval znovu, podobně jako před lety v listu Bucerovi, základní stanovisko Bratří: "Bratři jsou toho nikdy za vůli Boží dobře libou a spasitelnou nedrželi, ani ještě držíme a bohá ani do smrti držeti nebudeme, aby kdo víry a náboženství mocí světa hájiti a proto boj vyzdvihovati měl. Ano proti tomu jsme i s předky našimi vždycky byli i psali, až i luteriánům" (Jindřichovi z Plavna, vyd.J.Šliziński, Rękopisy Braci Czeskich, Wroclaw 1958, 58).

Přitom si týž Augusta citlivě připouštěl odpovědnost svou i celé Jednoty za vývoj veřejných věcí v Čechách. Byl přesvědčen s Bratřími, jak to vyjádřili v předmluvě ke konfesi z r.1536, že cesta, kterou jdou, je důsledným domyšlením husitské reformace v základním pojetí tábořském, a to zástupným domyšlením i za církev podobojí: "My té pře bráníme a netoliko za sebe, ale i za ně děláme." V polemickém spise Pře Jana Augusty a kněžstva kališného (Litomyšl 1543) dojemně volal k svému milému tatíčkovi nebeskému, aby splnil své sliby, dané církvi, a uschoпил jeho i Jednotu k tomu, aby vskutku pomocně oslovila "lid křesťanský, národ český, v hříchy a v bludy zavedený".

Po nezdaru odboje, jehož potrestáním byla Jednota nadlouho zbavena svých nejvlivnějších stavovských ochránců, stal se Augusta, vrátiv se teprve r.1564 fyzicky zlomen ze žaláře, předním zastáncem názoru o potřebnosti panské přímluvy u panovníka. Musíme ovšem pamatovat, že Augusta po r.1564 nebyl Augustou z let čtyřicátých a že ho sama Jednota tehdy (1570) musela upomínat na jeho vlastní, jak soudila, lepší minulost, a to právě v otázce poměru k vrchnosti (Dekrety Jednoty, 230).

Pomíjím, ač nerad, otázku, jak a v jaké míře potvrzují bratrské dějiny sociologické zákonitosti, podle nichž reagují menšinové náboženské skupiny ve svém vývoji. Neodvážil bych se toho ještě ani po pracech Petera Brocka; Josefa Války a Josefa Janáčka. V naší souvislosti stačí zatím vědět, že Jednota bra-

trská si povždy ověřovala a prověřovala svou totožnost jako církev procesem odlišování od okolní společnosti. Proto zdůrazňovala své oddělení a obnovovala se v něm neutuchajícími pokusy odolávat kompromisům s většinovým a vládnoucím náboženstvím v zemi. V polovině 16.století za časů Blahoslavových se vyrovnání se světem nedálo v Jednotě jako za druhé bratrské generace hledáním odpovědi na otázku, za jakých podmínek je křesťanu dovoleno osvojit si životní sloh a kulturu v podstatě měšťanskou. Otázka teď zněla, jak už jsme si mohli povšimnout, zda si zachová nezávislost i vůči své vlastní a velmi pochopitelné sympatii k politické akci bratrské šlechty.

Ani v průzkumu Blahoslavova dialektického vztahu k vrchnostem nedospělo bádání ještě k soudům zcela jednoznačným a přesvědčivým. Zdá se však, že i v Blahoslavově takzvané diplomatické akci, zahájené roku 1555, převažoval zájem informativní a apologetický ve službách bratrské úzké rady, i když ji Blahoslav sám vydával za částečně podmíněnou panským přáním: "Ti někteří muži z pánů, kteříž mají pod sebou na gruntech svých Bratří a jim dobrého přejí, žádali mne za to." Způsob, jakým Jan Blahoslav působil jako poradce mladých Krajířů z Krajku po smrti Arnoštově (18.3.1555), svědčí o jeho úzkostlivé snaze přát svobodu rozhodování právě tak bratrské vrchnosti jako bratrské církvi. V situaci nastalé po Ferdinandově pádném potlačení stavovského odboje, kdy podle Blahoslavových slov, Čechové "zkroceni jsou velice předešlými nedávnými věcmi, mlčí a bolestí", usnesl se bratrský synod v Prostějově (11.11.1555) velmi příznačně, aby "dvorského ctění mezi správci přítrž mocně učiněna byla" (Dekrety 178). Do tohoto uvědomělého programu nepochybně ústily také Blahoslavovy bolestné zkušenosti s pokusem proniknout na vídeňský dvůr. A tento program rovněž posiloval jeho odhodlání věnovat se nadále především vnitřnímu utvrzení Jednoty a umocnit její působení nikoli extenzivní, nýbrž intenzivní. Aniž si to snad plně uvědomil, měla právě tato jeho energická volba, podporovaná řadou vynikajících spolupracovníků a žáků, závažné a trvalé důsledky: Jednota 16.století se nevěpsala do českých dějin především pokusy řešit svůj vztah ke společnosti nebo jí snad nabídnout globální alternativní model, nýbrž vyorala svou

brázdu činností kulturní, jazykovou, literární a výchovnou.

Oprávněnost a funkčnost oddělené bratrské existence si Blahoslav s Bratřími zdůvodňoval úvahou teologicky dějinnou. V ní připadla významná úloha zásadně menšinové povaze Kristovy církve v dějinách národů. K přesvědčení o menšinovosti věrných nedospěl pokusem o zjištění a analýzu církevně dějinných zvrátů nebo zákonitostí. Původcem dění, v této časnosti nikdy neskončeného, jímž vyvolená menšina navzdory všem překážkám a úkladům znovu a znovu uchopuje pravdu tím, že se jí oddává, je Blahoslavovi Bůh ve své stvořitelské iniciativě. Kdykoli se povážlivě zmenšil akční radius pravdy a obecenství jejích vyznavačů mizelo v propadlišti dějin, "Bůh opět takovouž pospolitost mítí chtěl, sám se v to vkládal a byl toho původcem." Právě tento původ měl Blahoslav mnohem více na mysli než historické zjištění geneze bratrské pospolitosti, když psal svou prvotinu O původu Jednoty bratrské. Při Jednotě se ukázalo, že menšinová církev věrných zůstává často nadlouho skrytá a anonymní. Teprve zpětnému pohledu probleskuje z dějinné tmy opět a opět podivuhodná kontinuita. Analogií k dějepiseckému podniku luterána Flacia Illyrika je apologetický zájem a záměr, s nímž se Blahoslav historií zabýval. Kdežto však Flacius chtěl v polemice s katolictvím, zvýhodněným v Říši císařským intermem z roku 1548, čelit výtce, že luterské učení je novotné, nebývalé, Blahoslav v situaci po potlačení českého stavovského odboje "šmalkaldského" chtěl spíše ukázat, že věrná menšina napořád šla úzkou cestou uložené výlučnosti. Tak se Blahoslavovi jevilo bratrství jako z Boží vůle nezbytné povýšení náběhů tábořsko-valdenských na vyznavačský útvar eklesiální, splňující sen a spolu program už Matěje z Janova o reformaci, kterou pod tlakem Božího slova uskutečňuje věřící lid zdola.

Aplikována tedy na české děje, vyjadřovala tato teologie církevních dějin už lukášovskou víru, že "jest Pán Bůh Jednotu tuto bratrskou v národu a zemi české a moravské, kdež prosté papežství bylo a tak Antikrist kraloval, vzbudil a vzdělal sobě jak sínci chrámu svého a tak částku církve své, aby tu jako do nějakého chlívce ovčince svého ovečky své shromáždil, ty, kteréž obzvláště miloval" (1566 v Aktech IX, fol. 109^r). Přiznat

se k dílu Boží věrnosti znamenalo v tomto pojetí odpovědné rozhodnutí vydat se na cestu úzkou, zřící se "brány prostrannější", ano i "růže, kterouž bys volně, neboje se zabodnutí, utrhnouti mohl". Křesťané podle Blahoslavova srdce "budou mítí hrozná pokušení za dlouhé časy" s úkolem, "aby se k tomu chystali, kříž svůj že musejí bráti a Pána následovati. A hned aby nečekali od Krista Pána slávy zdejší, zboží, důstojenství, rozkoší, ale věděli, že zde na světě jest trpělivost svatých, ne aby oni trápili jiné, ale aby od jiných snášeli protivensství" (Výklad na Zjevení, mé vydání v Theologia evangelica 4, 1951, 233).

Jednota doby Blahoslavovy jistě nebyla ušetřena vysokého napětí mezi vyvolením k výlučnosti a specificitě a požadavkem otevřeného křesťanského vyznavačství. V době, kdy šmalkaldský spor ještě neskončil, vytýkal sám Blahoslav valdenským jejich někdejší utajenost, klandestinitu. Ale sám se do ní nezřídko zahaloval, když se poměry prudce obrátily v neprospěch Bratří. Vídeňskému dvornímu kazateli Šebestiánovi Pfauserovi se nepředstavil jako zástupce Bratří a pro korespondenci s ním zvolil pro jistotu krycí adresu pražskou, kde ovšem nežil. Ani Melancthonovi při jinak srdečném rozhovoru neukázal svou pravou tvář. Vzorné Blahoslavovy tisky z jeho zralého období mohly být právem označeny jako protest proti anonymitě, zakořeněné a pěstované v Jednotě, ale i ony vycházely z tiskárny pečlivě utajované jako "ostrov v zahradách". Blahoslav tím krycím označením myslel na budovy ivančického sboru, obklopené zahradami a ohraničené potokem a mlýnskou struhou, vyjadřoval tím však i svůj insulární koncept bratrské menšinové existence v dějinách a ve společnosti jako oasovitě zahrady Hospodinovy, z níž vprostřed pouště zněla radost a veselí, díkůčinění a hlas žalů zpívání (Izaiáš 51,3).

Blahoslavovský koncept svědecky služebné přítomnosti menšinové církve ve světě byl nosný jen za předpokladu neobyčejně cílevědomého modlitebního, mravního a pracovního vypětí, vynalézavě soustředěného na vytváření hodnot, které by společnost nemohla církvi neodebrat při nejmenším jako hodnoty kulturní. Při nesplnění tohoto předpokladu a této podmínky sine qua non mohlo ovšem takové pojetí zplanět v nedůtklivé uzavřenosti sektářského typu. Je sotva pochybné, že Blahoslavova snaha došla

po jeho smrti (1571) dovršení v díle Kralické šestidílký, jak to správně předvídal reformační učenec Esrom Rüdinger. Kralická bible prostřednictvím svého faktického vlivu jazykové zákonodárného (a byl to výsledek vědeckých přípravných prací Blahoslavových a blahoslavovských) splnila v českém národním životě v míře zcela neobyčejné svědecké poslání těch, kdo ji pomohli vytvořit. Snad by bylo možno podobně hodnotit i některé další stránky bratrské přítomnosti a působnosti v české společnosti poslední čtvrtiny 16. a první čtvrtiny 17. století.

Musíme však zároveň vidět, že blahoslavovský koncept, zbavený národního a všelidského ohledu a tak své plné náročnosti, dával v Jednotě bratrské rovněž doznívat jen negativní složce bratrského odkazu v pohledu na svět a jeho potřeby.

Tak například vidčí osobnost Jana Kálefa (zemřel 1588) zřejmě nestačila na svízelný úkol, pokračovat v tvůrčí práci bratrského bohosloví směrem, jímž ještě ukazoval Blahoslavův druh Matěj Červenka. Správně, ale s přílišným přízvukem církevnické sebespokojenosti, pochopil Kálef z odkazu Lukáše Pražského, že to byla teologická mýlka, jestliže někteří Bratři soustředili svou naději k vládě domněle jim příznivého panovníka.

Když po Ferdinandově smrti r.1564 se chopil žezla Maximilián, k němuž se Bratři několikrát pokusili diplomaticky proniknout, ukázalo se brzy, že jeho náboženská politika nebude určována jeho osobními přejnými city k reformaci, nýbrž přísně katolickým vlivem pošpanělštělého dvora. Nelze nevidět, že povaha bratrských poselstev k tomuto vladaři se nemálo liší od projevů Lukášových, jimiž se Jednota obracela v době o nic pro ni příznivější k nejvyššímu představiteli státní moci v povinné sice poddanosti, avšak s prorockým sebevědomím, které ho volalo k odpovědnosti. V budovatelské době Lukášově se Jednota záměrně vzdávala vsí diplomacie. Souviselo to s její nedůvěrou k šlechtě, již byl arcí samým Lukášem vybojován přístup do bratrského společenství, avšak za podmínek, které vylučovaly její mocenský vliv. Po Lukášově odchodu dochází k pokusům o dosažení zrovnoprávnění Jednoty, na nichž se panstvo nejenom podílí, nýbrž k nim dává přímo popud. S nezdary tohoto jednání vzrůstá zároveň se vzpomínkou na lidově reformační odkaz prvních Bratří

odpor Starších k prostředkujícím snahám, které sváděly k opouštění radikálnějších zásad bratrského bohosloví, např. r.1534 v otázce křtu. Dějinná skutečnost byla ovšem složitá a zmíněná stanoviska se v ní vzájemně proplétala a ztrácela pochopitelně na čirosti. Od prvních let Maximiliánovy vlády dávaly konečně události v mnohém za pravdu těm, kteří zastávali stanovisko třetí, jehož neúnavným hlasatelem se stal Augusta, podle něhož byl nezbytný společný postup Bratří a novoutrakvistů, aby byl zápas o náboženskou svobodu vítězně vybojován.

Bratr Kálef přál sblížení Jednoty s novoutrakvisty jen potud, pokud by Jednota směla udržet svou samostatnost - hlavně v poměru k vrchnosti. Mezi důvody spisu Proč Bratři Čechové k kněžím luteriánským neb evangelitským přistoupiti nechťi (asi 1575), jehož autorství přisuzuje Ferdinand Hrejsa Kálef, vyčítá se příznačně odlišné bratrské pojetí vrchnosti. Bratři nemohou připustit, aby duchovní byli dosazováni od vrchností či správ městských a nikoli od církevních Starších volbou. Nedůvěru bratrských kruhů k České konfesi lze tedy vysvětlit mimo jiné i tím, že byla především dílem stavů. Už při jejím projednávání dal Kálef ve svých radách Bratřím v Praze výraz napětí mezi šlechtou a Staršími. Hlavně se mělo dbát toho, radil, aby ve věcech víry nerozhodovalo panstvo. Páni "v Jednotě náboženství nespravují, než znajíce věrné správce, důvěrně v nich Krista Pána přijímají." Bratři, hájící i později vedle České konfese vyznání vlastní, hájili zároveň před zplaněním zásadu všeobecného kněžství, jehož jim byli v Jednotě Starší zřízenými představiteli, a tím i lidový ráz české reformace.

Nemělo by se zapomínat, že energii českých "evangelických" stavů jak strany podobojí, tak strany bratrské, vydatně podněcoval k jednání o Českou konfesi varovný přístrach nedávné Bartolomějské noci (viz A.Molnár, Incidences de la Saint Barthélemy en Bohême, Communio viatorum 1973, 31-38). Krvavá pařížská událost ze srpna 1572 přímo mobilizovala nejen hugenotskou šlechtu ve Francii, ale i evropskou protestantskou šlechtu vůbec a zároveň až překotně urychlila dozrání kalvinistické teorie státního práva (Vittorio de Caprariis, Propaganda e pensiero politico in Francia 1559-1572, Napoli 1959).

Ta nyní poskytla vskutku přes noc vyšším protestantským stavům přitažlivě zápalnou ideologii "legitimního odboje". Calvin, který správně tušil, že se objeví, marně před ní varoval. Protestantským stavům nabízela zdůvodnění i ospravedlnění vleklých náboženských válek, které zkrvavily Francii, a ještě i ne jeden politik a vojevůdce Třicetileté války se bude dovo-
lávat její argumentace.

Jednota bratrská dost pohotově a citlivě reagovala na mentalitní změnu v protestantském táboře, když se po r.1572 tak markantně projevila. Ve chvíli, kdy šlechtický teolog a dědic Calvinovy autority Theodor de Bèze dával svůj promyšlený souhlas teorii legitimního branného odporu vůči tyranovi, podnikají-li její stavovští představitelé státnosti, připomínal mu z Ivančic právě v roce České konfese senior Ondřej Štefan zcela odlišný bratrský požadavek trpělivosti: "My neodmítáme poddanost, pokud nezahrnuje něco bezbožného, ano, jsme nuceni ji snášet uprostřed svých tak mocných nepřátel, jejichž násilí jsme ode-
všad vystaveni. Vaše zelotství je jiné a podobá se horlivosti našich táborů, od nichž naši otcové odstoupili právě v této jediné věci, jak jsme o tom podali poučení jinde" (vyd. František Hrubý, *Etudiants tchèques aux écoles protestantes de l'Europe occidentale*, Brno 1970, 389). S celou Jednotou se tedy Štefan ještě na prahu poslední čtvrtiny 16.století otevřeně hlásil k tábořskému odkazu, ale nesmlčel výhradu už prvních Bratří: násilí nepatří do služeb křesťanské víry a je třeba je odmít-
nout stejně jako se Ježíš neztotožnil s programem zelotů.

Štefan vyjádřil přátelsky, ale výrazně bratrskou teolo-
gickou kritiku, která vlastně postihovala celý složitý proces, jímž procházela západní reformace v druhé polovině 16.století a který R.Nürnbergger označil jako politizaci protestantismu (*Die Politisierung des französischen Protestantismus*, 1948). Ta všude souvisela s novou iniciativou šlechty, která bránila se svému hospodářskému a sociálnímu sestupu vytvářela ve jménu obrany náboženských svobod úderné opoziční strany. Nastoupily k dynamickým akcím ve Skotsku už r.1554, ve Francii r.1559, v Nizozemí r.1565 a všude také způsobily, že se tvářnost protestantské přítomnosti v dané společnosti pronikavě změnila.

Ve Francii tak například vznikla vedle bohoslovné a církevní autority reformovaných synodů paralelní autorita hugenotské šlechtické vojenské organizace, hugenotské politické strany. Ta postupovala se strategickou úderností a uzavírala dohody z titulu svého stavovského charakteru a stavovského zastoupení v orgánech království. Proti takové nebo obdobné dvojko-
lejnosti se Jednota dlouho účinně bránila.

Neubránila se natrvalo. Českou historiografii čeká úkol prozkoumat příčiny politické aktivizace evangelické šlechty v předbělohorském a bělohorském období. Zatím nám chybí aspoň takové vysledování hlavních trendů této aktivizace, jaké bylo podáno pro poměry polské (Gottfried Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607*, Wiesbaden 1965) a maďarské (László Makkai, *Etat des ordres et théocratie calviniste au XVI^e siècle dans l'Europe centro-orientale*, *Studia historica*, Budapest 1975, 5-20). V Čechách po pohromě královských měst z roku 1547 podlehla města ve svém celku šlechtě vůbec. Nekatolická šlechta, pokud se rozhodla pro politickou opozici, měla ve své bratrské menšině podnikavou skupinu, velmi receptivní vůči kalvinistickému konceptu politické odpovědnosti. To platí o osobnostech tak vlivných jako byli v Čechách Petr Vok z Rožmberka a Václav Budovec z Budova, na Moravě Karel starší z Žerotína. Podmanivost jejich rostoucího vlivu i na život celé Jednoty byla jistou analogií úlohy, jakou sehrála hugenotská šlechtická strana, jednající nezávisle na synodní správě francouzských reformovaných církví. V Jednotě naopak platila zásadně stále výzva, formulovaná roku 1534, aby páni, členové Jednoty, "s Bratřími, lidmi svými, povinovani byli k soudům bratrským státi jako i obecní Bratří povinni jsou". Ovšem dějiny vztahů mezi bratrskými seniory a synody a bratrskými vrchnostmi by ukázaly, že uvádění této zásady v život naráželo na překážky stále větší, čím rychleji se blížila Bílá Hora. To si k stáru kajícně uvědomil sám Komenský, když jakoby jménem bratrské šlechty roku 1662 napsal poznámkou k bratrské konfesi: "Ale jsme panovali tvrdě, ne k službám a počtám Božím a k šlechtnosti života poddané vedouce, ale jen k platům a robotám dohánějíce a z nich získá a pohodlí tělesných hledajíce,

an jsme sami od vrchnosti vyšší toho trpěti nechtěli" (A.Molnár, Českobratrská výchova před Komenským, Praha 1956, 10).

Aspekt bratrského vztahu ke světu, který jsme sledovali, nebyl jediný. Byl však neobyčejně citlivým místem, na němž se Jednota neubránila vnitřnímu krvácení. Hromádkův dojem, vzpomenuť v úvodě, o rostoucím vědomí odpovědnosti za svět u Bratří není proto naším průzkumem oslaben. Bytostný vztah ke světu a společnosti a svou službu lidem neřeší přece církev z hloubky teprve na rovině povrchových dotyků s pořadatelskými silami světa. Stvořený svět se svým lkáním a nadějí vstupoval v Jednotě bratrské do zorného pole vskutku vyznavačské a teologické odpovědnosti, když Bratří rytmem svého sborového života vyznávali, že "Bůh stvořil člověka v celosti k obrazu i ku podobnosti svému... a ten obraz jest Pán náš Ježíš Kristus" a že "spasení naše zakládá se na pravdách předně podstatných vši Trojice svaté..., totiž na milosti Otce našeho, na zasloužení plném Pána Ježíše Krista a na obdarování posvěcujícím, obživujícím, opravujícím Ducha svatého" (Matěj Červenka 1564, vydáno v KR 1952, 80-88).

Kdykoli se Bratří soustřeďovali k daru a úkolu být k obrazu Božímu, docházelo v jejich Jednotě, podle slov Komenského, k "podivuhodnému obnovení církve, a to kvůli světu samotnému" (Via lucis, ed. Praha 1961, 152).

Josef Smolík

TRADICE TICHÝCH V ZEMI

Tradice tichých v zemi, jak ji představuje Jednota bratrská, vynikne na pozadí setkávání Jednoty s tradicemi světové reformace. K tomuto setkávání dochází v 16.století, když již Jednotě bylo dáno ujít vlastní kus cesty, který nebyl prost těžkých vnitřních zápasů. V těchto zápasech se však pozvolna ustalovala bratrská zbožnost i teologie, která dala vznik svérázné bratrské tradici. Tato tradice učarovala Palackému - z jeho pera pochází svědectví, že bratrství je výkvět, vrchol lidského vývoje vůbec. Ovšem Palacký, ani ti, kdo jej následovali, nebyli s to proniknout do bohoslovecké hloubky bratrského odkazu, zůstávajíce pouze při humanitním ideálu bratrství, který do Jednoty spíše vnášeli ze své současnosti, než aby jej čerpali z jejího odkazu.

Bratrská tradice však je tradicí hluboce a výrazně teologickou, tradicí hluboké a živé víry a tichého vyznavačství. Již při zrodu Jednoty v ní bylo živé eschatologické povědomí ostatku, který má být zachován na konci časů. Papež byl ztotožňován s Antikristem, s kterým přicházejí poslední dny. Bratří tak navázali na tábory i tím způsobem, že zřídili vlastní kněžský řád, čímž i teologicky dokumentovali svůj exodus z římské církve a její odmítnutí jako církve Antikristovy. V tomto směru šli dále než táboři, kteří se sice odtrhli od svěcení římské církve, avšak