

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Evropské kulturní a duchovní dějiny

Bc. Tomáš Mašek

**Ve jménu Krista-Vybrané myšlenky členů
menších českých evangelických církví v
období 1890-1940**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **doc. PhDr. Jan Horský, Ph.D.**

Praha 2018

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 26. Června 2018

Tomáš Mašek

Poděkovat chci zejména vedoucímu své práce doc. PhDr. Janovi Horskému, Ph.D. Dále všem vyučujícím oboru EKDD za jejich vedení a podporu.

Obsah

Úvod	1
1. Dějiny, reformace, osobnosti aneb interpretace minulosti jako východisko pro konstrukci vlastní identity	11
1.1. Mistr Jan Hus jako univerzální referenční postava nejen protestantského prostředí.....	11
1.2. Specifika baptizmu, vlastní hrdinové z českého i anglického prostředí	13
1.3. Oslavy svatováclavského milénia jako konfrontace dvou pojetí minulosti	14
1.4. Regionální historie legitimizuje protestantskou tradici	21
1.5. Národní obrození a osvícenství, přínos národní přínosem světovým.....	24
1.6. Metodisté a reformace	27
2. Přístup k dějinám z pozice sekty	29
2.1. Prožití příkoří jako základ společné paměti a identity, plebejská povaha intelektualismu.....	29
2.2. Založení sboru v Husinci Svobodnou církví reformovanou aktem identitotvorným	32
2.3. Jednota bratrská vzorem duchovní opravdovosti nikoli uspořádání církve.....	38
2.4. Mezi blouznivci a většinovou církví aneb není sekta jako sekta	43
2.5. Jednota bratrská nejen duchovním principem, ale i zakládajícím impulzem	45
2.6. Metodismus jako primárně sociální křesťanské hnutí	48
3. Dějiny vlastní církve coby snaha o narativní konstrukci identity	49
3.1. Kořeny svobodného evangelictví	49
3.2. Obrácení jediným způsobem úspěšné konverze a ohniskem vzpomínek.....	51
3.3. Jan Balcar specifickým typem písmáka a náboženského probuzence	52
3.4. Důležitost „neviditelné církve“ a působení ducha svatého v církevním zřízení..	55
3.5. Americká misije základem kultivované podoby svobodného evangelictví.....	63
3.6. Utváření sborů kolem osobností, odlišné případy Jindřicha Novotného a Aloise Adlofa	66
3.7. Poměr Svobodné reformované církve k jí blízkým církvím	68
3.8. Počátky metodismu v českých zemích.....	71
4. Problémy věroučné, marginalita nebo kámen rozluky?	73
4.1. Moderní biblická kritika versus tradice	73
4.2. Metodisté coby progresivní i konzervativní obránci evangelia	75
4.3. Problém kázání v moderní době	77
4.4. Svobodná církev reformovaná proti vnějším stránkám zbožnosti.....	81

4.5. Spor svobodných s Františkem Kozákem o státní uznání	87
4.6. Problémy církevní organizace a postavení duchovních a laiků	90
4.7. Kázeň a křest	93
4.8. Věci podstatné, služebné a případné	94
4.9. Obnovená Jednota bratrská	98
5. Amerika vzorem i terčem kritiky	104
5.1. Amerika místem bídy i nesmírné prosperity	104
5.2. Odlišné pojetí zbožnosti	106
6. My a oni, vztahy k ostatním určují, kdo sami jsme	108
6.1. Přátelé a spojenci, nepřátelé a podvodníci	108
6.2. Jednota českobratrská a Adventisté sedmého dne	110
6.3. Metodisté a Mormoni	112
6.4. Unitáři jako příliš sekularizovaná podoba náboženství	113
7. Život křesťana	115
7.1. Způsoby křesťanského žití v moderní společnosti a rodině	115
7.2. Vztah ke kultuře	120
7.3. Vztah k republice, politice, míru a sociálním otázkám	123
7.4. Odlišné proudy protestantského postoje k moderní skutečnosti	128
7.5. Válka a problém ztráty smyslu	131
Závěr	134
Seznam použitých pramenů:	139
Sekundární literatura:	141

Seznam použitých zkratk:

JČB – Jednota českobratrská

SCR – Svobodná církev reformovaná

BJCH – Bratrská jednota Chelčického

OJB – Obnovená Jednota bratrská

Abstrakt

Práce se zaměřuje na vystižení specifik v myšlení některých menších evangelických církví na území Čech v období 1890-1940. Konkrétně se jedná o Bratrskou Jednotu Chelčického (baptisty), Jednotu českobratrskou (dříve Svobodnou církev reformovanou) a Evangelickou církev metodistickou. Ohniskem výkladu je představení konstrukce konfesní identity na základě vztahu k minulosti a specifického výkladu osobností a událostí, které formovaly tradici, z které tyto církve vycházely. Dalším prvkem formujícím identitu členů těchto církví byl jejich postoj k moderním sekularizačním tendencím, proti kterým stály v kontrapozici. V neposlední řadě určovalo jejich konfesní vědomí vymezení vůči jiným formám zbožnosti. Cílem práce bylo přinést na základě studia publikovaných písemných pramenů, které po sobě zanechali příslušníci těchto tří církví, komparaci a charakterizaci jejich způsobu nazírání na určitá témata skrze své náboženské přesvědčení.

The work focuses on the specification of the specificities of the thinking of some smaller evangelical churches in the territory of Bohemia in the period 1890-1940. Specifically, this is the Brethren Unity of Chelčický (Baptist), the Unity of Czech Brethren (formerly Reformed Free Church) and the Evangelical Methodist Church. The focus of the interpretation is to introduce the construction of confessional identity based on the relationship to the past and the specific interpretation of the personalities and events that shaped the tradition from which these churches were based. Another element forming the identity of the members of these churches was their attitude to the modern secularization tendencies against which they stood in opposition. Last but not least, their confessional consciousness determined their definition of other forms of piety. The aim of the work was to provide, based on the study of the published written sources left by the members of these three churches, a comparison and characterization of their way of viewing certain subjects through their religious beliefs.

Klíčová slova: Baptismus, metodismus, Jednota českobratrská, kongregacionalismus, evangelikalismus, meziválečné období, protestantství, komparace

Key Words: Baptism, Methodism, Czech-Evangelical Unity, Congregationalism, Evangelicalism, Interwar Period, Protestantism, Comparison

Úvod

O počátcích historie baptistů v Čechách a jejich hlavních zásadách a ideových důrazech jsem se již rozepsal jinde.¹ Na tomto místě bych se rád věnoval některým dalším pramenům, které z baptistické perspektivy osvětlovaly témata, o která jsem se nově zajímal i v JČB (dřívější SCR) a Evangelické církvi metodistické. Hlavním tématem této práce je pohled na dějiny, kulturu a společnost prizmatem specifického náboženského přesvědčení. Jako pramen pro porozumění názorů některých příslušníků těchto tří církví, mi sloužily jejich publikované texty. Texty většinou apologetické, výkladové, informační i narativní. Snaha projít veškerou publikační činnost daných církví v širokém období od jejich vzniku na našem území, přes založení republiky, až po druhou světovou válku, se ukázala jako neuskutečnitelná, i když šlo pouze o česky psané texty, českých literátů, kazatelů, učitelů či vzdělaných laiků. Existence tří stěžejních církevních časopisů a minimálně dvacítky drobnějších publikovaných prací mě vedla k jisté selekci. Zaměřil jsem se proto na texty vztahující se buďto k vymezení vlastní konfesní identity nebo k tématům mezidenominačních vztahů, postojů k moderní společnosti a kultuře a v neposlední řadě k českým a evropským náboženským dějinám. Tyto tři hlavní linie navzájem jedna druhou ovlivňují a podmiňují.

Všechny tyto texty ovšem nevznikaly proto, aby z nich někdo za sto let rekonstruoval postoje těchto církví. Vznikaly z aktuální potřeby, jako reakce na tehdejší situaci a také jako platforma pro komunikaci uvnitř i vně církve. Jako badatel jsem proto musel mít na zřeteli, že se nejedná o neproblematický zdroj informací. Přesto je to nejbližší zdroj, kterého se mi dostávalo, pro pochopení širší mentality těchto církví. Jen skrze tyto texty lze porozumět tomu, z čeho tyto církve vycházely a k čemu směřovaly. Jediná rozumná metoda pro přiblížení se původnímu významu těchto textů a následné interpretace jejich obsahu do smysluplné badatelské konstrukce, byla potom podle mne hermeneutická interpretace textu, tak jak ji představil Hans Georg Gadamer.² Jedná se o čtenářskou strategii, kladoucí důraz na čtenářovu schopnost „vcítit“ se do textu a porozumět jeho smyslu. Je to tedy jakási filosofická rekonstrukce, jejímž cílem je porozumět a nikoli vytvořit nějakou teorii nebo vysvětlení. V tomto přístupu je problematizována samotná poznatelnost minulosti, historikův přístup k ní, její

¹ MAŠEK, Tomáš. *Diskuse o ideové orientaci Bratrské jednoty baptistů v meziválečném období*. 2016

² Viz GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda. I, Návys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010.

dosažitelnost. Sám Gadamer říkal, že časová distance znemožňuje badateli číst text tak, jak jej četli jeho současníci. Čtenář v současnosti, je totiž lépe poučen o pozdějším vývoji a má tak zároveň jistou výhodu i nevýhodu. Ví, jak to dopadne, ale tím pádem nutně čte text prizmatem své vlastní doby. Minulost pojednávána historikem byla ale přece kdysi budoucností autora původního textu. Na tento fakt nesmí badatel nikdy zapomínat.

Mojí snahou bylo porozumění, ale přesto si nelze odpustit formulaci několika domněnek a závěrů, aby práce měla takřkajíc odborný charakter. Většina těchto zobecňujících tvrzení, bude přitom vycházet z komparace mezi jednotlivými církvemi. Komparovat budu však myšlenky a názory, nikoliv církevní statistiky, tudíž se nebude jednat o nezpochybnitelné teze, nýbrž o výsledky úvah, vzniklých nad četbou pramenů. Všechny texty, které jsem studoval, určitým způsobem napomáhaly k vytváření svébytných a jedinečných náboženských kultur. V čem ale spočívala jejich specifičnost? To lze do jisté míry rekonstruovat z toho, jak tyto kultury sami sebe prezentovaly a reprezentovaly prostřednictvím textů. Právě to bude jádrem mého zkoumání, představy v jejich podmíněnosti. A mým cílem je dopracovat se k analýze jedinečnosti, nikoli k obecným závěrům. Nebudu tyto církve rozlišovat obecně na rovině religionistiky, ale pouze porovnávat jejich konkrétní projevy v jejich historické podmíněnosti.

Identita je, podobně jako význam, vymezována komunikačně, tudíž mi připadá legitimní studovat jí skrze dobová komunikační média, tedy knihy a časopisy. Hovořím-li o identitě, neznamená to ale, že mám v úmyslu sestavovat jakési psychologické profily jednotlivých autorů. Pojem identity mi pouze „umožňuje analyticky uchopit koexistenci a pluralitu kategorií, na něž se různé formy sociálních příslušností vázaly,³ tedy souvztažnost kategorií, které do té doby fungovaly jako samostatné diskurzivní jednotky. Identita je zastřešující pojem pro různé typy intersubjektivních relací. Silně se v historiografii profiloval například proud zkoumající diskurz konfesionalizace ve vztahu k utváření specifických identit, ale pro moderní dějiny příslušné analýzy stále do velké míry chybí. Jedním z průvodních znaků modernity byla přitom právě jistá krize identit. Došlo totiž k bezprecedentní multiplikaci identifikačních kategorií a důslednému oddělení privátní a veřejné sféry. Pracovat tedy budu s konceptem identity,

³ STORCHOVÁ, Lucie. *Koncepty a dějiny: proměny pojmů v současné historické vědě*. V Praze: Scriptorium, 2014. s. 238.

a to poměrně jasně vymezené konfesní a státní příslušností. Identitu budu chápat v jejím procesuálním pojetí a měla by sloužit coby kognitivní nástroj.

Zásadní úlohu, při vytváření a udržování kolektivní i individuální identity, má paměť.⁴ Celá historiografie se dá označit za svého druhu sociální paměť.⁵ Nebo je možné paměť chápat coby aktualizaci minulosti s identifikační funkcí a historiografií jako snahu nabízet reprezentace minulosti z pozice kritického odstupu. Jistá je pouze souvislost mezi identitou a způsobem vztahování se k minulosti.⁶ Akt vzpomínání je zároveň aktem osmyslňování. Kolektivní paměť je úzce vázána na významy sdílené skupinou, které také ustavují, reprodukují a uchovávají společnou identitu. Kolektivně sdílené hodnoty (aspekt normativní, stanovy a zásady jednotlivých náboženských skupin) a společná minulost (aspekt narativní, vyprávění o zakládání prvních sborů, výklad biblických příběhů) byly tím, co mě na pramenech zajímalo. Kdybych studoval primitivní kulturu jako tradiční antropolog první poloviny 20. století, mohl bych se snad pokusit o zúčastněné pozorování, ovšem není to jen časová distance od mnou studované kultury, která mi v tom zabraňuje. Je to také moje diskurzivně kontextuální blízkost ke studovanému tématu (jako badatele, který zkoumá část vlastní kultury, ze které vyrůstá jeho autorská pozice). Především je to ale jiný způsob předávání kulturních obsahů v mnou studovaných náboženských kulturách. V nich totiž konektivní struktura již nespočívá v nápodobě a uchování, ale ve výkladu a vzpomínce, které se stávají základem kulturní koherence a identity. Text je však oproti rituálu nestabilnějším médiem přenosu kulturního smyslu.

I mé bádání tak bude spočívat ve výkladu textů, které lze zajisté vyložit i jiným způsobem, než jak to učiním já. Své teze budu ale zdůvodňovat, byť nikoliv formálně logickým způsobem. Nebudu totiž prezentovat důkazy, svědčící o průběhu konkrétních událostí. I mé interpretace by tedy měly být vyhodnocovány kognitivně, a nikoliv pouze na škále pravdivosti. Mé argumenty budou sice formálně narativy, protože budou obsahovat premisy, které povedou k závěru o tom, jak věci byly. Ovšem budou to pouze návrhy, které nelze označit za pravdivé nebo lživé. Lze pouze posoudit jejich kvalitu.⁷

⁴ tamt. s. 244-257.

⁵ Viz BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*. Brno: (CDK), 2006.

⁶ Viz ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001.

⁷ Viz KUUKKANEN, J. M. (2015), 6. *Why we need to move from truth-functionality to performativity in historiography*. *History and Theory*, 54: 226–243. Kukkanen rozlišuje tři roviny posuzování tezí o minulosti z hlediska epistemického (živoucnost interpretace, příkladnost, názornost, koherence, rozsah,

Mé prameny rozhodně nebudou vyprávět o historické realitě přímo, ale pouze s pomocí mojí kombinační práce, ve které mi půjde také o konceptuální a teoretické otázky, nikoli čistě o empirické „důkazy“.

Baptistický postoj k víře a ke světu pěkně shrnul v jednom svém článku Josef Novotný coby „pozvání na svatbu,“ obraz, který převzal z jednoho Ježíšova podobenství. Nejprve se vymezil vůči té nesprávné cestě, kterou charakterizoval jako program katolický, tedy pokus o „útěk ze světa do samoty, do kláštera a v mučivém trápení vlastního těla vidět splnění křesťanského programu.“⁸ Nevystačil si ovšem s kritikou katolické mimosvětské askeze představované řeholními řády. Rovněž mnohým protestantům podle něj scházela veselost či radost a tvářili se „falešně vážně“. Radost přitom přece neimplikuje hříšnost. Nedostatek radosti projevované navenek mohl být dokonce příčinnou misijních neúspěchů, jelikož těžko někoho zaujme chmurná přístnost. Takové poselství není pro nikoho lákavé. Křesťan by se tedy měl radovat a mělo by to být na něm znát, že má radost. Důležité však je, aby se neradoval jen někdy, ale každodenně. Jinými slovy, sváteční a všední život křesťana se od sebe nemají lišit. A nejlepším způsobem, jak se radovat z lásky boží je práce pro druhé neboli práce sociální. Ta je skutečným darem svatebčanů chudým. Opakem takové lásky je potom sobectví, které v životě křesťana nemá co dělat. Vidíme tedy, že program baptistický, byl programem ryze levicovým, křesťansky utopickým a zároveň prakticky orientovaným. Především to byl ale program duchovní, který ze zřetele nikdy nespouštěl jedinou svrchovanou autoritu, Ježíše Krista. Proto byl pro práci zvolen právě tento název.

Každý člověk, každá rodina, každý sbor hrál svou roli. Byl to veskrze stejný pocit, který pomáhal zakládat sbory baptistické, metodistické a svobodné reformované? Hrál jen pár rozdílů, snad osobních, snad věroučných, snad církevně organizačních, takovou roli, že se tyto navenek úzce příbuzné proudy religiozity ustanovily na našem území coby samostatné církevní jednoty? Vždyť počet jejich členů se ani zdaleka nerovnal počtu členů uznaných evangelických církví, o církvi katolické nebo Církvi

originalita), rétorického (forma argumentace a zdůvodnění) a diskurzivního (externí rovina diskurzivního kontextu historika).

⁸ Chelčický 1, 1925. s.1.

československé ani nemluvě. Neměly by násobně větší vliv, kdyby prosazovali svůj přístup k životu v duchu evangelia společně?

Na příkladu těchto tří církví lze lépe zrekonstruovat poměry zavádění nových forem vyznání v dramatickém období změn, za které lze bezesporu konec 19. století označit. Jednalo se o období formování moderních národních států a moderního světa vůbec.⁹ Jaké místo měla v tomto proměňujícím se světě religiozita? Jak se ona sama měnila? Doba před vznikem Československa, byla bezesporu vhodná pro vniknutí svobodných či nonkonformistických forem zbožnosti na naše území. Přestože se jednalo o starší koncepty, k nám se ve větší míře začaly dostávat s mírným zpožděním, až po vyhlášení Protestantského patentu v roce 1861. To neznamena, že by u nás byly tyto proudy zcela neznámé a historicky bezprecedentní. Na Moravě kdysi působili novokřtenci a samotná Jednota bratrská byla skutečně těmto církvím v mnohém podobná, jak jejich příslušníci neopomínali při každé příležitosti opakovat. I husitství, přinejmenším jeho určitá část, bývá vnímáno jako hnutí radikálně reformační.

Baptistické hnutí pochází ze 17. stol. Hnutí svobodných církví a metodismus potom ze století osmnáctého. Na našem území se ale objevily české odnože těchto náboženských kultur až ve století devatenáctém. Tedy století, které bylo přelomové co do proměn obsahů náboženského života. Století misijním. Století velkých technických vynálezů a přechodu k moderním formám výroby, společenské organizace atp. Bylo to století sekularizace, ale zároveň i posilování určitých forem religiozity. U nás se navíc jednalo o navázání na starší tradici protestantské zbožnosti, jež byla na několik století potlačena. V tomto období vzrůstaly jiné formy společenské identifikace, jiné druhy identit byly na vzestupu. Náboženství muselo více než kdy jindy soupeřit s politikou, uměním a vědou o pozici ideologického rámce celého lidského společenství.¹⁰ Devatenácté století spojené se vznikem národních států, bývá ostatně také označováno jako století druhé konfesionalizace, jelikož docházelo ke štěpení a proměnám náboženské sféry, které pomáhaly najít pro tuto prastarou oblast lidské zkušenosti nový obsah. Náboženství se stalo opět záminkou a legitimizačním nástrojem světských zájmů, jak už tomu bylo v historii mnohokrát.

⁹ Viz např. SCHULZE, Hagen. *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. nebo RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.

¹⁰ Viz např. MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. nebo NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium, 2010.

Církev mnou zkoumané se ale nestaly žádnou národní církví. Proti takovým církvím naopak silně brojily. Tou se ostatně nestalo ani širěji, středoproudě pojaté evangelictví. U nás nic takového jako národní církev po vzniku samostatné republiky nevzniklo. Pokusy Československé (husitské) církve sice v tomto ohledu stojí za zmínku, ale nejvíce lidí pouze odešlo z katolické církve a nikam jinam se „nepřihlásilo.“ Pravdou však je, že osobnosti jako Kollár, Šafařík a Palacký proměnili dějinné sebevnímání české společnosti směrem k identifikaci s husitstvím a českobratrstvím.¹¹ Tato kontextualizace přitom probíhala zároveň s vymežováním moderní české evangelické identity a zařazením vlastního vyznání do proudu dějin, přičemž záleželo na typech intelektuálů, kteří byli schopni taková vymezení formulovat. Například citění se sourodými politickými a modernizačními procesy a identifikace se světovým dějinným procesem směřujícím k univerzalitě individuálního etického náboženství mohl být jeden z postojů, který čeští evangeličtí myslitelé na počátku 20. století zastávali. Například František Žilka byl typem intelektuála, který prosazoval proces spiritualizace a univerzalizace náboženství jeho etickou individualizací.¹² Proti tomuto názoru se ovšem zvedla silná opoziční vlna v podobě Hromádkovy novoortodoxie, inspirované Karlem Barthem.

Relevance náboženství a jednotlivých forem zbožnosti v podmínkách modernity je dodnes významné badatelské téma, které v současné době zaznamenává rozšířený zájem v odborných kruzích. Náboženské kultury v širokém slova smyslu jsou dnes studovány sociologickými, antropologickými i historiografickými metodami. Pojem náboženská kultura, který vymezil Miloš Havelka, zohledňuje podle mne skutečnost, že kultura a náboženství kladou podobně univerzalistické nároky na duchovní život člověka. Předmětem zájmu badatele se tak v mém případě stává vědomé či neuvědomované působení náboženskosti ve společnosti určité doby, životě individuů, skupin, států, národů. Náboženství pojímám díky Havelkovi jako zvláštní druh sociálního vztahu, orientujícího se na vztah člověka k posvátnu, přičemž tato interakce je spojena s určitým pojetím světa a způsobem života. Obojí je přitom založeno na zvláštním výkladu smyslu těchto kategorií. Celý tento jev je navenek představován organizacemi (církve, řády, koncily, kongregace, sekty, bratrstva, sbory atp.) a

¹¹ Viz *Církví a národy střední Evropy (1800-1950)*. Prešov: UNIVERSUM, 2008.

¹² HORSKÝ, Jan. *Historismus v myšlení českých evangelíků 19. a 20. století*; in: MAČALA, Pavol, Pavel MAREK a Jiří HANUŠ. *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010. s. 170-181.

institucemi (hodnotové hierarchie, kultury, rituály, vzorce chování atp.) Méně viditelné jsou potom vnitřní povinnosti, závazky, hierarchie moci a kompetencí. Ontické pojetí náboženství ale umožňuje zkoumat nejen výsledky práce nejvyššího kléru, ale i širší působení konkrétní podoby náboženství ve společnosti. Náboženské je to, čemu se jako náboženskému subjektivně rozumí a také to, co je jako náboženské objektivně vnímáno a uznáno.

Aby každá entita mohla vnímat samu sebe, musí si také uvědomovat vlastní odlišnost, rozdíly. Na základě těch se konstituuje jako svébytná, specifická. Teprve určení hranic činí z vágně nahromaděných náboženských praktik a představ sebevědomou tradici. Havelka pojímá náboženství jako sociální vztah a jednotlivé náboženské kultury definuje sociologicky. Diferencovanější pohled nabízí také perspektiva pluralizace některých procesů, dříve sociálních a dnes individualizovaných forem jednání, souvisejících s náboženstvím, kterou Havelka volí raději než dnes již téměř vyprázdňený pojem sekularizace. Jak vysvětluje, pluralizaci nelze chápat pouze jako proces vnitřní diferenciací systému náboženství, ale rovněž je nutné brát v úvahu změny jeho vztahu k jiným oblastem společenského systému, což plně nahrazuje funkci pojmu sekularizace v badatelském kontextu. Toto pojetí vychází z teorií N. Luhmanna.¹³ Sekularizace jevy náboženské povahy z veřejného ani osobního života společnosti a jedinců neodstranila, nýbrž je pouze rozptýlila. Kultura může být vnímána jako forma prožívané identity, dostupné pro badatele ve formě symbolických jednání a kulturně sedimentovaných symbolů. Zde Havelka vychází z pojetí kultury objevujícího se u Maxe Webera.¹⁴ Kultury jako na hodnoty vázaného způsobu tematizace předmětu. Veškerá skutečnost je pak pro člověka dostupná jako výsledek konání a lidských skutků, orientovaných na určitý smysl, srozumitelných jen v určitých kulturních souvislostech. V tomto pojetí zůstává zachována svoboda individuálního aktéra, ovšem význam získává i působení sociálního prostředí v podobě neformálních i formalizovaných institucí, které tvoří konstitutivní složku každé společnosti, jelikož jsou schopny vnášet řád do chaotického pletiva mezilidských vztahů. „Náboženská kultura vystupuje především jako sdílení zvláštních významů a hodnot, které nemusejí

¹³ Viz LUHMANN, Niklas. *Náboženství společnosti*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2015.

¹⁴ Viz WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998.

být prvoplánově vnímány jako náboženské, jimiž dáváme smysl určitým konkrétním předmětům a činnostem, vztahům k ostatním lidem i k celku života a světa.“¹⁵

Jedná se o široký koncept orientovaný na způsoby existence, historické a místní rozdíly v působení náboženství na každodenní soukromí i veřejný život, na formy jejich prosazování ve společnosti i na vnímání náboženských hodnot a tradic u jednotlivců a skupin. Ovlivňuje vztah jednotlivých konfesí, jejich poměr ke společnosti a státu, vnímání morálky, důvěry a odpovědnosti ve veřejném prostoru. Je-li předmětem bádání specifická náboženská kultura, lze tímto způsobem nově tematizovat problémy na pomezí náboženství, společnosti a dějin. Náboženská kultura může být využita jako nadřazený rámec pro pochopení průběhu, forem a intenzity sekularizačních a pluralizačních procesů.

Obecně je náboženská kultura vázána na tři konstitutivní faktory. Zaprvé vědění určité dobově a místně ukotvené pospolitosti o náboženství, buďto svém nebo o náboženství vůbec. Sem patří výuka náboženství v rodině, škole nebo sboru, obecná vzdělanost, obsah a formy diskusí o morálních problémech, řešení nenáboženských problémů uvnitř konfesí, způsoby protináboženské osvěty i náboženské propagandy, vnímavost ke kulturněhistorickým symbolům a rituálům, formy pověřčivosti atp. Další dimenzi je myšlení a hodnocení. Sem patří reakce na utváření poměru náboženství, státu a společnosti, hodnocení přítomnosti náboženství ve veřejném prostoru vůbec i vztah politických a kulturních elit k víře. Patří sem rovněž reakce na projevy konkurence mezi konfesemi, míru tolerance k duchovní a názorové odlišnosti, přítomnost náboženských motivů v umění, literatuře atp. Poslední je dimenze vlastní identifikace s náboženstvím, řízení se jeho hodnotami a principy v nenáboženských situacích. Důvody konverzí, sociální původ náboženských aktivistů, vedoucích představitelů, literárně činných členů, přičemž důležité je nevnímat tyto faktory pouze z pozic dominujících konfesí. Kulturní synergie těchto tří aspektů a jejich přítomnost v lidských jednáních je východiskem transdisciplinárních výkladů obecně civilizačních i prostorově vázaných historicko-sociálních procesů. Náboženské kultury je třeba vnímat jako zvláštní aktéry v životě pospolitostí a národů.¹⁶

¹⁵ HAVELKA, Miloš. *Víra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 29.

¹⁶ tamt. s. 9-42.

Dalším důležitým pojmem k vymezení je v případě zkoumání náboženské kultury na prahu modernity pojem sekularizace. I v tomto případě se přidržím vymezení Miloše Havelky. Podle něj sekularizace mimo jiné znamená odcírkevňování, politické oslabování a společenskou izolaci církví.¹⁷ Tato forma sekularizace pochopitelně vadila příslušníkům většiny církví. Církev, na které se zaměřuje tato práce, byly ve společnosti angažované sociálně a misijně. Jejich motivace byla protichůdná vůči vzrůstajícímu sekularizačnímu trendu, tedy aby se role náboženství ve veřejném životě zvyšovala. Pokud šlo o sekularizaci církevního majetku, jejich postoj byl jasný a vyplival z povahy institucionálního zřízení těchto církví. Majetek církví je soukromým majetkem v rámci církví do určité míry sdíleným, na nějž nemá stát žádné právo. Pokud šlo o intelektuální, duchovní sekularizaci znamenající zesvětštění a týkající se osobního života, ani zde nebylo zesvětštění vítáno. Osobní život měl být totiž především veden vztahem ke Kristu, tedy výlučně podle duchovních principů. Především zesvětštění morálky vnímaly tyto církve jako negativní jev. Přípustný u nich byl kladný vztah ke světskému vědění, ovšem zcela nepřijatelná byla příliš liberální teologie, popírající zjevení a vykupitelskou úlohu Ježíše Krista.

Ve srovnání s dominujícím racionalismem novověku se ale náboženství začalo jevit jako něco nedostatečného, nedospělého, pověřivého. Toto pojetí pramenilo z osvícenského sklonu k empirismu, sensualismu a fenomenalismu. V zakořeňování lidského ducha ve sféře biologického nebo sociálního determinismu. Morálka byla v tomto myšlenkovém schématu vnímána jako konvenční prostředek k uskutečňování základní společenské koheze. Dle integračních koncepcí náboženství ale řád ve společnosti i kultuře zakládalo právě náboženství. Feuerbach dokonce tvrdil, že v náboženství se člověk osvobozuje od závislosti na přírodě.¹⁸

Faktickou skutečností ale byl odklon většiny české společnosti od organizovaných forem zbožnosti na počátku 20. století. Příčin se uvádí celá řada. Jednou z nejzásadnějších podle mě byla následující: *„V dilematu mezi nacionální a náboženskou identitou Češi upřednostňovali identitu nacionální, takže z velmi katolicky bigotního společenství v 18. století se během několika málo generací ve 20. století*

¹⁷ HAVELKA, Miloš. *Sekularizace a odkouzlení, kompenzace a integrace. K některým souvislostem procesu sekularizace v 19. století.*; in: FASORA, Lukáš, Jiří HANUŠ a Jiří MALÍŘ. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století.* Matice moravská pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura; 2009. s. 35-37.

¹⁸ FEUERBACH, Ludwig. *Přednášky o podstatě náboženství.* Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.

*stávají, jak známo, jedním z nejvíce ateistických národů.*¹⁹ Bylo by ovšem chybou vztahovat tento vývoj na celé území tehdejšího Československého státu, který po roce 1918 vznikl. Za meziválečné období se nepodařilo prosadit plnou vnitřní integraci. České země tak stále zůstaly v určitých ohledech Předlitavskem a východnější oblasti republiky Uhrami. V obou oblastech se přitom prosadila odlišná role víry a náboženství v životě společnosti. Tato dichotomie zůstala ostatně patrná dodnes.²⁰

¹⁹ FASORA, Lukáš, Jiří HANUŠ a Jiří MALÍŘ. *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. s. 19.

²⁰ HARNA, Josef. *Círky v první Československé republice v české historiografii.*; in: MAČALA, Pavol, Pavel MAREK a Jiří HANUŠ. *Círky 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010. s. 145-164.

1. Dějiny, reformace, osobnosti aneb interpretace minulosti jako východisko pro konstrukci vlastní identity

1.1. Mistr Jan Hus jako univerzální referenční postava nejen protestantského prostředí

Výklad o myšlení českých svobodných či evangelikálních církví v raném období jejich působení v českých zemích a několika následujících generacích, především té, která byla přítomna vzniku první Československé republiky, začneme jejich pohledem na dějiny reformace a roli, kterou v tomto procesu sehrálo husitství a Jednota bratrská. Celkově se nejprve podíváme na jejich myšlenky vycházející z interpretace minulosti, neboť ty budou konstitutivní pro založení vlastní identity těchto náboženských kultur.

Na vnímání husitství coby těžiště českých dějin, měla velký vliv osobnost Františka Palackého. Ten jej skutečně vnímal jako vrchol českých národních dějin. Dále se k němu vztahoval ale například také Karel Havlíček Borovský. Palacký ale Husa znovu objevil a postavil do středu českých dějin. Masaryk ho potom postavil do středu svojí politické činnosti. Jeho reformní úsilí se stalo pro Masaryka vzorem pro emancipaci českého národa a založení nové demokratické republiky. Podroboval však kritice například kult mučednictví, který se v Čechách k Husově osobě vázal. Podle něj byl výrazem pasivity a duševní slabosti.²¹ Nutno podotknout, že Palackého pojetí Husa moderní historiografie nezřídka považuje za „účelové využití historických událostí pro ozřejnění současných společenských problémů,“ kdy Hus bývá zpravidla interpretován jako člověk stojící proti „slepé normativní univerzalizaci, jež by vylučovala možnost dialogu s těmi, jež by nezastávali žádnou mocenskou funkci.“²²

V době takto rozjitřené reflexe Husovi postavy se však svět stával stále více světským a teokracie, které kdysi Hus oponoval, ustoupila demokracii. Společenský vliv církve se jednoduše snížil. Přesto se v tomto období objevila myšlenka, zda je české národnostní vědomí založeno nábožensky. Nebyl vpsledku český národ náboženským hnutím? Podle Masaryka bylo náboženství zapotřebí, ale nemělo zůstat ani pod vlivem

²¹ ŠIMSA, Martin. *Jan Hus mezi interprety a kritiky.*; in: ŠIMSA, Martin. *Interpretace a kritika díla Jana Husa.* Ústí n. Labem: Filozofická fakulta Univerzity J.E. Purkyně v Ústí n. Labem, 2016. s. 13.

²² tamt. s. 123.

státu, ani církvi samotných. Mělo být zcela osvobozeno. Hromádka mu na to konto vytýkal příliš světské pojetí náboženství.²³

Mnozí byli však v tomto postoji loajální k Masarykovi. Mezi jinými také Svobodní zednáři. I pro ně měla osobnost Husa velký význam. Zejména ve třicátých letech se činnost českých svobodných zednářů rozvíjela. Při hledání duchovních kořenů zednářství na českém území vycházeli zednáři z tradice středověkých stavitelů katedrál, sdružených do Bratrstva kladiva a obruče, ovšem také z husitství. I takové hnutí jako zednáři, hledalo tedy své duchovní předchůdce v husitství. V jejich případě hrál ovšem roli fakt, že táborismus nezůstal hnutím náboženským, ale stal se hnutím sociálním a lidovým. Nacházeli s Husem společnou řeč také v hledání pravdy a budování nadosobního ideálu. Zednáři o sobě také rádi mluvili jako o jedněch z posledních skutečně svobodných skupin, což bylo typické i pro svobodné státem neuznané evangelické církve. Zástupci obou těchto skupin se stýkali s Masarykem během osobních audiencí a vedli s ním živou korespondenci. To bylo ostatně běžné u mnoha tehdejších spolkových organizací, mezi něž patřily i státem neuznané menší křesťanské církve. Zednáři také vyzdvihovali podobné osobnosti jako tyto církve, byť s několika málo rozdíly. Hus, Chelčický, Komenský, Kollár, Palacký, Havlíček, Augustin Smetana, Jan Neruda. Nebrali sice takový ohled na konfesní příslušnost, ale v zásadě se jednalo o osobnosti protestantské. Jména některých zednářských spolků navíc vycházela z odkazu české reformace.²⁴

Příklad Svobodných zednářů dává znát, že mnohé názory prezentované osobnostmi mnou zkoumaných církví, byly mnohem rozšířenější, než by se mohlo na první pohled zdát a samotné téma bylo reflektované takřka celospolečensky. Ovšem jednoznačně mezi nimi můžeme nalézt i některé názory, jinde neobvyklé. Důrazy, které kladly na jednotlivé osobnosti a události je pochopitelně odlišovaly od většinových názorů. Nebylo tomu ovšem tak, že by se těmto otázkám věnovaly izolovaně, spíše to byl jev symptomatický pro celou tehdejší epochu.²⁵

²³ ČERNOCHOVÁ, Jitka. *Reflexe Jana Husa v díle T.G. Masaryka.*; in: ŠIMSA, Martin. *Interpretace a kritika díla Jana Husa*. Ústí n. Labem: Filozofická fakulta Univerzity J.E. Purkyně v Ústí n. Labem, 2016. s. 141-155.

²⁴ Kardoš, Rudolf. *Jan Hus okem svobodného zednářství v čase prvorepublikovém.*; in: ŠIMSA, Martin. *Interpretace a kritika díla Jana Husa*. Ústí n. Labem: Filozofická fakulta Univerzity J.E. Purkyně v Ústí n. Labem, 2016. s. 156-175.

²⁵ Viz HAVELKA, Miloš a Věra JUNGMANNOVÁ. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1997.

1.2. Specifika baptismu, vlastní hrdinové z českého i anglického prostředí

Například baptisté byli přesvědčeni, že skrze Viklefa bible stvořila velikost Anglie. Český národ byl však 300 let poroben jezuitu a nedokázal již poznat rozdíl mezi klerikalismem a křesťanstvím.²⁶ V tomto tvrzení se objevuje mezi protestanty obecně rozšířené přesvědčení o hrozivém úpadku zbožnosti v dobách protireformačních, ale zároveň i odkaz k anglické větvi reformace, která založila tradici, ze které později vzešel baptismus, ale také inspirovala učení Husovo.

V otázce hájení konkrétních historických postav jako těch pravých předobrazů a duchovních zakladatelů nejryzejších křesťanských hnutí se jednotlivé církve také lišily. Baptisté měli takřkajíc jednoho hlavního hrdinu a to sice, jak by napovídal i jejich prvorepublikový název a církevní časopis, Chelčického, který byl pro ně ideální syntézou Žižkovi mužnosti a Komenského lásky a inteligence, jak se vyjádřil již Masaryk.²⁷

Baptismus anglický přinesl navíc světu postavy jako byl Jan Bunyan a takto významných osobností, byť ne českého původu, si čeští baptisté přirozeně také velmi vážili. Konkrétně u autora knihy *Cesta křesťana*, vyzdvihovali velikost jeho koncepce, skvostný styl a bohatost obrazotvornosti, která ho stavěla hned vedle Danta a Shakespeara. Jeho dílo bylo alegorií, duchovní Odysseou, rozmluvou věrného s mluvku. Navíc jeho život dosvědčoval, že duší náboženství je činná, praktická část zbožnosti. Žil ve zlé, materialistické době, kdy světáctví a ateismus prosazovaly svou. Odmítl ale konvenční zbožnost a morálku oficiální církve. Sám sebe vnímal především jako křesťana. Nešlo mu o konkrétní denominaci nebo věrouku. Byl náboženským individualistou. Kierkegaardem 17. století. Kvůli jeho vlastnostem a odkazu si ho přirozeně přivlastňovaly i jiné církve. Baptistům připomínalo jeho dílo Komenského *Labyrint světa a ráj srdce*.²⁸ Bernard Shaw ho označil za většího anglického spisovatele, než byli Shakespeare a Dickens. Což lze nejspíš připsat jeho socialistické orientaci. Pro baptisty byl typickou osobností, která byla v jejich očích hodna obdivu. Velice zbožný, ale nonkonformním způsobem, individuální moralista, který prošel duchovním obratem a později pro svou víru trpěl.

²⁶ Chelčický 2, 1925.

²⁷ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Student a politika*. Praha: Česká strana pokroková. Tisková komise, 1909. s. 25-26.

²⁸ Chelčický 11, 1928.

1.3. Oslavy svatováclavského milénia jako konfrontace dvou pojetí minulosti

V roce 1929 kdy měly probíhat masivní oslavy svatováclavského milénia se ukázalo, jaký názor mají na postavu národního katolického světce protestantské církve. Objevilo se mnoho polemik, které na místo národního světce kladly namísto katolického sv. Václava protestantského Husa. Téma se dotýkalo politiky, národnosti a v neposlední řadě i konfesní příslušnosti. Rezonovalo i dobovým světským tiskem. Baptisté v tomto období vyjadřovali obavu ze stranicky politického a čistě římskokatolického charakteru oslav. Tisk strany lidové, tedy katolické, stavěl Václava jako světce státotvornosti proti Husovi jakožto apoštolovi rozvratu. Boj o to, zda má národní československá kultura kořeny v katolictví sv. Václava nebo v reformačním působení Husově, zuřil naplno a mezi jednotlivými tábory se nešetřilo na invektivách. Baptisté jednoznačně odmítali pokus nahradit kultem svatováclavským osvobozeneckou ideu Husovu. Nejednalo se podle nich o všenárodní a státní oslavy. Pro ně to byly oslavy čistě katolické.²⁹ Otázkou však zůstává, do jaké míry byl tento názor přijímán většinou veřejností, která byť mohla být zaměřena protikatolicky, nemusela sv. Václava vnímat jako osobnost spojenou v první řadě s katolickou církví.

V září roku 1929 se nakonec oslavy Václavského milénia staly záminkou pro zcelení rozdrobeného národa. Neodkazovalo se na státní, nýbrž národní příslušnost, byť tyto dvě kategorie v období první republiky pravděpodobně dosti splývaly. Patrná byla snaha přesvědčit svět, že přestože bylo Československo staré pouze 10 let, už před 1000 lety mělo svůj stát. Příslušníci JČB hodnotili toto počínání jako pošetilé a falešné. Jako záminku Říma, jak vzdát slávu světské církvi. Evangelíci však nevěděli, čím milénium mají oslavovat. Knížete nebo světce? Pokrokový tábor nechtěl slavit světce, ale na státníka nemohl být sv. Václav zas tak velikým, když mu bylo v době úmrtí teprve 21 let. O jeho životě se navíc vědělo překvapivě málo. Největší autoritou, která v té době rozhodovala o úloze Václava v českých dějinách, byl katolický historik Jan Pekař. Ten byl sv. Václavem nadšen. Podle něj došlo v jeho osobě k posvěcení patriotismu. JČB si z něj v tomto směru dělala legraci, že snad věřil, že sv. Václav pomáhal i našim legiím ve světové válce.³⁰ Pro katolickou církev se stal sv. Václav v očích protestantů nástrojem, pro obnovení vlastního vlivu zdůrazněním kontinuity katolické tradice

²⁹ Chelčický 6,7, 1929.

³⁰ Českobratrská rodina 9, 1929.

v českém národě. Václav ale nebyl nějaký prorok, mluvící do svědomí a hodný následování. Netrpěl pro Ježíše, aby mohl být nazván mučedníkem. To, co kdysi možná naplňovalo jeho srdce, stejně ukazovalo spíše k Husovi než k Nepomuckému. Vždyť neznal ještě takové nástroje katolicismu jako povinnou ušní zpověď, předpodstatnění, odpustky a církevní majetek. Večeři páně přijímal podobojí, kněží se v jeho době směli ženit, ovšem Písmo se příliš nestudovalo. To vše ukazovalo, že mnoho faktorů, které definovaly moderní podobu katolicismu, v jeho době zkrátka ještě neexistovalo. Snad mohl být dobrým člověkem, ale milénium přesto nechávalo evangelíky chladnými, protože se jednalo primárně o katolický svátek. Hus byl pro ně větším náboženským i národním hrdinou.

Článek metodistů k miléniu byl informativní a v rámci možností objektivní. Václava chápali jako knížete křesťanského, nikoli římskokatolického v dnešním slova smyslu. U nás se svatováclavská legenda uchytila, až když byl Václav představen jako panovník. Coby světce ho uctívali spíše v Bavorsku. Jeho kult ochladl později ve prospěch kultu Husova, ale po Bílé Hoře se mu dařilo lépe, až ho později v 18. století zastínil kult Jana Nepomuckého. Ještě později, v dobách obrozeneckých, byl hodnocen z hlediska světského, politického a národního. V předválečné době jeho uctívání odumíralo a za první republiky jeho kult podle metodistů oživila římskokatolická agitace kapitalismu.³¹

Zaměříme-li se pro ukázkou na reflexi jiné významné referenční osobnosti pro evangelické prostředí, vytane před námi podobný obrázek jako v případě Husa. V březnu 1932 uplynulo 340 let od narození Komenského. Pro metodisty představoval světlo životní jistoty v době bouřlivé a nebezpečné. V době úpadku církevního náboženství bylo ale podle nich složité Komenskému porozumět. Svět ovládl egoismus a nestavěl již do středu svého zájmu Boha, ale sám sebe. Nalézáme zde kritiku antropocentrismu založenou na apoteóze určitého typu historické osobnosti. Bůh ve třicátých letech například téměř zcela zmizel v Rusku, kde lidské zájmy ovládly mysl tamějších obyvatel. Metodistům nešlo o to, připomenout Komenského jako intelektuála, ale jako příklad víry a soustředění života pouze na Krista. Zažil mnohé otřesy, ale vždy

³¹ přetištěno z Kostnických jisker 17, 1929 v Křesťanský buditel 9, 1929.

mu pomohlo obrácení k Bohu. Hledání jistoty v bouřlivých dobách prostřednictvím obratu k náboženství bylo leitmotivem metodistické evangelizace.³²

Narozeniny měla vždy v březnu ještě jedna velická osobnost a to současná. Masaryka stejně jako ostatní evangelické církve, metodisté oceňovali za jeho vědomé navázání na českou reformaci ve výkladu národních dějin. Národní obrození společně s ním vnímali jako snahu o pokračování díla Husova. Hus přece v duchu humanity usiloval o nového člověka, věřícího a žijícího podle zásad evangelia. Čeští bratři k tomu přidali pro metodisty důležitou komponentu, lásku k bližnímu. Pro Masaryka byla česká reformace duchovní revolucí, dlouho trvajícím bojem za pravdu a svobodu. Reformaci tím ale osvětloval více z hlediska humanitního než z hlediska náboženského.

Abychom se dostali zpět k tématu Svatováclavského milénia, jeden z příslušníků svobodných církví se v tomto ohledu vyjádřil poněkud obsáhleji a s mírným odstupem zpětně zhodnotil průběh těchto oslav.³³ Byl jím František Urbánek z Jednoty českobratrské. Původně doufal, že oslavy svatováclavského milénia budou státní, ale ukázalo se, že byly povahy církevní. Vadilo mu, že Římskokatolická církev mísila náboženství a politiku. Václav byl podle jeho názoru Čechům prvorepublikovým vzdálen časově i duchovně. Byl mlhavou, neurčitou, legendární postavou. Přesto byl všeobecně chválen a uctíván, dokonce i nábožensky. Dotknout se jeho památky znamenalo takřka národní zločin. Již předem byla veškerá kritika hlasitě zapuzována. Pravdou ale bylo, že se toho o Václavovi příliš nevědělo. Zemřel nejspíš kolem 20-30 roku svého života. Tím pádem podle Urbánka mohl těžko v tak nízkém věku vykonat nějaké velké politické činy. Tento argument ale sám bral jako s největší pravděpodobností planou námitku, jelikož přiznal, že rozdíly mezi dospíváním dnes a před tisíci lety, byly jistě značné. Na to konto připomněl Melanchtona, který pryč v šestnácti letech sepsal řeckou gramatiku a Blaise Pascala, který přišel ve s některými svými matematickými poučkami již ve dvanácti letech.

Jak to ale bylo s Václavovým vlastenectvím? Urbánek poukazoval na to, že se Václav spojil s latinskými kněžími. Odlišnost pojetí národnosti moderní a středověké byla bohužel již nad jeho rozlišovací schopnosti nebo by narušila jeho argumentaci. Každopádně dále rozváděl, že škola v Budči, kde se Václavovi dostalo vzdělání,

³² Křesťanský buditel 3, 1932.

³³ URBÁNEK, František. *Hus a Václav*. Praha: Evangelická jednota Žižkov, 1930. Jiskry.

nepěstovala národní cítění, ale latinské cítění německých kněží. Národní slovanská strana byla v 19. století proti Václavovi a zpočátku byl prý uctíván spíše Němci. Ostatně ani nebyl tak zbožný, miloval pitky a o tom, že nebyl žádný asketa, svědčí i to, že se oženil a měl syna Zbraslava. Že se zplození potomka od knížete pravděpodobně očekávalo, Urbánek nezdůrazňoval. Palacký mu také ve svých dějinách věnoval jen několik stránek, což byl další argument pro Václavovu nerelevantnost coby národního světce a patrona. Urbánek si tedy kladl otázku, odkud se brala všechna ta náhlá úcta? Proč se stal Václav přes noc národním světce? I kdyby to, co se o něm v roce 1929 vědělo, byly jen legendy, přesto byla jeho symbolická funkce pro národ podstatná. Hus jej však za světce neuznával, a to bylo pro Urbánka rozhodující. Při zvolení Jiřího z Poděbrad byl sice zpíván svatováclavský chorál, ale to prý z důvodů smiřování kališníků s Římem, a ne kvůli posílení národní hrdosti. V bratrských dějinách zkrátka nijaká zvláštní úcta k Václavovi nepanovala. F. M. Bartoš upozornil na to, že u nejoblíbenějších moderních básníků Nerudy a Svatopluka Čecha se Václav vůbec nevyskytoval. I Smetana, který napsal hudbu pro revoluční sbor roku 1848, zde odmítal kult václavský s poukazem na Husa a Žižku, kteří pro něj byli víc než všichni svatí. Památnou horu Blaník potom vracel Táborům. Také v Libuši se ozve „Kdož jste Boží bojovníci.“

Důležitou námitkou byl fakt, že Václavovo křesťanství nemělo ráz slovanský Cyrilo-metodějský, ale německo-latinský. Václav se sice rozumně načas podvolil mocnému císaři Jindřichovi I., ale Boleslavovi I. se později dařilo německému císaři vzdorovat 14 let a uhájit pro sebe samostatnost. Václav nebyl o nic větším státníkem než jeho předchůdci a následovníci. Václavova zbožnost byla také něčím, k čemu se nedalo bezproblémově přihlásit, ani pokud šlo o katolickou církev. Ferdinand Hrejsa tvrdil, že ve smyslu nynější katolické církve nebyl Václav římským člověkem. Tehdy se ještě kněží ženili, latina nebyla jedinou bohoslužebnou řečí, podávalo se podobojí, nebylo ušní zpovědi, obřadnictví tolik nebylo a ani mariánský kult nebyl tak rozšířen, rovněž samozřejmě neplatila ani papežská neomylnost. Ještě 500 let nato se vedl spor o to, zda má mít největší slovo sněm nebo papež.

Protestantští dějepisci ukázali podle Urbánka nestrannost v oceňování sv. Augustina, sv. Bernarda, sv. Františka z Assisi a Václav měl své místo v dějinách, ale už by měl ustoupit Husovi. A zde se ukázal pravý důvod Urbánkovi kritiky. Šlo

jednoznačně o spor o výklad českých dějin. Respektive o boj protestantského a katolického výkladu smyslu těchto dějin.

Ličeny byly dále rozdíly mezi slovanskou a bavorskou legendou o Václavovi. Bavorská ho líčila více jako mnicha než jako knížete. Již od mládí asketického. Během pústu konajícího pěší poutě ke kostelům. Zavražděn byl podle ní v době, kdy se chtěl vzdát trůnu a stát se mnichem. Podle Urbánka byl ale zavražděn z politických důvodů. Ostatně i Boleslav byl křesťanem a neměl důvod v tomto ohledu bratra nepodporovat. Šlo o německý vliv, který u Václava překážel. Václava tedy Urbánek stavěl do paradoxní pozice menšího vlastence, než byl jeho mladší bratr Boleslav, považovaný za zrádce. Němečtí kněží, Václavovi přátelé, potom jeho postavu vylíčili v co nejsvětějších barvách. Hagiografický aspekt líčení Václavova života hodnotil Urbánek jako nespolehlivý. Naproti tomu Husův život a smrt byly poměrně dobře známy. Čemuž mohlo pomoci i oněch 400 let, které obě postavy od sebe dělilo, což Urbánek opět nepřipomínal. Místo toho se zaměřil na jiný aspekt kontroverznosti Husova odkazu. Často se mu prý vytýkalo, že myšlenky, ke kterým se přiklonil, byly cizího původu, a tudíž ani reformace, kterou pomohl stvořit nebyla do důsledku česká. Myšlena tím byla inspirace, kterou Hus načerpal ze spisů Johna Wycliffa. Jenže kdo vnuknul ty dobré myšlenky do hlavy Václavovi? No římskokatolická církev, konkrétně její německá kněžská podoba. Hus našel ve Wyclifovi pouze spřízněného ducha, ale jinak šel svou vlastní cestou poznání pravdy.³⁴ Husovo probuzené svědomí nesneslo lež, ani když se jednalo o lež nábožensky motivovanou. Ozval se proti celému světu ve snaze zbořit veškerou idolatrii a egocentričnost.

Urbánek se vyjadřoval i k současnosti a vytýkal kněžím, že se neozvali proti obnovení Vatikánského papežského státu, ve stejném roce, kdy se konaly oslavy svatováclavského milénia. Do nebe volajícího spojení církve se světskou mocí. Konkrétně plánil Kordače a Hlinku. Proč při založení Vatikánské banky nezvedli svůj hlas proti církevnímu mamonářství? Neozval se nikdo. Ani Alfred Fuchs.³⁵ Husitský duch v nás měl podle něj střežit Boží vládu, vládu živého Boha v Kristu beránkovi, trpícím pro hříchy světa. Vystříhat se nepravostem jako je kupčení v chrámu, které Ježíš tak důrazně sám odsoudil.

³⁴ tamt. s. 13.

³⁵ Česko-židovský spisovatel, který v roce 1921 vstoupil do katolické církve.

V době prvorepublikové se často hovořilo o ideách a tradicích, ať už se jednalo o ty cyrilometodějské, václavské, husitské, českobratrské, reformační a protireformační, obrozenecké nebo předpřevratové. Přínos Husa a jeho doby Božích bojovníků, hodnotil Urbánek v tomto kontextu jednoznačně výš než přínos Václavův. Uznával sice přínos Václavův v odklonu od pohanství, ale později nastal náboženský vývoj, který podle něj nebylo možné ignorovat a ustrnout na pouhém formálním přijetí křesťanství. Tehdejší forma křesťanství byla nedokonalá, přestože již oni mohli studovat Bibli a mohlo se jim takříkajíc rozsvítit. Což byl od Urbánka vcelku zbytečný argument, zcela ignorující základní rozdíly například mezi tehdejším a dnešním stupněm gramotnosti. Již v 10. století ale existovalo v severní Itálii a Bulharsku duchovní hnutí, odporující mamonářství a obřadnictví, čímž měl nepochybně na mysli Bogomilství. Václava však vychovali latinští a němečtí kněží, zatímco Husa odchovalo samotné Písmo. Směr římský zakrýval parádou a obřadem vnitřní duchovní prázdnotu. Hus naproti tomu obětoval svůj život hledání pravdy Boží. Pro Urbánka to byly dvě cesty nesmíselné, rozdílné jako tma a světlo. Katolíci zanechali lid ve tmě, živený pohádkami. Ukolébaný falešným učením o odpustcích a kněžském prostřednictví. Bůh ale netouží po obětech. Obřady kritizoval již prorok Samuel. Symbol s korunou (Václav) vykonal své. Jednota měla na mysli jiné češství než citové. Jiné pojetí vlastenectví, odvolávající se na jinou sadu hodnot a jinou postavu tyto hodnoty zosobňující. Těmito hodnotami byl zápal pro pravdu, odmítání hříchu, nespravedlnosti, lži, frází, úplatkářství, protekcionářství. Jednota chtěla probudit svědomí republiky.

Žampach četl 5. července manifest Orla³⁶, kde tvrdil, že sv. Václav byla největší postava českých dějin, ochránce národa u trůnu Božího. To Urbánek razantně odmítal. Bez Husa, Chelčického, Blahoslava, Komenského, Žižky, bychom ve světě nic neznamenali. Přičemž Husa nechtěl jako ochránce národa, ale někoho, koho Bůh poslal, aby burcoval české svědomí. Proč vybral jako antitezi k Václavovi právě Husa? Bylo to dáno jeho všeobecnou známostí v národním podvědomí? Ani sám Václav by prý nejspíš nechtěl, abychom z něj dělali něco víc, než čím skutečně byl. Římská církev ale neustále povyšovala lidi a přisuzovala jim pravomoc a odpovědnost, která ležela vždy čistě na Bohu. Na knězi záviselo spasení hříšníků, na papeži správnost víry, a nakonec i umírání. Na vše byl vyhrazen obřad. A vykonaný křest či svátost měly platnost bez

³⁶ Katolická tělovýchovná jednota, analogická k Sokolu.

ohledu na stav nitra.³⁷ Dvě velké biblické zásady se tak odstranily, boží svrchovanost a víra coby vnitřní stav člověka, nikoliv vnější úkon. Z důvodu rostoucí sekularizace a ateismu, volalo se ve dvacátých letech po spojování církví, aby se křesťanstvo sjednotilo a mohlo efektivněji zamezovat růstu bezvěrectví. Urbánek psal, že není vyloučeno, že se vytvoří nějaké vyznání víry, pod které se podepíše budhista, konfucíán, šintoista, žid, křesťan, protestant, Říman, pravoslavný a kde kdo.³⁸ Ale takto násilně sjednocovaný svět se podle něj nikdy skutečně nesjednotí. To je iluze. Ostatně i ďábel sám věří, že Bůh existuje, ale to přece neznamená, že se s ním máme spojit. Zkrátka to, že jsme všichni věřící, ještě neznamená, že máme všichni něco fundamentálně společného. Z pravdy, které člověk věří, by neměl slevovat. Pokud tak učiní, bude nemožné poznat celou pravdu, zůstanou jen útržky, poznamenané neustálými kompromisy a snahou vyhovět. Největší otázkou současného světa bylo podle Urbánka, zda budeme mít Krista nebo chaos.³⁹ Nikdy předtím nebylo zasvěcení se Kristu tak důležité pro spásu světa jako v době moderní. Bouřlivé politické poměry v Evropě a v Orientu společně s ateistickou činností vnímal jako obrovské problémy. Na mysli měl Mussoliniho působení v Itálii a spojení papeže s fašisty, válečné reparace pro Německo jako hospodářskou zátěž a ponížení znamenající vzestup nacismu, Mandžuskou krizi ve které spor o železnici přerůstal v otevřenou válku mezi Čínou a Sovětským svazem, pouhý měsíc po tisíciletých oslavách sv. Václava došlo také ke katastrofálnímu krachu na New Yorkské burze známému jako Černý pátek, znamenajícímu celosvětovou recesi, konec 20.let byl obecně érou vystřízlivění a pozvolného vzestupu totalitních režimů. Urbánek také připomněl Prusko-Rakouskou válku z roku 1866 o nadvládu v Německém spolku, která vedla ke vzniku Rakouska Uherska. Zmínil se v tomto kontextu o místech význačných bitev v České Skalici, Náchodě a Dobenínu. To byl podle něj starý svět, který už Češi nechtějí a který musí konečně padnout, aby už byl docela za nimi a vzniklo něco skutečně nového. V zásadě tak apeloval na konec éry militantního nacionalismu, typického pro druhou polovinu 19. stol., přestože její nejbrutálnější vyvrcholení svět teprve čekalo. Po První světové válce si lidé slibovali, že začne nový řád, ale podle něj nic takového ještě nepřišlo. Nutno podotknout, že v tomto směru měl naprostou pravdu. Válka nepřinesla nový svět, pouze

³⁷ tamt. s. 19.

³⁸ tamt. s. 20.

³⁹ tamt. s. 25.

upravila cestu pro válku ještě tyranštější, brutálnější a hrozivější.⁴⁰ Devastace všech hodnot, která přivedla svět na okraj záhuby, otrásla samotnými pilíři lidské zkušenosti. Lidé byli nervózní, uštvaní. Hořkost a rozervanost naplňovala i Urbánka. Svět byl rozbitý a nikdo nevěděl, jak z toho ven. Přesto bylo vše v kvasu. Svět spěchal, pohyboval se a vyvíjel. Urbánek ho přirovnával k rozžhavené tekutině. Otázkou bylo, do jakých forem se vlije. Zůstalo-li by se u toho, co zastával Václav, nic nového by to podle něj nepřineslo. Před člověkem ležela výzva, jak proměnit svět slovem Božím. Výzva k misii.

1.4. Regionální historie legitimizuje protestantskou tradici

O vztahu k českým dějinám často vypovídaly prameny, od kterých by se to na první dojem neočekávalo. Například proslov udělený při slavnostním otevření modlitebny Jednoty českobratrské v Husově domě v Klatovech dne 27.10.1935, který se stal zároveň záminkou pro znovuvymezení toho, jaké místo si přála Jednota českobratrská zastávat v duchovním životě českého národa, a který na základě zasazení konkrétního města do kontextu českých náboženských dějin, osvětlil mnohá stanoviska, týkající se širších dějin českého národa, zastávaná svobodnými církvemi.⁴¹

Začalo se obšírně, od prehistorie Klatov. Z předkřesťanského období chybí zprávy o jednotlivých místech Čech, ale na místě dnešních Klatov bývala ves, která podle množství pařezů (klátů) po vykáceném lese dostala jméno Klátov. Její založení se datuje společně s nedalekými Domažlicemi do r. 1260. Zakladateli byli němečtí osadníci, jak tomu bylo za Přemyslovců běžné. Až v době husitské se prosadila česká správa. To řečník pochopitelně zmiňoval jako plus husitství a prapočátek národní obrozenosti. Zikmund byl pro něj věrolomný císař. Husitské Klatovy se proti němu bouřily, a i později zachovaly věrnost Jiřímu z Poděbrad proti Jednotě Zelenohorské. Dále ve stavovském odboji proti Habsburkům r. 1546 a 1618-1620 stály také na národní straně. Zato Plzeň byla zrádná. Husitství, které se tradičně dělí na dva hlavní směry, tedy ráznější tábory a „polovičaté“ Pražany neboli utrakvisty, mělo v Klatovech podobu ryze táboritskou. Mezi tábory vynikali pro řečníka například Mikuláš Biskupec či Jan Čapek, u pražských potom Rokycan nebo mistr Příbram. Jen táborité

⁴⁰ tamt. s. 26.

⁴¹ HOCHMAN, Jan. *Pohled do nábožných dějin města Klatov: Co chce a čemu učí Jednota českobratrská*. Klatovy

ale prý důsledně prováděli Husovo stanovisko, tedy vše podle Bible. Příklon k radikální reformaci zde byl jasně patrný. Zamítali obrazy, sochy, roucha, ornáty, latinu, světla, kadidlo a kalich měli dřevěný, ne zlatý. Přebrot se navíc stal se souhlasem obyvatelstva i konšelů a prvním farářem táboritského směru v Klatovech se stal Jan Čapek. Podle Zdeňka Nejedlého to byl „otec tábořského zpěvu.“ Za něj se v Klatovech ani nechodilo do hospody. Reformace se netýkala jen učení, ale zasáhla i do běžného života obyvatel města. Nebyla jen dílem duchovních, ale občanů a jejich samosprávných korporací. V roce 1424 synoda táboritů ustanovila učení o večeři Páně. Chléb a víno byly vnímány jako pouhá znamení, ale účinná a kdo je přijímal ve víře, stával se účastníkem milosti Boží a přiblížil se Kristu. Tím prý předběhli Zwingliho o celé století. I mezi nimi ale byla strana bližší Římu neboli strana pražská. Umírněná strana podobojí, hájící římskou transsubstanciací. Tu vedl Jan Příbram. Roku 1429 vedl s Čapkem v Klatovech veřejnou disputaci ohledně tělesné přítomnosti Krista ve svátosti oltářní, při které Čapek hájil tezi, že Kristus v tomto světě tělesně přítomný není až do svého druhého příchodu.

Po pádu Tábora se ti nejvěrnější prý přidali k vznikající Jednotě bratrské. V roce 1443 probíhal sněm Kutnohorský, kde se měly sjednotit oba tábory podobojí, ale nestalo se tak. O rok později bylo tábořské učení zavrhnuto. I v Klatovech získali roku 1449 navrch utrakvisté. Jiřímu z Poděbrad sice bývá přisuzováno přízvisko husitský král, ale i on ustrnul na neúplné reformaci. Proto také, byť mírně a lidsky, pronásledoval Jednotu. Snažil se prostě dosáhnout jednoty a klidu za každou cenu, i ohýbáním svědomí. Začaly se tvořit kroužky písmáků. Podle domněnky svobodných, přišel bratr Řehoř z Moravy do Klatov, aby získal zbytek věrných táboritů. Nebylo jim však přáno. Z Plzně se vrátili katolíci a dominikáni znovu osídlili klášter, vypálený v r. 1419. Za vlády Jagellonců, byli členové Jednoty pronásledováni. Dařilo se jim pouze na panstvích jim nakloněné šlechty.⁴² Mohlo se však stát, že z půtek mezi jednotlivými pány vzešel pán nový, Jednotě nepřející. Když byl Ferdinand I., zvolený stavů za českého krále v r. 1526 na trůně, měla Jednota relativní klid, jelikož Turci pro něj představovali daleko větší hrozbu. S ním se ovšem na český trůn dostali silně katoličtí Habsburkové. Německá reformace u nás ale mezitím zapůsobila a Luterství se mnohým zamlouvalo. I Jednota jím byla dotčena, ale prý si zachovala svůj svéráz. Pokusem o oživení české reformace byla česká konfese, která měla všechny sjednotit a domoci se

⁴² Viz MACEK, Josef. *Jagellonský věk v českých zemích: (1471-1526)*. 2. *Šlechta*. Praha: Academia, 1994.

náboženské svobody. Jejím vyústěním byl Rudolfův majestát z r. 1609. Závazek ale nebyl dodržen, a tak došlo k defenestraci.

Samotné Klatovy jsou v tomto výkladu vždy vztaženy k širším duchovním dějinám českých zemí. Po Ferdinandovi I. dosedl na trůn Ferdinand II. a s ním přišlo obnovené zřízení zemské, které podnítilo pobělohorskou emigrační vlnu, zejména v řadách majetnějších evangelíků. Ti, kteří opustili svůj majetek a odešli do ciziny, setrvali podle svobodných při evangeliu. V roce 1636 přišli do města Klatov jezuité a začalo se uvažovat o zřízení nového arcibiskupství, a protože Plzeň o tento úřad neměla zájem, padl zrak církevních hodnostářů na Klatovy, ale nakonec z celé akce sešlo. V období „temna,“ tedy v baroku, se v Klatovech objevil zázračný obraz panny Marie, od italského kominíka. Byl to jasný podvrh. Sami jezuité údajnému zázraku (Panna Marie na obraze krvácela) nevěřili. Celé 17. století hodnotí svobodní stereotypně jako pověřivé a neblahé. Po Tolerančním patentu, přičemž Josef II. byl hodnocen jako osobnost alespoň osvícená, už nebylo z hlediska evangelické víry příliš na co navazovat. Tajné nekatolictví se zákonitě rozštěpilo na množství regionálních sekt s velmi partikulárními představami o reformaci. Vývoj však pokročil a tyto představy se již neslučovaly s pokonfesionalizačním charakterem evropských protestantských církví. Zavládla náboženská vlašnost a nevědomost, pramenící z neznalosti Bible. Až o sto let později jakýsi Josef Hodek, bývalý rolník, který se do Klatov přistěhoval ze Sibřiny u Českého Brodu, vystoupil v roce 1877 na základě četby Bible z katolické církve a stal se spoluzakladatelem Svobodné církve reformované.⁴³ V roce 1904 se již dalo hovořit o samostatném Klatovském sboru, čítajícím asi 40 členů.

Českobratrská Jednota se chtěli svobodní jmenovat již před převratem, ale nebylo jim to dovoleno. V té době již totiž na našem území působila obnovená Jednota Bratrská. Mluvil-li řečník u příležitosti otevření nového sboru o otcích, pak kvůli inspiraci. Falešná byla podle něj pomluva, že JČB přinášela do Českých zemí nějaký cizorodý prvek. Pokoušel se zdůvodnit, že pocházeli z české půdy a směřovali naplňováním odkazů Husa, Chelčického a Komenského ke Kristu.

⁴³ tamt. str. 26

1.5. Národní obrození a osvícenství, přínos národní přínosem světovým

Zajímavým náhledem do pozdějších než reformačních dějin, bylo Adlofovo⁴⁴ vyrovnání s osvícenstvím a národním obrozením, které sepisoval během první světové války. Tolerančnímu patentu podle něj předcházelo šíření biblí a náboženské literatury za protireformace. Dále k němu přispělo zrušení jezuitského řádu na našem území v roce 1773. Tolerančního patentu však využil zlomek tajných nekatolíků, což bylo první velké zklamání v dějinách moderní obnovy českého protestantismu. Adlof kritizoval osvícenské katolické kněžstvo. „To, co kdys bylo tajeno: dvojí duše – to teď stává se všeobecnou značkou charakteru českého a jmenovitě jeho inteligence: husitská škraboška na římské tváři, římská škraboška na husitské duši.“⁴⁵

Adlof tím myslel, že katolíci a evangelíci se v době toleranční zase tolik nelišili. V případě evangelických církví bylo veškeré úsilí po vydání patentu soustředěno na zevní organizaci, zakládání sborů, církevní stavby, ale chyběly vedoucí osobnosti. Navíc církve pietistického charakteru, bližší smýšlení Jednoty česko-bratrské, byly potlačovány. Řízení obnovy protestantské víry v Čechách se ujali neprobuzení, racionalističtí, neduchovní „duchovní.“ V době obrození zůstala potom jen snaha národní a politická. Obrození se smršlo na jazykovou a kulturní emancipaci, přičemž emancipace náboženská byla potlačena. Ta ale podle Adlofa tvořila základ národní identity. Duchovní vření, které čerpalo ospravedlnění z dějin, se nakonec nelegitimizovalo předbělohorskou národní zbožností a odkazem Jednoty bratrské a Komenského, ale francouzskou revolucí, osvícenstvím a encyklopedisty. Z moderního racionalismu, nikoliv ze zcela zapomenuté zbožnosti, vyrostla potřeba národní emancipace. Politicky a národně se sice navazovalo na dřívější českou samostatnost, ale duchovně a myšlenkově na Rousseaua, Voltaira a německé racionalisty a filosofy jako byl například Herder, nikoli na otce české reformace Husa, Chelčického nebo Jana Blahoslava. Masivnějším odchodem věřících z katolické církve by byla pro Adlofa tato snaha o navázání na tradici české reformace vyjádřena, nestalo se tak ale bohužel ani po založení samostatného českého státu. Šafařík, Palacký a Kollár byli v očích Aloise Adlofa chabou vizitkou toleranční církve, jelikož vzdalovali národ od Husa a Komenského. Charakter národa se definitivně změnil. Moderní národ český vyrostl na

⁴⁴ Přední myslitel Jednoty česko-bratrské.

⁴⁵ Česko-bratrská rodina 1, 1931.

do značné míry světských hodnotách nebo spíše hodnotách kvazináboženských, transformovaných k nepoznání.

Josef Zákoutecký z metodistické církve projevil názor bližší osvícenskému univerzalizmu, když napsal, že cílem celého lidstva by mělo být nejvyšší dobro a národní hrdinové by k němu měli přispívat.⁴⁶ I Hus nepřímo přispěl ke vzniku metodismu v 18. století, a to bylo hnutí celosvětově působící. Toto vědomí mohlo působit na názory metodistů, kteří tak striktně netrvali na oněch „národních“ hodnotách a byli většími světoobčany. Duchovní statky by měly být mezinárodně prospěšné, což bylo jádrem Masarykova ideálu humanitního, jehož prosazování mělo být smyslem českých dějin a přínosem českého národa světu. Proč by potom nešel spojit přístup moderně racionalistický s národním pokladem té „pravé“ zbožnosti?

Methodisté konstruovali kontinuitu jednoduchým způsobem Hus-Jednota bratrská-metodismus. Na základě toho tvrdili, že metodismus je Čechům bližší než římský katolicismus. S tímto si bohatě vystačili a netrávili mnoho času dalším vysvětlováním. Duch metodismu byl zkrátka duchem Husovým. Jen ta jejich metodičnost byla poněkud odlišná od domácích evangelických církví, i když jim šlo vposledku o obrácení a záchranu duší, jako těm ostatním. V této metodě však spočíval jejich relativní úspěch. Organizování církve pro ně sice nebylo cílem, nýbrž prostředkem pro uskutečňování království Božího v československém národě, ale přesto církev utvořili, protože jinak by těžko působili na větší množství lidí. Ospravedlnit se dal zahraniční původ jejich církve především tím, že v počátku vědomí české národnosti, ležely jakési věčné Boží ideje a zákony, na jejichž šíření stál zdroj tohoto vědomí, ztělesněný Husem, Komenským a Masarykem, který ho zároveň takto formuloval a postavil jako základní dějinný smysl nové republiky. Methodisté si zkrátka tu polozapomenutou, ale oživenou zbožnost nechtěli nechávat pro sebe, chtěli ji sdílet s celým světem. Tak jako kdysi obohatila ona je, chtěli teď oni obohatit světovou populaci.

Tato tendence byla u metodistů znát i u vzpomínání na postavy jako byl Komenský. I u něj zdůrazňovali jeho přínos celému světu, nejen českému národu. Josef Dobeš vzpomínal na Komenského v roce 1928, kdy uplynulo 300 let od jeho exilu, vyvolaného nařízením Ferdinanda II., aby každý, kdo nehodlal konvertovat ke

⁴⁶ Křesťanský buditel 8, 1926.

katolicismu, opustil české země. Je zde zdůrazněno, že Komenský byl dobrý učitel a vůdce, ale článek by neměl být oslavou jeho osobnosti, nýbrž připomenutím, že nikoliv na vynikající jedince, ale na Krista samotného musí být cele soustředěna pozornost křesťana. Komenský, jako duchovní vůdce v exilu, byl nakonec přirovnán k Masarykovi, který měl podobný osud a stal se nejen osvoboditelem českého národa.⁴⁷ Zajímavé je, že téma vůdců pro něj bylo podnětem k vyjmenování několika falešných lídrů, a to přímo z raných dějin křesťanství. Za takové falešné vůdce označil mikulášence, ospravedlňující nemravnosti, gnostiky, kteří chtěli všechno božské poznati svým rozumem, manichejce, kteří spojovali křesťanství s perským náboženstvím a antitrinitáře, které ztotožňoval s dnešními unitáři.

Téma vůdců bylo pro metodisty důležité, i pokud šlo o největší církevní vzor v dějinách české reformace, Jednotu bratrskou. Janu Augustovi, členu Jednoty bratrské v 16. století, vyčítali jeho odpor vůči vzdělanosti. Svým západem se podle nich podobal Lutherovi, ale chyběla mu jeho učenost. Jan Blahoslav byl pro ně naopak hvězdou Jednoty. Dalším velkým vůdcem duchovním a národním, byl podle nich Josef Dobrovský. Neopomněli to připomenout u příležitosti 100 let od jeho úmrtí. Jeho odkaz byl metodisty hodnocen velmi pozitivně a vlastenecky.⁴⁸ Významné pro ně bylo jeho podtržení slovanské národní identity. U té příležitosti také poukázali na obrovský technologický pokrok, kterým svět za uplynulé století prošel. Dobrovského přínos k duchovnímu pokroku v tomto duchu přirovnávali k přínosu Edisona v oblasti technického pokroku. 18. stol. líčili jako dobu temna, typickou pronásledováním nekatolíků. Nutně se v něm zrodily vzpoury lidu vůči mocným tohoto světa. Tomu podle nich napomáhaly hnutí jako pietismus, svobodné zednářství (jehož lóže byl Dobrovský členem), náboženští exulanti, jansenismus v řadách jezuitů a josefínské reformy. Nejmocnějším lidovým hnutím za svobodu a rovnost v 18. století byla však Velká francouzská revoluce.

⁴⁷ Křesťanský buditel 3, 1928.

⁴⁸ Křesťanský buditel 1, 1929.

1.6. Metodisté a reformace

Národní tematika se promítla i do jejich pojetí české reformace. Ta podle nich vznikla již za dob Karla IV, přičemž čeští kněží byli tehdy samozřejmě zbožnější a čestnější než ti němečtí. Střediska odporu proti nešvarům v církvi byly tehdy univerzity. Oxfordská, pařížská a pražská. Zde se objevovaly protesty proti bohatství kněží. Karel se proto snažil o reformu církve. Podpořen byl Milíčem z Kroměříže a Arnoštem z Pardubic. V Praze začal působit Konrád Valdhauser, augustinián, který by povolán kázat v Praze a inspiroval tehdy Čechy k prvnímu „obratu“. Zajímavé je, že zde národní hrdost ustoupila do pozadí, když německý kněz přijel poučovat ty „zbožnější“ české. Především v postavě Milíče ale metodisté hledali dokonce paralelu k apoštolům. Matěj z Janova byl učenější, nikoliv čistý entuziasta jako Milíč a jeho víra tím byla pro metodisty méně bezprostřední a čistá. To Chelčický byl podle metodistů český Tolstoj.⁴⁹ Nikoliv obráceně, jak by to bezesporu napsali baptisté. Na prvním místě vynášeli jeho pacifismus, dále pohrdání světskou mocí a učeností bez Boha. Bylo jim sympatické, že stál proti mocným a bohatým, vyjadřoval soucit s lidem a odpor k papeži. Spisem *O boji duchovním* se navíc rozešel s pražskými mistry i táborskými kněžími. Jeho víra byla podle nich čirá jako lesní studánka, ale ani slovem se nezmínili o jeho nauce o křtu.

Chelčický byl metodisty řazen po bok Husa. Sympatický jim byl rovněž jeho „proletářský“ původ. Bez univerzitního vzdělání, laik, který neuměl latinsky, sedlák, který vzešel z chudiny. I tak se ale vyrovnal v hloubce myšlení těm nejvyšším univerzitním mistrům, a co do morální integrity je daleko předčil. Chelčický byl zkrátka, poněkud anachronicky řečeno, typický představitel Weberovského typu intelektuálního proletariátu. Jeho charakter vytvářela především četba Písma a jeho idea obrození církve v duchu evangelia Kristova byla podle metodistů vrcholem opravných snah české reformace.⁵⁰ V období vzestupu fašismu byl Chelčický ostatně vhodnou osobností k připomenutí, vzhledem ke svému protiválečnému naladění. Svým pacifismem pronikl k jádru evangelia. Táborité i papež neváhali vést války, ale on se jim vždy vzpouzel. Přes velkou úctu nebyl ale Chelčický metodisty vzpomínán coby

⁴⁹ Křesťanský buditel 2, 1929.

⁵⁰ Křesťanský buditel 1, 1933.

duchovní zakladatel Jednoty bratrské, byť mu byl uznán jistý inspirační přínos. To baptisté ho označovali za duchovního otce Jednoty bratrské.

Zcela zásadní význam pro vznik české reformace měl také Konrád Waldhauser, augustiniánský kněz, působící v Praze ve 2. pol. 14. stol, za vlády Karla IV. Podle metodistů byl předzvěstí české reformace. Kázal německy a latinsky, na jeho kázání se dostavovali i židé. Lid káral a nepochleboval mu, jako žebravé řády. Díky tomu se podle metodistů prosadil a moudrý král Karel ho dosadil na Týn.⁵¹

Další postavou české reformace, o které metodisté psali, byl Jeroným Pražský (1379-1416). Ten byl metodisty vzpomínán jako nedostižný řečník. Jeho hlavním přínosem, bylo přenesení díla Wiclifova do Čech. Byl to také laický mistr a ne kněz, což mu v očích metodistů také přidávalo. V „náboženské hloubavosti a vroucnosti citů“ se však Husovi nevyrovnal, byť byl vzdělanec. Hus jel mezi lid jako apoštol, zatímco Jeroným pouze šířil Wiclifovo učení mezi intelektuály. Metodistům bylo pochopitelně bližší Husovské šíření evangelia mezi lidem. Navíc jeho nauku považovali za originálnější. Ačkoliv Jeroným nakonec své názory také hájil až do samého konce a byl upálen, hrdě přijímajíc vlastní smrt jako druhý Kato, nestal se mučedníkem jako Hus.⁵²

Zajímavé je například metodistické hodnocení postavy Girolama Savonaroli (1452-1498). V době rozkvětu italského výtvarného umění během renesance, totiž podle metodistů nastal mravní úpadek. Zapomnělo se na náboženství. Ve Florencii však kázal v době medicejské vlády u sv. Marka dominikán Savonarola. Když potom Karel VIII. král Francie sesadil Mediceje, Savonarola se pokoušel o teokracii, načež ho papež exkomunikoval a Florencii pohrozil interdiktum. Savonarola byl proto nakonec označen za kacíře a popraven. Dle metodistického výkladu byl ale Savonarola někým, kdo se pokoušel šířit vliv mravní v době úpadku církve. Neměli problém, řadit jej vedle Husa.⁵³

Metodisté se nevyhýbali ani psaní o konkrétních historických událostech či dokumentech. Například Ladislav Schneider psal o Basilejských kompaktátech. Podkladem pro jednání, které vyústilo vydáním těchto listin, byly 4 pražské artikuly vydané v roce 1420. Basilejský koncil jednal se zástupci husitských Čech, ale ani jedna

⁵¹ Křesťanský buditel 10, 1933.

⁵² Křesťanský buditel 5, 1933.

⁵³ Křesťanský buditel 9, 1933.

ze stran ale nechtěla ustoupit. Nakonec bylo povoleno podobojí jen v zeslabené podobě. Papežové jej navíc nikdy neschválili, ani nepotvrdili volbu mistra Jana Rokycany arcibiskupem pražské utrakvistické církve. Metodisté vykládali vydání kompaktát jako hořký kompromis. Ústupek z podstatného odkazu české reformace.⁵⁴

Ještě horší status měl u nich Mandát svatojakubský z roku 1508. Nařízení krále Vladislava II., které znamenalo formální zrušení Jednoty bratrské. Bratr Lukáš byl tehdy v čele Jednoty a persekuce platila až do roku 1609, tedy do vydání Rudolfova majestátu. Zásluha na zachování Jednoty přitom patřila drobným šlechticům, díky jejichž ochraně Jednota nezanikla.⁵⁵ Následovala však Bílá hora, jejíž předehrou byly Lipany. V ní se ukázala nehotovost českého lidu i šlechty přinést oběti.⁵⁶

2. Přístup k dějinám z pozice sekty

2.1. Prožití příkoří jako základ společné paměti a identity, plebejská povaha intelektualismu

V polarizovaných společnostech devatenáctého a první poloviny dvacátého století nebylo neobvyklé, aby se základnou sociální identity jedince stalo sektářství. V období rozšířeného odporu proti státním církvím lze kromě protestantského sektářství ještě identifikovat hnutí založená na jakémsi humanitním náboženství lidskosti a ultramontánní katolicismus. Jedná se o věk stavby ideologických ghett. Snahy poskytnout nové jednotící vazby a nahradit staré struktury je pro toto období typická.

Již konec osmnáctého a první polovina devatenáctého století byly dobou nástupu lidového protestantismu, šířeného hlásáním evangelia na shromážděních pod širým nebem. Tato shromáždění byla přitažlivá pro rolníky i dělníky, jelikož spojovala požadavky nové mravnosti s prvky magie starších lidových náboženství a strhující citovostí. Metodisté a skotská „Free Kirk“ patřili mezi církve takto působící. Jejich snahou bylo znovupotvrdit základní reformační doktríny. Nutnost čtení Bible, uvědomění si vlastní hříšnosti, možnost vykoupení pouze skrze milost boží, ospravedlnění samotnou vírou. Konverze k těmto probuzeneckým církvím znamenala pro člověka odpuštění a znovuzrození. Nabízela také uplatnění laikům z chudých vrstev,

⁵⁴ Křesťanský buditel 1, 1933.

⁵⁵ Křesťanský buditel 8, 1933.

⁵⁶ Křesťanský buditel 11, 1933.

kterí si mohli vykládat Bibli podle svého a stávat se kazateli a učiteli nedělních škol. Bylo to vzrušující náboženství, v němž zkušenost znamenala více než učenost. Docházelo k hromadným konverzím. Populární evangelikalismus úspěšně zaplňoval mezeru mezi oficiálním a lidovým náboženstvím. Stavěl se například proti alkoholu jako symbolu úpadku. Trval na jisté mravní úrovni, aby tím mohli jeho vyznavači stanout nad těmi, kteří je předběhli sociálně. Obrovský potenciál se skrýval v optimismu těchto hnutí, která se nebála tvrdit, že bude lépe, spravedlivěji.⁵⁷

K vymezování nonkonformistické identity docházelo zhusta prostřednictvím vědomí dřívějších persekucí. Pevně definovaná přesvědčení a zvláštní pojetí historie, která byla především bojem předků za svobodu a proti náboženské vlašnosti, odlišovala konfesní identitu nonkonformistů od anglikánské církve. Ovlivňovalo to silně i jejich postoj k autoritě, neboť byli velmi poslušní zákona, ale zároveň mezi jejich vzory patřili radikálové, kteří se neváhali vzbouřit proti konvenci a zažité praxi ve jménu vyšší pravdy. Představu, kterou o sobě měli, pomáhaly každopádně udržovat příběhy o prožitém příkoří.⁵⁸

Zásadní přínos minoritních církví u nás, spočíval v evangelizaci a sociální práci. Rozšiřování biblí, biblickém bádání, osobní nebo skupinové četbě Písma.⁵⁹ Mezi členy těchto církví se rovněž utvářela specifická paměť. Paměť jako funkci společenství vnímal již Maurice Halbwachs.⁶⁰ Byla pro něj produktem sociálních interakcí. Její budování bylo myslitelné jen jako sociální proces, poskytující jedinci základní nástroje, jak se vztahovat k minulosti. Paměť a identita byly tak vzájemně provázané kategorie. Nástroje pořádání paměti přitom mohou být různé, ale často se orientují podle významných událostí a osobností. Paměť sedimentuje kolem symbolických center.⁶¹ V tomto smyslu jistě stojí za to se ptát, zda bylo 19. století spíše stoletím sekularizace nebo naopak posilování konfesních identit.⁶²

⁵⁷ MCLEOD, Hugh. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2007. s. 55-76.

⁵⁸ MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 254.

⁵⁹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium, 2010. s. 212-236.

⁶⁰ Viz HALBWACHS, Maurice, Gérard NAMER a Marie JAISSON. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009.

⁶¹ HAVELKA, ŘEZNÍKOVÁ, Lenka. *Figurace paměti: J.A. Komenský v kulturách vzpomínání 19. a 20. století*. V Praze: Scriptorium, 2014. s. 19-24.

⁶² tamt. s. 89-121.

Specifičnost jistých odvětví nonkonformistické religiozity vystihl Weber termínem plebejský intelektualismus. Anglikánská religiozita byla podle něj něžná a náládová nebo vážná a asketicky moralistická. U baptistických sekt se nejednalo o vznešený intelektualismus, nýbrž o intelektualismus plebejský a někdy i páriovský. To jim dodávalo nezdolnou sílu k odporu. Zvláštní intelektuální vrstva u nich neexistovala. Po skončení krátké periody misionářů-vandrovníků, byl jejich duchem prodchnut i střední stav. Rozšířila se znalost Bible a zájem o nejsubtilnější dogmatické kontroverze pronikl i do rolnických kruhů. Příkladem mohou být puritáni v 17. století. Počal se vytvářet masový náboženský intelektualismus. Podobný se již později téměř nikde nenajde a v minulosti k němu lze přirovnat snad pouze masový intelektualismus pozdního židovství a misijních obcí navazujících na apoštola Pavla.⁶³

K vymezení vlastní identity tedy u mnoha nedominantních náboženských kultur patří hledisko pronásledování a trpění pro víru. Bylo tomu tak již u raných křesťanských mučedníků, prosazujících svou víru proti pohanskému antickému náboženství. K tomuto tématu se vztahoval i článek *Záhada utrpení u Chelčického*, který napsal baptista Antonín Novotný. Utrpení a jeho oprávněnost, je-li to spíše výsada, a ne trest a jak by se k němu mělo přistupovat, to byl ve zkratce obsah jeho textu. S Chelčického radikálním pacifismem, odmítáním války, a neochotou zdvihat meč na obranu pravdy, se zde nepolemizovalo. Pro pravdu se zkrátka má trpět. Křesťan i církev mají trpět. Jediná cesta, jak ukrotit nepřítele je snášet od něj bezpráví. To byla cesta Ježíšova, cesta prvotní církve. V utrpení a mučednictví spočívá křesťanská dokonalost. Spojit se se státem, aby nemusela církev trpět, byl hřích. Chelčický se však nestavěl principiálně proti státu jako Tolstoj, v tom byl větší realista. Křesťan ale v ideálním případě podle něj žádnou světskou moc nepotřebuje a utopická křesťanská společnost by se skutečně obešla bez vlády a králů. Pronásledování, utrpení a bolest jsou nahlíženy z této perspektivy jako zvláštní prostředky milosti boží. Ti „praví“ křesťané budou vždy v menšině. Zakládá se tím jejich pocit výlučnosti.⁶⁴

O jak velké výlučnosti ale můžeme hovořit, záleží na tom, vůči čemu tuto výlučnost vymezujeme. Pokud by šlo o církevní organizaci, pak například metodisté se odlišovali od baptistů a svobodných, kteří byli organizováni kongregačně. V Československé republice působila Metodistická církev episkopální jižní. Označení

⁶³ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 244.

⁶⁴ Kalich 7, 1922. s. 197-200.

episkopální znamenalo, že volila prostřední cestu mezi katolictvím a evangelictvím, pokud šlo o uspořádání sborů. Neměli žádnou hlavu církve jako byl papež, ale měli diecéze řízené biskupy, které byly nadřazenými správními jednotkami jednotlivých farností. Metodismus byl původně misíí v rámci anglikánské církve snažící se o prohloubení zbožnosti z pietistických pohnutek. Nebylo jisté, zda se stane samostatnou církví. Když se jí ale stal, církevní organizační struktury nereformoval natolik důkladně. Nebylo to tudíž očividně podstatným jádrem jeho odlišnosti od většinové zbožnosti.⁶⁵ Tím bylo například to, že Metodisté slavili svatodušní svátky, což poukazovalo na pentekostální charakter jejich zbožnosti, ve své podstatě značně odlišný od většiny ostatních protestantských církví.⁶⁶

V Rakousku nejprve metodisté působili mezi německy hovořícím obyvatelstvem říše. Existoval sice i český sbor, vzniklý již za monarchie, ale později byl připojen ke Svobodné reformované církvi. V Maďarsku neboli v Uhrách metodisté také nejprve působili mezi Němci, až potom evangelizovali mezi Maďary. Za Rakouska-Uherska byla taková praxe vcelku běžná. Nejprve zahraniční misie zasáhla německy hovořící obyvatelstvo, až potom se přenesla na jednotlivé nedominantní etnické skupiny, které měly často vlastní bohatou náboženskou minulost. Sílu čerpali tyto misie z toho, že byly často součástí celosvětově působící misijní organizace. Metodisté často referovali o svých misiích v Číně a Japonsku. Čeští metodisté také založili sbor na Podkarpatské Rusy. Josef Dobeš velmi podrobně rozebíral tamější specifické náboženské i etnické poměry a doufal, že jejich misie zasáhne i rusínské obyvatelstvo.⁶⁷

2.2. Založení sboru v Husinci Svobodnou církví reformovanou aktem identitotvorným

Hezkou ukázkou toho, jak byli vnímáni svým okolím Svobodní reformovaní a jak sami sebe vymezovali coby sektu, je knížečka vyšlá u příležitosti třicetiletého jubilea od založení sboru SCR v Husinci, která vyšla roku 1922. Pojednává o anabázi spojené se založením tamějšího sboru na počátku devadesátých let devatenáctého století. V té době podle členů JČB (bývalé SCR) přišlo evangelium konečně zpět do

⁶⁵ Křesťanský buditel 1, 1928.

⁶⁶ Křesťanský buditel 6, 1933.

⁶⁷ Křesťanský buditel 2, 1928.

Husova rodiště. „Pravda odkázaná kostnickým svědkem národu vracela se z dlouhého vyhnanství do českých městeček a vesnic.“⁶⁸

Skutečností bylo, že evangelizace opravdu zasáhla nejprve venkov. Počátky baptistů i svobodné církve reformované lze nalézt v menších, často pohraničních, vesnických komunitách, kde se udržovala i jakási tradice tajného nekatolictví. První věřící byli přitom často konvertité z katolického tábora. Naproti tomu počátky metodistického hnutí v Čechách jsou spojeny s městským prostředím stanů, ve kterých probíhala evangelizační kázání. Rovněž vrstva věřících, na které se jednotlivé církve zaměřovaly, se lišila. Metodisté cílili na městskou chudinu, dělníky přišedší do měst v důsledku urbanizace a industrializace, ze kterých se v průběhu času staly prekarizované vrstvy, které ze strachu o vlastní existenci zapoměly na Boha. Typický byl ale pro všechny zápas s katolíky. Ti pochopitelně nijak neusnadňovali vstup těchto církví na naše území. Ony totiž podněcovaly věřící k větší samostatnosti a entuziasmu. Tzv. matrikové členství by u nich nebylo možné.

To, jak horlivě tyto církve usilovaly o to, aby každý jejich člen byl skutečně obráceným, mělo své opodstatnění. Takoví členové totiž vydali za mnoho členů pouze formálních, jak tomu často bylo v církvi katolické. Byli schopni se lépe organizovat a pochopitelně byli také pro svou věc mnohem zapálenější. Jejich přístup v tomto případě vynahrazoval jejich počet. Jeden faktor ale přece jen poněkud zmírňoval účinek jejich působení, a to sice jejich názorová rozdílnost. Ačkoli pro katolíka se musely všechny tyto církve jevit jako sobě velmi podobné, existovaly mezi nimi rozdíly, které zabránily tomu, aby došlo ke spojení těchto církví v jedinou. Není se přitom čemu divit. Všechny tři církve, jejichž texty jsem zkoumal, se sice hlásily k odkazu české reformace a přes některé odlišné důrazy, lze říci, že především ke staré Jednotě bratrské. Všechny chtěly navázat na takové osobnosti, jako byl Hus, Chelčický, Blahoslav a Komenský a cítili se s nimi vnitřně provázáni. Jejich přihlášení se k těmto odkazům mělo pro ně svůj význam z hlediska konfesní i národní identity. Pak tu byla ovšem ještě jejich konfesní identita zahraniční, jelikož všechny tyto církve měly svůj původ také v anglosaském prostředí. Ať již z hnutí anglických nonkonformistů, independentů či pozdějších probuzených metodistů. Ve svém jádru sice tato hnutí navazovala na starší evropskou reformaci, jak často správně podotýkali autoři mnou studovaných textů, ale také vznikala v

⁶⁸ *Jednota českobratrská v Husinci*. Husinec: Sbor Jednoty Českobratrské, 1922. s. 5.

konkrétním prostředí a době a reagovala na tehdejší situaci. Nevznikla ve Francii, ani v Itálii, ani v Rakousku, nýbrž právě v Anglii. Hledat přitom kdo ovlivnil koho, se často stává otázkou preferencí konkrétního myslitele, kazatele, reformátora. Na základě názorů jednoho či několika mužů nakonec ale vznikly samostatné výběžky těchto hnutí, mající potom naprosto specifické odstíny, podle toho, do jakého prostředí byly zasazeny, jaké další tradice tento původně „univerzální“ přístup modifikovaly. V případě hnutí jako baptismus, metodismus nebo kongregacionalismu či hnutí svobodných církví, neexistovala nikdy žádná „čistá“ forma těchto církví. Vždy záleželo na charismatu a osobnosti konkrétního zakladatele, introduktora, myslitele, kazatele, který konal evangelizační činnost a obracel ostatní ke Kristu. Byl to velmi patrný rozdíl, oproti církvi katolické, ale i zavedeným církvím reformačním, které měli silnější presbyterní uspořádání. Veškeré řády, vyznání a katechismy, texty, které spoluurčovali fungování tradičních církví, z nich totiž dělaly unifikovanější organizace s jasněji stanovenými pravidly. Jasně stanovily nejen, v co lze věřit a za jakých podmínek, ale také jakým způsobem se organizovat a ke kterým tradicím se hlásit. Značná demokratičnost evangelikálních církví, ale vedla k pluralitě názorů a směrů, které se v nich vyskytovaly. Proto je třeba zkoumat je takřka sbor od sboru, jelikož jednotlivé sbory se od sebe mohly lišit často více než jednotlivé církve. Nejobecnějším identifikačním faktorem nebo spíše nejmenším společným jmenovatelem, o kterém psali téměř všichni autoři, byla pouze víra v Ježíše Krista coby syna Božího a spasitele a úcta k Bibli jako pramenu poznání vůle Boží, ovšem to jsou charakteristiky, týkající se, až na určité hereze nebo směry,⁶⁹ téměř všech křesťanských církví. Na nižších úrovních se již bylo možné setkat s rozpory v tom, kterým svátostem je věnována jaká úloha, jak mají být přijímáni noví členové, jak má být církev organizována a spravována. Dalším identifikačním faktorem bylo potom přihlášení se ke konkrétním historickým hnutím nebo osobnostem. Z vnějšku se opravdu mohlo zdát, že toho mají všechny tři státem nepovolené evangelikální církve mnoho společného, a i oni sami nejednou napsali, že rozdíly mezi nimi nejsou veliké a váží si jeden druhého pro opravdovost a správnost víry. Čím bližší si ale byly, o to více je popuzovaly ty nepatrné rozdíly, které v jejich očích zabraňovaly jejich spojení. Jak už to v takových případech bývá, ani jedna strana si nepřála ustoupit a zůstalo tak u jakési tiché podpory. Snad to byl i důraz na samostatnost, který těmto církvím bránil podvolit se a hledat kompromis. Snad tyly ze

⁶⁹ Například ariánství, z moderních směrů unitářů.

své pozice neuznaných církví a tento statut je utvrzoval ve správnosti jejich přesvědčení. Mnoho historických paralel, které hledali pro vystižení či obhájení vlastních pozic, se týkalo církví pronásledovaných. Měly výhodnou, byť nezáviděníhodnou pozici skupin, které jsou přesvědčeni o vlastní pravdě a kritizují většinu za její odklonění se od této pravdy.

Vraťme se ale nyní k příchodu mladého Aloise Adlofa do Husince. Tomu předcházela dokonce boží znamení, potvrzující, že záměr přivést evangelium zpět do rodiště Husova, byl správně pojatý. Zastavené hodinky se opět rozešly a lidé si přáli příchod kazatele, poté co vyslechli kázání bratra Zelinky v Plzni. Nechybělo ani prorocství staříčského pastýře ze sousední vesnice Vejrova.⁷⁰ Příběh byl podán jako heroizovaná misijní výprava. Tehdy žil ale v Husinci jediný evangelík zaměstnaný v továrně na klobouky. Ten se jejich misijní návštěvy zalekl a poradil jim, ať zajdou do hostince. Jilečkovi, majitelé hostince, byli totiž zároveň majiteli Husova rodného domku. V hospodě působili Adlof, a ještě jeden bratr, který se k němu na jeho cestě přidal, jako exoti, jelikož pili pouze kávu a titulovali se bratře. Adlof promluvil na učitele Stuchlého, sdělil mu, že se nachází v rodišti největšího Čecha, který se jím stal proto, že studoval Nový zákon a neodpustil si tak obligátní kolportáž. Tuto knihu jim následně nabídl jako vhodné čtivo. Učitel a deset dalších se prý dychtivě o knihu přihlásilo a potom se již šli podívat, v jakém stavu byl Husův rodný domek.

Ten byl značně zanedbán. Domek prý koupil Sokol velmi lacině, protože v té době se vedly spory o to, zda se Hus náhodou nenarodil v Husinci u Prahy. Adlof chtěl dům hned koupit, ale přece jen pocházel z chudé „sekty“, která od samého začátku žila v odluce od státu, a majetku se jí příliš nedostávalo.⁷¹ Stodola ale byla na prodej a bylo to ideální místo na konání shromáždění. Rozeslali tak množství dopisů, mimo jiné i Dr. Clarkovi⁷² do Ameriky, a peníze se začaly postupně vybírat. Dary nakonec přišly také z Holandska a z Německa. Clark v Americe poté jednoho dne přednášel o misijní práci v Čechách a zmínil se o tom, že je třeba vybrat peníze pro založení evangelické modlitebny v Husově rodišti. A mezi posluchači se našla dáma dostatečně majetná na to, aby přispěla celou částkou a stodola mohla být zakoupena. Porter⁷³ vzápětí v Čechách obdržel kabelogram, ať stodolu koupí. Nakonec vyšla téměř na 1000 zlatých.

⁷⁰ tamt. s. 6.

⁷¹ tamt. s. 10.

⁷² Misionář pomáhající založit Svobodnou církev reformovanou v Praze.

⁷³ Dohlížející na misijní práci a rozvoj církve v Čechách.

Stodola se zahradou na dvoře Husova domku tedy přešla do rukou kacírských sektářů, jak by děl římskokatolický farář husinecký.⁷⁴

Adlof začal do vsi posílat kralické Nové Zákony, načež ho farář udal a úřady jednu zásilku zabavily. Adlof za to byl poháněn do Písku k soudu, ale odeslal tam pouze drzou notu, prohlašující, že na svém počínání nevidí nic špatného. Dostal tedy pokutu 5 zl. Tím dal úřad podle pisatele najevo, že hodlá napříště potírat jakoukoli snahu o evangelizaci v Husinci. Z jara se pustili do přestavby. Nesmělo se však rozkřiknout, že vzniká modlitebna. Těch se totiž prý Rakousko a římská církev bály víc než „dupáren a nevěstinců.“⁷⁵ Pražský Sokol povolil zboření chlévů na dvoře a použití zdiva na stavbu zdi obíhající zahradu. Z Ameriky přišly další peníze od Dr. Clarka na zakoupení laviček do zahrady. Autor psal, že jim bylo jako „dětem nevlastní matky“ a cítili stud za to, že „jiní začali vzdělávat pole Husovo, když národ byl ještě omámený jedem pověry.“⁷⁶ Zároveň však cítil autor vděčnost a neopomněl zdůraznit zásluhu zámoří na osvobození československého národa.

Vystavěn byl tedy nový dům, prohlášený za obydlí Zelinkovo.⁷⁷ Stavba prý potvrdila, že vše dobré pro osvobození národa, muselo být vykonáno Maffií. Autor se tak jasně hlásil k odkazu českého domácího odboje během 1. sv. války. Rok 1918 nazýval přitom rokem revoluce. Jejich činnost v Husinci vnímal jako národně emancipační a předcházející právě takové organizaci jakou byla později zpravodajská a konspirační odbojová Maffie.⁷⁸ Zelinka se tedy i s chotí přistěhoval z Plzně do Husince a to sice 11. července v noci, aby nikoho zbytečně nepoplašil. Prý stejně jako bratrský kazatel Moc z Jiráskova Temna. Století dvacáté dále srovnával autor se stoletím osmnáctým a shledal, že se od sebe příliš nelišila. Kdyby totiž Koniášové a Mateřovští měli moc ve století dvacátém, kazatelé by stále museli chodit v noci za humny jako za doby předjosefinské.

V té době již byl v Husinci Nový zákon částečně rozšířen a děti se s ním prý pochlubily ve škole, což vyvolalo rozruch. I děti totiž podle autora čtení Písma otvíralo oči a přivádělo ho k Ježíši namísto ke svatým. Kněz chtěl Bible zabavit, ale většina jich byla ukryta. Hned první neděli potom přišli lidé sami, že se chtějí účastnit

⁷⁴ tamt. s. 14.

⁷⁵ tamt. s. 15.

⁷⁶ tamt. s. 16.

⁷⁷ Kazatele Svobodné církve reformované.

⁷⁸ tamt. s. 17.

shromáždění. Ta se pak v domě kazatelově konala pravidelně. Modlitebna byla vybavená chudě, ale autor to zmiňuje s povděkem a připomínkou, že „Duch Boží nepotřebuje kazatelny – o obrazech a oltáři ani nemluvě.“⁷⁹ Brzy se však objevila první příkoří. Viněni z nich byli úředníci papežští (žalobci) a císařští (vykonavatelé). Jelikož Svobodná reformovaná církev byla státem neuznaná, nesměla ani pořádat domácí bohoslužby. Tak to stálo v zákoně a okresní hejtmanství si přálo literu zákona dodržovat a pod trestem pokut či několika dní ve vězení shromáždění rozpouštěla. Jednalo se však o překračování jejich pravomocí. Svobodných se dokonce zastal poslanec dr. Šíl u ministra vnitra v poslanecké sněmovně ve Vídni, ale nebylo to nic platné. Odvolání k místodržitelství také nepomohlo, a tak zákaz nabyl právní platnosti. Tento zákaz ale jen utvrdil mnohé z katolíků, kteří na shromáždění docházeli, že konverze je tou správnou cestou. Autor sám hledal paralelu v době apoštolské a psal, že pronásledování spíše upevňovalo v lidech víru, než aby od ní odrazovalo. Jakéhosi Schejbalu chtěl prý okresní hejtman za jeho odstoupení od katolictví připravit o zaměstnání, a tak vzkázal továrníkovi Stránskému, že Schejbal je sociální demokrat.⁸⁰ Ovšem Stránský dal přednost Schejbalovým pracovním výkonům před jeho politickým přesvědčením, o které v tomto případě stejně nešlo a nepropustil ho. Autor to okomentoval slovy: „Na velikém bahně mravní zchátralosti, našel se pevný bod, charakter Žida.“⁸¹

Pronásledovalo se kvůli bohoslužbám, ale také kvůli vyučování dívek.⁸² Až ve vzniku republiky viděli svobodní vykoupení a možnost svobody svědomí. Pronásledování se ale nakonec pro ně ukázalo být tou nejlepší reklamou, protože co je zakázané, bývá zpravidla dobré. Kazatelna v Husinci se pro ně stala spojením s duchovními otci, kteří emigrovali po Bílé Hoře. Potomci těchto exulantů ze slezského Husince,⁸³ na ní totiž darovali peníze. U příležitosti 300letého výročí staroměstské popravy, přijeli do českého Husince na návštěvu. Bylo však s lítostí vzpomínáno, že ještě v roce 1922 kvetl v Husinci také kult Jana Nepomuckého, který byl označen za

⁷⁹ tamt. s. 19.

⁸⁰ tamt. s. 23.

⁸¹ tamt. s. 25.

⁸² tamt. s. 27.

⁸³ Gęsinięc (česky Husinec, německy Hussinetz) je vesnice v okrese Strzelin, v Dolnoslezském vojvodství v jihozápadním Polsku. V letech 1867-1945 se nacházela na německém území. Leží cca 2 kilometry jižně od Střelína a 41 kilometrů jihozápadně od hlavního města regionu Vratislavi. Gęsinięc byl založen roku 1750 českými exulanty a pojmenován podle rodiště Jana Husa.

„symbol národní potupy a nepřítele pravdy.“⁸⁴ S koncem pronásledování bohužel pomaslo i nadšení a zápal.

2.3. Jednota bratrská vzorem duchovní opravdovosti nikoli uspořádání církve

Na pozici sekty se v církvích státem neuznaných navazovalo především historicky a mezi historickými výklady měl výsadní postavení jeden konkrétní příběh. Příběh Jednoty českých bratří. Vzpomínky na starou Jednotu bratrskou, zdůvodnění navázání na její odkaz a hlavní poslání tohoto následovnictví hledané v kázání evangelia. To byly stěžejní komponenty mnoha apologetických či apoteózních spisů, které vycházely k dějinám staré Jednoty. Autorem jednoho takového spisu byl i již zmiňovaný František Urbánek, výrazná osobnost JČB v meziválečném období a žák Karafiátův.

Reformaci chápal jako novou epochou, zlom v dějinách. Lidé, kteří reformaci vedli neplýtvali svou energií nad malichernostmi, ale zaměřili se na jedinou velikou věc. Patřili k nim Jan Hus, Jeroným Pražský, Žižka, Jan Rokycana, Jiří z Poděbrad, bratr Řehoř, Petr Chelčický, bratr Lukáš, Jan Blahoslav, Jan Amos Komenský. Jednalo se o odlišné postavy, ale přece je něco spojovalo. Nebyla to ale žádná národní komponenta, nýbrž jejich pojetí křesťanství. Našly se i celé skupiny, vedené nebo inspirované těmito muži, které chtěly prosazovat to největší dobro, život Boží na zemi vedený podle zásad evangelia. Husité, Táborité, Chelčičtí a Čeští bratři. Člověk se musí oprostít od materialismu, aby pochopil záměry bratrských jednot. Materialismu ve smyslu „A co z toho budu mít?“ Záměrem Jednoty byla změna nitra a následně života lidí. Vedla ji snaha o nového člověka, sociálně revoluční, revitalizační snaha.

Urbánek si povzdechl nad tím, kolik životopisů velkých osobností české reformace dosud chybělo. Raději se psaly knihy o „gótských předloškách“, než o takových osobnostech našich dějin. To Řím nás prý odcizil tomu nejlepšímu, co máme, husitským a bratrským dějinám. Nebyly dokonce ani vydávány spisy všech těchto vzdělanců. Lidé nečetli Lukáše pražského, Blahoslava nebo Komenského, to bylo považováno za staromódní, naproti tomu s gustem se četly knihy Fráni Šrámka a Heleny Malířové. Obou představitelů meziválečného levicového anarchismu,

⁸⁴ tamt. s. 32.

antireligiозního, byť ne zcela od spirituálních záležitostí oproštěného, opatřené líbivými obálkami, ale jinak povrchní a mělké. Kritizoval také Karafiáta za to, že příliš zdůrazňoval šlechtický původ Blahoslava. Ušlechtilost a zdvořilost se podle něj nevyskytovala pouze u urozených. V Jednotě bratrské se studium institucionální doplňovalo praktickou výchovou a prací doma a ve sboru. „Bratři neměli tolik vychovatelských knih jako my, ale uměli vychovávat.“⁸⁵

Pochopitelně, že německá a švýcarská reformace měly na Jednotu také značný vliv. Zato pravoslavní byli sice nezávislí na Římu, ale sami strnulí. Ráz reformace německé byl ale jiný než české a podle Urbánka bylo dobře, že nedošlo ke splnutí těchto dvou proudů. Německá reformace zabředla do reformy učení a obřadů a s tím se spokojila. Jednota bratrská ale položila důraz na reformu života. Proto se ocitla blíže reformaci švýcarské, která vykazovala větší zájem o přerod jedince. Od Němců ale zase pocházelo přesnější a jasnější vymezení biblických pravd. Někteří členové Jednoty nicméně nechtěli zůstat malou ostrčenou sektou. Blahoslav kladl důraz na původní českost Jednoty a vyvrátil, že by svůj původ odvozovala od Valdenských. Učinil tak v Magdeburku, kde se setkal s Flaviem Illyrikem. Jan Augusta neunesl svou slávu a chtěl převzít v Jednotě vůdčí postavení. Uvěznění mu přineslo statut mučedníka. Blahoslav ho však krotil. Sám se snažil spojit Jednotu s novokřtělci, ale nepodařilo se mu to. Podle Urbánka především proto, že Jednota byla v té době již na jiné úrovni vzdělání a novokřtělci byli málo flexibilní a ochotní pozměnit své výklady Bible. Jednání s novokřtělci Jednotě prý také nevyšlo z toho důvodu, že novokřtělci byli úzkoprsí a příliš domýšliví. U Mikulášenců⁸⁶ mu zase vadil subjektivismus a snaha vykládat si Písmo po svém. Podle Urbánka něco takového zvládne jen připravená, školená mysl.

Urbánek vyjádřil touhu nejen Jednotu chválit, ale i následovat její odkaz. Následovat odkaz ale podle něj neznamenalo ji napodobovat. I apoštolskou církev si přál následovat, ale ne napodobovat ve vnějších věcech. Na mysli měl duchovní následování. Bratr Řehoř, zakladatel Jednoty také někoho následoval. Byl posluchačem Rokycany⁸⁷ a rozhodl se být náhle poslušen pouze Bohu, vynechat církev, krále, národ, politiku. Nalezl některé stejně smýšlející a založil proto Jednotu. Čím víc ale měla členů, tím rozmanitější byly její vztahy se světem, potřeba vyjasnit svoji pozici vůči

⁸⁵ URBÁNEK, František. *Z dějin staré Jednoty*. Praha: Jednota Českobratrská, 1924. Jiskry. s. 3.

⁸⁶ Radikální husitská sekta, spojovaná s adamity.

⁸⁷ Myšlenkový vůdce husitství v době vzniku Jednoty bratrské.

němu, různým názorům a naukám. Bratr Lukáš, následující vůdce Jednoty, tak již nezavrhoval okolní svět, ale snažil se ho získat pro službu Bohu. Proto se u něj objevil i příklon ke vzdělanosti. Snažil se přibrat k službě Bohu vše, co život poskytoval a nabízel. Všechny aspekty vezdejšího světa, jeho dary. Cíl ale zůstal stejný. Přiblížení se ke světu tak v očích autora Jednotě neubrало na svatosti. Původní byla jednoduchost, opravdovost a vážnost.

Výhodou Blahoslava bylo jeho vychování v původní verzi jednoty, kladoucí důraz na Písmo a zbožně vedenou existenci. Ovlivněn byl však i jinými duchovními hnutími své doby. Například renesancí, na které si vážil návratu k antické vzdělanosti. Sešel se v něm tedy „*upřímný národní český duch, probuzené svědomí vychované Písmem, Boží pravda, řecký krasocit a římská praktičnost života.*”⁸⁸ Byl to zastánce vyššího vzdělání v Jednotě, chválil učence i umělce. Přesto věděl, že vnitřní život, spojení s Bohem, se nedalo těmito oblastmi zájmu nahradit. Bylo podle něj důležitější, aby zvěsti porozuměl každý sám, z vlastního rozumu a vlastní schopností a neposlouchal jen to, co mu řeknou kazatelé. Blahoslav prosazoval samostatnost věřících. Urbánek ho v tomto ohledu přirovnal k Pavlovi, který byl rovněž vysoce vzdělaný a církev výrazně intelektuálně a teologicky posunul. Nešlo však především o to, zda byl nový člen vzdělaný, ale o jeho morální kvality. Praxe měla být podložena teorií. Nestačilo jen opakovat bohoslužebné úkony. Jako příklad byl zvolen starý mistr truhlář a moderní truhlář s „průmyslovkou.“ Ten s teoretickým vzděláním podle Urbánka vždy vynikne nad praktika. Pokrok ve vzdělání a teoretickém zakotvení činností hodnotil jednoznačně pozitivně, ale připouštěl také možnost jeho zneužití. Znalosti by měly jít ruku v ruce s pokorou. Praxe a teorie by se měly vzájemně doplňovat. Teorie bez praxe je totiž také pouhou abstrakcí.

Díky svojí víře dal Blahoslav prostoupit Boží velikosti. Především tak učinil ve svém překladu Nového Zákona. Tím značně napomohl také vývoji spisovné češtiny. Blahoslav dal do překladu celou svoji podstatu, podobně jako Luther. Byl to biblický realista. Kázání bylo nejdůležitější součástí práce kněží Jednoty Bratrské a bylo potřeba takové pomůcky pro kvalitní kázání v češtině. Nejhlubší pravdy boží bylo třeba zjevovat coby obrazy z přírody a života, jako to činil sám Ježíš. Urbánek v tomto polemizoval s článkem F.M. Bartoše z Kostnických jisker, tvrdícím, že Blahoslav se

⁸⁸ tamt. s. 6.

vyhýbal dogmatice, protože se díky svému kosmopolitnímu vzdělání rozcházel s oficiálním učením Jednoty.

Urbánek dále rozvedl své chápání obou hlavních reformačních směrů. „Německá reformace položila důraz na poměr člověka k Bohu. Proto se stěžejní otázkou stal test ospravedlnění z víry. Jak mohu být spravedliví před Bohem? Ne ze skutků zákona, ale vírou se uchopit. A švýcarská reformace položila důraz na otázku poměru Boha k člověku: Bůh jest jediný Pán a Král. Boží vláda. Proto stěžejní otázkou jest otázka vyvolení.“⁸⁹

Blahoslav přitom pracoval s oběma koncepty. Urbánek v tomto smyslu varoval, před pohrdlivým postojem k dogmatice. Alespoň pokud sloužila k vyjasnění postojů a nebyla brána jako neměnná. V takovém případě to byl vždy velice užitečný nástroj. Byla potvrzením toho, jak byly aktuálně věci chápány a neustále se zlepšovala, zpřesňovala a upravovala. Jen nikdy nesměla opustit fundament, na kterém měla být postavena, tedy Písmo. Habsburkové se ale sešli s Římem v názoru, že na jedné straně by měla ležet všechna práva a na druhé všechny povinnosti. Maxmilián II., syn Ferdinanda I. se zpočátku zdál být jiný. Urbánek ho označil za enfant terrible, podobného pozdějšímu Josefu II. Ale nakonec mu scházela patřičná mravní síla. Nepochopil, že stát by neměl zasahovat do svobody svědomí. Blahoslava stavěl Urbánek do role bojovníka, proti dvěma úhlavním nepřítelům, německému a katolictví.

V duchovním světě platilo vždy pravidlo, alespoň u těch velkých charakterů, že se neopakují a jsou přirození. Svoji Jednotě i celému národu Urbánek přál, aby se rozešly s materialismem v náboženství i ve všedním životě. Připomněl také nutnost objevit vlastní duši i duši národa prostřednictvím studia dějin a osobního nitrozpytu.

A jak na tom byla stará Jednota z pozice sekty? Byla jí vůbec? A co to přesně znamená? Tomu se Urbánek věnoval dále. Přiznával, že jeho práce byla nepůvodní, složená jen z četby knih ne pramenů. Nedovedl studovat archivy, polemické traktáty z 15. a 16. století. Četl tudíž historiky, konkrétně jmenoval Jaroslava Golla, Karla Müllera, Zikmunda Wintra a Konstantina Jirečku. Četl jejich knihy a články v Časopise českého muzea a v Českém časopise historickém. Vycházel tedy z tehdejší odborné literatury.

⁸⁹ tamt. s. 9.

Na úvod prohlašoval, že sekty existovaly vždycky. Již v Novém zákoně jsou zmíněny. Užíval toho označení v širším slova smyslu. Setkáváme se tu s jeho vlastním vymezením sekty. Sekta musí mít podle něj alespoň v hrubých obrysech stanovené učení a nějakou organizaci. Lze však říci, že jsou to „všechny společnosti, které se shrnulý kolem nějaké myšlenky nebo nějakého hlasatele, který zvěstoval nějaké odchýlné učení od nauk panujících.“⁹⁰ Což by odpovídalo také pojmu hereze. Počátkem křesťanské sekty bylo učení šířící se z Korintu, že zmrtvýchvstání se už stalo. Zmrtvýchvstání duchovní, nikoliv fyzické.

Sekta jako roztržka je ale také motivována tělesně, a ne pouze duchovně. Úskalí volného výkladu Písma přineslo řadu rozdílností a sekt. Bylo tomu tak i v husitství. Krajnost viděl Urbánek v zavržení všeho Písma, všech pravidel a spolehnutí se na vlastní spojení s duchem svatým, bez prostředkování, tedy v mystice. Ta podle něj vedla často k tělesným nepřístojnostem. Především ona individualizace zbožnosti, výkladu Písma a bezprostřední styk s posvátnem, jsou roviny, na kterých staví každá sekta. Každá reformace má mnoho odstínů. Pokus žít Boží zákon ale ztroskotal. Příkladem byli radikální Táborité. Nový poměr člověka k Bohu lze podle Urbánka hledat jedinečně skrze nový poměr člověka k člověku.

Období 1430-1460 byla dle Urbánka smutná léta, plná duchovního hladu. Ale objevili se i tací, kteří četli, modlili se a zpytovali svou duši. Charismatictí burcovatelé jako byl Chelčický na jihu, Jan Rokycana v Praze a kněz Štěpán v Kroměříži. Nazýval je svědky pravdy Boží. Tito mužové si sami vykládali Písmo a své věroučné a morální zásady prosazovali jako jediné platné. I reformovaná církev se podle nich začala příliš připodobňovat světu. Mnozí, kteří tehdy nevěděli kam jinam se připojit, založili společně v roce 1457 ve východních Čechách Jednotu Českých Bratří. Byli pronásledováni, protože první husitský král Jiří a první husitský arcibiskup se prý museli zavděčit Římu. Mnoho drobných, regionálních sekt se přidalo k Jednotě jako většímu celku. Jednota s tím neměla problém.

S katolickým historikem Karlem Müllerem Urbánek nesouhlasil v názoru, že stará Jednota se inspirovala Františkem z Assisi. Jejich inspirací bylo podle něj Písmo samotné. Mnišské řády považoval za roty a odlišné druhy sekt, stejně jako Chelčický a Viklef. Každý člověk, nejen kněz, má totiž následovat Krista. Kdo tento úkol plnil

⁹⁰ tamt. s. 11.

nejlépe, byl jmenován kněžím. Ale úkol to byl pro všechny. Proto nezaložili tehdy bratři mnišský řád, ale Jednotu. Vzorem jim byly především sbory apoštolské. Zpočátku vedli vážný, tvrdý život, odvrácený od světa. Vzdělanci nespokojení s utrakvismem a obdivující mravní vážnost Jednoty, se k nim ale postupně přidávali. To způsobilo rozkol a odštěpení Malé stránky, zastávající stále zásady bratra Řehoře. Objevila se otázka, zda se mají bratři spolehnout na zásluhu Krista a věřit v ospravedlnění pouhou vírou nebo zda jsou ve hře také lidské skutky a dodržování Božího zákona. Otázka milosti Jednotu rozštěpila a proměnila. Zpočátku její členové věřili, že k hojnější spravedlnosti přispívá neúčastnění se veřejného života (nesoudit, nepřisahat, nesvědčit). Ale co páni se soudní pravomocí, kteří se chtěli stát členy Jednoty? Také městští řemeslníci, kteří byli členové cechů, konšelé a rychtáři. Bylo nutné jim vstup do Jednoty zapovídat? A mohla bez nich vůbec Jednota přežít?

2.4. Mezi blouznivci a většinovou církví aneb není sekta jako sekta

Byli i tací, kteří se k Jednotě nepřidali. Mikulášenci, Martin Loquis zvaný Houska, Zikmund Řepanský. Tito však podle Urbánka neuznávali žádnou formu, žádnou objektivní pravdu, jen ducha. Zastávali radikálně spirituální stanoviska, esencialistická, idealistická. Neřídili se podle žádných knih, ani Písma. Zákon boží měli napsaný v srdci. Každá krmě byla pro ně Božím tělem, Kristus jejich bratrem, byť mrtvím. To Duch svatý byl nesmrtelný a z něj vycházel syn Boží. Patřili sem také Adamité. Skupiny označované jako náboženští blouznivci. Jejich vedoucí byli laici, a přidávali se k nim sedláci, prost'áčci, negramoti. Na tomto přístupu Urbánkovi vadila subjektivnost, kterou shledával nudnou a příkrášlující. Podobné skupiny neměli svoje kněží a až do Bílé Hory přijímali svátosti od kněží podobojí.

Horší byli Habrovanští a Lilečtí, kteří odmítali vše zevní. Večeře páně pro ně byla jen symbol. O křest se podle nich nebylo třeba hádat, protože šlo pouze o křest duchovní, a ne o konkrétní obřad. Neměli zapotřebí hierarchie a úřadů. Všichni věřící byli kněží. Nepřisahali, vojensky nesloužili, ani ve světských úřadech se nijak neangažovali. Kázání na hoře plnili doslova. Otakar Odložilík ve své dizertační práci a v Českém časopise historickém zpracoval historii Habrovanských vcelku podrobně a Urbánek z něj v tomto vycházel.

Pronásledované novokřtěnce, Habány, měla Jednota podle Urbánka chránit, protože sama byla pod patronací protestantské šlechty. Anabaptisté však byli komunisty a měli odlišné učení o křtu nemluvňat. Zde se nabízela historická paralela rozhodování Jednoty českobratrské a staré Jednoty bratrské, pokud šlo o otázku křtu. Ve druhé polovině 16. století se také naskytla otázka sjednocení s velkou církví českou. Jednota českobratrská za první republiky před sebou také měla otázku federace evangelických církví. Po celou dobu jednala stará Jednota se sektáři ještě hrubšího zrna, než byli oni a zároveň s většinovou církví. Stejnou úlohu přisuzoval Jednotě českobratrské po vzniku Československa Urbánek. Pro to, aby se jedinečné proudy religiozity nerozplynuli, ale zároveň byla zachována určitá jednota, byl takový mediátor nezbytný. Jeho úkoly byly náročné, ale vitálně důležité pro zdraví křesťanských komunit uvnitř jednoho národa. Podle Urbánka bylo třeba 4 věcí:

1. Snažit se o co největší jednomyslnost. Tj. jednotu ve výkladu Bible, čistoty učení, čistoty života. Jednomyslnosti v poměru mezi světským a duchovním životem.
2. Nebát se sektářsky naladěných. I oni vnášejí svůj vklad do celkového pojetí zbožnosti.
3. Usilovat o svědomí bez poskvrny. Svatost, pravdivost, upřímnost, lásku. Mít stále na zřeteli tyto hlavní hodnoty a nenechat se odvést k podružným otázkám.
4. Vyloučení těch, kteří jsou již za hranicí přijatelnosti. Například Jednotu a její odkaz nenásledovali podle Urbánka ti, kteří praktikovali vidění, proroctví a mluvili andělskými jazyky (glosolálie). Pravými následovníky nebyli ani spiritisté.

Urbánek zkrátka zdůrazňoval, že pro Jednotu českobratrskou bylo podstatné zůstat církví a ne sektou. Navazovat na odkaz staré Jednoty bratrské, ale v širokém slova smyslu. Nezdůrazňovat nějakou zvláštnost, až se ta zvláštnost stane vlastní známkou a vyznáním. Jednota bratrská měla sloužit především jako vzor odvahy být poslušný a střídavý. Nenechat se unést vlastními nápady.

2.5. Jednota bratrská nejen duchovním principem, ale i zakládajícím impulzem

To k českému metodismu a vlastně metodismu vůbec, vedla podle Josefa Dobeše cesta také přes Jednotu bratrskou, i když jiným způsobem. Konkrétně přes pietismus Hraběte Zinzendorfa, který v Ochránově obnovil starou Jednotu bratrskou. Ta posléze vyslala do Ameriky své misionáře. V roce 1731 se dostali na ostrov sv. Tomáše, který patřil Dánům. Ti se prý bratrům vysmáli, že tam chtějí šířit křesťanství. David Ničman a L. Dober šli ale jako otroci pracovat s černochoy. Razili tím dráhu novodobé misii a éře duchovního probuzení. Čeští bratři vždy a všude razili myšlenku bratrské lásky k člověku jakožto základní ideu a životní praxi své křesťanské víry.⁹¹ Idea bratrství vzešla z husitské tradice, ale nejplněji se rozvinula až v Jednotě českých bratří. Od prvopočátku jejich církevní organizace kladli důraz na morálku každodenního života a životní praxi. Bratrství pro ně přitom nebyl názor, ale hlavní zásada této životní praxe. Díky uvedení této myšlenky v čin, se stali jedním z nejvýznamnějších křesťanských společenství ve světových náboženských dějinách. Bratrství bylo podle Dobeše také jedinou spásnou myšlenkou, která se stala klíčovou pro překonání třicetileté války. Skvěle ji rozvedl poslední biskup Jednoty Komenský ve svém životním úsilí o obecnou nápravu věcí lidských cestou láskyplné výchovy nového člověka. Zajistil si tím i největší mezinárodní přínos ze všech členů Jednoty. Dobeš tradičně poukazoval na výjimečnost Jednoty a jako její hlavní přínos vnímal ideu bratrství, která byla pro metodismus, postavený zhusta na myšlence sociální solidarity, klíčová. Metodisté ale nebyli žádnou výjimkou v tom, že pro ně Jednota bratrská představovala vzor křesťanského společenství. Zajímavé spíše bylo, jakým způsobem propojovali historii metodismu s odkazem Jednoty bratrské. Jejich příběh byl v tomto směru poněkud odlišný od baptistů a JČB a mohl se prokázat zajímavým setkáním, které hrálo důležitou úlohu při vzniku metodismu.

Bratři Wesleyové, kteří jsou považováni za zakladatele metodismu, se totiž kdysi setkali s Českobratrskými misionáři z obnovené Ochránovské jednoty. Tehdy pluli přes Atlantický oceán, coby anglikánští duchovní, toužíce obracet indiány na víru v Pána. Sami ale ještě nebyli řádně obráceni. Byli pouze povrchně věřícími. Během plavby je zastihla bouře a českobratrští misionáři, kteří byli na lodi také přítomni,

⁹¹ DOBEŠ, Josef. *Církev metodistická, jak vznikla a čemu učí* *. Praha. s. 4.

prokázali, že jsou prosti ducha bázně, stejně jako pýchy, hněvu a pomsty. Zachovali klid a dál zpívali své žalmy. Dokonce i jejich ženy a děti se prý nebály zemřít. Wesley se poté od nich dožadoval rady, jak vést misii. Tím, kdo mu poradil, byl A. G.

Spangenberg. Došlo tak ke zvláštnímu spojení anglo-americké a česko-německé tradice. Pro české metodisty bylo pochopitelně důležité a legitimizující, jak vypovídala přední autorita metodistická o tradici, z které jejich větev Metodismu pocházela. Podle Wesleye odhodili čeští bratři veškerou hašteřivost a dokázali v jeho očích opět získat pro stav duchovních důvěru a úctu, které takovému postavení příslušely. Jinými slovy, pochybující Wesley byl utvrzen bratrskou vírou a pevností během těžké zkoušky. Tento zážitek posílil jeho vlastní víru. Dobeš psal, že „kněžské předsudky Wesleyovy byly trestány apoštolskou čistotou jejich církevních výkonů.“⁹² Působení Ducha božího bylo v Jednotě zřejmé. Volbu biskupa přirovnával Wesley k rozhodnutí prvních apoštolských církví mezi „Pavlem, robitelem stanů nebo Petrem, rybářem.“ Podle Wesleye byli původnějšími křesťany než jakákoliv jiná církev na světě. Zachovali si víru, život i kázeň dle zřízení apoštolského. To že sám nebyl opravdový křesťan, poznal Wesley podle toho, že v ohrožení nezachoval víru a odhodlání. Toužil, však po takové živé víře, kterou spatřil u českých bratří. Po návratu do Londýna na něj měl vliv další bratrský misionář z Ochranova Boeler. Ten tvrdil, že podle Angličanů je způsob bratrské víry v spasitele příliš prostý. Prý by ho snáze přijali a pochopili, kdyby v něm bylo více umělého. V Oxfordu v univerzitní knihovně vyprávěl Wesleyovi o „Beránku Božím, který snímá hřích světa.“⁹³

Pro metodisty také existuje jediná cesta ke spáse, a to skrze milost boží, nikoliv vlastním přičiněním. Sám Wesley prošel velmi osobním zážitkem zjevení Krista a zotavení z nemoci. Tento zážitek se však dostavil až po ztrátě nedůvěry v Boha. Obdržení ducha svatého skrze víru znamenalo pro Wesleye klid, veselost, povznesenost, něžnou oddanost. Došlo u něj k duchovnímu obrácení, tak důležitému pro všechny evangelikální církve. Dostavil se u něj pocit sejmutí hříchů, vysvobození od zákona hříchu a smrti. Obdržel dar života věčného. Začal se modlit za své nepřátele a veřejně vyznal obrat svého srdce. Oboum bratrům se nakonec dostalo klíče čisté náboženské zkušenosti a vydali se poté na dráhu horlivé evangelizační činnosti. John Wesley se vydal do Ochranovské komunity. Sám učenec z Oxfordu, sedal u nohou laických

⁹² tamt. s. 8.

⁹³ tamt. s. 10.

kazatelů (tesaře Kristiána Davida například) a poslouchal se zaujetím jejich kázání. George Whitefield a Ingham, jejich přátelé, se také stali zapálenými evangelizátory. John Wesley byl skvělý řečník a organizátor, Carl Wesley byl řečník a básník, skladatel písní. Tehdy byli kazatelé sice studovaní, ale neprobuzení a lid byl jen povrchně nábožný. Kolem Wesleye se proto utvořil kroužek kajících a začala vnikat metodistická církev. Ta v době svého vzniku čelila ateismu Velké francouzské revoluce a podle Dobeše zachránila Anglii před mravní zhoubou. V USA se postupně stala největší protestantskou církví, společně s církví baptistickou. Její členové zastupovali nejpřednější místa ve státních úřadech, právnictví, lékařství, učitelství a vládě. Největší američtí státníci uznávali prý tuto církev coby největší mravní sílu v Americe. Měla nejrozvětvenější pohanské misie. Na počátku dvacátého století, tedy něco přes sto let od jejího vzniku, se jednalo o obrovskou globální organizaci. Zřízení měla episkopální, v zásadě demokratické. Metodisté jednoznačně věřili v božství Ježíše Krista a spásu pro všechny, kteří činili pokání a snažili se napravit svůj život. K Bohu se obraceli jediné skrze osobu Ježíše Krista. Ten byl pro ně výlučným zprostředkovatelem spásy. Nebyla pro ně ale typická víra v predestinaci, kterou zdůrazňovala Jednota českobratrská.

Pravidlem pro sbory, které se chtěly k církvi připojit, byla primárně touha utéci budoucímu hněvu a být vykoupen z hříchů. To byla vnitřní motivace, která se navenek projevovala například tím, že se nesmělo brát Boží jméno nadarmo, nesměla se znesvěcovat neděle, například prací nebo nakupováním, a zakázáno dále bylo opilství, rvačky, hádky, posměch, mnohomluvnost, pašování, lichva, zdobení se, přílišná choulostivost, zábava a popravdě tisíc dalších věcí. Vskutku metodický přístup nebránil metodistům ve vyjmenovávání jednotlivých prohřešků, které se například pro JČB skryly všechny pod nutnost dodržování církevní kázně. Kdo chtěl v církvi setrvat, musel se těchto zásad držet natrvalo. Konat dobro, pomáhat chudým a nemocným bylo nezbytné. Důležitým posláním církve byla pro metodisty totiž misijní a pastorační činnost. I dávní předci opustili pro Krista pohodlí svých domovů a vydali se na cestu zvěstovat slovo boží a prakticky uplatňovat jeho učení. Jejich příkladem bylo proto vhodné následovat. Pochopitelně odmítali všechna katolická učení o očištění, odpustcích, uctívání ostatků, obrazů a soch, modlení se k andělům apod.

2.6. Metodismus jako primárně sociální křesťanské hnutí

Dobešově generaci byly vnuceny otázky urovnání průmyslových a sociálních poměrů po první světové válce. Proto uznávali metodisté panství Ježíše Krista v sociálním, stejně tak jako v individuálním životě. Sociální důraz, přestože se vyskytoval i u jiných církví, byl u nich výrazně naplňován. Formulovali také vlastní společenské požadavky:

1. Rovná práva pro všechny;
2. Ochrana rodiny, stejné zákony o rozvodu, bydlení pro rodiny;
3. Rozvoj dětí;
4. Odstranění dětské práce;
5. Upravení pracovních podmínek ženám;
6. Odstranění a zabránění chudobě;
7. Konec obchodu s lihovinami;
8. Ochrana dělníků před stroji;
9. Ochrana před vykořisťováním, nuceným zaměstnáním;
10. Ochrana zdraví;
11. Zabezpečení důchodců a invalidů;
12. Právo zaměstnanců a zaměstnavatelů se organizovat pro získání vyhovujících smluvních podmínek, odbory;
13. Právo na odpočinek;
14. Snižování pracovní doby až k nejnižšímu, prakticky uplatnitelnému bodu, tolik volného času, kolik jen bude možné;
15. Mzda tak vysoká, jak jen, může být;
16. Co nejspravedlivější rozdělení zisků.

Jejich požadavky byly jednoznačně prosociálně orientované. Podobné politickým požadavkům socialistickým. K problémům doby rozhodně nezůstávali slepí a většina těchto bodů zůstává aktuální do dnešních dní.

Typické bylo pro metodisty neustálé ujišťování v tom, zda člověk věřil opravdově. Věřit opravdově totiž znamenalo osvědčovat svou víru činy. Když metodisté přišli do Čech,⁹⁴ darovali množství peněz jak ČCE, tak Jednotě česko-bratrské na dluhy, dostavby, sirotčince, kliniky⁹⁵ a ihned se jali zapojovat do pastorační činnosti. Zkrátka měli prostředky, jak pomoci, tak pomáhali. Po finanční krizi, která zasáhla především Ameriku, bylo ale zapotřebí spolehnout se na financování z vlastní řad. Na běžné námitky, že jsou cizí, nenárodní církve, měli potom připravenou ráznou odpověď. Katolíci přišli z Itálie, reformovaní ze Švýcarska, luteráni z Německa, židé z Palestiny,

⁹⁴ Až po světové válce, i když vděčili českým předkům za „jasné svědectví o spasení“

⁹⁵ 40 tis. na splacení dluhu Husova domu ČCE, 67,522 korun JČB na sirotčinec ve Chvalech atd.

mazdaznan⁹⁶ z Persie. Proč nevítat církev, která se duchovně zrodila z Jednoty bratrské v exilu? Navíc spása nepřichází skrze církev, ale skrze osobní víru v Krista.⁹⁷

Methodismus v tomto ohledu přinášel do české náboženské sféry přístup přísný, ale zároveň vlídný. Především však nebojácný a netoužící zabředat do uzavřené, úzkostně prožívané zbožnosti. V Anglii osvícenství proniklo hluboko do myšlení a života evangelických církví, zvláště do anglikánské církve. Pod vlivem těchto myšlenek se také formovalo unitářství. Naopak proudem probuzeneckým volajícím po opravdovější zbožnosti a kritizujícím světskou morálku byl methodismus, stavějící se na odpor vůči racionálnímu pojetí Písma. Snažící se o posvěcení života, evangelizaci, dobročinnost, misii. Wesleyové se skutečně setkali s ochranovskými Bratry, kteří je jistě inspirovali svou pietistickou zbožností. Zažili náhlé duchovní obrácení a dali se do kázání společně s Whitefieldem. Jejich cílem bylo získat pro ztracené duše osobní spojení se Spasitelem. Činili tak ale metodicky, tedy strukturovaně. Jejich působení znamenalo oživení lidového kazatelství. Od Staré jednoty převzali také církevní organizaci. Opuštěno bylo ale kalvínské učení o predestinaci. Člověk totiž podle methodismu z vlastní vůle rozhoduje, zda přijme nabízené spasení. Tím ale začalo hrozit, že v methodismu dojde k záměně ospravedlnění z milosti za mravní dokonalost.⁹⁸

3. Dějiny vlastní církve coby snaha o narativní konstrukci identity

3.1. Kořeny svobodného evangelictví

Pro svobodné evangelické hnutí byla typická sborová kázeň a probuzenecký charakter zbožnosti. Jeho vznik na našem území byl podmíněn z jedné strany nespokojeností členů státní reformované církve, projevující se odmítnutím tzv. Čáslavského zřízení, které razilo v očích nespokojených příliš paternalistický model církve vedené duchovními a na laicích nezávislé. Dalším faktorem bylo působení lidového náboženského učitele Jana Balcara (1832-1888) ve východních Čechách. Ke spojení obou proudů přitom došlo až na počátku devadesátých let 19. století. Pražské

⁹⁶ Forma neozoroastrismu.

⁹⁷ Křesťanský buditel 2, 1932.

⁹⁸ ŘÍČAN, Rudolf. *Kapitoly z církevních dějin*. Řada 2., *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947 s. 280-92.

ústředí, které později východočeský sbor pohltilo, vzniklo ale již v sedmdesátých letech 19. století působením několika kongregacionalistických misionářů ze Spojených států vyslaných do Rakouska-Uherska americkou (bostonskou) misijní společností (American Board). Těmito misionáři byli H. A. Schauffer, E. A. Adams a především A. W. Clark, který až do první světové války misii i z ní vzniklou církev fakticky řídil.⁹⁹

Co leželo v pozadí vzniku hnutí svobodného evangelictví právě těmito proudy je však otázka historicko kontextuální. Výsledkem úspěšné protireformace v 17. stol. bylo, že každý byl formálně katolíkem. Navenek byla rekatolizace úspěšná. Kromě Jižních Čech a většiny Moravy bylo ale české katolictví povrchní, vlažné a racionalistické. Dřívější husitství a českobratrství se nepodařilo zničit zejména ve středních a východních Čechách a v některých částech východní Moravy či Vysočiny. Čeští katoličtí kněží měli ale zásluhu na jazykovém a kulturním vzestupu širokých vrstev českého obyvatelstva. Přesto nedošlo v českých zemích k ztotožnění katolických a národních zájmů, jako tomu bylo v Polsku nebo Irsku. Češi byli totiž pod jhem katolíků a oni nikoliv. Poláci se cítili ohroženi luteránským Pruskem a pravoslavným Ruskem. Irové zase úpěli pod anglikánskou církví. Evangelíci augsburští nebo helvetští zůstali v Čechách menšinou i po roce 1861. Přestože zrovna v Čechách byl po zrovnoprávnění vyznání největší podíl protestantů ze všech zemí kontrolovaných Habsburky. Například ve Vsetíně byla koncentrace katolíků pouze 51,4 %. To byla však čestná výjimka. K obnovení staré českobratrské církve došlo až po roce 1918, ale nebyla to zdaleka jediná církev, která na přetrženou nit české reformace navazovala. Takovou ambici měli ve větší či menší míře všechny evangelické církve. Důležitým motivem moderních českých dějin se však stal fakt, že ačkoliv evangelíci nebyli v české populaci po protireformaci nijak významně statisticky zastoupeni, jejich myšlenkový a politický vliv na českou společnost dalekosáhle přesáhl počet jejich členů. Za všechny stačí jmenovat třeba Šafaříka nebo Palackého. Ukázalo se ale, že Češi toužili být spíše nábožensky tolerantní až indiferentní než vyhraněně konfesijní národ.¹⁰⁰

Samotná SCR se podle vlastních slov nepřipojila k odstupovému hnutí Los von Rom a zůstala údajně věrná pozitivnímu šíření zvěsti evangelia a budování sborů

⁹⁹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium, 2010. s. 223-225.

¹⁰⁰ KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815-1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích.* Praha: Argo, 1996 s. 85-88.

z obrácených jedinců.¹⁰¹ Tento názor je však třeba poněkud korigovat. Tvrzení o smířlivějším postoji Jednoty českobratrské vůči katolické církvi bych si netroufl potvrdit. I v ní se objevovali protikatolické nálady a nijak se tak nelišila od zbytku evangelických církví.

3.2. Obrácení jediným způsobem úspěšné konverze a ohniskem vzpomínek

To, že byla ale pro SCR BJCH a ECM zásadní podmínka budování sborů z obrácených členů, je zcela jistě pravda. Na tato obrácení ostatně velmi rádi a často vzpomínali. Jedno takové znovuzrození připomněl i Josef Hendrych u příležitosti 40 výročí založení prvního českého baptistického sboru.¹⁰² 25. března 1885 se v Hled'sebi u Kralup v domě bratra Václava Cinekra, který v roce 1925 obýval František Kolátor, vydavatel církevního časopisu Chelčický, sešla hrstka (16 osob) U víře pokřtěných křesťanů. Tato skupinka se rozhodla zvolit Jindřicha Novotného, odpadnuvšího od SCR za svého kazatele a vytvořit tak sbor. Jindřichův syn Józka, který se později stane snad literárně nejčinnějším členem baptistické jednoty, vydá o cestě svého otce k tomuto postu knihu s názvem *V Boží dlani*. Její děj se odehrává na Novotného rodném Náchodsku v době Boženy Němcové a Havlíčka Borovského. Vyskytují se v něm rázovité povahy jako u Antala Staška a umělecký rámeček tvoří klidný herbenovský realismus. Jedná se o nábožensko-psychologický román, o který se kromě Terezy Novákové nikdo do té doby nepokusil. Alespoň takto román hodnotili sami baptisté a neváhali mu přisuzovat literárně folkloristickou hodnotu.¹⁰³ Vyskytoval se v něm totiž náhodský dialekt v přímé řeči. Především ale zaznamenával prvopočátky dějin jejich Jednoty.

Kritickou recenzi na knížku Jindřicha Novotného ml. v *Boží dlani* ovšem napsali také členové JČB. Podle nich pojednávala o jakémisi historicko-vlasteneckém tušení tradic českobratrství. O náboženském hledání Jindřicha Novotného st. a jeho konečném obrácení prostřednictvím Jana Balcara. Téma východočeského tolerančního sektářství, probuzeneckého hnutí, se stalo pro Novotného symbolem spojení všech českých evangelických směrů a proudů. Toto spojení bylo jeho vrcholnou myšlenkou. Ale závěr románu tím prý poněkud utrpěl a stal se příliš schematickým a idylickým. Podle JČB

¹⁰¹ KOŠŤÁL, Miloslav. *Sto let ve službě Evangelia (1880-1980): jubilejní sborník Církve bratrské*. Praha: Rada Církve bratrské, 1981. s. 47-64.

¹⁰² Chelčický 3, 1925.

¹⁰³ Chelčický 2, 1928.

měl být hlavní postavou románu *Balcar*. Tak tomu bylo ve skutečnosti. Optiku vyprávění skrze otce Josefa Novotného nepřijímali. Ten byl ostatně oním odštěpeným skutkařem. Jednalo se ze strany autora o dobrou snahu, ale dílo bylo špatně napsané a nebylo jisté, o jaký literární útvar se vůbec jednalo. Jako beletrie byla knížka podle JČB slabá a jako paměti, či vyličení historie příliš subjektivní a málo informativní.¹⁰⁴

O vydání Novotného *V Boží dlani* psali i metodisté. Hodnocena byla jako beletristické pojednání o specifické písmácké kultuře na Náchodsku v druhé polovině 19. století. Líčena zde byla tajná shromáždění nekatolíků. Mezi písmáky patřili osobnosti jako mlynář, starosta, chalupník. Tajné nekatolictví, kterému se přestup k jedné ze dvou uznaných forem evangelictví nezdál jako správná volba, bylo substrátem, ze kterého vzešli první konvertité a organizátoři svobodných evangelických církví u nás.¹⁰⁵

3.3. Jan Balcar specifickým typem písmáka a náboženského probuzence

Jak bylo řečeno, kniha z velké části pojednávala o Janu Balcarovi, zakladatelské osobnosti svobodného českého evangelictví. O jeho oddělení od reformované církve, vlivu Bostonských misionářů na založení samostatné církve a rozmišce, která vedla k odchodu Novotného ze SRC, se však v knize nedočteme. Zde musíme sáhnout po jiných zdrojích. Šedesátá až osmdesátá léta 19. století byla obdobím náboženského rozvrazení, probuzení a tolerance. V této době se také začala na našem území prosazovat hnutí baptistická, kongregacionalistická a objevily se i první pokusy o založení metodistických sborů.¹⁰⁶ Dosti zevrubně tyto počátky líčí kniha *Na vlnách duchovního života*, napsaná již s větším odstupem i odborností než většina dobové literatury.¹⁰⁷

Balcar byl zakladatelskou postavou Svobodné reformované církve a hrál pro ni stěžejní roli. Výraznou postavou počátku baptistické církve byl zase Jindřich Novotný st., bývalý člen Svobodné reformované církve, jehož někteří spoluvěřící ovšem považovali za skutkaře. Byl podle nich výbojný a přísný. Zdůrazňoval více Boží zákon než milost. Původně byl katolík, potom cestoval po světě, spolupracoval s American

¹⁰⁴ Českobratrská rodina 2, 1928.

¹⁰⁵ Křesťanský buditel 6, 1928.

¹⁰⁶ Řeč je o Pazderově Wesleyánském sboru na Kladně.

¹⁰⁷ MÍČAN, Vladimír. *Na vlnách duchovního života*. Brno: Světlo a pravda, 1938.

boardem¹⁰⁸ a vystudoval ve Skotsku. Později si ale začal přát neodvislost českých sborů od zahraničních a vytvářet ve sborech napětí. Mladší posluchači dávali přednost Adlofovi, který ho později nahradil. Nebyl podle nich tak staromódní. Novotný byl mladší než Balcar a oficiálně studovaný. I jeho ale musela původně zasáhnout Balcarova náboženská opravdovost, protože pocházel ze stejného kraje. Prvním baptistickým evangelistou mezi Čechy, byl však kolportér biblí původem z Ruska, Gustav Meereis. Tyto postavy bývají pro menší církve velmi důležité svým příkladem svobodného a vědomého rozhodnutí, na základě obrácení ke skutečné víře v Krista. Bývají to vzdělaní lidé, ale ne samoučelní intelektuálové. Příliš toho nepsali a představovali především vzor víry, pilnosti, oddanosti i schopnosti organizovat život v církvi. Míčanova kniha se snažila o odbornost a její výklad byl založenou na relevantních pramenech, přesto se ale vyznačovala jasnou vnitrocírkevní tendencí.

Po Tolerančním patentu zbyla z někdejších evangelíků v českých zemích již jen „jiskra v popelu.“ Většina již dávno emigrovala a o návrat nebyl po roce 1781 valný zájem. Výjimkou byl východočeský reformovaný kazatel Jan Štětina, který byl ale také načas úřady uvězněn, byť se mu později dostalo jakési rehabilitace.¹⁰⁹ Toleranční patent sice povoloval přihlášení se k helvetské nebo augšpurské konfesi, ale přísně zakazoval evangelizační snahu reformovaných kazatelů mezi katolíky. Tajní evangelíci byli pouze v pohraničních oblastech občas povzbuzováni cestami některých evangelických farářů, pastorů či kazatelů ze zahraničí. Evangelíci se také o Tolerančním patentu nedozvěděli hned. Leckdy se k nim zpráva dostala se zpožděním. Zakázáno bylo rovněž veřejné shromažďování. Balcar, původně katolík a poté reformovaný, na sebe od počátku vázal skupinu oddaných následovatelů, spoluvěřících. V Hlasech ze Siona¹¹⁰ se dočetl o Svobodné skotské církvi, která prý nejplněji následovala odkaz staré Jednoty bratrské, kterou považoval za nejpříkladnější uspořádání zbožných křesťanů. Pojal chuť následovat tuto církev a přenést ducha dob působení Jednoty bratrské do vlastního okolí. Chtěl se navrátit ke způsobu organizace víry podle otců. Ostatním stačilo být evangelíkem, on však toužil po obrácení.¹¹¹

Pocházel z obce Horní Radechová na Náchodsku. Ovlivněn byl farářem jménem Kurc. Narodil se 27. března 1832. Pro to, aby osobnost typu Balcara mohla vystoupit do

¹⁰⁸ Americká misijní společnost, díky jejímuž přispění u nás vznikla Svobodná reformovaná církev.

¹⁰⁹ tamt. s. 9.

¹¹⁰ Časopis vydávaný Reformovanou církvi.

¹¹¹ tamt. s. 35-36.

popředí, bylo zapotřebí vhodného duchovního podhoubí. Zdůrazňován byl autochtonní, či intraevoluční charakter vzniku hnutí, která vedla k založení Svobodné reformované církve. Rostla zevnitř, nebyl to primárně nějaký vnější zásah, ale požehnané uvědomění hodnot z národní minulosti (Jednota bratrská) a smutné zjištění, že v současnosti není v českých zemích žádná církev, která by na tyto hodnoty plně navazovala. Tudíž bylo třeba přijmout cizí misii, která se jevila jako bližší těmto hodnotám, jejichž původ však tkvěl v domácí tradici. Na podzim roku 1862 se Balcar dozvěděl o Německé svobodné reformované církvi ve Vratislavi. Balcarovi šlo hlavně o větší dodržování kázně ve sboru a čistotu církve ve smyslu provádění praktické zbožnosti. Zatím mu šlo více o skutky než o víru samotnou. Kolem něj vznikla první duchovní pospolitost, kde sám vysluhoval Večeři Páně. Reformovaný farář Šubert z nedalekých Krabčic, se stal Balcarovi oporou. Balcar byl proti němu mužem neučeným a bylo mu zapotřebí nějakého učitele a rádce.¹¹² Toužil po církvi nezávislé na státu a pevnějším dodržování církevního řádu a pravidel života řízených evangeliem.

Následovalo zajímavé období Balcarova ústraní a nejistoty ohledně vlastního spasení. Doba pokání a uvědomění si vlastní hříšnosti. Ochromoval ho pocit nedostatečnosti a zpětně toto období hodnotil jako zkoušku pevnosti svého charakteru. Zkouška trvala zhruba rok a půl. Nutné pro něj bylo dojít během té doby k uvědomění, že spása nepochází z vůle hříšníka, ale je věcí věčně předurčenou samotným Bohem. Utvrzení ve víře v predestinaci. Později se seznámil s Danielem Edwardem, misionářem Free church of Scotland mezi židy ve Vratislavi a ten z něj v roce 1866 učinil kolportéra Skotské biblické národní společnosti. Nejprve však Edward zapůsobil na faráře Kurce, který měl na Balcara nemalý vliv. To z Vratislavi se tedy dostala do Čech myšlenka svobodné reformované církve. Čeští evangelíci docházeli do tehdejšího Pruského Slezska (dnešní Polsko) na její bohoslužby.

Autoři z menších křesťanských církví měli ve zvyku psát příběhy o vzniku prvotních sborů, či konkrétních sborů v různých lokalitách. Podstatný rozdíl byl přitom mezi sbory venkovskými, kterými to většinou všechno začalo, a sbory Pražskými, skrze něž docházelo k rozvoji činnosti těchto církví. V knihách jako je ta Míčanova se objevovaly zprávy o působení českých kazatelů v cizině a o vzniku prvních sborů u nás. Příběh svobodné reformované církve se točil především kolem osobnosti Jana Balcara.

¹¹² tamt. s. 39. Vyjádření Karafiátovo.

Kompilační text přitom vycházel ze starších prací, například z knihy z roku 1893 od Jana Kostomlatského o vzniku Svobodné církve reformované v Čechách.¹¹³ Příležitostí pro vznik takovýchto publikací bývala zpravidla různá jubilea, např. 25 let od založení sboru apod. Počátek těchto církví u nás lze obecně datovat zhruba do 60 let 19. stol., tedy období těsně následujícího po vydání Protestantského patentu v r. 1861.

Pozornosti hodné je, že v knize se objevuje úvaha, proč se u kongregačně založené svobodné reformované církve vyskytovaly jisté tendence k presbyternímu zřízení. Bylo to údajně způsobeno odvětvím skotského kalvinismu, založeném na presbyterním zřízení, skrze který se k nám myšlenka svobodných církví dostala.¹¹⁴

3.4. Důležitost „neviditelné církve“ a působení ducha svatého v církevním zřízení

Knih, na kterou zaměříme svou pozornost nyní, vznikla z jasně vnitrocírkevní potřeby.¹¹⁵ Její pisatel spoléhal na vlastní paměť a na prostředky, které bychom dnešním jazykem označili za orálně historické. Pro většinu svých argumentů, týkajících se církevní organizace a věrouky, hledal podle svých slov oporu především v Písmu, respektive v Novém Zákoně. Knížka také jakýmsi věroučným vymezením začíná. V hrubých rysech by jej bylo možné načrtnout zhruba takto: každý bude spasen na základě vlastní víry, pro kterou se musí vědomě rozhodnout a toto spasení neprostředkuje žádná církevní instituce. Jediným prostředníkem mezi jedincem a Bohem je Ježíš Kristus. K myšlence víry v ideálním případě přivedou člověka již jeho rodiče. Je ovšem pouze na něm, jestli se jí přidrží. Individuální spása každého takového obráceného věřícího, přinese později spásu celospolečenskou. Řetězec spásy postupuje podle Adlofa následovně: nejprve od jednotlivce k rodině, přičemž tyto dvě jednotky se navzájem ovlivňují a možné jsou obě varianty, tedy jedinec věřící na základě podnětů z rodiny nebo rodina obrácená působením jedince. Od rodin a jedinců, šíří se potom

¹¹³ KOSTOMLATSKÝ, Josef. *Nejstarší svobodná církev v Čechách* *. Bystré, 1893.

¹¹⁴ tamt. s. 178.

¹¹⁵ ADLOF, Alois. *Nástin dějin svobodných církví křesťanských, zvláště pak svobodné reformované církve české*. Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách, 1905. (v textu jsem vycházel z elektronické verze, která je dostupná na stránkách církve bratrské www.portal.cb.cz; stránkování se proto vztahuje na tuto verzi textu a může se lišit od stránkování verze tištěné)

myšlenka víry do celého národa. Zdůrazněna zde není prostředkující role církve, nýbrž privatizovaná, intimní forma zbožnosti, odehrávající se v rámci rodiny. Celá církev je pouze abstraktní ideou a společenství věřících představuje sbor, který obvykle sdružuje několik takových rodin. Do takových komunit je vhodné se sdružovat. Nastává zde situace popisovaná někdy jako shromáždění vyvolených a svobodných. Všichni vyvolení věřící přitom tvoří jednu obecnou (neviditelnou) svatou církev. Existuje mezi nimi spojení, nereflektované v pozemském uspořádání církví, ležící za těmito systémy. Pouze vnějšně je manifestováno skrze oddělené, samostatné církve. Dohromady je však spojuje jen onen Duch svatý. Jediným pánem každého sboru je potom Ježíš. Jiné duchovní ani světské autoritě žádná svobodná církev nepodléhá.

Církevní organizace Jednoty českobratrské byla alespoň deklarativně téměř shodná s tou baptistickou. Ostatně Svobodná reformovaná církev vznikla na našem území částečně díky působení americké kongregacionalistické misie. Na rozdíl od baptistů ovšem byla později JČB během komunistické éry od tohoto striktně samosprávného zřízení nucena ustoupit a podvolit se částečně presbyternímu uspořádání. Právě v důsledném dodržování kongregacionalistického způsobu organizování církve, tkvěla do značné míry výlučnost těchto evangelických církví. Jiné církve či duchovní korporace (presbyterium) jsou závislé na lidech (biskupech), synodách či konventech, ale také na státních úřadech. JČB a BJCH ale dle vlastních slov uspořádáním církve navazovaly na dobu apoštolskou. Svoboda pro ně znamenala svobodu vnitřní i vnější. Svobodu od něčeho i svobodu k něčemu. „Církev je demokratická, co se poměru členů týče, monarchická, co se poměru k Bohu týče.“¹¹⁶ Rozhodovat se má společně. Každý je nadán stejně duchem svatým a každý má tím pádem také právo kázat. Jako důležité vnímal Adlof také to, aby jednotlivé církve navzájem nezasahovaly do svých záležitostí. Duchovní život v jeho pojetí se rozvíjí a organizuje podle tzv. darů ducha. To v praxi znamená, že každý má působit v církvi podle svých vlastních schopností a možností, jež jsou ale vnímány jako dary Boží, nikoliv jako vlastnosti a schopnosti, na kterých by nesla podíl obzvláštní pracovitost nebo inteligence věřícího. Úřady existují v zásadě jen dva: 1. Pastýř, učitel, starší a 2. Diákon, jáhen, služebník, pomocník. Těm náleží vést a spravovat církev, ale také učit a pečovat o chudé.

¹¹⁶ tamt. s. 4.

Církev je korporace přísně duchovní povahy. Nevzniká za žádným materiálním cílem. Proto nepatří ani organizačně pod světské, tedy státní organizace a je tudíž nezávislá na státním uznání. Jednotlivé místní církve se naopak mají sjednocovat. Musí spolu totiž soutěžit v naplnění ideálu duchovní církve. Dalekosáhlou proměnou v církevní organizaci bylo kdysi zavedení úřadu biskupa. Jednoho hlavního dozorce, protože ne každý se zdál být dostatečně samostatným ve své víře a bylo třeba tyto nejjisté nějak vést. Tento správce se ovšem stal postupně neodvolatelným a začal si činit nárok na monopol při vysluhování bohoslužebných úkonů. Církev s rostoucími pravomocemi biskupů začala neodvratitelně ztrácet svou vnitřní svobodu a jednotlivé církve se začaly lišit co do velikosti svého vlivu. Objevila se závislost a koncily ji stvrzovaly. Období, o kterém je řeč, spadá zhruba do přelomu druhého a třetího století n.l. V té době působil také Klemens Alexandrijský, jeden z církevních otců, na něhož se Adlof odvolává, což bylo u protestantů poměrně běžné. Později převzal správu církve do rukou dokonce stát, který církev asimiloval. Tím je myšleno období vlády Konstantinovi na počátku 4. stol.n.l. Dřívější jednota organická se stala jednotou vynucenou a mechanickou.¹¹⁷ Všichni členové církví již nebyli jen těmi, kteří osobně uvěřili v Krista a rozhodli se mu oddat. Mnozí byli nuceni křesťanství přijmout, aniž by byli o takové volbě vnitřně přesvědčeni. To bylo však v přímém protikladu k Ježíšovu učení. Vrcholem všeho se stal potom biskup biskupů, „pán, jemuž lesk a slávu propůjčil stát, aby pak během století sám stal se jeho doménou, již by v léno propůjčoval, komu by chtěl.“¹¹⁸

Adlof zde beze sporu narážel na papežskou garanci legitimacy světské vlády. Výhodný svazek, který vznikl mezi trůnem a oltářem. Záhy se objevily první protesty Donatistů, kteří odmítali státní uznání církve. Také Priscillian, jež byl roku 385 sťat v Trevíru za kacířství, odmítal toto spojení coby zhoubné. Během středověku si již papež usurpoval právo nadvlády nade vším křesťanstvem. Císař se sice vzpíral, ale nakonec obě strany našly jakousi shodu. I ve středověku se objevily pokusy navrátit

¹¹⁷ Nabízelo by se srovnání s Durkheimovou teorií sociální solidarity. Durkheim rozlišoval dvě formy solidarity. Náboženství vnímal jako integrační společenský mechanismus. V tomto smyslu používal Durkheim pojmy přesně obráceně, za tradiční považoval mechanickou a za moderní organickou solidaritu. Vztahoval je však na univerzální formy uspořádání společnosti, nikoliv na charakter sektářského společenství, jež měla i prvotní církve a na jejíž institucionalizaci si sektáři moderní, jako Jednota československá, stěžovali. U něj byly navíc tyto pojmy spojeny s dělbu práce. Viz. DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

¹¹⁸ tamt. s. 10.

se k původnímu křesťanství. Adlof samozřejmě vzpomínal Valdenské, kteří prosazovali zásadu všeobecného kněžství a misie. Wycliffa, Tábority a Chelčického potom spojoval s kalvínskou reformací. Člověk není totiž schopen spásy z vlastní vůle nebo skutků. I samotné obrácení přichází od Boha. Víra je dar Boží a Kristus je v křesťanství vším. To jsou základní důrazy reformované víry a těch se Adlof striktně držel.

Wyclif se ale stal inspirací pro Husa také v tom, že církev pojímal jako sbor vyvolených, jehož jedinou hlavou je Kristus. Návrat k němu také Hus kázal. Utravismus, který vzniknul z Husova podnětu, se ale podle Adlofa bál dokončit co začal a Husovi otěže převzaly jiné směry. Většina těchto roztroušených jednot splynula nakonec v Jednotě bratrské. I ona však přijala episkopální zřízení. Opět tak rozhodovali o všem podstatném pouze činovníci, a to lze Jednotě vytknout. Jednota byla však nezávislá na státu, který ji za to perzekvoval. V roce 1609 byl vyhlášen majestát Rudolfa II., který stanovil Jednotě společnou konzistoř s utravisty, kteří byli pod Luterským vlivem. Jednota se tak vzdala své nezávislosti na státu, pro svobodu od pronásledování a jednotu s luterány. Ale již rok 1620 přinesl ztrátu této svobody. Bílou Horu vnímal Adlof, celkem pochopitelně, jako silně negativní událost. Církev byla v celém pobělohorském období stále pod vlivem státu a teprve od roku 1781 směli utajení evangelíci vyjít na světlo, ale plná svoboda jim navracena nebyla. Pouze začali být tolerováni. Vadila mu nedokonalá presbyterní podoba zřízení tehdejších církví. To, že existovalo pouze Augšpurské nebo Helvetské vyznání víry, ke kterým se mohli tajně nekatolíci přihlásit, mělo za následek mnohá rozčarování a vyvedení z omylu. Pro německou a švýcarskou reformaci, nebyl poměr církve a státu hlavním bodem jejich programu, a nakonec se oba směry postavily pod ochranu knížat. V Německu se biskupy stali světští páni a v Ženevě církev ovládla stát. Obojí však pro Adlofa vyšlo nastejno. Výsledkem bylo to, že minority nebyly tolerovány. I v době reformační se však někteří klonili k ideji církve apoštolské. Adlof vzpomínal například Francise Lamberta z Avignonu.¹¹⁹ Ten v dobách reformačních tvrdil, že učení i správa církve musí vycházet z biblického základu. Důraz na Bibli coby jedinou autoritu ve věcech duchovních i organizačních, vzal vážněji než jeho tehdejší souputníci, včetně Luthera a Zwingliho. Kanonické právo podle něj nemělo žádný legitimní podklad v Písmu. Jeho pokus o Hessenské zřízení z roku 1526, však Luther odmítl jako příliš liberální. Jeho

¹¹⁹ Nejprve františkán, potom řád opustil, ale neztotožnil se se Zwingliány, jelikož se Zwinglim disputoval, ani s luterány. Demokrat a kongregacionalista. Patrick Hamilton, skotský mučedník, byl jedním z jeho žáků.

eklesiální reforma byla na svou dobu příliš demokratická a kongregační. Luther nevěřil tomu, že by se našel dostatek ukázněných lidí, kteří by byli s to takové zřízení dodržet a příslušně naplňovat. Rovněž chtěl připustit větší moc světským řádům. Bylo to nakonec zřízení více presbyterní, kladoucí důraz na organizovanější vedení a spojení místních jednot pod větší správní celek, které se v Evropě po reformaci prosadilo. Ačkoliv lze říci, že Lambert v zásadě příznivcem Zwingliho pojetí reformace, přesto se v některých důležitých ohledech lišil. Jeho pokus zůstal v období reformace na pevnině ojedinělým. Zdůrazňoval práva jednotlivých sborů i práva jednotlivce.

V Anglii tomu ale bylo jinak. Už z dob Viklefových tam byli lolardi. Ti kladli důraz na Nový zákon, jehož pravého smyslu se má každý osobně snažit dobrat, a pokud se mu to podařilo, nemá už dbát žádné jiné autority. Jindřich VIII. zůstal podle Adlofa i po založení anglikánské církve člověkem neobráceným, římským, který zatoužil stát se anglickým papežem. Alespoň ale nechal v Anglii volně šířit ideje Lutherovi. V reakci na to se objevili puritáni, toužící po očištění náboženství od všech lidských výmyslů a vlivů. Toužící po opětovné spiritualizaci zbožnosti. Samostatnost sborů a oddělení církve od státu požadoval také Robert Brown¹²⁰, který založil sbor svobodných brownistů. Raně separatistické hnutí, odštěpené od anglikánské církve, z něhož později vzešla většina posádky lodi Mayflower, která odvezla puritánské otce poutníky přes Atlantský oceán. Později začaly vznikat i další separatistické církve, například Independenti. Jednotlivé církve podle Adlofa mají být sice nezávislé, ale navzájem se mají povzbuzovat. K tomu však dodává, že by se měly také kontrolovat. Analogické vztahy by potom měly existovat mezi jednotlivými členy.

Zajímavá je juxtapozice, kterou Adlof vytváří mezi dvěma událostmi, které se odehrály v listopadu roku 1620. Jedna z nich přinesla smutek společenství, které mluvilo českým jazykem a obývalo část střední Evropy. Bitva na Bílé hoře znamenala nesvobodu. Naproti tomu ve stejné době se přeplavili otcové poutníci do Ameriky, což znamenalo rozšíření svobody vyznání epochálního charakteru, mající důsledky mnohem významnější, z hlediska světových dějin. Členové první skutečně svobodné církve od dob apoštolských tak založili budoucí vlast svobody v kolonii Plymouth. Jinou kolonii založili puritáni, kteří nevystoupili z anglikánské církve, ale ti nestáli na počátku hnutí

¹²⁰ Považován za zakladatele kongregacionalismu v anglicky mluvícím světě. Učenec z Cambridge.

svobodných církví, k jehož odkazu se Adlof a Jednota českobratrská hlásili. Teprve na novém kontinentě se plně rozvinulo kongregacionalistické hnutí.

Samotné zřízení bez duchovní náplně ale nelze přeceňovat. Ve třetí a čtvrté generaci už se začalo projevovat zvlažnění a objevilo se více formálního křesťanství a zbytečné ortodoxie. Oživení přineslo až probuzenecké hnutí představované především Jonathanem Edwardsem a Georgem Whitefieldem. Toto oživení se týkalo zejména oblasti misijní. Mezi původními obyvateli i novými přistěhovalci probíhala masivní vlna evangelizace. Amerika se mezitím politicky zcela osamostatnila. Baštou svobodných církví se stal Boston, proslulý ostatně incidentem s „pitím“ čaje, který byl jednou z událostí vedoucích k americké revoluci. Mezi významné osobnosti, formující povahu religiozity svobodných církví v 19. stol., řadil Adlof Charlese Grandisona Finneyho a Dwighta Lymana Moodyho. Zásadní událostí celého století byla pochopitelně občanská válka. Jako neštěstí hodnotil vznik unitářů, popírajících spasitelovo božství. Odmítali jeho smírcí oběť a zkázu člověka způsobenou pádem Adamovým. Později dokonce odmítli brát Bibli jako zvláštní autoritu. Od křesťanství se tím pro Adlofa fatálně odchýlili.

V Anglii byli ovšem během 17. století independenti uznáni jako řádná církev a jejich vliv značně rostl. Hlásili se k nim takové osobnosti jako Oliver Cromwell nebo John Milton. Pokusy spojit neanglikánské církve a vytvořit společnou synodu ale nakonec nebyly úspěšné, jelikož presbyterní zřízení podle independentů omezovalo svobodu jednotlivých sborů. Westminsterské vyznání víry z roku 1648 chápe Adlof jako podklad pro vymezení všech dalších nonkonformistických vyznání víry. Ve všech směrech, kromě církevního zřízení, se podle něj jedná o správné reformační věroučné vymezení. K němu se svobodné církve (independenti) ihned přihlásily. V tomto duchu Adlof také ztotožňuje Savojskou deklaraci, která upravovala právě způsob církevního zřízení z presbyterního na kongregační, s Westminsterským vyznáním. Jednalo se sice o modifikaci provedenou independenty v roce 1658, ale všechny teologické důrazy zůstaly zachovány. V této své vlastní upravené verzi uznali independenti pouze nezávislost jednotlivých sborů coby samostatných církví. Samotnou Savojskou deklaraci poté pro své vlastní potřeby upravili ještě baptisté a v roce 1689 tak vzniklo Baptistické vyznání víry. Adlof se jednoznačně hlásil jak k Savojské deklaraci, tak k Westminsterskému vyznání, vycházejících z kalvínského reformačního učení. Westminsterská konfese začala vznikat již v roce 1646, ale zlomovou událostí pro

Adlofa byl až souhlas puritánských kongregačně založených svobodných církví s její platností, ke kterému došlo v Cambridgi roku 1648. Toto v Anglii vzniklé vymezení pravé víry a církevního zřízení si potom osvojili rovněž Američané, byť s drobnými úpravami. V Bostonu se v roce 1680 sešly novoanglické církve a přijaly Savojskou deklaraci.

Vyznání mohou mít podle Adlofa různé formulace, ale vždy se musí zakládat na Písmo. Každá církev má právo a povinnost, usjednotit se na vyznání své víry. Důraz na Písmo je přitom společný jak svobodným církvím, tak presbyteriánům. Občas spolu i vysluhovali Večeře páně a probíhala mezi nimi výměna kazatelů. Cromwellova vojska připodobňuje Adlof k Žižkovým, co do umírněnosti a zbožnosti. Po jeho smrti bylo ale vše uniformováno a nutnost přizpůsobit se, dala vzniknout hnutí nonkonformistickému. V tomto období byl uvržen do žaláře John Bunyan a pronásledováni byli též kvakeři. Mnoho lidí proto odešlo do Nové Anglie. Vilém Oranžský ale zanedlouho vydal toleranční patent a situace se poněkud uklidnila. Jméno independentní ustoupilo postupně jménu kongregační. Vznikla sdružení a jednoty, jejichž hlavním cílem byla misie.

Kongregacionalismus měl své zásady a pro Adlofa byly nejdůležitější tyto: „1) *Církev je sbor věřících, sobě rovných.* 2) *Každá církev je samostatná naproti druhé.* 3) *Je svobodná od státu.* 4) *Každá taková církev je povinna žítí v shodě, v účastenství víry, ducha a práce s druhou církví; jí pomáhati skutkem i radou, když je potřebí, hledati její bratrské pomoci a rady, když důležitou věc podniká, aneb v ní různost úsudku a cítění se jeví, a spojovati se s ní k podnikům království Božího.*“¹²¹ Toto zřízení přijali i baptisté a celá řada menších církevních společenství. Sám Adlof doufal ve spojení s metodisty. Ve volnosti, kterou baptisté zdůrazňovali více než svobodní reformovaní, viděl i slabost a domníval se, že na spolupráci a sounáležitost sborů je třeba klást větší důraz. Všechny přece spojovaly důrazy na Písmo a Krista. Adlof tvrdil, že je třeba pěstovat jednotu a zároveň neubírat církvím na jejich nezávislosti. Co se týče dělby pravomocí uvnitř samotného sboru, tedy zda má mít ve sboru poslední slovo kazatel nebo staršovstvo, v tom má Adlof jasno. V Čechách fungují staršovstva a je tomu tak správně, jelikož je to systém, který se uplatňoval již v církvích apoštolských.

¹²¹ tamt. s.35.

Pojetí církve se u Adlofa rovněž shoduje s Troeltschovým vymezením sekty. Církev je sbor vyvolených, nevstupuje se do něj narozením, nepřijímá se každý a každý je v něm dobrovolně.¹²² Svobodní reformovaní se podle jeho slov nechtěli stát světskou korporací s náboženským zabarvením. Přijímali tudíž jen ty, kteří to mysleli vážně a pouze ti také mohli o sboru následně rozhodovat. Společně na sebe potom dohlíželi při dodržování církevní kázně. Tento aspekt sborového života zdůrazňovali více než baptisté. Jako příklad zmiňoval Adlof starou Jednotu bratrskou, k jejímuž odkazu se svobodní reformovaní také hlásili. V ní rovněž existovali pouze dvě svátosti a jeden církevní důraz, které stačily k vedení a udržení společenství víry: křest, večeře páně a sborová kázeň.

Adlof také zdůrazňoval internacionální povahu církve. Ta se nemůže přizpůsobovat partikulárním zákonům různých zemí. Musí v každé zemi působit stejně a nebýt jimi ovlivněna. Nemůže se podřizovat světským zákonům. Její cíle jsou nebeské, duchovní, a ne světské a materiální. Musí být proto neměnná. V tomto směru Adlof odmítal vývoj, protože Bůh se podle jeho slov také nemění. Je otázkou, zda by s ním v tomto směru souhlasil například baptista Jindřich Procházka, který nutnost vývoje církve zdůrazňoval. Na námitku, že svoboda od státu a vnější organizace by znamenala chaos a rozpad do malých, hašteřících se frakcí, by měl Alois Adlof jasnou odpověď. Takový argument podle něj mohl vznést jen někdo, kdo neoplýval dostatkem víry v duchovní pojivo mezi křesťany.

S ohledem na podrobnost Adlofova vymezení fundamentů víry Svobodné reformované církve lze poznamenat, že u baptistických autorů je patrná větší míra praktické orientace jejich zbožnosti. Nerozepisovali se tolik o konkrétních historických vyznáních víry, ke kterým se hlásili. Hovořili raději o zásadách, které se rozhodli dobrovolně dodržovat. Naopak neopomněli poznamenat, že se nehlásí k žádné konkrétní konfesi a taková jasně stanovená vyznání jim připadají svazující a bránící případnému vývoji. Tento postoj se zdá být privatizovanější formou religiozity. Uzpůsobenou lépe chodu moderního světa a plurality identit, které v něm jedinec obývá. Jednotlivá kréda a pevně stanovené názory byly ostatně vnímány Procházkou jako největší překážka případného spojování církví.¹²³

¹²² TROELTSCH, Ernst. *Z dějin evropského ducha*. Praha: Historický klub, 1934.

¹²³ PROCHÁZKA, Jindřich. „*Snahy po spojení církví*“, *Kalich 14* (1930), s 97-105.

V roce 1602 byla v Holandsku založena Východoindická obchodní společnost a tato událost znamenala významný obrat nejen ve sféře hospodářských, ale také náboženských dějin. Holanďtí obchodníci totiž obraceli na víru obyvatele území, které získali od Portugalska. A i když byla obrácení, která přinesla tato aktivita převážně povrchní, přesto se jednalo o epochální změnu v oblasti misijního působení západního křesťanstva. Úspěšná, a nikoliv pouze vnější, byla podle Adlofa misie mezi indiány v severní Americe. Připomíná postavu puritánského misionáře Johna Elliota, nazývaného někdy také „apoštolem indiánů.“ První důkladnou misii podle něj ale provedly až svobodné církve. Později se přidaly i další, například obnovená Ochranská Jednota bratrská. Největší přínos měli však v moderním misijním působení Londýnská a Bostonská misijní společnost. Zde je na místě připomenout, že právě působením Bostonské misijní společnosti, se k nám dostalo svobodné evangelictví v podobě, jakou zastával Alois Adlof. Koncem 18. století došlo k založení metodismu a šíření vlny milosti Georgem Whitefieldem a bratry Wesleyovými. Metodismu směru Wesleyánského sice Adlof vytýkal, že byl svou povahou arminióvský a popíral tak vyvolení a predestinaci, ale jeho zásluhou bylo zdůraznění důležitosti obrácení.¹²⁴ Právě misie přivedla nakonec často rozdílné církve k sobě. Zanechaly tak vlastních subtilních teologických sporů a spojily se ke společnému cíli. Misionáři v té době zamířili i do zemí, kde převládal katolicismus. Tak tomu bylo i v případě Rakouska-Uherska. O jejich působení Adlof také podrobněji vypravuje. Je to vyprávění o tom, jak se dostalo hnutí svobodných církví na české území. Celá kniha je sice koncipována jako příběh, ale čtenář má pocit, že teprve nyní se dostává k jádru sdělení.

3.5. Americká misie základem kultivované podoby svobodného evangelictví

American Board (americká misijní společnost), uspořádala v roce 1871 výroční konferenci, na které byl pojat záměr zahrnout do misijní činnosti Španělsko, Mexiko, Itálii a Rakousko, tedy země navenek převážně katolické. Do Rakouska se vydal H. A. Schauffler ml., jež dříve působil v Cařihradě. Schaufflerův otec, původně výrobce hudebních nástrojů z Oděsy, se dostal k evangeliu prostřednictvím původně katolického duchovního, toužícího po devocionálnější uchopení víry ve smyslu jansenistickém.¹²⁵ Dalším z misionářů byl A. W. Clark, jehož předkové byli poutníky z lodi Mayflower.

¹²⁴ ADLOF, Alois. *Nástin dějin svobodných církví křesťanských, zvláště pak svobodné reformované církve české*. Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách, 1905. s. 33.

¹²⁵ tamt.s.38

Nutno podotknout, že A. Adlof nezakrýval příliš tendenci životy a původ těchto misionářů idealizovat. S těmito dvěma misionáři se na misii do Rakouska vydal ještě E. A. Adams, který rovněž pocházel z puritánského prostředí. Boston se zkrátka rozhodl poevangelizovat Rakousko.

Nezdá se být historickou náhodou, že řečení misionáři přijeli do Čech krátce po vydání tzv. protestantského patentu. Již dříve zde ale působila Svobodná církev skotská skrze A. Moodyho. V Čechách se Schauffler seznámil s farářem Šubrtem. Šubrt byl farářem v Krabčicích, kde také působil lidový náboženský myslitel Jan Balcar, tíhnoucí k myšlence svobodného evangelictví a vycházející z východočeské tradice tolerančního sektářství a tajného nekatolictví. Zde se zrodila díky konvergenci těchto tří faktorů vnější i vnitřní povahy, tedy dřívější skotské misie, charismatické místní osobnosti a nynější americké misie, myšlenka založit samostatnou českou svobodnou evangelickou církev. Severovýchodní Čechy byly tradičně regionem nábožensky nonkonformním. V Horní Radechové u Náchoda tam působil již řečený Jan Balcar a farář Šubrt prozřetelně doporučil Schaufflerovi, aby ho poctil svou návštěvou. Balcar byl, jak již bylo řečeno, poněkud svéráznou postavou. Poté co se rozhodl stát se evangelíkem, inspirován čtením Bible, začal chodit do kostela v Pruském Slezsku, jelikož žil blízko hranic. Kolem něho se později utvořil kroužek jeho následovníků a on vystoupil z katolické církve. Přestoupil tedy v roce 1856 k reformované církvi. Ale postupně začal zjišťovat, že ani evangelíci nejsou podle něj dostatečně horliví ve své víře a nevedou zbožný život. Pouhé nadávání na katolíky mu nepostačilo. Zatoužil po větší kázni uvnitř církve a tu našel u německých svobodných evangelíků. Reformace ve formě a teorii mu nestačila, požadoval od sebe a svých bližních vnitřní obrácení. Sám Balcar popisoval později svůj vnitřní boj. Jak nejprve kladl skutky nad víru. Spásu z vlastní vůle ale později zavrhl a přiklonil se k predestinační nauce o vyvolení Božím. Spásu začal chápat jako zásluhu spasitele a nikoli hříšníka. To vše by se zcela jistě shodovalo s obecnou reformovanou naukou, ovšem kvůli niterné touze po spasiteli a obcování s dalšími takto zasáhnutými v kroužku vyvolených, opustil Balcar reformovanou církev. Vadil mu v ní nedostatek kázně, její napůl presbyterní a napůl hierarchické zřízení, dále instituce kmotrovství, přísluhování nemocným svátostmi a některé další aspekty. Nedokázal být například svědkem živení předsudku, že večere Páně slouží jako prostředek ke spasení a zvěstování odpuštění hříchů mocí církevního úřadu. V neposlední řadě mu silně vadil také státní patronát církve. Podle Balcara se také na kazatele mělo nadávat jen

v soukromí a sbor v jeho pojetí nebyl nejvyšší instancí v otázkách věroučných, nýbrž synoda. V neděli se nemělo nakupovat ani prodávat, ale mýt tělo a opatřovat dobytek. Nepřál si kmotry při křtu, neměl žádný předpis o svěcení dne páně ani pro zasnoubené a nesezdané. Nemocné nechtěl balamutit, ale připravovat je na smrt. Na to, že se jí nemusí bát a mají se oddat Kristu. Žádné svátky kromě neděle neuznával.¹²⁶

Mnohé další důrazy a svérázy Jana Balcara bylo by možné vyjmenovat. Byl to originální náboženský myslitel, mísící prvky převzaté od misionářů, zahraničních sborů i z vlastní životní zkušenosti. Jeho vliv na počátky svobodného evangelictví u nás je nepopíratelný a není o něm psáno pouze v této Adlofově publikaci. Balcar však nestojí v ohnisku našeho zájmu. Stanovil sice některé základní hodnoty svobodné evangelické církve a pozdější generace jej vnímali jako rozšiřovatele ducha svatého ještě před příchodem misionářů, ale přesto zůstala přísně vzato jeho forma religiozity regionální záležitostí, kterou brali do důsledků vážně pouze jeho přímí následovníci. V zásadě šlo o to, číst Bibli a podněcovat ke stejné aktivitě ostatní. Vše ostatní již mohlo mít různé zabarvení právě podle osobnosti kazatele či místního náboženského vůdce. Počaly se vytvářet církvicky uvnitř církví. Kroužky obzvláště zbožných a ukázněných.

Adlof, který se stal kazatelem pražského sboru, byl jistě odlišným typem věřícího, než náboženský „blouznivec“ z Podkrkonoší. V Praze se vyvíjela situace poněkud odlišně, ovšem pohled, který nám nabízí Alois Adlof je natolik zatížen jeho osobní pozicí, že jej nelze brát ani zdaleka, coby objektivní popis tehdejších událostí. Při popisu odporu faráře Košuta ze státem uznané reformované církve, který kritizoval svobodné reformované učení a nelíbili se mu novoty a cizoty, domýšlí Adlof nejen přímou řeč postav, například stěžování si na nové konkurenční kazatele u tehdejšího pražského policejního ředitele Dedery, ale dokonce i jejich vnitřní monology.¹²⁷ Přesto si lze snadno představit, že nebýt ani reformovaným, ani luteránem, bylo v sedmdesátých letech devatenáctého století na našem území stále poněkud problematické. Minimálně to bylo vnímáno jako něco cizího a nepatřičného. Balcar, který založil vlastní podobu svobodné církve, musel být ordinován ve Vratislavi, protože v Praze nebo ve Vídni by jej v té době nikdo neordinoval. Zde byl považován za výstředního blázna a úřady nevěděly, co si s ním mají počít.

¹²⁶tamt.s. 56-58

¹²⁷ tamt.s.62-67.

Nesmíme si představovat, že hlavním úmyslem tehdejších svobodných, bylo zakládání nové církve. Náboženské probuzení bylo jejich primárním motivem a veškeré eklesiologické otázky, byly pro ně druhotné. Tak tomu bylo i v začátcích působení metodistů na našem území. Ostatně jejich pojetí církve je pojetí velmi liberální, očesané od všech zbytečných funkcí církve, které odvádějí jedince od soustředění na to podstatné, tedy Písmo, Krista, praktické naplňování lásky k bližnímu a evangelizaci. Svobodní reformovaní se nakonec přes sympatie již zmiňovaného Dedery směli v Praze usadit a v Bartolomějské ulici se začala konat shromáždění. Na Vinohradech potom byla nedělní škola. Usazení Svobodní se začali vydávat na další misie, ale nezakládali tím nové církve. Obrácení se přidávali buď k luteránům, nebo baptistům. V Praze bylo také zřízeno knihkupectví. Misijní činnost byla zahájena i v Táboře a Svobodným prozatím stačilo šíření evangelia, coby hlavní náplň jejich činnosti.

3.6. Utváření sborů kolem osobností, odlišné případy Jindřicha Novotného a Aloise Adlofa

Mezi ně patřil také pozdější vůdce českých baptistů Jindřich Novotný. Původně katolík, kterého ale ovlivnilo Balcarovo působení, jelikož pocházel z nedaleké Řešetovy Lhoty. Ve 20 letech se připojil k církvi reformované (1866). Misijní počátky SRC tak podle Adlofa nesou ekumenickou stopu.¹²⁸ Záporně hodnotil tzv. „Vídeňský racionalismus,“ který byl podle něj zaměřen proti duchovnímu oživení a prohloubené religiozitě a který byl v té době trpěn v reformované církvi. Svátosti byly prý vysluhovány bezbožným. Novotný se stal jedním z kazatelů pražského sboru, ale jeho kázání se poněkud odlišovala. „Zákonem děsil, aby pak ustrašená duše hledala jistoty a pokoje v Pánu Ježíši.“¹²⁹ Druhý kazatel Vališ byl proti němu. Někoho také uráželo jeho nedostatečné vzdělání. Adlof se jednoznačně přikláněl na stranu Valíše, který prý ustoupil a odešel. Vydal se provozovat kolportážní činnost a Bibli nabízel i samotnému Palackému. Ten mu ale prý řekl, že už jich má plnou knihovnu. Novotný sbor později opustil. Oženil se s Annou Kostomlatskou a odstěhoval se na Žižkov.

Adlof se rozepisoval také o tom, jak se dostal k svobodné reformované církvi on sám. Byl původně ministrantem. Bydlel se svojí matkou, vdovou, u lidí, kteří

¹²⁸ tamt. s. 71.

¹²⁹ tamt. s. 72.

sympatizovali s evangelickým hnutím, ale neuměli číst, takže jim byl nucen předčítat například Husovu postilu. Zprvu měl námitky, ale později našel v těchto textech pravdu. Zašel na kázání a přesvědčil se o tom, že nemůže zůstat katolíkem. Matka ho však nutila, aby v katolické církvi zůstal. Nechtěl se už ale klanět obrazům a sochám a prokazovat božskou úctu hosti. Od dětství se také modlil růženec k Panně Marii. O celém tomto období svého života, píše ve třetí osobě, jako by šlo o někoho jiného, kdo ještě neprošel ospravedlněním vírou a duchovní proměnou.

Přestože prošli podobným zážitkem vnitřního probuzení a oba se od katolicismu odvrátili, byli odlišnými osobnostmi. Novotný byl podle Adlofa zákoník a nezdůrazňoval dostatečně lásku boží. To ho pak prý vedlo k baptistům. Košut mezitím hlídal, aby měl v Praze monopol na helvetské bohoslužby. Reformovaná církev v té době zamítala kongregacionalismus, chtěla presbyterně synodní uspořádání, nechtěla úplné oddělení církve od státu a úplnou samosprávnost sborů. Svobodní, kteří ve státě uznané reformované církvi díky tomu dále zůstávat nechtěli, tudíž vystoupili a formálně se nepřihlásili k žádné církvi. Konali pak tajné bohoslužby v bytech. V evangelizační činnosti se zaměřovali především na katolíky. Podstatné ale bylo, že takoví věřící nemohli přestoupit k žádné státem uznané církvi. Vadila jim pochopitelně závislost na státních superintendantech. Četníci jim tak někdy dokonce rozháněli shromáždění, byť je pravděpodobné, že Adlofovo líčení je v tomto směru poněkud nadnesené. Pravdou ale jistě je, že bohoslužby a shromáždění mohli konat pouze doma a nepřibírat k němu děti, které musely oficiálně patřit k nějaké státem uznané církvi. V té době se prý také objevil nápad pojmenovat hnutí jako „staroevangelické,“ ale ten byl odsouzen k zapomnění.¹³⁰

Novotný začal získávat silnější postavení v celých Čechách. V říjnu roku 1881 ale odjel s celou rodinou do Skotska za studiem a po svém návratu se neshledal s příliš vřelým uvítáním. Prý se stal postradatelným. V roce 1882 byl založen spolek Betanie a začal být vydáván také stejnojmenný časopis. Po odjezdu Adamse do Ameriky, převzal oťeže Novotný, který ve sboru i přes popisovanou nevěli některých členů stále působil. Jeho kázání byla prý autoritativní a jeho ambicí bylo stát se farářem sboru, nikoli zůstat pouhým evangelistou. Většina církve se ho začala bát. Začal se drápat k moci, donášel a klevetil. 4. března 1884 proběhla slavnostní ordinace Novotného. Podle Adlofa to byl

¹³⁰ tamt.s. 93.

náboženský pomatenec, který usiloval o vlastní dokonalost skrze skutky, což je v zásadě hřích. Stal se pomocným farářem Clarkovi, americkému kazateli, který odjel na čas zpět do Ameriky. Ve sboru docházelo k rozštěpení a stranění. Jako politováníhodné a trapné je hodnoceno veškeré pozdější působení Novotného. Čelnější a bohatší členové sboru prý stáli při něm. On sám psal do Ameriky, ať se Clark nevrací. Nakonec se však vrátil a Novotný si raději založil samostatný sbor. Ten trval jen krátce, jelikož mu chyběli peníze. Což je poněkud zvláštní, pakliže Adlof nejprve tvrdil, že za Novotným stáli ti majetnější z původního sboru. Peněz se naopak dostávalo baptistům, a proto se k nim Novotný přidal. Poté co začal kázat odlišnou nauku o křtu, většina původních členů od něj stejně odešla. 12. února 1885 byl pak v Lodži pokřtěn a ordinován za staršího kazatele baptistů. Jednoznačně patrné je z textu osobní zaujetí proti Novotnému a stranění té větvi svobodného evangelictví, které se stal později Adlof čelním představitelem. Důležité je však také to, jak z textu jasně vystupuje způsob utváření nových sborů, společenstev víry, jako kroužků utvořivších se kolem konkrétní charismatické osoby kazatele.

Po těchto roztržkách se dostavila snaha hledat společenství, která by naopak sdílela podobné přesvědčení a s církví splynulo několik spřízněných sborů, které byly do té doby zcela samostatné. To vše nutno připomenout na zcela neoficiální, čistě vnitrocírkevní bázi, jelikož pro stát byly všechny tyto sbory i samotná Svobodná reformovaná církev nanejvýš registrovanými spolky. Těmito novými orgány, které vplynuly do širšího řečiště SRC, byl sbor svobodné evangelické církve v České Skalici, který se oddělil od Balcarova sboru a k SRC se připojil v květnu 1888 a sbor metodistický, který vedl od roku 1892 na Kladně Václav Pázdrál, inspirovaný Wesleyánskými bohoslužbami, které navštěvoval v zahraničí. Tato větev metodismu ale nebyla tou, která později zapustila v českých zemích trvalejší kořeny. Je to však první známá zmínka o pokusu vybudovat v Čechách metodistický sbor. Svobodná reformovaná církev byla sama založena jako provizorní, dokud se neurovnají poměry v církvi reformované. Nakonec se z ní ale stala organizace, vyvíjející se samostatně.

3.7. Poměr Svobodné reformované církve k jí blízkým církvím

Na konci devatenáctého století působila v českých zemích ale ještě jedna církev, ke které se mohla SRC vztahovat. Byla jí Evangelická církev bratrská neboli Obnovená

Jednota bratrská. Pro pozdější vývoj SRC měl spor o návaznost na starou Jednotu bratrskou dalekosáhlý vliv. Sama se později přejmenovala na Jednotu českobratrskou a jako snad každá další evangelická církev v Čechách, cítila se být nositelem odkazu staré Jednoty a vnímala ji jako historický vzor čisté církve. Vztah k Jednotě bratrské byl určující rovněž pro metodisty a u baptistů tomu bylo nejinak. Každá ze zmíněných církví však formulovala svůj vztah k této reformační církvi jinak a kladla důraz na jiné osobnosti, prvky zbožnosti, či specifika církevního uspořádání staré Jednoty. V případě SRC byla důležitá osoba Karla Motla, který z OJB přestoupil k SRC. Mohl si vybrat i jinak, protože v té době u nás působili již zmiňovaní baptisté a hrstky metodistů, ale kromě toho také luteráni, reformovaní a starokatolíci. Zvolil však Svobodnou reformovanou církev, jelikož ta podle něj nejpřesněji navazovala na starou Jednotu bratrskou. Na základě jednoho konvertity nelze dělat žádné závěry, ovšem na sebevědomí to SRC rozhodně neubralo.¹³¹

Poměr k oficiální reformované církvi byl asi tím nejdůležitějším, s čím se musela SRC v tomto období vyrovnávat. Reformovaní vyčítali svobodným, především zahraničním misionářům, že jim odvádí členy. Pravdou ale bylo, že většina obrácených byli příslušníci církve římskokatolické. Zvláštností byl sbor Karafiátův ve Hrubé Lhotě na Valašsku, který formálně zůstal v reformované církvi, ale fakticky byl jakýmsi samostatným kantonem s přichylností k církvi svobodné. Po nástupu kazatele Urbánka, který s ní byl spjat ještě úžeji, se začaly prosazovat jeho názory na krizi v reformované církvi, která souvisela s podáváním Večeře Páně neobráceným a křtem dětí. Za to ho z církve vyloučili a on odešel pracovat pro misii Svobodné reformované církve do Prahy. Jeho odmítnutí křtít nemluvňata by sice hluboce korespondovalo s přesvědčením baptistů. Adlof zmiňuje, jak jel jednou za něj pokřtít děti do Lhoty, protože s tím sám problém neměl. Karafiátovi se to však nelíbilo a ostře proti svobodné reformované církvi vystupoval. Ve člancích v časopisech Hlasy ze Siona a Hus a je dokonce označoval za „škůdce českého protestantismu.“¹³² S otázkou křtu nepřišel původně ve SRC nikdo jiný než Jindřich Novotný. Jednalo se o ní na církevní konferenci roku 1897. Díky vlivu porýnských svobodných církví a Adlof zde explicitně zdůrazňuje, že to nebylo vlivem baptistů, přiměl Novotný tři členy nadést otázku křtu dětí. Sám Clark na to řekl, že otázka křtu má být v církvi volná. Nebyl pro něj problém překřtívat dospělé,

¹³¹ tamt. s. 106.

¹³² tamt. s. 163.

znepokojené svým původním křtem v římskokatolické církvi. Většina byla pro křest dětí, ale nakonec se v této otázce povolila volnost výkladu. Jednak aby se předešlo rozkolu, ale také proto, že ti, kteří žádali volnost nekřtít, se neprohlašovali za baptisty, kteří by křest dětí principiálně odmítali. Přáli si výjimku pouze pro sebe, ale nemluvili ostatním do toho, jak mají křest praktikovat. Kdyby k otázce křtu takto přistupovali i baptisté a ponechali ji každému na jeho uvážení, nebylo by třeba, být s nimi v rozkolu a mohlo by dojít k vytvoření jednotné svobodné církve, tvrdil Adlof.¹³³ Byla to tedy otázka křtu, která obě církve z pohledu svobodných nejvíce rozdělovala. Mnozí jim později na základě jejich volnosti přístupu ke křtu odpírali označení reformovaní, jiní tak činili pro jejich kongregační zřízení. Jejich heslo však bylo podle Adlofa „V podstatném svornost, v nepodstatném volnost!“

SCR zdůrazňovala především obrácení, jen obrácený člověk se mohl stát členem sboru, a provádění církevní kázně. Z toho vplynuly i rozdíly v náboženské praxi mezi SCR a CR, ačkoli v teologické oblasti se tyto dvě církve téměř ve všem shodovaly. Existenci svobodné reformované církve lze tedy vnímat jako jakýsi protest vůči církvi stávající. Jinak by jí asi nebylo třeba. Nejinak ovšem kdysi vznikly všechny reformační církve. Do budoucna si Adlof přál, aby církev byla SCR krystalizačním bodem, kolem kterého se seskupí lidé vystoupivší pro nespokojenost z církve reformované. Původně se nepočítalo s více samostatnými sbory, které by se mohly názorově lišit, ale bylo to v duchu církve, a tak se k takovému uspořádání přistoupilo. Časem se ale ukázalo, že roztržičnost vadí a misie nebyla pro sbory dostatečným tmelem. Bylo nutné zdůraznit nejen nezávislost, ale také sounáležitost. Proto byl vznesen návrh na církevní výbor, coby poradní orgán. Návrh ale neprošel, a nakonec byl zřízen jen poradní výbor osobní povahy. Na konferenci v Plzni roku 1903 však byly tyto neoficiální výbory zrušeny a sbory dostaly za povinnost volit delegáty na konference. Zvoleni byli ale jen dva. Adlof a Urbánek. Ti vypracovali návrh na nové církevní zřízení. Podle úřadů nebyl tehdy přestup k církvi státem neuznané změnou náboženského přesvědčení, a tak byli členové SRC formálně bez vyznání. Netoužili ale po státním uznání, jinak by se mohli rovnou přidat k reformované církvi. Trvali na kongregačním zřízení, byť to podle jejich slov nebylo zdaleka to nejdůležitější. V roce 1906, ve kterém byla Adlofova kniha sepsána měli 60 kazatelských stanic, 23 sborů, přes 1500 členů, 700 dětí, 12 kazatelů, 5 evangelistů, 12 kolportérů, 15 spolků mladíků, spolek mládeže, 5 spolků Modrého

¹³³ tamt. s. 113.

kříže, spolek dívek, spolek pro záchranu padlých žen a dívek a spolek Betanie spravující 9 domů pro shromáždění. Rozšířili 200 tisíc biblí a nových zákonů, 100 tisíc knih, 2 miliony letáků, traktátů a písní. Vydávali čtyři církevní časopisy, Betanie, Mladý křesťan, Přítel lidu, Ženský lístek. Spojení s českou reformací si nepřáli udržet skrze církevní formu, ale duchovně a životem z Boha. Nikdy by se jim nepodařilo zorganizovat do ucelené církve bez americké misie, ale na vývinu jejich práce nebyl podle Adlofa amerikanismus znát.¹³⁴ Byli Čechy, kteří se toužili vyvíjet po česku a navazovat na starou Jednotu bratrskou.

3.8. Počátky metodismu v českých zemích

Jak již bylo řečeno, první sbor metodistický vznikl na našem území již za Rakouska-Uherska. Jednalo se o sbor Wesleyánský a později zaniklý. Tvořili ho z větší části dělníci docházející za prací do Norimberku a navštěvující zde metodistické shromáždění. V roce 1877 byl Václav Pázdral (1845-1919), ředitel kočovné divadelní společnosti ve Württembersku přijat s celou rodinou do Wesleyánské metodistické církve. Na Náchodsku se již dříve setkal kolem roku 1870 s kazatelem Janem Balcarem a díky němu zažil duchovní probuzení. Po návratu do Čech se stal prvním českým metodistou a začal evangelizovat na Kladně. První sbor jím byl dobře organizován, ale metodisté jej v roce 1892 přepustili Svobodné reformované církvi. Byl to v té době stále jediný sbor na našem území. Pázdral se později odstěhoval do Ameriky. V této době tedy metodismus v českých zemích kořeny nezapustil. Splýnul s vitálnějším proudem pietisticky laděné zbožnosti, která ostatně i zájem o tuto formu religiozity v jeho zakladateli podnítila. Pázdral byl tedy další silnou osobností, kolem které se utvořil sbor, poměrně spontánně, i když s pomocí zahraniční. Opět přišel důležitý podnět z prostředí německého, skrze něž k nám putovaly i proudy zbožnosti původně anglo-americké. Důležité je však rozpoznávat, že první impulzy pro vznik metodismu přišly z řad tzv. Wesleyánské církve, která je svébytným náboženským hnutím, inspirovaným zakladatelskou osobností metodismu. Vychází z něj tedy, avšak není s ním plně ztotožnitelná.

¹³⁴ tamt. s. 176.

Až pozdější misie Metodistické episkopální církve jižní po první světové válce, dala vzniknout na našem území ustáleným sborům. V roce 1919 si američtí metodisté připomínali stoleté výročí založení misijní společnosti a rozhodli se rozšířit její působení. Existovaly dvě větve a ta jižní zatím neměla v Evropě zastoupení, a proto se vydala do Belgie, Československa a Polska. Jižní část Ruska byla také zvažována, ale nemohla být evangelizována kvůli bolševické revoluci. V Americe v té době působili kazatelé českého původu, schopní kázat evangelium v češtině. Jmenovitě byli v Texasu pověřeni misí Václav Cejnar, Josef Dobeš a Josef Barták. Metodisté si byli vědomi toho, že jsou duchovními syny „Moravských bratří,“ ochranovské Jednoty bratrské a Bartákův článek na počátku války pomohl vzbudit zájem o stav protestanství v Československu. S počátkem republiky přišla náboženská svoboda a výstupové hnutí. Sčítání lidu z roku 1921 potom utvrdilo metodisty ve snaze získat některé z vystoupivších pro svou církev. Náboženská svoboda přinesla ale také otevřeně protináboženské tendence, které sílily zejména mezi socialisty. Josef Dobeš započal v roce 1922 nicméně stanovou misii, nápomocní mu byli Barták a Vančura. Metodisté se zaměřili na sociální činnost mezi ruskými a ukrajinskými uprchlíky, jichž bylo na počátku dvacátých let v Praze několik tisíc a Červený kříž nestačil pomoci všem. Církev se rovněž zaměřila na pomoc chudým dětem a přispěla i na některé projekty jiných církví (např. na sirotčinec Jednoty českobratrské ve Chvalech). Hojně také přispívali ke kolportážní činnosti. Církev se zpočátku dokonce starala o kolportéry jiných denominací. Od roku 1923 začala církev vydávat měsíčník *Křesťanský buditel*, který měl značně probuzenecký ráz. Knižní publikační činnost byla však nepatrná. Sám J. Dobeš (1876-1960) pocházel z Bohumilic u Brna z rodiny zemědělece. Vyučil se čalouníkem a ve Vídni se dostal do českého Spolku křesťanských mladíků, který patřil do tehdejší Svobodné reformované církve. Brzy se stal předsedou spolku a kazatel Václav Cejnar ho vyzval k tomu, aby šel studovat bohosloví. Studoval tedy nejprve v Německu a později v Londýně. Nakonec odjel do Ameriky, kde působil mezi německými imigranty a později především mezi českými krajany. Na celé meziválečné období však odjel do Československa, které opustil až v roce 1940, kdy se vrátil do Texasu. Obří stan použitý na první evangelizační kázání (12x28m) byl zakoupen od Sokola. Jeho kapacita se i s okolo stojícími pohybovala kolem 800-1000 posluchačů. V tomto stanu působili i představitelé jiných evangelických církví. Metodismu šlo o obrácení k evangeliu vůbec, nebylo nutné, aby obrácení přestupovali zrovna k jejich církvi. Původním cílem bylo pomoci již existujícím evangelickým církvím v republice,

ale nakonec vznikla i samostatná metodistická církev československá. První metodistický sbor v Československu byl potom zorganizován ve Vršovicích.¹³⁵

4. Problémy věroučné, marginalita nebo kámen rozluky?

4.1. Moderní biblická kritika versus tradice

Na počátku dvacátého století se v protestantské teologii řešil rozdíl mezi fundamentalisty a modernisty. Klíčovým problémem byla neomylnost Bible a její doslovné chápání. Je-li zjevením Boží vůle nebo textem spíše pozemského charakteru. Baptisté radili případným nerozhodnutým, klást si následující otázky. Potvrzují historické výzkumy význam Bible nebo jej vyvracejí? Má se používat v biblickém bádání metod moderní vědy? (zejména archeologie) Měla smrt Ježíše vykupitelský význam? Existuje peklo? Lze být spasen prostřednictvím evangelia?¹³⁶ Jinými slovy, každý by měl sám uvážit, zda se jedná o ohrožení samotných základů křesťanské víry nebo rozumnou snahu revidovat vlastní poznání Bible jako historického textu a pramene.

K tématu moderní biblické kritiky, archeologie a srovnávací vědy o náboženství či religionistiky se i JČB pravidelně vracela. Vykopávky podle nich potvrdily pravdivost Písem svatých a výsledkem moderního bádání byl mnohem přesnější text Bible, než jaký koloval před 1000 lety. Za to bylo možno poděkovat textové kritice Písma. Ale tzv. vyšší kritika vzešla z popudu odstranit z Bible vše nadpřirozené. Postavit Bibli na roveň jiných starých náboženských textů. Její postup byl podle JČB napadnutelný, jelikož si nejprve vytvářel vlastní teorie a až následně generoval příslušná fakta, která je měly potvrzovat. To však lze rovněž mírněji označit za metodu tvorby hypotéz a jejich následného ověřování, která je zcela legitimní. Zásadní je v tomto ohledu zaujatost a postup badatele. Jednotě se pochopitelně nelíbily pokusy degradovat Ježíšovu roli v dějinách spásy a zneplatnit učení o zmrtvýchvstání, které zakládalo křesťanskou zvěst a naději na spásu. Kvitovali tedy s povděkem, že se dostali blíže

¹³⁵ SCHNEEBERGER, Vilém. *Přehledné dějiny metodismu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1983. s. 188-205.

¹³⁶ Chelčický 2, 1929.

k původnímu textu Bible, ale nelíbila se jim tendence sebrat křesťanství jeho výlučnost a odstranit z něj všechny nadpřirozené prvky, což přičítali na vrub pozitivistickému ateismu.¹³⁷

O schopnosti či neschopnosti dívat se nejen na biblickou kritiku s jistým nadhledem vypovídaly i některé poměrně malicherné spory mezi příslušníky JČB a BJCH. Například byl v rubrice Rozhledy v časopise Českobratrská rodina uveřejněn dopis od baptisty Jindřicha Procházky, jemuž autoři z JČB zkritizovali jeho báseň. Konkrétně se jim nelíbila pasáž o vykoupení v klíně matčině. Očividně nepochopili, že se v básni nemluvilo o vykoupení v teologickém slova smyslu. Také jim vadilo, že v Americkém měsíčníku českých baptistů „Pravda“ otiskli Józovi Novotnému sarkastickou alegorii: „O tom, jak roku 2029 v Austrálii byla obnovena Jednota českobratrská.“ Naštvalo je, že použil název jejich církve a pravděpodobně především to, že se vysmíval jejich snahám obnovit odkaz Jednoty bratrské.¹³⁸ O něco větší míra nadsázky a humoru tak byla zaznamatelná spíše na straně baptistů.

Snad to mělo co do činění i s pojetím vlastní evangelické identity o kterém se Novotný ml. dříve rozepsal. I rození evangelíci, pocházející z dlouhé tradice, mohli být podle něj nasáklí pelem doby. Někdy to byl strnulý duch venkova, jindy hmotářský duch průmyslových středisek nebo povrchní duch velkoměsta.¹³⁹ Přesto rození čeští bratři kolem sebe rozšiřovali svéráznou vůni velkých předků. Ti, kteří k evangelictví přestoupili z katolické církve byli však jiní. Pro ty byla důležitější než tradice síla vlastního přesvědčení. Rození, pocházející z evangelického prostředí, označoval za české Timoteje a konvertity za české Pavly.¹⁴⁰ Okamžik duchovního obrácení postavil proti vyrůstání v tradici. U člověka obráceného náboj postupně vychládá, byť je chvíli intenzivnější, kdežto ti, kteří vyrůstali v evangelické tradici, u těch zůstane stabilní, i když třeba ne tak silný. Doufal, že část nespokojených katolíků k nim v nové době, která se rodila, přejde. Jako jednota se na to museli baptisté připravit a potlačit případné katolictví, které by se k nim takto mohlo skrze nové členy dostat. Co když ale Bůh přichystal pro jejich českou Timoteovskou hrstku skutečného Pavla v řadách jejich

¹³⁷ Českobratrská rodina 7, 1929.

¹³⁸ Českobratrská rodina 7, 1929.

¹³⁹ NOVOTNÝ, Józ. *Velké převraty: podobizny typických českých náboženských lidí* /*. Pardubice: O. Kypr, 1920. s. 7.

¹⁴⁰ tamt. s. 8.

nepřátel? Novotný se tedy považoval za rozeného evangelíka, jistějšího si svým evangelictvím, ale zároveň nikoliv tak rozjitřeného a exaltovaně bránícího svou víru.

4.2. Metodisté coby progresivní i konzervativní obránci evangelia

Naopak velmi probuzení a aktivní obránci evangelia byli čeští metodisté. V roce 1923 vyšlo v lednu první číslo evangelizačního časopisu Křesťanský buditel. Důvodem vydávání časopisu byla přitom právě snaha po obroze křesťanství. V 16. a 17. století byla myšlenka Českého bratrství osvěžující vláhou na poušti lidských dějin. Stejně tak chtěli i metodisté přispět k duchovní obrodě nejen českého národa. Jejich cílem byla osvěta, náboženský pokrok a tolerance. Zdůrazňovali nutnost pestrosti náboženské scény, stejně jako baptisté a Jednota českobratrská, čímž současně legitimizovali i vlastní, z hlavního proudu domácí religiozity se vymykající, činnost. O nápravu světa usiloval podle nich již Komenský. Idea reformace měla opět pozvednout národ, který se po dlouhých peripetiích probíjaval k svobodě a samostatnosti. Základem pravé zbožnosti i mravnosti, byla pro metodisty idea bratrství. Jejich hlavní teologický důraz byl přitom důrazem sociálním. Přiznávali, že bez obětí a války by nebyla svoboda, ale je-li svoboda jednou dosažena, takové jednání musí skončit.

Svůj první stan postavili v roce 1920 u Olšanských hřbitovů a časopis začali vydávat tři roky poté, pro pěstování duchovního a společenského života. Přispívat do něj mohl v zásadě každý, kdo uměl psát a měl o to zájem. Fakticky se okruh autorů blížil spíše několika jedincům. V čem spočívala ta duchovní obroda, kterou s českým národem metodisté zamýšleli? Podle nich již nebylo zapotřebí více poutnických míst, zázračných kapliček, klášterů a mnišských řádů. Zapotřebí byla prakticky založená zbožnost, hlásící a šířící lásku, milosrdenství, spravedlnost, střídmost, čistotu a mravnost. Kritizovali katolickou církev za teologii očištění, lásku k penězům a mamonářství.¹⁴¹ Metodisté netřídili lidi na vysoké a nízké, to svět tak činil. Metodismus neměl za cíl reformovat základní pravidla víry a liturgie. Šlo mu o navázání užšího vztahu s Bohem a život v Kristu před světem. Nechtěl nastolit nové normy, ale nový život, postavený na správném výkladu norem starých, dodejme. Novým životem byl myšlen nový typ religiozity. Nechtěli vytvořit novou církev. K ostatním církvím se

¹⁴¹ Křesťanský buditel 1, 1923.

stavěli přátelsky. Tedy pokud se s nimi shodli. Jak již bylo řečeno, vztah Čechů k metodismu vysvětlovali historicky. Petr Bohler z pietismem obnovené Jednoty bratrské obrátil kdysi Johna Wesleye. Co na tom, že se jednalo o Němce. Patřil přece k Jednotě bratrské a ta byla bytostně česká. Ve skutečnosti byla Jednota bratrská bytostně křesťanská a nadnárodní.

Ústředí metodistů v meziválečném období bývalo v Ječné ulici a sídlí tam dodnes. Ve svém časopisu rádi otiskovali Masarykovi myšlenky stejně jako baptisté a JČB. Zdůrazňovali ale ještě více evangelizační duch metodismu. Srovnávali také Husa a Wesleye. Bylo to zapotřebí, jelikož jejich církev byla mnohem znatelněji založená konkrétním zahraničním náboženským myslitelem, než tomu bylo u církve baptistické a JČB. Hus byl vůbec univerzální postavou, úběžníkem, ke kterému se všechny evangelické církve vztahovaly. Metodisté měli vlastní seminář, ale jako významné události hodnotili příjezdy zahraničních kazatelů z ostatních jim blízkých církví. Např. Spurgeona, baptistického evangelikálního kazatele. Vědomi si vlastního vlivu ve městském prostředí, snažili se metodisté působit i na venkově. Zprávy z jednotlivých sborů, sirotčinců, útulků, které zřídili po celé republice, tvořily nedílnou součást každého vydání časopisu *Křesťanský buditel*. Pokud šlo o soteriologické otázky, obrácení znamenalo pro metodisty jistotu spasení, protože k němu nedošlo z vůle člověka, ale působením ducha svatého. V tomto ohledu se shodovali s JČB. Metodisté také projevovali ekumenické snahy. Volali po evangelické sounáležitosti, ale k žádnému zásadnímu spojení nedošlo. Snad chyběla vůle, ačkoliv deklarativně se takto projevovali i baptisté a JČB. Zaměstnání byli metodisté také stavbou církevních staveb. Kromě toho pořádali samozřejmě konference a sjezdy. Rovněž vyučovali angličtinu a přibližovali místnímu obyvatelstvu politickou situaci v USA, o kterou se živě zajímali. Informovali také o významných podnikatelích ze zámoří, např. o Henrym Fordovi. Což byl však v období prvorepublikovém celospolečenský trend, vzhlížet k americkým podnikatelům. Kristus a jeho nauka byli podle nich ve 20. století stále potřební. Dokonce tvrdili, že svět se od dob Kristových zase tolik nezměnil. Přes všechny tyto aktivity jim na vydávání vlastních publikací nezbyvalo mnoho času. Informovali ale o knihách, které vydala Jednota českobratrská i o knihách, které vydávali baptisté. Ve svém časopise ale psali stejně jako oni o velkých postavách tehdejší doby, mezi které patřil například W. Wilson. Nedělní škola byla u také rozvíjenou institucí. Mládež nabádali k umírněnosti. Nelíbil se jim ateismus. Silně se vymezovali vůči alkoholu a tanečním zábavám.

Kritizovali například budhisty za to, že promluvili na shromáždění Volné myšlenky. Do jejich časopisu přispěl třeba i baptista František Kolátor, článkem o Chelčickém, církvi a státu. Kritizovali orientální kastovnictví. V dějinách našeho národa podle nich promluvil hlas boží. Psali o Lutherovi, Lukáši Pražském, Tolstojovi. Rozebírali Kostnickou jednotu. Unitáři jim leželi v žaludku, protože nevěřili v Ježíše Krista coby spasitele. Snažili se pomoci dělníkům. Oslavovali svatodušní svátky, letnice, což poukazovalo na evangelikální charakter jejich zbožnosti. Sami se však označovali za evangelíky. Masaryk, Komenský, Jan Rokyta, to byly jejich vzory. Dějinné postavy sdíleli s ostatními evangelíky, ale sami byli metodickou armádou, neúnavně střežící víru a mravnost.

Tento poněkud asociativně komponovaný a chaotický odstavec snad podal, byť poněkud expresivně, esenci metodistické zbožnosti. Bylo to především mnoho aktivit, které je charakterizovaly. Jejich přístup k náboženství byl skutečně praktický a neochvějně pozitivní. Velmi důležitou komponentou bylo však pro věřící kázání. To podněcovalo a motivovalo ke změně života a později člověka udržovalo v přesvědčení, že učinil správně, když se obrátil na víru. Baptisté si toho byli vědomi a kázání pro ně bylo duchovním základem společného sborového života i nejsilnějším prostředkem evangelizace.

4.3. Problém kázání v moderní době

Doba moderní nebyla ale podle Novotného rozkvětu umění kazatelského příznivě nakloněna. Z dob raného křesťanství připomínal Chrysostoma a z doby reformační Rokycanu, jako příklady význačných kazatelů. Poté psal především o dvou amerických baptistických kazatelích, kteří byli schopni strhnout tisíce posluchačů, ale oba byli velmi rozdílní a každému z nich přitom něco scházelo. Prvním byl Harry Emerson Fosdick, newyorský liberální kazatel, uvyklý na kázání v gigantické mezidenominační katedrále na Manhattanu.¹⁴² Druhým mužem, kterého Novotný zmiňoval, byl John Roach Straton, rovněž Newyorčan, ovšem náboženský fundamentalista. Fosdick byl podle Novotného obdařen mužskou krásou, připomínající „Goetha v nejlepších letech, shakespearovským slohem a nadprůměrným uměleckým vkusem.“ To vše jsou kvality, které podle něj „dokáží přiblížit nejdůležitější křesťanské

¹⁴² Riverside Church jehož výstavbu sponzoroval J. D. Rockefeller Jr.

pravdy dnešnímu praktickému New Yorčanu“.¹⁴³ Přesto se domníval, že bohoslužby pod jeho vedením překypovaly z liturgického hlediska zbytečným nánosem vyumělkovanosti a jeho kázání, byť stylisticky dokonalé, postrádalo skutečný zápal a posluchače zanechávalo chladné. Příčinou podle Novotného bylo, že Fosdickovi scházelo „posvěcení kazatele Slova Božího,“ tedy jeho laický a méně osobně zapálený přístup ke kázání. Straton naproti tomu byl schopen dostat se během kázání až do extatických stavů. Ovšem jeho zaujatost způsobovala, že si nedokázal odpustit kritiku liberálů. Příčina nedostatků u obou kazatelů jevila se Novotnému ale nakonec stejná, byl jí nedostatek „prorocké pokory.“ Oba byli schopní diskutéri, nebezpeční polemici a obávaní oponenti v řečnických debatách, ale každý pro něj reprezentoval určitý typ neskromného kazatele.

Ani v Evropě se podle něj velcí kazatelé slova Božího v té době nevyskytovali. Tehdejší kazatele rozdělil do dvou skupin. Jedna by se dala charakterizovat jako konzervativní či spíše zpátečnická, která se obávala moderních změn a profanace při volbě předmětu svého kázání. Zavírala oči před každodenním životem a všedními starostmi a snažila se posluchače povznést k výšinám nebeským. Kazatelé z této skupiny si libovali v archaismech a jejich kázání byla pro příležitostné posluchače kázání nesrozumitelná asi jako „odborné pojednání astronoma o mléčné čáře v nejtemnější Africe.“¹⁴⁴ Terminologie, kterou používali, byla z doby poreformační, kdy kazatelské umění vzkvétalo, ale dnešní posluchač již nebyl schopen přiřadit k termínům, které slyšel, příslušný obsah. Novotný této skupině tedy vytýkal, že hovořila nesrozumitelným antikvovaným jazykem a byla přístupná pouze úzkému kruhu zasvěcenců. Druhá skupina se pochopitelně pohybovala na opačné straně spektra a nezdřáhala se používat slangových výrazů, což kazatelnu v očích Novotného degradovalo na „politickou platformu nejnižšího řádu.“ Zůstávat stále u přízemních problémů a témat, zbavuje kázání jeho duchovního obsahu.

Novotný tudíž soudil, že bude třeba vytvořit pro moderní kazatelnu nový typ řeči, postavený na odlišném slovníku. Zabývat se nejen věčností, ale i věcmi časnými, začít u posluchačů a jejich obyčejných starostí, ale nezůstávat pouze u nich, protože skutečnou duchovní útěchu nemůže člověku poskytnout žádná pozemská hodnota. Je

¹⁴³ NOVOTNÝ, Józsa. *Problém kázání v moderní době*. in: *Z naší brázdy – Sborník semináře čs. baptistů k prvnímu desetiletí 1921-1931*. Praha 1931. s. 32-44.

¹⁴⁴ tamt. s. 34.

třeba se vyjadřovat srozumitelně, ale zároveň nepozbýt v řeči „pelu duchovního světa.“ S tím pelem se to však nesmí přehánět, a tak Novotný varuje i před přílišnou „přesládkostí.“ Kazatel je podle něj více umělcem než vědcem, a proto je i schopnost dobře kázat spíše darem než nabitou zručností. Nutné je však vyhnout se oběma výše zmiňovaným extrémům.

Obsahu kázání zase často chyběla systematičnost a jasný rozvrh. Novotný připodobňoval kázání k vyučování, které má jasnou strukturu a rozvržení. Kritizoval nahodilost a nedostatek plánování. Tak jako ve všech ostatních oblastech sborového života, které posilovaly na důležitosti, bylo i v kázání nutno zavést řád. Vadila mu nezodpovědnost kazatelů, kteří se soustředili pouze na kázání a zanedbávali své ostatní povinnosti, jako biblické hodiny, nedělní školu, sdružení mládeže či sdružení sester. Toto soustředění se pouze na činnost kazatelskou, hodnotil jako v moderním světě neudržitelný postoj a nazýval ho „drobnou a malichernou honbou za textem, která nejednou pohltí půl drahocenného týdne.“ Členy sboru bylo podle něj třeba informovat a aktivněji zapojovat do organizace a plánování. Činnosti sboru diverzifikovat, rozdělit úlohy a každého do něčeho zapojit, aby se u všech posílila sounáležitost s celkem. Samotné kázání je potom lepší strukturovat do širších cyklů, které si posluchači díky tomu, že se déle věnovali jednomu tématu, lépe zapamatují. Specifickými tématy byly potom svátky (Vánoce, Nový rok, Velikonoce, Letnice) a významná výročí, která jsou příležitostí k historickému exkurzu (Hus, Komenský, 28. říjen). Během roku je potom nutné soustavně probrat „některé knihy bible, život Ježíšův, Pavlův, desatero, proroky, žalmy, modlitbu Páně, blahoslavenství.“ Doporučoval rozdělit rok podle jednotlivých měsíců a uváděl, čím by se podle něj měly jednotlivé úseky naplnit:

Září – Modlitby, dobrý začátek každého díla

Říjen – Návštěvy, nutnost pravidelnosti, seznam nedělních absentérů

Listopad – Evangelizační kázání, povzbuzení nerozhodných

Prosinec – Oběti, nutnost vykonat jich v našem národě ještě mnoho

Leden – Světové misijní pole, jehož jsme součástí

Únor – Pokání, příprava na Velikonoce

Březen – Vzdávání díků

Duben – Velikonoce, vhodné ke křtům

Květen – Rodina, den matek

Červen – Mládež, konec školního roku

Novotný uzavíral s tím, že bude náročné pro sbor vytvořit lákavý program, protože bude muset soupeřit s tolika světskými zábavními podniky.¹⁴⁵

Na závěr si všímal jednotlivých druhů moderního kázání a rozdělil je na čtyři kategorie. První tvořilo tzv. evangelizační kázání, tedy kázání ve zcela původním slova smyslu. Byla to také podle něj základní dovednost každého kazatele a vlastně každé kázání by mělo obsahovat některé evangelizační prvky. Jsou to právě tyto prvky, které totiž kázání odlišují od přednášky. Kazatel chce u posluchače uspět a pohnout jeho vůlí. Dobré kázání má podle Novotného mít účinek okamžitý, což lze dát jistě do souvislosti s vírou nejen baptistů, ale také všech evangelijních hnutí v náhlé obrácení. Výchova byla podle něj pokračující proces, ale i tak se skládá z jednotlivých větších či menších rozhodnutí. Nelze si nevíšimnout paternalistického tónu v jeho pojetí vztahu kazatele a člena sboru. Pro oslovení dosud nerozhodnutých byla důležitá změna, a proto se vyplatilo pozvat občas cizího kazatele. U evangelizačního kázání není dobré soustředit se pouze na negativní stránku věci a zdůrazňovat dosavadní hříšnost neobrácených, ale soustředit se raději na pozitivitu poselství, které je jim předáváno. Velký problém podle Novotného vězel v tom, že evangelizační činnost se svěřovala méně vzdělaným kazatelům, přestože se jednalo o „nejdůležitější pole duchovního světa.“ To patrně pramenilo z mylného úsudku, že evangelizační kázání má být založeno emociálněji, a ne tak racionálně jako ostatní druhy kázání.

Dalším druhem kázání bylo podle Novotného kázání exegetické. Tento typ kázání přivádí člověka k systematickému studiu Bible, o kterou by se především mělo každé řádné kázání opírat. Nemělo by však jít o prezentování vlastních řečnických či intelektuálních dovedností. Zvěst moderní bylo třeba opět srovnat se zvěstí apoštolskou, tedy navrátit se k pramenům. Právě Písmo samo by mělo na posluchače nejsilněji zapůsobit, a ne kazatelovo moralizování. Tato kázání mají plnit úlohu revize a srovnání se s původním ideálním stavem. Exegetické kázání hodnotil Novotný jako mnohem těžší než kázání na určité téma. Mezi jeho úskalí patří, že musí nějak reflektovat kontext

¹⁴⁵ tamt. s. 39.

doby, o které pojednává a nejednou může sklouznout k nezáživnému historickému výkladu. Dalším problémem je rozsah textu, se kterým pracuje a který bývá zpravidla delší než u kázání tematicky zaměřeného.

Třetím typem bylo kázání dogmatické. Slovo v moderních dobách často proklínané, ale většinou z nedostatku pochopení jeho pravého významu. Nechuť k dogmatice podle Novotného vedla k vágnímu vymezení křesťanské zvěsti a upadajícímu zájmu o ni. Všichni lidé si nejsou schopni utřídit rozmanitá podání, která slyší od různých kazatelů. Proto je dobré, když člověk pronikavého intelektu a vroucí víry, vyzná, v co přesně věří a smysluplně tyto zásady pojmenuje.

Čtvrtým a posledním typem kázání bylo kázání etické. Vysoká vzdělanost není úplná bez mravnosti, a tak by skutečně kázat měl jen ten, kdo sám podmínky slušnosti splňuje. Novotný se odvolával na starou Jednotu bratrskou, o níž se prý zhusta tvrdilo, že její náboženství bylo více „etického rázu než dogmatického. Dnes kupodivu, naše náboženství je více pseudodogmatického rázu než etického.“¹⁴⁶ Poté odkazoval na knihu Kennetha D. Millera *The czechoslovaks in America* vyšlou v roce 1922, ve které autor mezi přednostmi Čechů uvedl také jednu velice pochybnou vlastnost a to sice, že Češi mají malý smysl pro to, „co jest mé a tvé“. Na to konto zmiňoval obavy jednoho z „našich vůdců,“ který se obával, aby si Češi mezi sebou po osvobození republiku nerozkradli. Za základ každého etického kázání potom považoval kázání na hoře a desatero. Celý text byl koncipován jako návod a povzbuzení nejen k přemýšlení, ale také ke konkrétní práci.

4.4. Svobodná církev reformovaná proti vnějším stránkám zbožnosti

Ochota smysluplně formulovat v co daný kazatel, případně jednota, ke které se hlásí, věří, nescházela zástupcům SRC. U příležitosti čtyřicátého výročí zřízení Svobodné reformované církve v Čechách, což je mimochodem shodné datum s vydáním protestantského patentu, vyšlo v roce 1911 *Pravdivé slovo o svobodné církvi reformované*.¹⁴⁷ Do značné míry apologetický spis, jak naznačuje již jeho název, naznačující, že již bylo nutné reagovat na konkrétní nařčení a invektivy a znovu vymezit místo SRC v proudech dobové zbožnosti. V celém textu se několikrát objevuje

¹⁴⁶ tamt. s. 43.

¹⁴⁷ *Pravdivé slovo o svobodné církvi reformované*. Praha: Církevní výbor svobodné církve reformované, 1911.

vyhraněná kritika státem uznané reformované církve a vysvětluje se, proč je nutné mít vedle ní ještě svobodnou reformovanou církev.

Hned v předmluvě vydavatel psal, že jim bylo vytýkáno tříštění sil uvnitř reformované církve. Jenže podle svobodných reformovaná církev státem uznaná, nedostatečně dodržovala praxi a zásady, vyložené v reformovaných konfesích, ke kterým se hlásila. Faráři si k slovu Božímu stáli zcela jinak, než tomu bylo ve II. Helvetské konfesi¹⁴⁸ a Heidelbergském katechismu.¹⁴⁹ Nejpodstatnější důraz reformace, ospravedlnění z víry bez skutků zákona, se občas kázal, ale rozhodně se prý v reformované církvi nevyžadoval. Jistota spasení ale podle svobodných bez obrácení neexistuje. Kritizována byla u reformovaných také nedostatečná církevní kázeň. Opět se zde setkáváme s problémem nedostatečnosti co do rozměru žité zbožnosti. Baptisté svobodným přesto vytýkali jejich nedůslednost, protože povolovali křtění nemluvňat, přestože mezi jejich členy patřili i lidé, kteří takový křest neuznávali. Adventisté jim prý zase vytýkali, že nesvětili sobotu, ovšem ty autoři daného spisku pokládali za „židovskou sektu“ a jejich přístup k víře za zákonický. U baptistů je zase mrzelo, že kladli takový důraz na vnější znaky zbožnosti, jako je křest, a ne na vnitřní obrácení věřícího. V tomto byli zkrátka liberálnější. Více u nich záleželo na postoji jednotlivých duchovních a věřících.

Největším problémem ale byl vztah k reformované církvi, jejímž odštěpkem svobodná reformovaná církev fakticky byla. Její příslušníci se ale cítili být odštěpkem pravověrnějším a neopomínali tuto skutečnost zdůrazňovat. Vytýkali státem uznaným kalvinistům, že pořádně nevěděli, čím se lišila Ženeva, Skotsko a Českobratrská církev (stará Jednota bratrská) od ostatních reformačních církví. Dokladem toho prý bylo „dosavadních“ deset ročníků *Reformovaných listů*, vydávaných farářem státem uznané reformované církve. Svobodní se chtěli dál držet původních reformačních zásad. Ovšem reformovaným, těm prý šlo především o to, nepohněvat proti sobě světské úřady. Svobodní se nechtěli světskosti podřídit jako jiné církve, tendující k sekularizovanějším projevům zbožnosti. Lze tedy v jejich případě hovořit spíše o sklonu k novoortodoxii? Jak se ale potom vyrovnat s tolik zdůrazňovaným liberalismem? V některých otázkách se zdají být svobodní konzervativní (žitá náboženská praxe, církevní kázeň),

¹⁴⁸ Shrnutí učení Bullingera, žáka Zwingliho. Obrana proti Luterství a kalvinismu. Základní reformované vyznání z roku 1566.

¹⁴⁹ Věřoučná pomůcka nejrozšířenější v reformovaných církvích z roku 1563.

v některých naopak progresivní (pojímání svátosti křtu) a v některých zcela specificky orientovaní (odluka církve od státu, kongregační zřízení). Zůstaneme-li v ranku teologie, zjistíme, že některé jejich názory znějí spíše ortodoxně, například již zmiňovaná kázeň, ospravedlnění z víry, či predestinace, některé evangelikálně (obrácení, dobrovolnost) a k některým otázkám se staví liberálně (biblická kritika, křest).

Jisté bylo, že úplná liberalizace a privatizace náboženské sféry by podle nich znamenala přílišné rozvolnění a ztrátu duchovního zakotvení života. Tento názor byl patrný z jejich obrany vůči darbystům¹⁵⁰. Ti podle nich trpěli vnitřními rozpory, a přestože navenek odmítali církevní organizaci, fakticky jí podléhali. Darbysté se rovněž ohrazovali proti tomu, aby církve měly specifická jména, byli v nich ordinovaní kazatelé a Večeře Páně podle nich měla být svčena každou neděli. Byl u nich znát silný důraz na laickou, individuální a charismatickou zbožnost. Tvrdili, že pouze muži pověřeni samotnými apoštoly, mohou být kazateli, učiteli a evangelisty. Avšak tomuto jmenování nastal prý konec již v 1. století n.l. Nedokázali ale doložit, odkud brali toto své přesvědčení. Také z pouhé zvěsti, že Pavel v Troadě slavil Večeři Páně den po sobotě, vyvozovali rozkaz, že se má církev každou neděli scházet k lámání chleba. Zkrátka jejich výklad slova Božího se jevil Svobodným jako zcestný. Nelíbil se jim módní letniční charakter darbystické zbožnosti a jazykové hnutí, které u nich bylo rozšířeno.¹⁵¹ Znepokojovali prý svým učením lidi tam, kde se „pracovalo“ (myšlena byla jejich vlastní evangelizační práce na obrácení věřících) již dávno, konzervativnějšími prostředky, které se vyhýbaly přílišné senzaci. Kam přišli, působili darbysté rozklad, pravil prý i tehdejší německý evangelista Ernst Moderson.

Proti všem podobným směrům tedy svobodní prohlašovali, že nemohou opustit půdu Nové smlouvy, jež neklade důraz na vnější známky zbožnosti, nýbrž na vnitřní obrození a následování Ježíše Krista. To je ostatně zastřešující argument, používaný ve sporech velmi často, jelikož je ve své podstatě nicneříkající, ale nelze proti němu nic

¹⁵⁰ Volné evangelikální hnutí dnes známé pod názvem Křesťanské sbory. Dřívější název zněl Otevření bratří. U nás působili od roku 1909. V době vydání spisku to tedy byly pouhé tři roky. V meziválečném obd. tzv. Sbory věřících v Krista či darbysté. Zdůrazňovali nezávislost na církevních strukturách a přímý vztah k Ježíši Kristu. Darby byl také zakladatelem dispencionalismu. Učení o Boží správě věků, založeném na biblickém, evangelikálním a futuristickém výkladu Bible. Bůh podle něj jednal s lidmi během různých věků rozdílným způsobem, aby lépe pochopili jeho záměry.

¹⁵¹ Tím naráželi na glosolálie. Mluvení v andělských jazycích, typické pro entuziastický, fundamentální evangelikanismus.

namítat. Z viditelných věcí nechtěli svobodní nic ubírat ani přidávat. Nesměla se jim však přisuzovat příliš velká hodnota, jak to činila katolická církev. Základní známkou vykoupených přitom měla být láska k bližním. Zaujímalí přísně novozákonní stanovisko. Jejich existence podle nich nebyla závislá na jméně ani na církevním zřízení a byli ochotni korigovat vlastní názory, pokud by to znamenalo větší přiblížení k boží pravdě. Sebevymezení vlastní identity u nich probíhalo tím nejpřirozenějším způsobem. Tedy vůči těm, kteří jim byli názorově nejbližší.

Jak tedy probíhalo vlastní vymezování svobodné evangelické identity? „Není dnes předmětem naším výhodnost nebo nevýhodnost našeho jména v očích našich vrstevníků, nýbrž abychom si objasnili, kdo jsme.“¹⁵² Tot' slova samotných pisatelů. Důležité bylo pro ně tedy ujasnění vlastní identity v historickém slova smyslu. Rozmíšky a půtky musely být spouštěčem, proč se vůbec takto písemně vymezovat vůči jiným křesťanským směrům, a především vůči reformované církvi. Jaké byly podle nich tyto historické kořeny, ke kterým se vztahovali, kde hledali vlastní původ a jádro toho, čím se stali? Konstrukce identity na základě vymezení vůči ostatním v synchronní dimenzi je přirozeně ukotvena v minulosti. Spočívá na odlišné interpretaci této minulosti a pocitu návaznosti na celky v minulosti ane ne tak objektivně existující, nýbrž záměrně hledané a nalézané čili konstruované.

Svobodní začali vyprávěním o vykázaní Kalvína ze Ženevy, na základě jeho odmítnutí vysluhovat Večeři Páně pro znesvářené obyvatele města, odvrátivší se od pravdy Boží. Zdůraznili jeho bázeň a poslušnost vůči Bohu jako základní princip reformovanosti. Poznání, provádění a ctění Boží vůle ve všem konání. Přičemž jedinou autoritou pro poznání boží vůle je Písmo svaté. Z toho pro ně plynul návrat k prostým formám zbožnosti a tendence k zjednodušení církevního zřízení a kultu, všeobecné kněžství věřících, přímý a nezprostředkovaný vztah k Bohu a odmítání všeho tvrzení a jednání, nezaloženého na Písmu. Podstatnou je také důvěra ve vlastní spásu prostřednictvím milosti Boží a spasitele Ježíše Krista. To on spasil člověka, nikoli člověk sám sebe. Jedinec je pouze schopen si tuto skutečnost uvědomit, ba dokonce nabýt jistotu spásy a tím prožít osobní zkušenost víry a obrácení. Za jiných podmínek nemá smysl, nazývat se křesťanem. Ovšem u reformované církve to podle svobodných takto nevypadalo. Jistota spásy zde nebyla podmínkou církve ani svátostí. Naopak se

¹⁵² *Pravdivé slovo o svobodné církvi reformované*. Praha: Církevní výbor svobodné církve reformované, 1911. s. 4.

zde toto tvrzení o jistotě spásy prohlašovalo za pýchu a sektářství. Zde narážíme na základní rozdíl v pojmání nauky o predestinaci u běžných reformovaných a svobodných reformovaných. Svobodní nechápali, jak může někdo do církve vstoupit, když nemá jistotu spasení. Co tedy toto společenství spojovalo, když v něm byli jak vyvolení, tak lidé předurčení k věčnému zatracení? Přitom se reformovaní hlásili k Heidelberskému katechismu, který je velice osobní a hovoří se v něm o obrácení a spase prostřednictvím milosti Boží. Zde se podle svobodných objevil nesoulad mezi hlásaným a tím, čím se reformovaní zaštiťovali. Oni se chtěli této disonance zbavit a stavět na čistě reformačním základě. Svátosti mají být pouze pro obrácené. Pojmy obrácený a neobracený pro ně konstituovaly hranici mezi věřícím a nevěřícím.

Podle jejich slov bylo třeba se kát, vyznat z vlastních hříchů. To že se na reformované upřel hněv Boží, vyplývalo již z církevních statistik a úbytku počtu členů. Nejvíce se tedy obávali přizpůsobení se světu ve smyslu přimhouření oka k hříchu. Duchovnost by tím byla nahrazena církevností a církevní organizací. Tomu šlo ovšem předejít praktikováním církevní kázně. Samozřejmě jim také vadilo, pokud někdo neuznával božství Ježíše Krista, dostatečnost jeho oběti a tím i zpochybňoval závažnost Písma. Takový lidé se ale podle nich v církvi reformované objevovali. Reformovaným přitom naopak vadilo, že svobodní měli sborové zřízení kongregacionalistické, a ne presbyterní a povolovali volnost v otázce křtu. Na základě toho jim odpírali označení reformovaní. Připomínán byl na to konto článek z Reformovaných listů z roku 1896, kde sami reformovaní nařikají, že do církve bývají přijímáni bezbožníci, světská mládež je konfirmována a církevní úřadové nadřezují nešlechetnosti. Svobodní tím chtěli naznačit, že i mezi reformovanými se našly hlasy poukazující na některé chyby ve fungování reformované církve.

Aby dokázali, že otázka církevní organizace je vnější záležitostí, kterou se sice viditelně odlišují, ale jádro jejich odlišnosti leží v duchovní rovině, přiznali svobodní, že sice nejsou zastánci biskupského ani presbyterního zřízení, ale nikoli principiálně, a tudíž ani nevyloučili, že se k některé z těchto forem neobráť, bude-li to nutné, což se nakonec v období po druhé světové válce skutečně stalo. V pokus spojit církev se státem ale neměli důvěru a už vůbec ne v případě států, kde převažovalo římskokatolické vyznání.

Pokud šlo o soteriologické otázky, uznávali, že důležitým principem reformovanosti byl osobní vztah k Bohu, zdůrazňovaný již Lutherem. Ospravedlnění z pouhé víry bylo ale později překonáno těžištěm Kalvínovi reformace, kterým byla milost Boží. Tedy že nikoliv na naší víře, nýbrž na svrchované milosti Boží, závisí naše spása. Základnou spasení byla vždy Boží, a ne lidská vůle. Věřili také ve vyvolení, tedy předurčenost od věčnosti. Toto přesvědčení již před Kalvínem rozvíjeli Augustýn, Wyclif, Hus a zpočátku i Luther. Ale nevěřili v nejistotu vlastního spasení, jakmile jednou došlo u člověka k obrácení. Obrácený člověk podle nich věděl, že je vyvolený. O nejistotě nechtěli ani polemizovat. Uznávali, že by bylo možné aktualizovat řeč, jakou jsou fundamentální články víry formulovány a přizpůsobit ji nynějším poměrům, ale nesmělo by se tím ztratit nic podstatného z jejich obsahu. Odmítali proto různá „pokroková“ náboženství.

Svoboda znamenala pro „svobodné“ především svobodu od světské státní moci. Od Konstantina se toto zlo podle nich šířilo, protože církev byla nucena přijímat podmínky státu. Toto byl názor, který sdíleli s baptisty. Nepoukazovali již tolik na to, že v dějinách bylo mnohdy nejasné, kdo komu diktuje podmínky, zda stát církvi nebo naopak. Že však došlo k zesvětštění církve je jistě nepopiratelný fakt a církev na velmi dlouhou dobu dokonce stát zastupovala, pokud šlo o organizaci a správu větších území. Přejít z pozdní antiky do raného středověku znamenal pro církev převzetí velké části římských institucí a jejich zachování pro pozdější generace. Církev státní byla ale pro svobodné světskou církví, nespolečající se plně pouze na ochranu Boží. Ani snaha udržet svět pohromadě, nebyla dostatečnou omluvou za takové odchylení. Světská moc měla totiž také světské cíle a volila světských prostředků k jejich prosazení. Stát ty pravé duchovní církve pronásledoval a zemské církve využíval k prosazení vlastní moci. Zde by se za stát dala klidně dosadit dominantní církev, která s ním v podstatě splývala.

Svobodní zdůrazňovali integrační funkci náboženství, coby prostředku udržení sociální koheze a nástroje tvorby kolektivní referenční identity, vztahující se k transcendentálním hodnotám. Tato funkce byla však v dějinách zneužita. Za římských císařů se dostala církev plně do područí státní moci a usnesení koncilů byla povýšena na zákony, jejichž překročení bylo trestáno světskými prostředky. Odpadlá církev tak mohla eliminovat svou konkurenci, jíž byli v očích svobodných, pravověrní heretici. Jednoznačně se tak stavěli na stranu pronásledovaných marginálů, kteří nikdy nesešli ze správné cesty. Císaři pochopitelně chtěli získat kontrolu nad rozhodováním biskupů,

proto později císaře nahradil papež. Ani reformace se neobešla bez pomoci světských pánů, a to bylo svobodným rovněž trnem v oku. Za přímo tristní považovali zásadu z dob konfesionalizace „Cuius regio eius religio,“ tedy „koho země, toho víra“.

V takovém případě totiž světská moc přímo nařizovala, jakého vyznání mají její poddaní býti. Reformaci dovršily právě až církve nezávislé na státu, tedy svobodné. „Doba moderní, snahy ty podporujíc, byť i příčiny k tomu nebyly vždy nám milé, spěje k rozluce církve od státu, takže svým časem i církve státní budou donuceny stát se církvemi svobodnými.“ O příčinách, které nebyly svobodným milé, by se dalo jistě spekulovat, ale nejspíše tím byla míněna obecná tendence k sekularizaci. K faktické odluce církve a státu každopádně během první republiky nedošlo a plně nezávislé tak zůstaly pouze církve státem neuznané. Výsadní postavení katolické církve se ovšem po první světové válce vytratilo.

4.5. Spor svobodných s Františkem Kozákem o státní uznání

Zajímavou byla reakce svobodných na text Františka Kozáka,¹⁵³ ve kterém porovnával věrouku různých církví, vzhledem k církvi reformované. Toto dílo sloužilo přiznaně k obraně reformovaného stanoviska a nutno podotknout, že drtivá většina Kozákova výkladu se věnovala poměru evangelických a katolických církví. Do textu ale zahrnul i církve pravoslavnou, starokatolickou i ostatní evangelické proudy. Svobodná reformovaná církev měla podle něj učení stejné jako běžní reformovaní a rozdíl tkvěl jen v církevní organizaci. Neměli stálých zastupitelstev ani úřadů, což bylo prakticky proveditelné, jelikož jich bylo mnohonásobně méně, ale důvody, které k tomu vedly, byly spíše ideologické, což Kozák uznával. Bylo-li třeba řešit některé církevní otázky, svolalo se zastupitelstvo pouze k řešení daných otázek. Takto svolaný sněm měl právo pouze poradní nikoliv donucovací. S čím měl Kozák větší problém, byl původ církve. „Církev není původu domácího, nýbrž je vstípením církevní jednoty, která se jmenuje

¹⁵³ Poprvé vyšlo jako KOZÁK, František. *Co jest pravda?* Čáslav, 1890. coby 29 stránkový traktátek. Později se dílo s každým novým vydáním rozšiřovalo a měnily se podtituly. Viz například KOZÁK, František. *Co jest pravda? porovnání věrouky různých vyznání a obrana stanoviska evanjelicko-reformovaného*. 3. vyd. Čáslav: Kozák, 1893.; KOZÁK, František. *Co jest pravda? srovnání věroučných článků vyznání křesťanských*. 4. vyd. Čáslav: F. Kozák, 1910.

v Americe církev kongregacionální a v Anglii církev independentní.“¹⁵⁴ Každý jednotlivý sbor byl samostatný. Cítili se být církví neodvislou od každého církevního nebo politického úřadu. Fakticky byli ale podle Kozáka presbyterně zřízeni reformovaní velmi blízko kongregacionalistům. Úřad presbytera byl téměř totožný s kazatelem a zastupitelstva byla také spíše jen poradní. Svobodní činili dále reformovaným výtku, že byli církví státní. I v církvi reformované byli ale, podotýkal Kozák, duchovní placeni od svých sborů. Reformovaní se také snažili vymanit z rukou státu, nepřáli si ale násilné oddělení a snášení osudu neuznané sekty, která by byla pouze trpěná. Církevní kázeň, kterou svobodní tak rádi zdůrazňovali, se podle Kozáka také lépe provozovala v malých sborech svobodné církve reformované. Svobodným dále vytýkal, že zbytečně přebírali věřící reformovaným. Toto drobení mu přišlo na škodu. Závěrem připomněl, že nikdy nelze kritizovat celou církev, ale vždy jen jednotlivce. Jeho hlavním argumentem ale bezesporu byl cizí původ svobodné reformované církve, byť ani tradiční reformovaná církev nebyla bezesporu vyloženě domácí, na úhuru české reformace vyrostlou církví. Je vskutku pozoruhodné, kolik energie bylo v období vymezování se moderní české národní identity vloženo do interkonfesijních sporů ohledně původnosti toho, kterého vyznání na našem území a návaznosti na Husitství a Jednotu bratrskou.

Kozákovi také velmi vadilo, že protestantismus má tendenci drobit se na různé sekty. Nejprikulárnější odchylka mohla vést hned k založení nové církve. Baptisté měli podle něj také totéž učení jako reformovaní, krom nauky o křtu. Mezi Čechy žijícími v Americe byla prý čilá činnost baptistů viditelná, ale přímo v Čechách se podle něj učení o křtu pouze dospělých nikdy neujalo, ani neujme. Křest nemluvnat sice v Písmu nikde doslovně zmiňován není, v čemž měli baptisté pravdu, ale vyskytují se v něm výroky, ze kterých lze toto právo dovozovat. Nejspíš už za dob apoštolských se křtila nemluvnata, uzavřel Kozák.¹⁵⁵

Svobodní vytýkali Kozákovi, že je označil za církvičku, jelikož z hlediska absolutního počtu členů byli sice menší církví, ale z hlediska skutečně obrácených prý ostatní církve předčili. Jinými slovy stavěli kvalitu nad kvantitu. V tomto textu Kozák také obhajoval státní uznání reformované církve, jako nutný kompromis. Reformovaní v Čechách ale nebyli státní církví, jako tomu bylo v Anglii nebo Prusku. Pouze byli

¹⁵⁴ KOZÁK, František. *Co jest pravda?: porovnání věrouky různých vyznání a obrana stanoviska evanjelicko-reformovaného*. 3. vyd. Čáslav: Kozák, 1893.s.204-207

¹⁵⁵ tamt. s. 210-12.

státní mocí chránění před křivdami, a na oplátku jim státní moc mohla mluvit do církevního zřízení a některých dalších oblastí. Pokud by se z tohoto stavu chtěli reformovaní vymanit, museli by tak učinit násilně a stát se neuznanou sektou. Ale svobodní trvali na tom, že se jednalo v podstatě o státní církev, přestože připouštěli, že v poněkud volnějším slova smyslu, než tomu bylo v jiných zemích. Jednalo se totiž o státní instituci a faráři byli oficiálně státními úředníky. Nezapomínejme prosím, že celý spor se odehrával ještě za Rakouska-Uherska, takže animozita vůči státu měla úplně jiný rozměr, než tomu bylo později v éře tzv. První republiky. Tato loajalita přitom reformovaným v očích svobodných bránila v tom, aby byli zcela věrni Kristu. Stát chtěl znát nejen název, církevní zřízení, ale i vyznání víry a průběh bohoslužeb každé dotyčné církve, kterou povolil. Pokud se mu jevilo jakékoliv z těchto kritérií jako neuspokojivé, povolení mohl zamítnout. A i pokud byla církev státem uznána, stále musela o každý nový sbor žádat znovu. Stát si vyhrazoval také právo povolovat či zamítat případné sloučení nebo rozdělení církví. Církev Kristova zkrátka mohla působit, až když to stát uznal za vhodné. Až když vlastnila vyhovující modlitebnu a měla dost peněz na vydržování faráře. To šlo zcela proti duchu základního křesťanského poselství, jak jej vnímali Svobodní. Rovněž stát potvrzoval či zamítal volbu faráře. Sbor v tomto nebyl plně samosprávný. Farář musel splňovat především vnější kritéria, jako mítí minimálně gymnaziální vzdělání, být trestně bezúhonný a být občanem impéria. To svobodným také připadalo absurdní. Apoštolové přece nebyli vzdělaní a působili evangelizačně, tudíž se nezaměřovali na budování jediného sboru. Absurditu takového nařízení dokládali také tím, že ani sám Pavel by nevyhověl jediné z těchto podmínek, kdyby dnes žil. Vrcholem nesvobody potom bylo, že církev nemohla ani svobodně nakládat s vlastním majetkem. Nejvyššími správci reformované a augšpurské státem uznané církve byli c.k. rada a Ministerstvo osvěty věcí duchovních. „Táži se: má ten právo nazývati se křesťanem, kdo boje se utrpení, stává se v něčem Pánu nevěrným?“¹⁵⁶

Osobností, která se v očích svobodných vyjadřovala vhodně o poměru státu a církve byl K.H. Borovský, protože zdůrazňoval privátní ráz náboženství a nutnost tolerance. Církev státní prý neustále zlehčovaly působení církví svobodných a obviňovaly je z proselytismu, když psaly, že „u nich loví.“ O bezpráví páchaném na svobodných církvích a zhoubnosti intolerance psal údajně i Masaryk, když kritizoval

¹⁵⁶ *Pravdivé slovo o svobodné církvi reformované.* Praha: Církevní výbor svobodné církve reformované, 1911. s. 9.

kladení překážek evangelizaci ze strany úřadů. Podstata práva je podle svobodných světská a podstata církve duchovní. Podstata církevního práva je tak v rozporu s podstatou církve. Uznání státem by jim sebralo vše, z čeho čerpali svou sílu.

4.6. Problémy církevní organizace a postavení duchovních a laiků

Důležitým prvkem všech evangelikálních forem zbožnosti je tzv. obrácení. Člověk neobrácený je člověkem tělesným a toho potom zajímá na prvním místě hmotný prospěch. Svobodní zvolili pro ilustraci příklad s přimísením nevěřících k Izraelcům při vyvádění z Egypta. Ti neobrácení reptali na poušti proti Mojžíšovi. Žádost totiž plodí hřích. A zde se v nich ozývaly aspekty puritánství a asketického protestantismu. Podobné to bylo i v době poapoštolské, kdy začali být přibírání mezi křesťany i neobrácení. Svobodní dbající na svou výlučnost radili nerozšiřovat „těsnou bránu“ spasení. Moderní svět je proto označoval nepokrokovými a přísné. Zřejmým důkazem toho, že nejpokrokovější bylo vždy neuhnout z cesty Boží, byl však pro svobodné Hus. I Jednota bratrská tak činila a vůbec nejlépe si podle nich stála každá církev, která se snažila připodobnit svému původnímu vzoru, tedy církvi apoštolské. Ta přijímala pouze obrácené, jak vyplývá ze Skutků a Epištol.

Ani svobodní se nedomnívali, že každý sbor je úplně samostatnou církví, ale měl by být plně samosprávnou jednotkou uvnitř církve, která je nejvyšší správní instancí. Opět se jednalo o zřízení inspirované apoštolskou církví. Dovožovali tak ze Skutků apoštolských. Tyto prastaré zásady byly paradoxně zcela v souladu s moderní dobou, jelikož se jednalo o zásady demokratické. Demokracie ale neznamená, že všichni mají dělat všechno. Naopak každý by měl přispívat podle svých schopností. Křesťané byli prý demokraty ve světě, který sténal pod vládou tyranů starověké despotie. Pravdou však je, že základy demokracie nám daly pohanské Athény a základy práva pověřivý Řím. Samostatnost pro svobodné ale neznamenala sobectví. Kongregacionalisté by neměli jen volat „svoboda“, presbyteriáni „pořádek“, metodisté „oheň“ a baptisté „voda křtu.“¹⁵⁷ Především je zapotřebí být aktivním členem sboru a nenechávat vše na kazateli. Tato pasivita prý stále vězí v těch, kteří před obrácením náleželi k jiné církvi. Kazatel by zase neměl být autokrat a působení laiků by se neměl bránit.

¹⁵⁷ tamt. s. 13.

V prvotní církvi nebyli vyčlenění duchovní. Každý měl přístup k téže svaté podstatě, pouze skrze víru v Ježíše Krista. Spasení je osobní věcí, ale církevní jednotu tvoří společná oddanost Kristu. Dary církve, slovo Boží, to vše má moc samo o sobě, ne pouze tehdy, pokud je vysluhováno nějakou k tomu zmocněnou osobou. Nikdo nemá na tyto dary výlučné právo. Všeobecné kněžství věřících bylo jednou ze zásadních podmínek reformace a u svobodných tomu tak zůstalo. Ale ne každý může kázat, křtít a vysluhovat Večeři Páně. Pak by nastal nepořádek, o kterém se ani darbystům ve snu nezdálo. Jednota by se rozbila. Někdo je povolanejší konat určité věci za celé společenství. Organizace je pro pořádek nutná, stejně tak svěřeni zodpovědnosti. V otázkách správy je tudíž zástupné postavení některých, k tomuto účelu lépe vybavených, ospravedlnitelné. U katolíků byla ale důležitější samotná hierarchie než lid a kněz se stal prostředníkem mezi věřícím a Bohem. Již nebyl služebníkem, ale pánem církve. Výsada, privilegium, aristokratický princip, všechny tyto atributy středověké církve se kdysi reformace pokusila zbořit a dala tak vzniknout nejen novému pojetí zbožnosti, ale novému pojetí světa. Tento směr se ale podle svobodných zachoval i v evangelických církvích, například ve hnutí irvingianismu.¹⁵⁸ Druhou krajností byl potom princip krajně demokratický, uskutečňující se v prostředí kvakerském a darbystickém, přičemž „odstínů“ darbyismu identifikovali v Německu 8 a v Americe 24. Svobodní cítili silnou potřebu se vůči těmto sektám vymezovat. Stáli vlastně na rozhraní mezi uznanou církví a mezi zcela marginálními a pro většinu společnosti obskurními proudy religiozity. Ani jednoho se necítili být součástí a bylo pro ně výhodné zastávat stanovisko, které mělo na obou koncích spektra své zástupce, vůči kterým bylo možné vznášet námitky. Darby podle nich například hleděl na Boží zjevení jako na řadu po sobě jdoucích ekonomíí.

„oekonomie ráje, předpotopní doby, židovstva a křesťanství; každá z nich vyžaduje od lidí věrnost k darům do ní vloženým; ale každá z nich byla nevěrností lidí zničena. Také novozákonní ekonomie jest zničena. Křesťané jako celek měli býti poslušni. Koncem apoštolské doby byla smlouva milosti roztržena. Vzdor tomu jsou jednotlivé duše zachráněny. Trvání ekonomie nemá co činit s vysvobozením jednotlivých duší. Dle toho si stojí Darby k církvi. Od roztržení novozákonní ekonomie zůstává pouze docela vnitřní, působením Ducha svatého pohromadě udržované obcování svatých. Každá, jakkoliv organizovaná církev jest Božím (kletbou) zlořečenstvím stížená. Co se dnes

¹⁵⁸ Německá náboženská eschatologická sekta z 19. století.

jmenuje církví, je Babel, stav vzpoury, jenž připravuje příchod Antikristův. Proto je třeba každou církev opustit a proti ní svědčit. Nový církevní řád předpokládá nového apoštola. Všecky pokusy utvořit novou církev jsou výronem úplně nekřesťanské domýšlivosti. Proto nemůže být ani řeči o nějakém řádně zřízeném úřadu. V Novém Zákoně není řeči o nějakých úřadech, kromě apoštolů. Kdo se staví za prostředníka mezi Boha a lidi, ruší účinky utrpení Kristova. [A to praví Darby nejen proti římským kněžím, nýbrž i proti evangelickým kazatelům všech odstínů – upraví si nepřítel, terč, a pak do něho střílí.] „¹⁵⁹

Tento radikálně anti-klesniální postoj s Darbym svobodní v žádném případě nesdíleli. Podle nich stále existovala služba Božího slova. Ježíš sice tím, že lidem svěřil slovo smíření, nestanovil žádný oficiální úřad, ale přesto na ně přenesl jakousi službu, byť nepodobnou žádným lidským organizacím. Člověk zvěstující slovo, by měl být skutečně zodpovědný pouze Kristu, ale měl by tohoto zvláštního daru využívat ve prospěch církve, a ne pouze za účelem vlastní spásy. Darby podle nich nerozlišoval tuto službu darů od úřadů starších, biskupů a diákonů. Tyto úřady se totiž netýkala ekonomie samotné spásy, nýbrž vnějších záležitostí. Ovšem i ti, kteří tyto úřady v prvotní církvi vykonávali, mohli být obdařeni dary ducha. Například Štěpán, prvomučedník apoštolské církve. Mezi tímto darem a úřadem ale neexistuje žádné organické spojení. Dar pochází od Ducha svatého, kdežto úřad je výsledkem lidské volby a lidského povolání. Úřad se proto nemůže vztahovat na duchovní záležitosti. Navíc od dob apoštolů a přímo delegovaných učedníků (Timoteus, Titus) nemá nikdo právo zřizovat v církvi nové úřady, ani pokud jde o ony vnější záležitosti. Chybí k tomu totiž apoštolský mandát. Velice silný důraz kladený na rané křesťanství coby legitimizační kategorii dnešního uspořádání církve, byl pro svobodné typický, ale jistě by mu bylo možné vytknout zjevný anachronismus. Na druhou stranu pravdu měli v tom, že bylo absurdní, aby darby tvrdili, že nemají žádnou církevní organizaci. Jak by se potom poznalo, že je někdo darby? Církev podle nich vždy potřebovala služebníky slova a tyto služebníky si nakonec vždy musí zvolit věřící mezi sebou.

¹⁵⁹ tamt. s. 16.

4.7. Kázeň a křest

Zvláštní byl u svobodných jejich strach z profanace, který se rozhodli léčit bázni. Bázeň byla podle nich základem kázně. Tato nejistota nebyla u baptistů nikde patrná. Projevila se i v odlišné nauce o křtu. Tuto odvěkou otázku mohli totiž svobodní rozhodnout ve prospěch baptistického přístupu o nekřtění nedospělých. Vycházeli by tak z přísně novozákonních pozic, ale snad se obávali, že by tak přišli o část vlastní specifické identity. Nebo se v této otázce cítili být blíže reformovaným. Jednání na konferenci v České Skalici r. 1897, tak skončilo usnesením, že křest je otázkou osobní volby. Většina z členů ale své děti křtila a křest dospělých postupně vymizel téměř úplně. Svobodní však tvrdili, že baptisté se od nich lišili jen tím, že křtili dospělé. Přestali by tedy být reformovanými, pokud by zakázali křtít nemluvňata? Staly by se snad jen tímto usnesením ze svobodných reformovaných najednou baptisté? Reformovaní jim vytýkali, že se chovají jako baptisté a baptisté jim vytýkali, že se chovají jako katolíci. Ovšem učení reformovaných o křtu by se dalo s tím katolickým podle svobodných spojit asi tak jako „slunce se sněhem.“¹⁶⁰ katolíci totiž tvrdili, že křest zbavuje člověka dědičného hříchu, že skrze něj se duše rodí k nadpřirozenému životu. Člověk se díky němu stává dítětem Božím a údem církve a křtem samotným se do duše vlévá víra, naděje a láska. Jinými slovy, katolíci věřili ve spásný charakter křtu. Pro svobodné byl křest viditelným znakem jistoty odpuštění hříchů skrze víru. Při křtu dítěte museli rodiče slíbit, že jej budou také křesťansky vychovávat. Ovšem baptisté brali za pravé pouze takové obrácení, které provedla vědomě dospělá osoba. Křest reformovaných se od katolického lišil i v dalších ohledech. Děti se křtily veřejně před shromážděným sborem, a nikoliv hned po narození, ale až po dvou i více měsících. Rozhodně neměli pověřivý strach z toho, že nepokřtěné dítě se automaticky ocitne v pekle. Toho se podle svobodných katolíci obávali právě proto, že křest považovali za spásný prostředek. Svobodní si nepřáli dlít v pověrách, ale ani pohrdat svátostmi. Pokud ale z pohrdání svátostí křtu vinili baptisty, nepovažoval bych takové nařčení za oprávněné. Nařknout baptisty z toho, že pro ně křest nic neznamená je stejně nelogické, jako tvrdit, že všichni římská katolíci jsou pověřiví a iracionální bázlivci, kteří si křtem pouze pojišťují vlastní spásu.

¹⁶⁰ tamt. s. 20.

Mnoho členů svobodné reformované církve byli ostatně konvertité od katolicismu, kteří již křest jednou přijali. Baptisté by takový křest podle svobodných označili za církevní ceremonii, ale po pravdě by nejspíš nikoho nenutili nechat se znovu pokřtít. Jejich přístup ke křtu byl ve skutečnosti velmi blízký tomu, jak jej prezentovali svobodní, tedy liberální. To že zdůrazňovali dobrovolné a vědomé přijetí křtu dospělou osobou rovněž implikovalo, že ke křtu nebyl nikdo nucen. Aby se stal právoplatným členem sboru, musel jej podstoupit, ale málokterý z těch, kteří tak učinili, by nejspíš prohlásil, že se tak rozhodl pod tlakem. Svobodní nevěřili, na rozdíl od baptistů, že záleží na tom, kdo nebo jak člověka pokřtí. Stejně mu to nezaručí, že bude správným křesťanem. Tento názor by se však dal rovněž vykládat jako pohrdání svátostí křtu nebo minimálně její zlehčování. Paradoxně baptisté, mající v této otázce pevnou pozici, nerozebírali takto obsírně svůj postoj ke křtu. Svobodní, kteří vyšli z reformovaného učení, které se drží učení o křtu dětí a překřtívání zapovídá, však sami sebe trochu zapletli, když se pokusili o „svobodný“ přístup k této svátosti. Pochopitelně, že pokud by někde v Písmu vysloveně stálo, že se nemluvnata křtít nesmějí a křest má probíhat pouze v dospělosti, měla by stejnou nauku jako baptisté většina křesťanských církví. Ale v tom spočívala jejich specifičnost, že jim coby důkaz stačilo negativní vymezení, totiž že v Bibli nikde přímo nestojí, že se tak činit má a odpor vůči všem pozdějším autoritám, včetně reformačních konfesí a katechismů. Pro svobodné však byla svoboda svědomí důležitější než otázka křtu. Alespoň takto své rozhodnutí zdůvodňovali.

4.8. Věci podstatné, služebné a případné

Dalším velice důležitým tématem byla pro SCR návaznost na tradici české reformace. Hlavní byl i u svobodných samozřejmě návrat k církvi prvotní, tedy apoštolské. Ten byl dokonce důležitější než návrat k církvi reformované. A jelikož Jednota bratrská kdysi činila to samé, každá církev, která měla stejnou snahu, mohla tvrdit, že šla v jejích stopách. Nejednalo se ale o kopírování všech detailů. S prací nebyl navíc člověk nikdy hotov. Nedokonalost se dobírá dokonalosti právě skrze změny. Vždycky stejný je jen Bůh a tvrdili to o sobě katolíci. Jednota bratrská už by tak dnes také vypadala jinak, i kdyby její působení u nás zůstalo nepřerušeno. Už by však byla apoštolskému duchu podle svobodných jistě blíže, čímž se přikláněli k jakémusi evolucionisticky chápanému vývoji porozumění Božím záměrům. Důvěřovali

v postup, lineární vývoj. I Komenský podle nich dbal na pochopení ducha apoštolské církve, a ne na prosté kopírování jejích řádů. Proto pro ně církevní zřízení nebylo na prvním místě. Chápali sami sebe jako společnost toužící po prohloubené zbožnosti, která se sice musí nějak viditelně organizovat, ale podstatné jsou pro ni především otázky duchovní. Komenský také rozlišoval tři znaky pravé církve: 1. Čistotu učení podle Kristova evangelia; 2. Svatý život v následování Krista a 3. Zachování řádu k udržení jednoty v duchu. Jednota také operovala se třemi kategoriemi, poněkud hodnotícího charakteru, od bratra Lukáše. Věci podstatné, jako byla autorita Písma, pojem církve a to, kdo je členem církve; věci služebné, tj. svěřování služebností svátostí, křtu a kázně; věci případné, tedy poměr ke státu a církevní zřízení.

Věcmi podstatnými by svobodní rozuměli milost Boží, smíření skrze smrt Ježíšovu a dary Ducha svatého. To vše přitom pochází ze strany Boží. A ze strany člověka jsou podstatnými věcmi víra, jež podstatné dary Boží poznává a sobě přivlastňuje, láska, jež prakticky se mění v poslušnost, a naděje, jež jest pevné doufání, že u víře i lásce setrvajíc, života věčného dojdeme. Služebnými věcmi nazývali bratři ve svých spisech Slovo Boží, totiž jeho zvěstování, jímž se podstatné věci zjevují. Klíče, totiž odpuštění neb zadržení hříchů a svátosti, jimiž se věrným podstatné věci Boží zpečetují.¹⁶¹

Tyto první dvě kategorie byly pro ně pevně ustanoveny. V podstatných věroučných záležitostech by se s Jednotou bratrskou dodnes shodli, byť přiznávali, že by se plně neztotožňovali s formulováním nauky o křtu, večeři Páně a Panně Marii z bratrské konfese z roku 1574. Z jejich vlastních slov však lze vyčíst jistý povzdech nad tím, jak bylo s odkazem Jednoty v českém evangelickém prostředí zacházeno. „V tomto směru a smyslu ovšem všechny evanjelické církve myslí taktéž, že jsou dědičkami Jednoty. Jest to pochopitelné: za dědice bohaté matky anebo tety rád se kde kdo přihlásí.“¹⁶²

I věci tzv. případné měly ovšem pro svobodné svůj význam. Právě v těchto věcech se Jednota bratrská nejvíce lišila od ostatních církví. Věci případné se týkaly konkrétního průběhu obřadů. Ve věcech řádu si Jednota zvolila vlastní svéráznou cestu a bylo to právě praktické vykonávání stanovených zásad, které ji odlišilo. Například kdo

¹⁶¹ tamt. s. 24.

¹⁶² tamt. s. 24.

byl v Jednotě členem? Lid a posluchači byli rozděleni na počáteční, prospívající a dokonalé v jakési trojstupňové, hierarchické struktuře. Někdy se uváděl ještě čtvrtý stupeň „V kázni jsou.“ Ne každý, kdo se narodil do rodiny členů, byl přitom také členem. Skupinou nejokrajovější byli žadatelé, převychovaní modláři. Nerozhodoval věk, ale stav srdce. Svobodní měli také problém s tím, že děti členů už nechtěli do církve vstoupit a nesnažili se to skrývat. Ve staré Jednotě se musel také člověk nejprve osvědčit, než mohl být zvolen do nějaké funkce, ale tento zvyk již svobodní neudržovali. Nekladli dokonce žádné zvláštní požadavky na vzdělání kazatelů. Důležitější pro ně byla opravdovost víry a mravní bezúhonnost.

Ve staré Jednotě nebylo běžné připisovat spisy jednotlivým duchovním. Vydávaly se jménem celé Jednoty, a to pak přispívalo ke zmírnění individuální pýchy a ambicí. Z toho si chtěli vzít Svobodní reformovaní příklad. Odlišné pojmání autorství ve středověku však nereflektovali. Samotné psaní nebylo těžištěm jejich zájmu, ale přesto texty tvořili. V období rozmachu novin a časopisů tomu ani nemohlo být jinak, pokud chtěli, aby jejich činnost měla alespoň trochu širší ohlas. K odůvodnění vydávání církevních časopisů a drobných publikací sice nešlo citovat Bibli, ale ani Svobodní nemohli v tomto ohledu nepřipustit, že od dob apoštolských se mnohé změnilo. Civilizace a kultura na přelomu století slavila vítězství a lidstvo zdánlivě pokročilo. Vystřízlivění z obdivu nad vlastní vyspělostí a důvěry v technické vynálezy přinesla až světová válka. Mnoho z moderních vymožeností nečinilo lidstvo spokojenějším, spíše naopak. Změna sociální, politická a hospodářská, znamenala i změnu ve způsobu propagace myšlenek. Všichni v té době náleželi k nějakému spolku. SRC zřídila spolek křesťanských mladíků, což byl důležitý evangelizační prostředek. Spolky měli pro ně význam i z právního hlediska. Nevěděli, co co nejbližší budoucnost přinese, zda vznikne svobodný stát, zda v něm budou povoleni, zda v něm dojde k odluce církví od státu. Pod záštitou spolků se ale mohli, i coby církve státem neuznaná organizovat. Tisk se stal největším symbolem moderny. Bez něj už nebylo organizování církve možné.

O transformaci z církve Svobodné reformované v Jednotu českobratrskou po vzniku první Československé republiky pojednával jiný spisek.¹⁶³ Sama Jednota bratrská navazovala kdysi na Husa a svůj odkaz zanechala pro každého, kdo by si přál kráčet v jejich šlépějích. Hned v roce 1918 (17. a 18. prosince) nastalo nebývalé

¹⁶³ *Jednota českobratrská, bývalá svobodná reformovaná církev*. Praha: V. Horák, 1923.

náboženské kvašení. Spojením církví evangelické reformované a luterské vznikla Evangelická církev bratrská. Toto označení však vláda zamítla, jelikož jej nesla již Ochranská církev, a tak bylo nakonec přijato označení Českobratrská církev evangelická. 28. ledna 1919 byla svolána Svobodnou reformovanou církví schůze církví, které by se mohli chtít sjednotit na základě blízké příbuznosti s Jednotou Českobratrskou a utvořit společně církev, vycházející z jejích zásad. Následující body byly pro svobodnou reformovanou církev zásadní: Církev tvoří jen obrácení, Písmo je základem všeho učení, je třeba dbát církevní kázně a být nezávislí na státu. Spojení se ale neuskutečnilo. Svobodná reformovaná církev zůstala sama, byť od ní vzešla iniciativa ke spojení. Poměrně pochopitelná snaha spojit dříve roztroušené evangelikální církve do jednotného proudu. Očekávalo se oddělení státu a církve a masivní přestupové hnutí. 29. května 1919 se tak sami Svobodní reformovaní přejmenovali na Jednotu Českobratrskou a přihlásili se tím, jak si přáli, těsněji k odkazu Jednoty bratrské. Uznávali však, že nebyli jediní, kdo měl nárok navazovat na toto křídlo české reformace. Zvláště ovšem zdůrazňovali, že víra není mínění a názor, nýbrž zkušenost a jistota. Jen kdo měl jistotu vlastního spasení, mohl být členem Jednoty a členem zůstával jen ten, kdo byl poslušný a dodržoval kázeň. Nezávislost na státních prostředcích pro ně neznamena neuznání státu, jako legitimního držitele moci. Znamenala neodvislost církve od světských institucí a jistotu svobody svědomí. Jednota ale především nemohla splynout s církvemi, které přijímali za členy osoby, které neprošly tzv. zkušeností víry, nenavázaly osobní vztah s Kristem a plně se mu neoddaly.

Jednota českobratrská vnímala samu sebe jako jednu větev tzv. církve Kristovi, svazek sborů, dobrovolně zavázaný k jednomyslnosti víry, života z Boha, bratrskému řádu a kázni. Jednota vznikla z duchovní potřeby a touhy po spasení. Jejím úkolem bylo sloužit v národě a přivádět hledající ke spáse, shromažďovat vykoupené, tedy duchem svatým osvícené a znalé Písma, ochotné žít dle zásad Božích. K založení Svobodné reformované církve došlo v Praze 3. června roku 1880. 29. května 1919 přijala církev jméno Jednota českobratrská a tím i dědictví otců, myšleno staré Jednoty Bratrské. Na rozdíl od ostatních církví, hlásících se k dědictví české reformace, zdůrazňovala, že členem sboru mohl být jen ten, kdo přijal milost odpuštění hříchů v Kristu a osvědčoval to svými činy a totéž pravidlo se vztahovalo i na děti. Členství muselo být dobrovolné.

Jednota také konala církevní kázeň a byla nezávislá na státu, státem neuznaná, ale vážící si národní svobody a přející si vychovávat dobré syny a dcery vlasti.¹⁶⁴

Ve vyznání víry se zdůrazňovalo, že viditelná církev je pouze nutný prostředek pro pěstování duchovního života, oslavu Boha a rozšiřování jeho království na zemi. Nutností je neustálé srovnávání učení, ducha a kázně se slovem Božím. To byl jediný neomylný základ víry a konání Jednoty českobratrské. Držela se ale také reformovaných konfesí, především Heidelberského a Westminsterského katechismu a Druhé Helvetské konfese. V podstatě i přijímala i učení Českých bratří, jak bylo podáno v Českobratrské konfesi, katechismu a ve výkladech bible kralické.

Mezi hlavními články víry patřili následující body. Bůh stvořil svět pro sebe a řídí jej dle vlastní, pro nás nevyzpytatelné, moudrosti. Nikoho tím ale nezbavuje zodpovědnosti za vlastní život.¹⁶⁵ Ztráta nevinnosti skrze Adamův pád, dědičný hřích, tvořila základ jejich odlišné nauky o křtu.¹⁶⁶ Spása je dosažitelná pouze skrze Krista a jeho obět', bez vlastního přičinění hříšníka.

4.9. Obnovená Jednota bratrská

Jaká byla ale Evangelická církev bratrská nebo Ochranovská církev bratrská a od roku 1921 již jen Jednota bratrská? Nebyla ona tou jedinou, skutečně nejbližší navazovatelkou na tu bájnou Jednotu českých bratří? Ta patřila k církvím státem uznaným již za Rakouska-Uherska. Jak tedy ona vykládala vlastní historii a spojovala ji s dějinami české reformace? Jaké byly její teologické a církevně organizační důrazy?¹⁶⁷

V bitvě u Lipan (1434) prohráli ti opravdovější a rozhodnější stoupenci Husa a zavládla náboženská malátnost. Utrakvismus byl bez odvahy. Tak Jan Rokycana, tehdy ještě nepotvrzený pražský arcibiskup podobojí, upozornil hlouček zbožných na osobu Petra Chelčického. Založení Jednoty bratrské bylo tedy stejného druhu, jako založení

¹⁶⁴ *Vyznání víry a řád Jednoty českobratrské a přehled nejdůležitějších událostí v církvi Páně*. Praha: Rada Jednoty Českobratrské, 1927. Toto vyznání bylo přijato na Vinohradské konferenci, která se konala od 10. do 13. května roku 1926 a jednalo se již o čtvrté vydání. Předchozí třetí vydání bylo schváleno na Smíchovské konferenci v roce 1904.

¹⁶⁵ čl. 3, s. 6.

¹⁶⁶ čl. 4.

¹⁶⁷ Jako podklad pro stručné seznámení s moderní Jednotou bratrskou jsem použil knihu VANČURA, B. *Jednota bratrská: knížka o vzniku, učení, řáděch a zřízení*. Praha: Úzká rada Jednoty bratrské, 1938. V ní je však mnohé převzato ze starší publikace SCHILLER, Jindřich. *Jednota bratrská: její učení a řád*. Praha: Jednota bratrská, 1921., která vyšla u příležitosti přejmenování na Jednotu bratrskou po založení Československa.

baptistů, metodistů, pietistů a všech ostatních odštěpených náboženských kultur a církví. Vzniklo z nespokojenosti, protestu. Bratrstvo vedl Řehoř Krajčí (bratr Řehoř, první vůdce Jednoty). Cílem bylo založit obec Boží a český král Jiří z Poděbrad jim k tomu dal svolení. Nejprve chtěli žít stranou, pouze v duchu evangelia, odděleně, takřka monasticky. Prvními knězi byli mladí rolníci a mlynáři. První svěcení biskupské provedl valdický senior. Episkopální uspořádání hodlali zachovat. Jednota se stala útočištěm věřících, nezapadajících do převládajících, oficiálních proudů religiozity. Protože si ale fakticky založili novou nezávislou církev, začali být její členové pronásledováni. Až to je donutilo formulovat souvisleji vlastní věrouku. Na svou obranu tak museli učinit. Jinak si až dosud vystačili s nepsaným řádem a bratrskou kázní. Za Jagellonců se k Jednotě začali přidávat kromě sedláků a řemeslníků také učenci a panstvo. Přehodnocována byla tudíž otázka poměru k světské a státní moci, úřadům, vzdělanosti a světu vůbec. Menší stránka, později odštěpená, prosazovala dodržování starých zásad. Většina ale patřila k pokrokové linii, vedené učeným Lukášem Pražským. Bratři zdůraznili cestu živé víry, oddanost Kristu. To bylo jejím zásadním přínosem i pro mnou studované církve. Oddanost totiž vede k pokání a nové snaze o vedení čistého života dle božího zákona. Křesťan se má zapojit do světa, ale vždy se řídit podle Kristových ustanovení. Musí se sám rozhodnout, která povolání bude vykonávat a jak, aby nehřešil. Důležité je posvěcení činnosti duchem svatým, ne nějakým vnějším obřadem. Důraz na osobní zodpovědnost byl v Jednotě silný.

Bratři se začali vydávat do světa a hledali nejlepší možné uspořádání církve. Chtěli se někde inspirovat, ale zjistili, že na to nejlépe přišli oni sami, a tak se svou vírou a způsoby rozhodli šířit, namísto aby je přijímali od jiných. Po smrti bratra Lukáše vedl Jednotu Jan Roh, který se znal osobně s Lutherem, jenž Jednotu velmi chválil. Poté se do čela dostal Jan Augusta. V roce 1535 sepsali bratři podle augsburské konfese svou vlastní a předložili ji císaři. Nesla stopy Luterství, ale zachovávala i bratrský svéráz. Ferdinand I. Habsburský je pronásledoval, stavělo se proti němu ale české panstvo. Mnohaletá vězení pro členy Jednoty, mučení a zavírání se však také vyskytovalo. Mnoho rodin uteklo do Polska a Pruska. Augsburský mír v roce 1555 přinesl o něco klidnější dobu. V té době vedl Jednotu Jan Blahoslav. Došlo ke spojení s utrakvisty proti katolíkům a v roce 1575 byla vyhlášena nová Česká konfese. Blahoslavův překlad Nového zákona byl podnětem pro pozdější šestidílnou Bibli Kralickou (1579-1593) a Rudolfův majestát situaci na chvíli ještě zlepšil (1609), ale po nástupu Ferdinanda II.

začal přituhovat katolický odpor. Mezi 27 popravenými pány byl i významný člen Jednoty Budovec z Budova. Protireformace přinutila k emigraci i Komenského, syna Jednoty a posledního biskupa staré Jednoty. Jednota se ale paradoxně díky vyhnanství dostala do celého světa, kde šířila svou zvěst. I v Čechách zůstalo množství tajných nekatolíků. K vzkříšení Jednoty došlo v Ochranově, v Saské Lužici. Hrabě Mikuláš Ludvík Zinzendorf, stoupenec luterského pietismu k tomu přispěl největším podílem. Poskytl ochranu Moravským bratřím. Ti nejprve tvořili volné sdružení uvnitř saské evangelické církve, ale později se od ní oddělili. Přispěli k tomu věroučné spory. Někteří byli spíše luteráni, jiní kalvinisté a jiní zase probuzení. Za obnovení bývá počítán den 13. srpna 1727, kdy spory utichly a sloužila se společná Večeře páně. Napříště se zavázali členové obnovené Jednoty snažit se o uspořádání obecního, společenského i osobního života dle evangelia. I v jiných evangelických církvích si ale přáli budít smysl pro společenství. A navíc chtěli šířit evangelium i mezi nevěřící. Tím započali první skutečné misie od dob apoštolských. Začaly tak vnikat nové kolonie v Německu, Holandsku, Anglii i Americe. Vlastní řád a duchovní byli pro Jednotu klíčoví. Ani po roce 1781 se tajní nekatolíci nesměli hlásit k „víře Beránkově.“ Pouze k augsburské nebo helvetské konfesi. Až rok 1861 a protestantský patent znamenaly rovnost státem uznaných církví. Exulantské sbory z Německa a Ameriky se mohly zapojit do tvorby obnovené české Jednoty bratrské. Pomoci sborům materiálně i personálně, založit sirotčince atp. První obnovený sbor pak vznikl ve východních Čechách v Potštejně nad Orlicí v roce 1870. Ale jeho členové byli vedeni jako bezkonfesní. Státního uznání se církev dočkala roku 1880 pod jménem „Evangelická bratrská církev.“ Nestala se však církví s větším počtem členů. Až rok 1918 přinesl ale i pro ně úplnou svobodu vyznání a činnosti. V roce 1931 pak bylo české dílo prohlášeno za větev Jednoty světové.

Řády měla obnovená Jednota po otcích zděděné, závazné, ale přesto měnitelné. Pomáhaly jim řídit snažení o zbožně uspořádané společenství. Stáli vedle učení Jednoty a jejího zřízení. Sbor měl odrážet uspořádání církve, být církví v malém, jejíž hlavou byl vždy Kristus a členové byli bratři a sestry. Sbor byl pojímán jako „boží rodina.“ Všichni si zároveň měli pomáhat a usilovat o větší zbožnost. Nutné bylo přitom zachovávat vědomí vlastní nedokonalosti. I tím, že přijímali za členy děti svých členů, mohli se mezi nimi přirozeně vyskytovat duchovně vlažní členové. Občas byli také nevhodní členové přijati. Členství bylo ale podmíněno souhlasem staršovstva a nejlépe

bylo navštěvovat ponejprv jejich pravidelné schůze a seznámit se tak s duchovním životem, učením a řády Jednoty, až poté se rozhodnout, zda do Jednoty vstoupit. Pokud se někdo přestěhoval, měl po poradě docházet do sboru jiné evangelické církve. Oddanost vlastní církvi nesmí totiž znamenat církevní povýšenost. Členové platili roční příspěvek podle svých možností. Staršovstvo dbalo, aby převládal zájem celé církve nad zájmem sborů a jednotlivých členů. Povinný byl církevní sňatek. Náboženská výuka byla zakončena konfirmací mezi 14 a 18 rokem. Až poté bylo možno přijímat Večeři Páně. Členové Jednoty měli být vzdělanými, čestnými a spolehlivými občany. Vystříhat se přepychu, ješitnosti, nestřídmosti a lenosti. Věrnost a vděčnost vlasti byly samozřejmostí. Byli světovou církví, tolerantní k menšinám. Všeobecné svátky církevní řadili dle trojice. Počítali mezi ně i svatodušní svátky (letnice) a den sv. Trojice. Připomínali si však i významné historické události: 6. července (1415) – mučedník Hus, 1. března (1457-8) vznik Jednoty bratrské v Kunvaldu, 17. června (1722) založení Ochranova, 13. srpna (1727) duchovní probuzení v Ochranově a památnou sv. Večeři Páně v Bertelsdorfu, 21. srpna (1732) počátek bratrské misie mezi pohany na ostrově sv. Tomáše. Biblické hodiny u nich sloužily k podrobnému seznámení s Písmem. Písně, litanie, modlitební pobožnosti, hody lásky (dle agap), dětská shromáždění. Svátostmi pro ně byl také pouze křest a večeře Páně, jako viditelnými prostředky udělované dary duchovní. Děti křtily, protože patřily Kristu a víra se přenášela z rodičů na děti. Večeři Páně u nich mohl přijímat každý evangelík. Duchovní nemusel být vystudovaný bohoslovec. Také používali výraz kazatel, jen se museli navenek více přizpůsobovat oficiálním státním označením jako farář, vikář a pomocný kazatel. Existovaly u nich 3 stupně ordinace diákon, presbyter a biskup. Jejich nositelé neměli ale žádná zvláštní administrativní práva. Jednalo se především o duchovní a pouze v omezené míře správní tituly.

Co se týče učení, tak v roce 1914 byl svolán generální synod, který odsouhlasil, že Písmo svaté je jediným pravidlem víry a života v církvi, jelikož se jedná o slovo boží. Bůh jím promlouval k prorokům a poté skrze Ježíše Krista. Jednotě nešlo o to, co je v Písmech nezjevné, ale o to, co se tam píše výslovně. Základem jejich zbožnosti byla víra v Ježíše Krista jako vykupitele hříchů celého světa. Od prvního hříchu se totiž člověk nedokáže spasit sám. Neměli přesně stanovené vyznání víry, chtěli zkrátka tvořit obec pravých křesťanů.

Po roce 1918 vznikly čtyři víceméně nezávislé větve Jednoty bratrské – 1. Německá, ke které náležely i sbory v Holandsku, Švýcarsku, Skandinávských zemích, Rusku a Polsku 2. Britská 3. Severní severoamerická 4. Jižní severoamerická. Jednota přijala presbyterně –synodální uspořádání, přestože měla stále své biskupy. Ti měli však pouze ordinovat kazatele, žádná jiná episkopální privilegia jim nenáležela.

„Nikdo se však Bohu neodevzdává, dokud sám nepoznal vlastní bídu, hříšnost a zavrženíhodnost. Dokud jej nezachvátila palčivá touha po vykoupení, tak že chce být spasen stůj co stůj.“¹⁶⁸ Podmínkou ke skutečné víře a dosažení spásy bylo pro členy Jednoty poznání vlastní ubohosti. Nutnost přiznat si, že máme problém. Uvidět ho, rozpoznat a začít se stydět. Bůh potom rozpozná naši skutečnou kajícnost od té falešné, a pokud se kajeme doopravdy, sešle na nás svou milost a my vnitřně pocítíme odpuštění hříchů a ospravedlnění před jeho tváří. Nemůžeme se ale nikdy přestat stydět. Lítost je trvalou podmínkou odpuštění. Milost, kterou na nás tímto procesem Bůh seslal na nás však dále působí vlivem posvěcujícím. Není to ale proměna pomalá a nedokonalá, nýbrž absolutní a radikální vnitřní zlom. V tom lze nalézat evangelikální prvky ba dokonce shody s metodismem, který sám rozpracovává nauku o posvěcení. Nebylo by asi příliš od věci říci, že se zde metodismus od jednoty v něčem inspiroval. Tuto proměnu však neprovádíme my, nýbrž ji provádí sám Bůh. My bychom ji sami nebyli schopni. U někoho dojde k proměně během okamžiku, jiní k ní dospějí pozvolna. To že ji však bylo dosaženo lze spolehlivě zjistit tím, zda-li se naše nejvnitřnější pohnutky shodují s učením Krista, které známe z Písma. Je to duch svatý, který nás ujišťuje, že nám bylo odpuštěno a že nás čeká život věčný. Namísto vypočítavého otrockého smýšlení vůči Bohu se dostaví pocit synovství a život obrácených tak již nadále neovládá strach, ale vroucí láska a důvěra. Jakmile jednou nabudeme tohoto vnitřního hlasu Ducha svatého, nemůžeme již o něj být nikdy připraveni. Stane se naším vnitřním hlasem, který nás bude nabádat a upozorňovat nás na páchané zlo. Duch svatý v nás bude již nadále působit a stane se jádrem a zdrojem veškerých našich pocitů. Především takových jako jsou lítost, ale i odvaha přiznat svůj poklesek a důvěra ve spravedlnost boží. Nejvyšším vzorem budiž všem Ježíš. Skrze něj přijímáme lásku boží a žádná síla nemůže zlomit toto pouto. To je ve zkratce vysvětlení onoho obratu, oné změny, která se přihodí v nitru člověka a na jejímž základě se může stát členem Jednoty bratrské.

¹⁶⁸ SCHILLER, Jindřich. *Jednota bratrská: její učení a řád*. Praha: Jednota bratrská, 1921. s. 20.

Jednota uznávala, že Ježíšovo (Mistrovo) dvojí přikázání lásky shrnuje celou křesťanskou mravouku. Bohoslovecké stanovisko ale může být takové, že obsah evangelia lze vyložit různě a také se tomu tak v historii dělo. Měřítkem k posouzení jednotlivých interpretací by ovšem měla být Pavlova teologie, zdůrazňující, že duchovní věci je třeba posuzovat duchovně. Všechny snahy o teologický či vědecký výklad Písma budou vždy trpět lidskou nedokonalostí a bude se jednat o částečné poznání. To je třeba si uvědomovat. Všichni kazatelé přesto mají mít co nejlepší teologické a filosofické vzdělání a mají být rovněž seznámeni s problémy vlastní doby, aby mohli sloužit jak církvi, tak národu.

V mnoha ohledech se tedy obnovená Jednota bratrská blížila pojetím víry a života Bratrské jednotě Chelčického, Jednotě česko-bratrské i Evangelické církvi metodistické. Sbor byl rodinou a sborový život byl řízen společnou kázní. Nejvíce však záleželo na osobním vztahu ke Kristu. Jedinému skutečnému rádci, učiteli a osobě, skrze kterou na člověka působí Duch svatý.

Ono shromažďování ve sborových domech, které měly sloužit k mnoha účelům a organizovat život věřících, mělo ostatně velmi dlouhou tradici. Již prvotní křesťané, k jejichž způsobu života se chtěly mnohé evangelické církve přiblížit, se shromažďovali v domech. Církve měli rovněž povahu jednotlivých sborů.¹⁶⁹ Jednalo se tedy skutečně o návrat k nejhlubším kořenům křesťanství. Pocit, že historie se odvíjela jinak, než by měla, byl silnou motivací ke snaze vše napravit, a přitom se nevyhýbat modernímu světu. Vždy zbyvala naděje, že se lze vrátit k posvátnému jádru.

Co se týče nauky o obrácení a závislosti spásy na Boží milosti a předurčení, výstižně vše shrnul Vladimír Míčan: „Kalvinismus učí, že obrácení člověka jest jediné dílo Boží (Bůh tě musí obrátiti), metodismus naléhá na člověka, aby se obrátil (ty se musíš obrátit). Wesley, a po něm metodismus, jsou směru arminiánského, vyvolení, predestinaci nezdůrazňujícího, a v jeho krajní formě, např. ve vztahu k dítkám, popírajícího.“¹⁷⁰

¹⁶⁹ VOUGA, François. *Dějiny raného křesťanství*. Brno: Vyšehrad, 1997. s. 116-18.

¹⁷⁰ MÍČAN, Vladimír. *Na vlnách duchovního života*. Brno: Světlo a pravda, 1938. s. 182.

5. Amerika vzorem i terčem kritiky

5.1. Amerika místem bídy i nesmírné prosperity

V Americe nedostávaly církve peníze od státu. Přesto byly americké církve natolik bohaté, že dotovaly české církve baptistické a metodistické až do období velké hospodářské krize. Po ní však továrny v USA stály a z místa nebyvalé prosperity se stalo místo mimořádné bídy. Neexistovalo přitom účinné sociální zabezpečení, podpora v nezaměstnanosti. Soustředění bohatství v rukou nemnohých bylo baptisty silně kritizováno. Ptali se, zda nemá pravdu Sinclair Lewis, tvrdí-li, že v křesťanské Americe je mnoho pokrytectví a maloměšřáctví. Problém sociální vnímali také jako problém náboženský. Církve by si to měly podle nich uvědomit a spolupracovat s veřejnými sociálními institucemi, i za předpokladu, že by se jednalo o politické strany. Baptisté nabádali k spolupráci církví ve věcech sociálních se státem. Skutečným řešením sociální bídy a neštěstí hospodářské krize, mohl však být pouze obrat k víře. Ta může člověku pomoci psychicky. Nemělo by se soustředit pouze na materiální zajištění. Nalézt naději bylo pro zoufalé dělníky to nejdůležitější. Lidem šlo hodně o peníze a od tohoto směru uvažování se je snažili baptisté odvrátit. Věřili, že velkou krizi lze přijmout jako zkoušku charakteru a test víry. Neopomněli také připomenout, že kdyby si církve platili své potřeby ze svého, část rozpočtu by se ušetřila a mohla by být vynaložena na účinnou sociální pomoc. Velká krize byla také testem církví, jelikož lidé se na ně v těchto chvílích obraceli pro pomoc. Krize k sobě mohla přivést znesvářené církve a spojit je nad větším úkolem. Například v Americe společně pomáhali katolíci i židé.¹⁷¹

V důsledku zvyšující se míry přistěhovalectví do Spojených států následkem světové války bylo třeba publikovat různé knihy, shrnující a představující nové národnosti, které do Ameriky přicházely. Američany bylo třeba seznámit s původem těchto přistěhovalců. Jednou z takových knih, která přibližovala českou diasporu v USA, byla kniha Kennetha D. Millera *The czechoslovaks in America*. Kniha nabízí nesmírně zajímavý pohled na to, jak českou religiozitu a podmínky pro prosazení evangelických církví v Čechách vnímal v poválečném období Američan.

¹⁷¹ Chelčický 1, 1931.

Každý Čech znal podle Millera podrobně svou historii.¹⁷² Čechy dále charakterizoval jako racionalisty. Definitivně se od Říma odvrátili čeští dělníci školením v socialismu a intelektuálové v národním cítění. Naproti tomu střední třídy ve městech mu zůstaly věrné. V nové ústavě z února 1920 se objevila nutnost odluky státu a církve, ale ta nebyla nikdy formálně naplněna. Jako důležitější problém vnímal Miller vnitřní slabiny spočívající v nedostatku vize, odvahy a misijního zápalu českých protestantských církví. Vyzýval proto zahraniční církve, aby těm československým pomohly. Chyběly zde církevní budovy a duchovní, kazatelé. V Americe bylo v té době přes 80 česky mluvících protestantských duchovních a on navrhoval jejich zapojení v Československu jako alespoň malou splátku zemi, ze které vzešel Hus.¹⁷³ Zároveň varoval před snahou prosadit v Československu svou vlastní denominaci a konstatoval, že pouze spojená a jednotná Českobratrská církev evangelická má šanci na úspěch. Více než kterákoli jiná národnost upustili Češi v Americe od náboženství, které alespoň formálně vyznávali ve staré vlasti. Stalo se tak přibližně u poloviny přistěhovalců z českých zemí.¹⁷⁴ Důvodů bylo několik. Raní vůdcové Čechů v Americe byli zapálení racionalisté a anti-klerikálové (Náprstek, Klácel). Pravý důvod ale podle autora ležel v historických souvislostech. Z protestantských denominací bylo z Čechů v Americe nejvíce presbyteriánů, jelikož toto uspořádání nejlépe odráželo reformovanou církevní tradici, na kterou byli z domova zvyklí. Kongregacionističtí baptisté ale v té době tlačili na práci mezi českými přistěhovalci více než jakákoli jiná denominace.¹⁷⁵ Nejvýznačnějším znakem baptistů, odlišujícím je od všech ostatních protestantů byla přitom vždy dobrovolnost náboženského přesvědčení. To souviselo i s nechtí k veškeré vnější kontrole a represí. Individualita víry, to že každý člověk věří sám za sebe, mohlo přitom mnohé české přistěhovalce lákat. Členství v takové církvi podobalo se spíše členství v politické straně než členství v katolické církvi, na které byli mnozí přistěhovalci zvyklí. Dávalo člověku pocit, že se dobrovolně rozhodl vstoupit, ale zároveň vyžadovalo jistou angažovanost, aby se jedinec skutečně cítil být členem daného společenství.

¹⁷² MILLER, Kenneth D. *The czechoslovaks in America*. George H. Doran Company; 1st. edition. New York. 1922. s. 37.

¹⁷³ tamt. s. 40.

¹⁷⁴ tamt. s. 122.

¹⁷⁵ tamt. s. 141.

5.2. Odlišné pojetí zbožnosti

Rozdíl mezi dvěma světy popisovali také čeští baptisté. Například Josef Novotný, který načas pobyl v Americe a rozhodl se tyto dva extrémy, tedy rozdíl mezi Amerikou a Evropou přiblížit českému evangelickému prostředí. V Evropě bylo podle něj vše určité, vyhraněné. V Americe spíše nejasné, mlhavé. Zatím neměli Američané tolik času utvářet vlastní kulturu. Nejprve museli řešit nezbytnosti hmotné apod. Věci neviditelné, kulturu, vědu, umění, si zatím teprve opatřovali. Hranice tam proto nebyly tak určité, jelikož neměly tak hluboké historické kořeny. I politika tam byla jednodušší. Mezi republikány a demokraty spatřoval malého rozdílu. Chyběly strany dělnické, agrární a socialistické. V náboženství byl tento trend ještě patrnější. Ani v něm nečinili Američané mnoho rozdílů. Zdůrazňovali v první řadě lidství. Byli to lidé dneška, pro které včerejšek neznamenal nic. Vše řešili šmahem a viděli jednoduše. Spojené státy evropské by byl schopen Američan utvořit přes noc. Amerikanizovalo se netrpělivě. V Evropě nic takového nešlo. Každý národ se vnímal jako svébytný a tendence k vnucování svých postojů či jazyka jiným státům vedlo v historii k brutálním válkám. To, čemu by Američan říkal vlastenectví, mi nazýváme nacionalismem. Náboženství by v Evropě s klidem spojil, protože všichni jsou přece křesťané a mohl by zase vládnout papež a všichni být katolíky. Snahy po spojení od Američanů vnímal proto Novotný jako ukvapené. Není možné spojit vše. Vše není dobré. Existuje zlo. U nás zase ale bujela nesnášenlivost příliš. I v Americe byla protestantská teologie liberální a ortodoxní, ovšem naprosto plytká ve srovnání s Evropskou. Američané si také nevěděli rady s emigranty po stránce náboženské. Evropan má rád ujasněnost v názorech. Má se sice v Americe lépe materiálně a brzy ji začne obhajovat. Tvrdit, že umění a věda jsou v Americe dál, ale o náboženství řekne, že to už se přežilo. Novotný zde narážel na fenomén později identifikovaný jako tzv. svobodnářství.¹⁷⁶

Amerika byla země sice nábožensky založená, ale velmi eklekticky a povrchně. Ve skutečnosti byla naše země podle Novotného mnohem náboženštější než Amerika, protože jí nescházal hluboký náboženský obsah. Průměrný český duchovní byl nábožensky i svým vzděláním neskonale dál než jeho americký kolega. Největší rozdíl mezi průměrným laickým protestantským věřícím u nás a v Americe byl ale v jejich

¹⁷⁶ viz. NEŠPOR, Zdeněk R. a Kristina KAISEROVÁ. *Variety české religiozity v "dlouhém" 19. století (1780-1918)*. Ústí nad Labem: Albis international, 2010. 402-21.

názoru na církev a zde se naopak Češi měli co učit od Američanů. Oni totiž opravdu chtěli prospívat sboru, na rozdíl od Čechů, kteří čekali, co jim sbor přinese. Praktický názor na církev u Američanů vnímal Novotný jako zdravější a bibličtější. Američan se nebál vložit do církve svůj čas. Ten, o kterém tvrdil, že jsou peníze. Byl ochoten dobrovolně pracovat. Byl ochoten se účastnit. Sbory vřele vítali každého nově příchozího, byly aktivnější. Novotný věřil, že taková aktivita by mohla českým evangelickým církvím pomoci v přestupovém hnutí. Takže ano, víra Američanů byl možná povrchní a křiklavá, ale aktivní a účinná. Uměli dávat, a tak si na sbory sami vybrali. I chudí byli ochotni přispívat. Přispívat na dobrý účel, charitu byla v Americe běžná věc. Etická hodnota sboru by se však neměla na druhou stranu posuzovat jen podle toho, kolik vybere peněz. I k tomu měli Američané bohužel sklony. Podle Novotného to byli dobromyslní tupci, kteří chtěli zachránit svět.¹⁷⁷

Bohaté zkušenosti s Amerikou měli i metodisté. Dr. Josef Dobeš, hlavního redaktor časopisu *Křesťanský buditel*, kazatel, misionář a přední myšlenkový vůdce české metodistické církve, byl jedním z krajanů, kteří v Americe získali novou víru, kterou se později vydal šířit do rodné vlasti. K tomu, aby navštívil své první nedělní shromáždění českého spolku křesťanských mladíků v Americe, mu přitom dala kdysi popud prodavačka v potravinách. Po studiích chtěl odejít jako misionář buďto do Afriky nebo na Jávě, ale nakonec byl vyslán právě do rodných Čech.¹⁷⁸

Metodisté potom často psali o tom, jak vypadá náboženství v Americe. Pravidelně tam totiž dojížděli. Například o tom, jak u Amerických kostelů stály slogany, které slibovaly úspěch v obchodě, přidáte-li se na stranu Kristovu. Amerika byla v jejich případě líčena jako země obecně vyspělejší, s vyšší životní úrovní. Čeští metodisté tam dojížděli na návštěvy ke svým krajanům a líčeno bylo například zbohatnutí některých z nich na základě nálezů ropy. Typické bylo líčení hospodářského zázraku, a to dokonce i právě během probíhající Velké hospodářské krize, tedy největší recese v dosavadních dějinách. Popis duchovního života v Texasu vypadal následovně: „Evangelické křesťanství tam vzkvétá. Všude jsou krásné, moderní kostely a školy. Metodisté, baptisté a presbyteriáni ve své činnosti se předstihují. Na každých 700 obyvatel připadá jeden evangelický kostel, ale žádný hostinec. V ČSR připadá jeden evangelický kazatel

¹⁷⁷ NOVOTNÝ, Józsa. *Amerika po stránce náboženské* *. Kalich. 1923, 8(1923), 56-62.

¹⁷⁸ *Křesťanský buditel* 6, 1926.

na 25.000 obyvatel, však jeden hostinec nebo krčma na 300 obyvatel.“¹⁷⁹ Jako pozitivní příklad byla dále uváděna aliance evangelických kazatelů v Kansas City. Prý by bylo hezké, mít něco takového v Praze. Zoufale jiné náboženské, kulturní a historické podmínky byly v záplavě optimismu opomenuty. Mezidenominační spolupráce jim připadala v Americe skvěle fungující. Uchvátila je například největší mužská biblická třída na světě, čítající až 2000 mužů při shromážděních v modlitebně Ivanhoe. Jednalo se o mezidenominační organizaci, jejímž učitelem byl baptista dr. Evans a scházela se v chrámu Svobodných zednářů na Linwood Boulevard. Nejprve se zpívalo, potom modlilo, a nakonec se vyvěsila vlajka a pěla hymna. Hrál se zde především na emoce a náboženství bylo pevně spojeno s americkou národní identitou. U nás bylo něco takového jen zbožným přáním metodistů. Také byla v Americe častější charita a sociální citění. Metodisté se také vyjadřovali tehdejšími k volbám v Americe. Jejich favoritem byl Herbert Hoover. Republikán a evangelík, prosazující prohibici. Naopak Alfred Smith, katolík a demokrat byl kandidát, kterému vítězství nepřáli. V Americe bylo v té době jen 18 % katolíků a 60 % evangelíků. Katolíci se však začínali tlačit do funkcí a my Češi prý dobře víme, jak to dopadlo, když u nás před třemi sty lety Ferdinand II. a 7 % římských katolíků začalo vládnout nad 90 % evangelíků. Silné napojení na Ameriku bylo pro metodisty zkrátka typické.

6. My a oni, vztahy k ostatním určují, kdo sami jsme

6.1. Přátelé a spojenci, nepřátelé a podvodníci

Na podporu přátelství mezi jednotlivými protestantskými církvemi navrhovali baptisté, metodisté i JČB vzájemnou výměnu kazatelů. ČCE však nepodporovala dostatečně kazatelství laiků a vztah k ostatním menším křesťanským církvím, byl ze strany metodistů, baptistů a JČB často střízlivý, ba někdy dokonce otevřeně odmítavý. Již jsme se zmínili o hodnocení Aloise Adlofa z JČB tzv. darbystů. Jak tomu ale bylo s ostatními náboženskými kulturami, které v té době na našem území působily?

¹⁷⁹ Křesťanský buditel 1, 1929. s. 8.

Například baptisté informovali o adventistovi, který nechtěl nastoupit povinnou vojenskou službu a hodnotili jeho počínání jako smysluplné. Na pacifismu by se tedy s adventismem jednoznačně shodli.¹⁸⁰

O Armádě spásy psali po smrti generála Bootha, který ve svých rukou držel veškerou moc v církvi. Byl pro ně diktátorem v nábožensko-sociální světové organizaci. Kritizovali nedemokratického zřízení Armády spásy. Institut absolutního nevolného vládcy byl pro baptisty jen jinou formou papežství.¹⁸¹ O krizi v Armádě spásy po smrti generála Bootha, který si pro sebe nárokoval příliš velkou moc, v podobném duchu psali rovněž metodisté.¹⁸²

Baptisté se ale také pozastavovali nad tím, že v Československu bylo ve třicátých letech 21 uznaných církví a hnutí a stále se přihlašovala nová. Často jen na základě přání několika málo osob.¹⁸³ Příliš velká pluralita náboženské scény tudíž již nevyhovovala ani jim, přestože dříve takovou pluralitu sami hájili. Ve třicátých letech se však objevil i fenomén, související s nekřesťanským náboženstvím, který zasáhl celou Evropu. Byla jím persekuce židů v Německu. Tu hodnotili baptisté jako bankrot civilizace a jednoznačně ji odsoudili. Vadilo jim především, že němečtí vědci, filosofové, spisovatelé a církve proti takovým nelidským činům hlasitě neprotestovali.¹⁸⁴

Baptisté neměli problém cítit sympatie i s mimokřesťanskými proudy religiozity. Například k bahajismu, nezávislému, monoteistickému světovému náboženství, které mělo podle nich ráz citový a mystický. Moderní doba, ve které převládaly zájmy ekonomické a sociální, neměla přílišné pochopení pro náboženskou mystiku a baptisté kvitovali s povděkem jiný způsob myšlení, jim blízký, který nabízel bahajismus.¹⁸⁵

Mnohem méně smířliví byli však představitelé JČB. Těm například na adventistech přirozeně vadilo, že vypočítávali druhý příchod Krista, což JČB nepokrytě označila za pitomost. Svědci Jehovovi, „vášní badatelé bible,“ ostatně také vypočítali, že roku 1914 přijde tisícileté království Kristovo a místo toho přišla krvavá válka.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Chelčický 2, 1925.

¹⁸¹ Chelčický 2, 1929.

¹⁸² Křesťanský buditel 5, 1929.

¹⁸³ Chelčický 1,2, 1933.

¹⁸⁴ Chelčický 4, 1933.

¹⁸⁵ tamt.

¹⁸⁶ Českobratrská rodina 1, 1931.

Metodisté zase informovali o úpadku unitářů v Americe, byť čistě statistickém.¹⁸⁷ Pochopitelně, že neuznávání božství Ježíše Krista a nepřijímání jeho osoby coby spasitele, bylo pro metodisty nepřijatelné.

6.2. Jednota českobratrská a Adventisté sedmého dne

Pokud šlo o adventisty, tak ti měli podle Aloise Adlofa z JČB falešný program, zaměřený na nevědomé i již věřící lidi. Oháněli se Biblií a libovali si v proroctvích, přitom ale pomýjeli milost Boží v Kristu. Zvolil pro ně dokonce přirovnání k falešným penězům.¹⁸⁸ Popírali rozdíl mezi Starým a Novým zákonem a učili závaznost soboty. K tomu přijímali dodatek k Bibli v podobě učení Ellen G. Whiteové, kterou považovali za inspirovanou prorokyni a neomylnou vykladačku Písma. Jejich učení spočívalo na víře v druhý příchod Ježíše Krista a svěcení soboty. Statisticky byli co do počtu členů v ČSR srovnatelní například s baptisty. Svěcení jejich kazatelé přijímali povětšinou od Jednoty českobratrské nebo právě od baptistů. Adlof se k nim však stavěl velmi kriticky. Připomněl, že hnutí pro sobotu vzniklo již v první pol. 18 stol. mezi baptisty. Vedl je Fr. Bampfield. Vedlo však k roztržce a vzniku baptistů sedmého dne neboli sobotářů v roce 1731. Hnutí adventistů také vycházelo z baptismu.

Již na konci 18. století se objevily určité eschatologické tendence. Nejprve se myslelo, že VFR znamená blížící se konec a návrat spasitelův. Sociální a politické nepokoje ostatně vždy vyvolávali podobné myšlenky a očekávání. I v první polovině 19. století se objevila hnutí, prosazující myšlenku blížícího se zániku. Mezi takové „nadšence“ patřil také americký farmář William Miller, který se zahloubal do Písma a zjistil, že konec všech časů, je skutečně na spadnutí. Nejprve byl deistou, ale později se připojil k baptistům a začal zcela nekompetentně vykládat prorocství v knize Daniel. Neuměl přitom biblický jazyk a jeho znalosti historického kontextu byly mizivé. Vyšly mu tak samozřejmě nesmysly. Na rok 1844 stanovil apokalypsou a mnozí tomu uvěřili. Když ale v daném roce konec světa nenastal, seznal, že se asi spletl ve výpočtu. Přepočítal a skupinu následovníků, převzal jakýsi pan White se svojí ženou. Sám Miller prý přestal věřit, že se mu povedlo objevit něco výjimečného a svůj omyl přiznal. Struktura, kterou svým entuziasmem vybudoval se, však hodila jiným. Rok 1844 se tak nestal datem konce světa, nýbrž počátkem samostatného hnutí adventistů. Baptisté je

¹⁸⁷ Křesťanský buditel 2, 1928.

¹⁸⁸ ADLOF, Alois. *Falešný peníz: Adventisté a jejich učení ve světle Písma* *. Praha, 1929.

totiž ze svých řad vylučovali. Paní Whitová začala mít vidiny, inspirované duchem svatým. Svě výpovědi ale často upravovala a dopouštěla se plagiátů. Knihy sestavovala z jiných, již napsaných knížek a jejím největším dílem se stal „Veliký zápas mezi Kristem a Satanem.“¹⁸⁹

Mnozí po neúspěšné apokalypse odpadli od víry zcela nebo se oddali některé z forem spiritismu, který byl v té době také velmi populární. Objevil se však nový výklad. K pročištění došlo zatím pouze na nebesích! Ale co by právě tam mělo být očištěno? Není to snad sféra bez poskvrny? Dílo Kristovo nebylo totiž dokonáno na kříži. Kristus stále provádí očišťování hříšníků, ale pokračuje v něm na nebesích. Odstranění hříchů ze svatyně přitom započalo právě až v roce 1844. Až k tomuto bodu Adlof téměř výsměšně popisoval počátky a působení adventistické církve a zde se dostal k tomu, co pro něj představovalo hlavní kámen úrazu. Přesvědčivým biblickým výkladem argumentoval, že Kristova oběť na kříži byla úplná a rozvracel tím adventistickou nauku. Adventisté také tvrdili, že až Řím zavedl svěcení neděle, ale byla to ve skutečnosti praxe starší než pontifikát. Již Tertulián dosvědčoval, že v 2. století bylo svěcení neděle běžnou praxí. Všechny jejich doklady o svěcení soboty pocházeli ze Starého zákona a ten nebyl pro Adlofa závazným textem. Pro adventisty byl platný odlišný kánon, se který podle Adlofa zacházeli libovolně. Tvrdili například, že duše je smrtelná, čímž se prý vysmívali líčení pekla. Adlofův postoj vůči nim byl nesmiřitelný. Představovali pro něj kryptojudaistickou sektu.

Stále populárnější byl ve dvacátých letech také spiritismus, snažící se o navázání kontaktu se zemřelými. Metodisté k tomuto fenoménu také měli co říct. Nejednalo se podle nich o nic nového, dělali to již pohané před tisíci lety. U nás došlo k oživení těchto praktik během světové války. Důvodem byla snaha navázat kontakt se ztracenými syny a manžely, kteří padli v bojích. Metodisté se proti tomu ohrazovali.¹⁹⁰ Bible nás přece učí, že Kristus takové duchy vyháněl a oni je do těla záměrně přiváděli! Z jejich pohledu se jednalo o ďábelskou nauku. Rovněž spiritisté hlásali volnou lásku a

¹⁸⁹ Myšlena je kniha: WHITE, Ellen Gould Harmon. *Velký spor věků mezi dobrem a zlem, pravdou a lží*. Illinois: Pacific press publishing, 1911.

¹⁹⁰ Křesťanský buditel 6, 1928.

nebránili se ani užívání látek, rozšiřujících vědomí.¹⁹¹ Bylo by popravdě s podivem, kdyby k nim metodisté zaujali jiný než přísně odmítavý postoj.

6.3. Metodisté a Mormoni

Na počátku třicátých let u nás zahájila misii také Církev Ježíše Krista svatých posledních dnů neboli církev mormonská.¹⁹² Metodisté ji popisovali jako nové učení,¹⁹³ postavené na báchorkách o indiánech, které se měly stát novou Biblií. Pro ně to byl okultismus a vychytralý podvod. Mormoni se domnívali, že někteří severoameričtí indiáni pocházeli ze starověké Palestiny. Byly zbloudilým židovským kmenem, který přišel následně obrátit sám Kristus. Mormon byl posledním velitelem a kněžím tohoto kmene. Ten sepsal tyto události na zlaté desky, které po 1500 letech vykopal zakladatel mormonismu Joseph Smith, který u nich našel i kouzelné brýle, s jejichž pomocí desky psané zaniklým jazykem přečetl. Po jejich vyluštění desky zase skryl sám Bůh.¹⁹⁴

Zde je třeba poznamenat, že stylizovat počátky mormonismu a základ jejich učení jako blábol, není nijak složité. Vidět v podobném náboženském směru lacinou snahu senzačním a konspiračním způsobem vykládat dějiny spásy, což má vést pouze k legitimizaci jistých neřestných praktik, jako například polygamie, bylo poměrně běžné nejen v kruzích metodistů. Většina společnosti má s pojmem sekta spojena právě taková náboženská společenství jako je mormonská církev.¹⁹⁵

Velkým problémem byla pro metodisty také skutečnost, že mormoni neuznávali Biblii jako dostatečný pramen pro poznání Boží vůle. V knize Mormon, údajně inspirované duchem svatým, přinášeli dodatečný výklad k Písmu svatému. Bůh byl podle nich tělesné podstaty, a navíc ne trojjediný. Panna Marie měla tělesný pohlavní styk s Bohem a z tohoto spojení vzešel jakýsi „polobůh“, Ježíš Kristus. Jednou budeme navíc schopni se Bohu vyrovnat. Pro spásu bylo třeba jen věřit v Josepha Smitha

¹⁹¹ Viz postava Aleistera Crowleyho, jehož otec byl zakladatel Plymouthských bratří, puritánské protestantské sekty.

¹⁹² V roce 1884 přijel z Vídně do Prahy první misionář, Thomas Biesinger. Pro své kázání byl uvězněn. Než byl vypovězen ze země, pokřtil a konfirmoval Antonína Justa, který předtím svědčil proti němu. Misionářská práce ve skutečnosti započala až o 45 let později, z velké části díky Františce Brodilové. 24. července 1929 starší John A. Widtsoe z Kvora Dvanácti zasvětil Československo pro hlásání evangelia. Došlo k tomu na Kněží hoře poblíž hradu Karlštejn. (zdroj: <https://www.cirkev-jezise-krista.cz>)

¹⁹³ Ve skutečnosti v době vzniku článku staré zhruba století.

¹⁹⁴ Křesťanský buditel 4, 1932.

¹⁹⁵ viz. VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha: Beta Books, 2007.

jakožto proroka. Kristus nás očistil pouze od dědičného hříchu. Na základě našich dobrých skutků se ale sami očišťujeme od těch špatných, které jsme spáchali. Nárok na spásu mají živí i ti, kteří již zemřeli. Proto se u mormonů křtili dokonce i mrtví. Manželství zůstává platné i na onom světě, kde se již další potomci rodí bezbolestně, a Evino prokletí je z lidského pokolení sejmuto. To jsou jen některé invektivní charakteristiky mormonského vyznání, které představili redaktori *Křesťanského buditele* svým čtenářům.¹⁹⁶

Methodisté však rozlišovali mezi záští a tzv. „provokací z lásky.“ J.P. Barták formuloval tezi o tom, že reformátoři, proroci, apoštolové a náboženští myslitelé byli vždy považováni za provokatéry. (Jan Hus, prorok Zachariáš, sv. Pavel, Giordano Bruno) Provokace ale může sloužit jako pozitivní nástroj vyburcování. Příkladem z politiky byli praktičtí Angličané a Američané, kteří měli tzv. Whip (bič), tj. osobu která všechny členy své strany nutila přijít na důležitá hlasování do parlamentu. Methodisté také připomněli vyprovokování českého národa Schwarzenbergovým výrokem o husitech z roku 1879, ve kterém je veřejně označil za „bandu lupičů a žhářů,“¹⁹⁷ díky čemuž vznikl na Staroměstském náměstí důstojný Husův památník. Je třeba si těchto provokací všimat, protože z nich může vzejít něco pozitivního, znělo poselství z úst metodistů.

6.4. Unitáři jako příliš sekularizovaná podoba náboženství

Mezi unitáři vynikla především postava Norberta Fabiána Čapka. Ten se chtěl stát původně baptistickým kazatelem. Měl ale problémy s kalvinistickou christologií a naukou o predestinaci. Projevoval silný zájem o sociální stránku náboženství, ale také o teosofii. Když přemýšlel hlouběji nad baptistickou věroukou, došel ke stanovisku, že je lépe nestarat se tolik o dogmatiku, ale prakticky naplňovat poselství Ježíšovo. Nezdůrazňovat liturgii, nezdůrazňovat křest. Baptista prof. Václav Králíček mu vytýkal, že se odklání od baptismu, ale on v té době již pociťoval nespokojenost nejen s baptismem, ale s křesťanstvím vůbec. Začal se věnovat studiu mystiky. Setkal se s Masarykem, který mu potvrdil, že jejich přesvědčení se v mnohém shodovala. Těsně před první sv. válkou již otevřeně polemizoval s vůdčími osobnostmi baptismu. Podle nich vzdaloval baptismus ve svém pojetí protestantismu. Odjel tedy působit jako kazatel

¹⁹⁶ Křesťanský buditel 1, 1933.

¹⁹⁷ Křesťanský buditel 7, 1927.

do New Yorku a v roce 1919 definitivně opustil baptismus. Mezi americkým baptismem a protestantismem neviděl žádný rozdíl, krom křtu dospělých. Sám razil cestu všestranně pokrokového, individuálního náboženství bez církve. Racionalistického náboženství s mystickými tendencemi. Zdánlivý protimluv, ale on jej dokázal ve své nauce zdařile naplňovat.¹⁹⁸

Zajímavou byla jeho publikace *Z dějin kaceřovaných křesťanů*. Pro srovnání nabízející jeho vlastní hledisko na náboženské dějiny nejen českých zemí. V mládí v roce 1888 nejprve Čapek konvertoval od katolictví k baptismu. Jeho víra se však stala ještě liberálnější a dostal se do pozice osobností na hranicích křesťanství. Jeho hledisko se snažilo být nezaujaté a nad konfesionální. Mohl z odstupu porovnat katolické, evangelické i bratrské (myšleno radikálně reformační) pojetí víry, zbožnosti, života, církevní organizace. V historii rozeznával dva druhy křesťanů, pronásledující a pronásledované. Největší nepřítel křesťanství v dějinách nebyl vnější útočník (islám), nýbrž vnitřní stav křesťanské obce. Křesťanským nátěrem opatřené pohanské císařství římské. Přijetí světské moci bylo největším zpronevřením proti vůli Kristově. Na našem území nebylo však křesťanství introdukováno z Říma. Čapek připomínal misie ještě před Konstantinem a Metodějem. Přikláněl se k domněnce o bogomilském působení. Nehovořil však o později doložené přítomnosti irských misionářů na našem území. Byl jednoznačně proti papežství. České kacířství mělo podle něj svůj původ již v prvopočátcích církve. Během christianizace se objevila potřeba vyvrátit řeckou misii. Navíc se tu objevovali křesťané mezi římským a řeckým vyznáním. Anabaptisté byli prvními oběťmi protireformace. Jejich protest proti římské církvi byl totiž nejsilnější.¹⁹⁹ Münstera ale nelze počítat mezi anabaptisty. Reformovaní vytýkali baptistům, že popírají všeobecnou zkaženost a spasení skrze milost.²⁰⁰ Sami mezi sebou se ale evangelíci neshodli například v názoru na Heidelberský katechismus. Zajedno byli pouze v pomlouvání „sektářů.“ I jeho kniha je apologií Jednoty českých bratří. Knihu psal ještě coby baptista, ale již s názory implikujícími zcela ojedinělý pohled na dějiny reformace. Češi podle něj nikdy nebudou katolíky. Nehodilo se pro ně ale ani chladné, dogmatické evangelictví z Německa. „A jako nám nesvědčí německé evangelictví, tak se na strom českého života nedá vštěpovati křesťanství anglické neb americké neb

¹⁹⁸ ŠPALE, Drahomil. *Nárys dějin unitářství v českých zemích*. Praha: Unitaria, 2010. s. 119-135.

¹⁹⁹ ČAPEK, Norbert Fabián. *Úryvky z dějin kaceřovaných křesťanů*. Brno: N. F. Čapek, 1903. s. 23.

²⁰⁰ tamt. s. 32.

kterékoli jiné.²⁰¹ Zapotřebí bylo vrátit se ke křesťanství českobratrskému. I Čapek se tedy považoval za následovníka Jednoty bratrské.

7. Život křesťana

7.1. Způsoby křesťanského žití v moderní společnosti a rodině

Žité křesťanství představovalo důležitou složku svobodné evangelické zbožnosti. Oporou pro tento způsob existence nebyl pouze sbor, ale i vlastní rodina. Proměna rodinného života na počátku 20. století, byla proto v baptistických kruzích kriticky reflektována. Rodiče se prý přestávali věnovat dětem, nepředávali jim žádné hodnoty, nevěnovali jim svůj čas. Neděle trávili veskrze světsky a moderně, tedy odděleně, každý si šel za svými starostmi a koníčky a snažil se urvat trochu odpočinku od ostatních. Nejednalo se o společně trávený, radostný čas. Autorkou tohoto kárajícího článku byla Lýdia Kolátorová, manželka šéfredaktora revue Chelčický. O úrovni odnáboženštění tehdejší společnosti mohly leccos prozradit také zkušenosti kolportérů. Například jeden muž, jemuž se snažil baptistický kolportér prodat Bibli, přičítal větší váhu lékařské knize a odborným publikacím, které již vlastnil. Baptisté proto toužili po křesťanské utopii, představované sborovými domy, kde by se zachovával rodinný život, jehož osou by zůstalo náboženství.²⁰²

Pokud šlo o světskou zábavu, nebyli baptisté tak upjatí a puritánští jako metodisté, kteří neustále zdůrazňovali nechuť vůči tanečním zábavám a požívání alkoholu. O kulturním dění v Praze bylo baptisty referováno poměrně zřídka. Když se však objevila například zpráva, že v prosinci 1924 bylo ohlášeno policii 2761 zábav, z čehož 210 připadlo na opičárny silvestrovské, nebylo to baptisty jednoznačně zavržováno. Naopak byli spokojeni, že Praha byla v tomto směru srovnatelná s Vídní či Berlínem. Navíc bylo prý v Praze 80 biografů a většina z nich měla programy dvakrát i třikrát denně. Ani tento druh zábavy ale principiálně neodsuzovali, spíše si nepřáli, aby jim byla věnována přehnaná pozornost.²⁰³ I profesor Králíček, známý baptistický

²⁰¹ tamt. s. 77.

²⁰² Chelčický 2, 1925.

²⁰³ Chelčický 1, 1925.

kazatel, když hovořil o radosti ze života, zmínil, že tabák a alkohol občas pomáhají, jelikož mají vliv na mozek a nervy. Nesmí se to s nimi však přehánět.²⁰⁴

Za skutečné štěstí tohoto života, považovali baptisté klidné provozování svého zaměstnání, při kterém se však nezapomíná na modlitbu. Nebylo pro ně nutné přetěžovat svou mysl zbytečnými vědomostmi a starostmi. Důležité bylo také slušné materiální zajištění, při souběžném zachování skromnosti.²⁰⁵ Starost jim mohlo dělat snad jen to, že do výchovy jejich dětí, zasahovala i jiná morálka, kterou mohly pochytit ve škole. Žáci bez vyznání nebo vyznání státem neuznaného, jako byli baptisté, byli ale koncem dvacátých let zproštěni povinnosti účastnit se ve školách náboženské výuky, čehož baptisté pochopitelně rádi využili.²⁰⁶ Sami měli velice propracovanou metodu práce s dětmi v rámci nedělních škol.²⁰⁷

Do základních představ JČB o úloze a poslání křesťana v moderní společnosti, uvádí stručně pastoračně katechetická práce Aloise Adlofa. Posláním křesťana je podle ní především naplnění vůle Ježíše Krista, aby bylo evangelium rozšířeno do celého světa. Tohoto ideálního stavu přitom musí být dosaženo prostřednictvím lidí, jelikož Bůh je k tomu vyvolil. Neučiní tak za ně andělé, kteří byli sice posly božími v mnoha věcech, ale poselství o spase skrze Ježíše musí rozšířit lidé sami. Kniha byla jakýmsi úvodem do misijní a pastorační práce. Příručkou, která čtenáře přesvědčovala, že dobře vykonávaná práce, a to i ta světského charakteru, je užitečná a vede k většímu přiblížení království božímu.

Žádná práce přitom nebyla vnímána jako cennější než jiná. Sám Adlof již jako chlapec cítil povolání ke kazatelské službě. V tomto směru radil, že ať už se člověk rozhodne pro cokoliv, neměl by se potom hnát za ničím jiným, ale konat pilně to, co si předsevzal. Není dobré, chtít být hned kazatelem, umí-li někdo mluvit. Nejprve je třeba se osvědčit ve svém povolání. Každý má svou úlohu a nikdo ji za něj neodvede. Osobní odpovědnost za šíření evangelia leží na každém zvlášť. Nutnou podmínkou úspěšné evangelizace bylo však pro Adlofa zmocnění duchem svatým skrze modlitbu a pokornou prosbu. Každý si nejprve musel být sám jistý vlastní vírou, a hlavně naplněním duchem svatým. Tohoto zmocnění bylo třeba k životu ve víře, bez nějž by

²⁰⁴ Chelčický 1, 1932.

²⁰⁵ Chelčický 2, 1929.

²⁰⁶ Chelčický 3, 1929.

²⁰⁷ viz PROCHÁZKA, Jindřich. *Základy náboženské výchovy*. Praha: Kalich, 1927.

jakékoliv kázání nebo psaní ztrácelo význam. Adlof prosazoval „celostní“ praktické křesťanství, v němž byla autenticita života zaručena pouze nábožensností. Tento život „souladný“ pro něj charakterizovalo 5 věcí: 1. Nejdůležitější byla přítomnost ducha svatého v srdci a oddání se této moci. 2. Láska k slovu Božímu. 3. Život modlitebný. Modlitbu mít za dech duše. 4. Život opravdový, nesobecký, čistý, pokorný. 5. Touha získávat další duše a láska k nim.²⁰⁸

Jeho vize zbožnosti byla entuziastická, charismatická a částečně pentekostálně evangelikální. Zjevení ducha svatého se ale nemohlo k člověku dostavit bez znalosti Písma. Takový přístup by považoval za katolický. Písmem bylo třeba se obírat ze všech stran, aby se čtenář co nejvíce se přiblížil původní zvěsti. Adlof vítal jazykovou i textovou kritiku Bible. Zajímal se o moderní archeologii. Nebál se, že staré nálezy otřesou věrohodností Bible, spíše věřil, že ji potvrdí. Zajímal se o chronologii a geografii. Označoval je za dokonce dvě oči historie.²⁰⁹ Přál si porozumět básnickým obrátům, symbolice čísel, barev, obřadů a významu bohoslužby v Bibli. Zkoumal také poměr Starého a Nového zákona. Bibli se ale zabýval především z praktického důvodu. Chtěl se tak přiblížit Bohu. Věřil, že se tím vybuduje v člověku charakter a bránil se tak kacířství a sektářské omezenosti. Bible pro něj byla knihou pokroku, a nikoliv zastaralá a tmářská sbírka povídalek. Je k ní ale třeba přistupovat s úctou, nevytrhovat nic z kontextu a uvědomovat si, že zásady v Písmu uvedené budou v každé době a každé zemi naplňovány různě. Bibli doporučoval vnímat coby odkaz, který nám zanechal náš nejlepší přítel. Jako metodu pro čtení Bible doporučoval číst většinou malé úseky a hodně o přečteném přemýšlet. Nikoliv číst souvisle celou Bibli, ale orientovat se podle témat. Tak člověk zjistí, co je víra, ospravedlnění, modlitba. Přečíst na jedno posezení doporučoval maximálně jednu celou biblickou knihu. Mít Bibli pořád u sebe podle něj stačilo, aby se člověk už nemohl nikdy nudit. Mohl si tak snáze zapamatovat poselství pro různé okolnosti. Důraz kladl na nutnost pozastavení, tichou, soukromou modlitbu, obecenství s Bohem. „Modlitba není úkon k oklamání hladu, nýbrž realitou, skutečností, jako kterýkoli početní příklad.“²¹⁰ Modlitba nikdy není něco, co probíhá na úkor práce, je prací sama o sobě. Spurgeon²¹¹ ji přirovnával k broušení kosy.

²⁰⁸ ADLOF, Alois. *Návod ke křesťanské práci*. Praha: V. Horák, 1920. s. 19-20.

²⁰⁹ tamt. s. 25.

²¹⁰ tamt. s. 36.

²¹¹ Slavný baptistický kazatel

Adlof chtěl v neposlední řadě také říci, že je třeba získávat duše pro pána, a že se tak má činit vesele a ne pochmurně.²¹² V tomto směru by se shodl s baptisty. Rybáře lidí může z někoho učinit jedině Pán. Lidem neobráceným se nesmí líbit samotný evangelista, ale to, co o čem mluví, to co „nabízí.“ Sbor musí být kroužkem aktivně zbožných. Přispívání na chod sboru, musí členové chápat jako součást bohoslužby. Dokonce vzniklo hnutí Misijní snaha, organizace ochotná a pomáhající, která byla kroužkem ještě aktivnějších křesťanů. Jednalo se o protestantské mezicírkevní sdružení. Adlof ji přirovnával k Sokolu v národě a Českobratrským legiím.²¹³ Nedělní škola měla podle něj sloužit k ponaučení, a hlavně obrátit člověka již v mladém věku. Ve spolcích mládeže ale začínal ve dvacátých letech příliš bujet sport a zábava, na což byla podle Adlofa zapotřebí patřičná reakce. Také připomněl nutnost práce pro národ a nový stát. Na počátku dvacátých let byly tento optimismus a orientace na budoucnost ostatně téměř všudypřítomné.

Do budoucnosti vkládali mnohé naděje ve dvacátých letech i metodisté. V jejich případech bylo ale mnohé úsilí věnováno také potlačování nevhodných forem trávení volného času. Jali se brojit také proti společenským lžím a bezcenným lichotkám. Obávali se například příchodu masopustních zábav, kde se až příliš vesele skotačilo a tancovalo. Jakožto „vážní“ křesťané, byli zásadně proti přílišnému oddávání se světským radovánkám. Již Chrisostomos ostatně tvrdil, že člověk nemá skákat jako velbloud. Ambrož zase psal, že Jan Křtitel byl sťat na přání tanečnice. Augustin ve svých Vyznáních zavrhoval divadlo a židovské křepčení o sobotách. Tertulián také odsuzoval pohanské divadlo. K takovým křesťanům se tedy hlásili.

Co se týče výchovy mladých křesťanů, ve škole nechtěli dětem metodistů zapisovat na vysvědčení známku z náboženství, protože patřili ke státům neuznané církvi. Oni ale prohlašovali, stejně jako baptisté a JČB, že o uznání ani usilovat nechtějí, jelikož se státem si přejí rozluku. Ostatně vadilo jim i účinkování dětí ve školních akademiích. Vypočítávali také, obdobně jako baptisté, kolik by se ušetřilo po případné odluce církví od státu. Výsledkem bylo zhruba 150 milionů ročně jen z církve katolické. Tyto peníze podle nich měli být raději využity ve prospěch všech občanů republiky, a ne pouze jedné skupiny obyvatel. Jako báchorky potom hodnotili zprávu královéhradeckého biskupa dr. Kašpara publikovanou v klerikálním listu *Čech*, aby

²¹² tamt. s. 51.

²¹³ tamt. s. 64.

demonstrovali, jak nesmyslné je přispívat na chod instituce, která stále dlí v temnotách středověké pověrčivosti. Dr. Kašpar se totiž v rámci milostivého léta vypravil do Říma a na vlastní oči tam prý spatřil jesličky, stůl, při kterém Ježíš ustanovil nejsvětější svátosti, kříž, který kdysi promluvil k sv. Františkovi atp. Metodisté se takové nesmyslné úctě k ostatkům podívovali.²¹⁴

Především však byla metodistům trnem v oku skutečnost, že moderní doba skýtala příležitost vyplnit svůj čas různými zábavami. Jejich vztah k modernitě byl však ambivalentní, některé z výtvarných moderní demokratické společnosti, hodnotili pozitivně. Objevilo se opravdu mnoho změn.auta, letadla, vzducholodi, telefony, fonografy, rádio, biografy, mluvicí filmy, ale také moderní sociální reformy jako osmihodinová pracovní mzda, nárok na dovolenou, nemocenské a penzijní pojištění, všeobecná příležitost ke vzdělání, vyšší mzdy za tělesnou práci, všeobecně uznávaná lidská práva na ochranu osoby, majetku, cti atd. Lehko se ale lidé stávali nevděčnými a začali toho všeho zneužívat. Metodisté se proto obávali přechodu ducha uvolnění do náboženské sféry. Projevil se u nich strach ze sekularizace. Zdůrazňovali tudíž smysl pro povinnost. 350 let od vydání Bible Kralické se dělníci začali odvracet od církve. A vinny byly církve samotné. Silné levicové a sociální cítění se u metodistů projevoval mimo jiné postojem, že církve by měla plnit roli mediátora mezi bohatými a chudými. Také práci s mládeží se snažili nepodceňovat. Od jednoho amerického metodisty dokonce přetiskli Desatero přikázání sociální spravedlnosti, ve kterém se mimo jiné psalo, že všechny kultury jsou stejně důležité, úroveň civilizace by se měla posuzovat podle toho, jak se v ní chová k ženám, cílem průmyslu by neměl být zisk, ale přispění k zlepšení životní úrovně celého lidstva, a od demokracie politické by se mělo přejít k demokracii hospodářské.²¹⁵ Veskrze progresivní a liberální stanoviska byla v jejich případech však podložena hlubokou zbožností. Doba pokroku byla pro metodisty zároveň dobou nejzvrácenější. Objevoval se u nich skutečně dvojznačný vztah k tomuto procesu. Jako mantru však opakovali, že smysl má pouze život křesťanský. Již epikurejci totiž hlásali užívání si života za každou cenu, avšak apoštol Pavel byl proti nim.²¹⁶

²¹⁴ Křesťanský buditel 1, 1926.

²¹⁵ Křesťanský buditel 6, 1929.

²¹⁶ Křesťanský buditel 4, 1932.

7.2. Vztah ke kultuře

Zajíc a želva bylo téma jedné novoroční úvahy, jejímž autorem byl baptista František Kolátor. Vzorem pro něj byl však rychle běžící zajíc, který něco dokázal, narozdíl od pomalé želvy. Chtěl tím především říci, že v jeho očích bylo neblahé, žít dlouze a beze smyslu. Obrácení bajky naruby doplnil řadou příkladů a kontrapozic z kulturního, uměleckého i politického prostředí. Jiří Wolker žil jen 24 let, ale jeho dílo bylo podle Kolátora nesmrtelné. „Zatímco Věkoslav Nezmar (rozuměj Vítězslav Nezval) je už šedesát let stár, pořád smolí své unylé verše, a nakonec zbude po něm velké nic.“ Josef Uher, výrazný představitel bosácké literatury, napsal pouze knihu *O lidech kočovných* a pár drobnějších prací, jelikož zemřel také před třicítkou, ale žádná slovesnost pro gymnázia nebude prý v příštích letech postrádat jeho jména. Zatímco F.X. Nechutný (Šalda) napsal pyramidu románů a je živ v kmetském věku, přestože byl podle Kolátora postradatelný packal. Charles Dickens a William Malepeace Thackeray byli současníci, ale Dickens napsal již ve 24 letech *Picwickův klub*, zatímco Thackeray se horko těžko probíjel coby žurnalista velmi dlouhou dobu. Státník Pitt v sedmnácti dokončil univerzitní studia a o sedm let později v pouhých 24 letech se stal ministerským předsedou.²¹⁷ Těžko říci, co si z takové oslavy dravosti a mladické ambicióznosti měl čtenář odnést. Rozhodně však nechybělo Kolátorovi odhodlání a verva.

Mezi kulturní osobnosti, k jejichž názorům se baptisté hlásili, patřil například Otokar Březina. Konkrétně jeho úvahy o katolicismu a české reformaci s baptistickými názory konvenovaly. U nás se katolicismus podle nich nemohl nikdy uchytit tak, jako u jižních národů. Bylo tu totiž těžší hospodařit. Přijmout katolicismus se vši jeho složitostí a subtilností, které zdědil po dekadenci antického světa, nepřipadalo v našem případě v úvahu. Český národ proto přijal katolicismus pouze zevně. Prosté křesťanství z Bible bylo ale zdejšími lidem vždy bližší.²¹⁸

Timoteus Č. Zelinka z JČB, věnoval dvě ze svých přednášek tématu Mladých křesťanů a jejich vztahu ke kultuře. Mladí se podle něj úzkostlivě vyhýbali pevnému svazku s církví. Viditelná církev je ovšem také Božím zřízením, jelikož ji kdysi ustanovil sám Ježíš. Mladí, přesto tvrdili, že postačující je příslušnost k neviditelné

²¹⁷ Chelčický 1, 1931.

²¹⁸ Chelčický 4, 1933.

církvi. Zde se projevil generační rozdíl v pojmání závaznosti příslušnosti k církvi. Nálady a sympatie mladých, se klonily spíše k volné společnosti věřících. Zelinka s tímto postojem částečně souhlasil, ale spíše byl pro semknutější společenství. Mladé ale mohly lákat konkurenční spolky, které od svých členů nevyžadovaly takovou míru odevzdání, a které byly světského charakteru. Nebo naopak spolky kvazináboženské, jako Sokol, které poskytovaly svým členům odlišný typ životní náplně, při současném zachování základních křesťanských principů. Bezpochyby důležitým motivem byla neochota zavazovat se k něčemu, být někým řízen a kontrolován. Hl. znaky církve přitom Zelinka vymezil následovně: 1. řízené úsilí o správnou víru dle Písma; 2. soustavné vzdělávání ducha i duše v biblických pravdách a úsilí modlitebného života; 3. bratrské provádění kázně; 4. snaha pěstovat charakter mravní a sociální; 5. podpora tvůrčí činnosti, radou i hmotně.²¹⁹ K prvnímu bodu dodal, že každá církev potřebuje svou správu, přičemž zapotřebí byly kompetence věroučné, výchovné i organizační, aby člověk mohl sbor vést. Celou církev ale ovládal řád, díky němuž na sebe všichni vzájemně dohlíželi. Mladý člověk to mohl vnímat jako svazující. Lidé nedostatečně školení se ale mohli podle Zelinky dostat ve svém duchovním životě na scesti. Mladším členům ale mohlo připadat, že takový postoj implikuje někoho povolného, kdo má kontrolovat správnost vaší víry. Něco takového vnímali jako nedůvěru ve vlastní úsudek a schopnosti, na které se byli ve svém životě čím dál tím zvyklejší spoléhat. Opravdovost ducha musel podle zkušeností starších členů sboru ale doplnit intelekt a teoretická průprava. To mohlo znít mladým nesvobodně a mohli argumentovat tím, že s duchem svatým to má společného jen velmi málo. Ovšem z pozice starších se takový požadavek jevil jako zcela rozumný a mladší mohli vnímat jako liknavé a nezodpovědné. Jednoznačně se zde však ukázalo, že proklamovaná volnost je pojem, který se s věkem postupně mění.

Druhým bodem byla Zelinkou myšlena zevrubná evangelizace a společné modlení. Rozvratnými prvky ve sborech podle něj byli ti, co pravidelně docházeli na bohoslužby a kázání, ale nebyli členy. Na ně totiž nebylo možno vztahovat církevní kázeň. Neustálé omílání, že prostředníka mezi člověkem a Bohem není třeba, a že tak činí pouze církev katolická, pozbývalo však trochu na závažnosti, když bylo vzápětí přiznáno, že je třeba na členy církve dohlížet. Církevní řád se ale netýkal hlubokých

²¹⁹ ZELINKA, Timoteus Čestmír. *Mladý křesťan a církev: mladý křesťan a kultura*. Praha: Jednota Českobratrská, [19?].

otázek křesťanské etiky, nýbrž morálky ba někdy dokonce správných mravů. Výchovný charakter, je ostatně stěží něco, co by se mělo křesťanským společenstvím vyčítat. Přísnou kázeň lze vnímat také jaké společný prvek s Jednotou bratrskou, s níž navazovala Jednota českobratrská jiný druh historického spojení než baptisté nebo metodisté.

I zdůraznění sociální otázky se v JČB objevovalo, ale spíše v obecně křesťanské rovině soucitu se sociálně slabými a pomoci chudákům nejen duchovně, ale i materiálně. Mnohem důležitější byla však otázka sociální u metodistů. Povinností křesťana, a toho se především týkaly Zelinkovi přednášky, bylo však také usilovat o tvorbu krásna. Církev potřebuje bohoslovce, pedagogy, spisovatele, básníky, historiky, lékaře, lingvisty, umělce, malíře, grafiky, hudebníky, zkrátka nějakou formu elit a intelligence. I na poli kultury vynikala stará Jednota Bratrská nad dobovým průměrem. Překladem Bible, svými kancionály. Zásada všeobecného kněžství dokonce mohla být podle Zelinky neprospěšnou, protože laici častokrát, díky nedostatečnému vzdělání, nevěděli, o čem mluví. Husité sice laické kázání podporovali, ale Jednota bratrská příliš ne. Zelinka zároveň ale poněkud nesrozumitelně hovořil o tom, že se málo ve sborech mluvilo o skutečných problémech života, což byla ovšem témata, která by nejspíše přinášeli na stůl právě oni „nevzdělaní“ laici.

Samotná evangelia byla různě podána a taková měla být podle Zelinky i zvěst v kázání. Nejhlouběji prý promlouvá ke čtenáři či posluchači Janovo evangelium, které nejvíce zdůrazňovalo Ježíšovo božství. Kultura měla podle Zelinky sloužit k zušlechťování ducha, což je činnost neukončená, nikoliv stav. Předpokladem vývoje kultury, je přitom její otevřenost. Jako příklad mu posloužilo podobenství o hřivnách, v němž je lépe hřivnu nezakopávat, ale přispět s ní svému okolí. Jinými slovy využívat svůj duchovní kapitál. Sám apoštol Pavel, jeden z největších vzorů všech mnou studovaných církví, byl přece také vzdělanec. Ve staré Jednotě působili od určitého období rovněž mnozí vzdělanci, například bratr Řehoř, biskup Matěj Kunvaldský, Jan Blahoslav či Jan Amos Komenský. Křesťan podle Zelinky oplývá širším pojetím kultury než člověk nevěřící, jelikož ji poměřuje měřítkem věčných hodnot. Rozum by měl podle něj sloužit k posílení víry. Naše víra nijak neutrpí, když si vědecky vysvětlíme, jak prošel Jonáš útroby velryby, alespoň tak se domníval Timoteus Zelinka. Kultura dle něj nebyla přirozenou složkou náboženství, ale byla to dobrá a přátelská pomocnice. V moderních bohosloveckých proudech se dokonce objevily

tendence postavit kulturu na roveň náboženství, pokud šlo o její význam pro myšlenkový vývoj lidstva. Zelinka se ovšem ztotožňoval s názorem, že kultura je součástí teologie, která určuje její směr a náplň. Zajímavá bylo jeho zdůvodnění, proč jsou švýcarské kantony evangelické zámožnější než ty katolické. I hmotně se totiž člověku lépe povede, když se po obrácení zbaví lenosti a přijme větší díl zodpovědnosti. Těžko říci, proč se, celou dobu argumentujíc v duchovní rovině, uchýlil právě k tomuto příkladu, ale snad se domníval, že mladé snáze přesvědčí, poukazem na hmotný přínos oddání se protestantským sklonům. Eklektický ráz jeho přednášky dále doplnilo jeho doporučení vhodné literatury k četbě, jíž byla podle něj například *Babička* od Boženy Němcové, přestože byla původu katolického. Byla to však kniha mravně opravdová a psaná s dobrým záměrem. Křesťan by se podle něj měl vyznat ve starší i mladší české literatuře a každá křesťanská společnost by se měla zabývat otázkou svých kulturních projevů. Překvapivě uvědoměle si v tomto ohledu počínala katolická církev, což se autor nebál připomenout. Obava o dějinný odkaz a přesvědčení, že každodennost se do dějin nezapíše, charakterizovaly celkové ladění jeho přednášek.

Přiznání jisté katolické kulturní svrchovanosti lze zaznamenat, byť nepřímo i v případě metodistické církve. V *Křesťanském buditeli* totiž vycházela série obrazů s křesťanskou tematikou, přestože se jednalo o slavné obrazy převážně katolických umělců. Objevilo se zde například Tizianovo *Zvěstování* nebo Correggiova *Svatá noc*.²²⁰

7.3. Vztah k republice, politice, míru a sociálním otázkám

Baptisté silně kritizovali sovětský materialismus a hlásili se k podpoře ruských bratrů baptistů. Rovněž soucítili s baptisty italskými, kteří se ocitali pod jhem papežským. Komunismus nastoupil na místo náboženství, jako konečný pokus vytvořit nové, materialistické náboženství, a to byl pro baptisty odstrašující příklad. Marxův slavný výrok o tom, že náboženství je opium lidstva dementovali jak jinak než prostřednictvím odkazů k Bibli, která podle nich člověku naopak otevírá oči.²²¹ V té době bylo baptistů na světě až 20 milionů, zdaleka nejvíc v Americe, a Ruští baptisté se nepočítali, i když jich bylo poměrně dost. Celkem bylo věřících lidí na světě asi 1,6

²²⁰ *Křesťanský buditel* 2, 1933.

²²¹ *Chelčický* 1, 1934.

mld., přičemž křesťanů zdaleka nejvíce asi 565 mil, mohamedánů jen 222 mil. Méně než konfuciánů, jak s potěšením baptisté konstatovali.²²²

Na domácí půdě se měli baptisté ke komu vztahovat a nebyla tu pro ně situace ani zdaleka tak dramatická jako v Rusku. Převládající myšlenkový étos první republiky naopak baptistickému hnutí vesměs vyhovoval a přál. Jeho hlavním představitelem byl nejen pro ně Tomáš Garrigue Masaryk. Oceňovali na něm, že se jich zastával již za Rakouska-Uherska, ale především si jej vážili proto, že národ před první světovou válkou nábožensky probudil, a že se na dílo osvobození díval z hlediska věčnosti a prosazoval náboženskou svobodu.²²³ O mnoha dalších osobnostech první republiky ovšem baptisté také smýšleli s patřičnou úctou. Například když zemřel prof. František Drtina, bylo o něm referováno jako o filosofovi, humanistovi a největším následovníkovi Masaryka. Byl prý odkojen anglo-saskou kulturou (studium v Oxfordu) a od panteismu se propracoval až k osobní víře v Boha.²²⁴ Jeho největším dílem byl jeho dvoudílný *Úvod do filosofie* s podtitulem *Myšlenkový vývoj evropského lidstva*. Byl to mimochodem také jeden ze zakladatelů skautingu v Česku.

Sám Masaryk ovšem vyrostl v katolictví. Idea čistého náboženství, pramenícího z Ježíše se u něj objevila až později, a navíc postrádala veškerý mysticismus a extázi, sklony, které do křesťanství zanesl již Pavel a které později jitřil Luther. Reformátoři pro Masaryka podávali příliš rozčilené náboženství. Celkově se ale ve své filosofii náboženství uchýlil k syntéze Pavla, Platóna a především Ježíše. Důraz na žité křesťanství a nutnost nezabřednout do mysticismu ani intelektualismu jako extrémů katolických i protestantských, bylo něco, co na něm baptisté, metodisté i JČB silně oceňovali.²²⁵

Vzácně se mohly vyskytnout i jiné reakce na Masaryka, ale ty byly zřídka pronášeny přímo členy jmenovaných církví. V březnu roku 1935 slavil prezident Masaryk 85 narozeniny. Byl to jeho poslední rok ve funkci a Ladislav Lukl Hromádka ve stejné době charakterizoval Adlofovou školu v knize *Cesty českých evangeliků*. Vynikala podle něho vroucností víry, láskou Boží a nepřísností. Tento přístup podle

²²² Chelčický 1,2, 1925.

²²³ Chelčický 3, 1925.

²²⁴ Chelčický 1, 1925.

²²⁵ POJAR, Tomáš. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha: Academia, 2016. s. 61-101.

Hromádka Adlof sdílel s Karafiátem, ale jinde zoufale chyběl. Sám Masaryk nás od něj podle Hromádky zaplašoval právě svou racionalitou.²²⁶

Jana Karafiát byl kromě toho, jak jej popsal Hromádka, ale také přesvědčený kalvinista a odpůrce spojování církví, přestože jeho poslední svazek *Paměti spisovatele Broučků* vydaly kruhy metodistické. Podle baptistů v něm zase dohasl poslední plamínek velkého ducha starých Českých bratrů. Vynikal hlubokou, nelíčeně pokornou zbožností, byl mohutně vzdělán a rozumný a ožil v něm Komenský a Blahoslav.²²⁷ I Karafiát byl tak osobností, kterou respektovali všechny tři zmiňované církve.

Další věcí, která je spojovala, byl odpor k neblahému spojení státu a církve, který byl stále viditelnější v případě Itálie. Metodisté v tomto směru začali svůj výklad u vztahu Pipina Krátkého a Štěpána II. (tehdejšího papeže). V roce 755 daroval Pipin papeži území Vatikánu, papežského státu, čímž započalo světské panování papežů. Roku 1870 došlo ke sjednocení Itálie a přivtělen byl do ní i papežský stát a fakticky tak světské panování papežů na čas skončilo. Touha ze stran papežů po jeho obnovení ale nikdy neutichla, a nakonec to byl Benito Mussolini, který jim znovu umožnil prosadit svou. Opět bylo tak náboženství zneužíváno ke světským účelům a obě strany, nejvyšší episkopát a tyranský mocipán z těchto poměrů tyly.²²⁸ O tom, že Mussolini napomohl vzniku papežského státu, se zmiňovali i baptisté. Pomocí Lateránských smluv se vyřešila tzv. římská otázka z r. 1870, kdy byl církevní stát začleněn proti vůli Vatikánu do Italského království. Katolická církev se tak stala jedinou státní církví. Pozitivně však byla baptisty hodnocena Mussoliniho knížka o Husovi.²²⁹

O vzrůstajícím nacionalismu a reakčním chování veřejnosti však například JČB informovala s hlubokým politováním. Na druhou stranu byli rádi, že vznikl Kruhu přátel náboženského socialismu, mezi jehož zakladatele patřili Bednář a Kozák.²³⁰ Vlastenectví si představovali jinak i baptisté. Život vlasti přirovnávali k největším událostem v životě jedince, jimiž jsou narození, svatba a smrt. Nelze si nepovšimnout, že jsou to všechno události historicky pevně spojené s náboženstvím a vždy do značné míry také náboženskou praxí regulované, řízené, ovlivňované. První událost, tedy zrození, je přitom předpokladem obou pozdějších událostí. Otázka vzniku národa bývá

²²⁶ Českobratrská rodina 3, 1935.

²²⁷ Chelčický 2, 1929.

²²⁸ Křesťanský buditel 1, 1929.

²²⁹ Chelčický 2, 1929.

²³⁰ Českobratrská rodina 7, 1929.

většinou spojována s formou legendy, pověsti a nikoli historické pravdy. Největší událostí byla doposud v našem národě pro baptisty doba husitská a jejím vyvrcholením byl kulturní ráj doby Českých bratří. Osobnosti spojené s touto dobou považovali baptisté za doposud největší výkvět národních dějin. Největšími učiteli byli Komenský, Blahoslav a Chelčický, který samotnou Jednotu ideologicky založil. Potom se náš národ uchýlil do hrobu v roce 1526, kdy zahynul poslední český král (rozuměj z husitství vzešlý) Ludvík v bitvě u Moháče a reprezentanti českého národa (šlechta) povolali na trůn prvního Habsburka Ferdinanda I. Tím přišel národ o svobodu a roku 1620 dopadl na hrob navíc těžký příkrov. V tomto smyslu byl baptisty kladně hodnocen Jiráskův román *Temno*, který dobu protireformace přibližoval. Nezdřáhali se hyperbolizovat do té míry, že hovořili o tragédii, jakou nepoznal žádný jiný národ na světě. Vzkříšení přišlo až v roce 1918, což byla zároveň dosud největší událost národních dějin. Jako hloupost vnímali rozdělení Československa a Slováky považovali za pošetilce, když se takového rozdělení dožadovali. Sami přece úpěli 1000 let pod Maďary a nepoučili se. Autor článku František Kolátor dokonce psal, že zažil protestantské oslavy osvobození ČSR v Anglii, kterou označoval za nejkulturnější a nejmocnější říši světa. Vzkříšení našeho nepatrného národa tak v jeho očích nabylo takřka světodějného významu. Přirovnával ho k biblickému Lazarovu vzkříšení, jemuž však předcházely hrůzy války.²³¹ David Lloyd George²³² označil Masaryka za největšího státníka během Světové války, který stál v čele největších osvoboditelů lidstva vedle Giuseppe Mazziniho.²³³ Duchovní základ republiky byl i podle metodistů postaven na dobrých základech, jelikož jsme nepovstali násilím. Herdera přitom označili za „prvního slovanského buditele.“ Mravní základem osvobození byla v našem případě náboženská složka. Euforie z míru a osvobození však pomalu vyprchávala a bylo třeba si ji připomínat.²³⁴

I Anglie měla ale svého Hromádku, jak psali baptisté a vyjadřovali tím nesouhlas s postojem tohoto předního evangelického myslitele vůči katolické církvi, který považovali za příliš smířlivý. Kongregacionalista William E. Orchard²³⁵ podle nich obdivoval genialitu a autoritu římskokatolické církve. Ptali se proto, proč vůbec

²³¹ Chelčický 10, 1928.

²³² Britský politik původem z Walesu. V letech 1916-1922 ministerský předseda.

²³³ Italský filosof, právník a politik. Jeden z hlavních představitelů tzv. *risorgiment*, tj. hnutí za svobodu a národní jednotu Itálie v 19. století.

²³⁴ Křesťanský buditel 10, 1933.

²³⁵ Anglický pastor, který konvertoval ke katolicismu. Zastánce pacifismu a ekumenismu.

zůstal protestantem, když od něj zazníval hlas po spojení svobodných církví s církví katolickou?²³⁶ Katolická církev přitom byla v Anglii v úplně jiné pozici než u nás. To neopomněl připomenout ani sám Masaryk, když ho baptisté osobně navštívili. Jednalo se konkrétně o místopředsedu jednoty kazatele Tolara, delegáta slovenských baptistů kazatele Friče, hl. jednatele jednoty dr. Procházku a pokladníka Novotného. Na otázku, co si myslí prezident o malých církvích, odpověděl, že je má rád, poněvadž minority bývají mravně na výši, což ilustroval právě nezvyklým příkladem postavení katolíků v Anglii. Na další dotazy po rozluce církve a státu potom odpověděl, že by si uměl představit rozlučku pouze relativní, nikoliv absolutní. Pronásledování věřících v Rusku bolševiky vnímal jako holý nesmysl, jelikož by podle něj museli být vyhlazeni takřka všichni obyvatelé Ruska, aby bylo vyhubeno náboženství.²³⁷

Moderní ateismus si neuměl ani podle baptistů poradit s válkou a sociální nerovností. Smysl utrpení totiž odkrývá teprve víra.²³⁸ Toto téma rozvíjel ve své knize *Vzpouřavá davů* i José Ortega y Gasset.²³⁹ Baptisté jeho knihu označili za závažné dílo, brojící proti „úpadku západní kultury, vítězství amerikanismu, zmašinizování současného života, nacionalismu, liberalismu, fašistům a pětiletce.“²⁴⁰

Vliv konfesní a etnické příslušnosti na národní cítění byl bezpochyby nejen u baptistů znatelný. Konkrétní národnost člověka ale naopak málo ovlivňovala při jeho rozhodování, stát se členem některé z křesťanských konfesí. Celá střední Evropa vznikla jako konglomerát. Během svého utváření byla přitom zasazována do širšího kulturně historického rámce. Protestanté tvořili v českých zemích stovky let menšinu a do roku 1918 dokonce i menšinu kulturní. Přesto protestanté tvořili vlastní milieu, „názorově, sociálně i kulturně vydělenou společnost uvnitř společnosti.“²⁴¹ Rozhodně ale tvořili menšinu uvnitř sekularizující se většinové společnosti, stejně jako tomu bylo v případě aktivních katolíků. Museli tak řešit problém, jak „skloubit trvání na vlastní ideové specifitě se snahou získat širší místo a ohlas v sekulární veřejnosti a kultuře.“²⁴²

²³⁶ Chelčický 5,6, 1929.

²³⁷ Chelčický 1, 1931.

²³⁸ Chelčický 3, 1933.

²³⁹ Španělský filosof, sociolog a esejist.

²⁴⁰ Chelčický 4, 1933. s. 7.

²⁴¹ PUTNA, Martin C. *Místo osobností z protestanského prostředí v české kultuře po roce 1918*. Lidé města. 2008, 10(3), 45-81. s. 47.

²⁴² tamt. s. 48.

7.4. Odlišné proudy protestantského postoje k moderní skutečnosti

Nejen samotný konec monarchie, ale již minimálně desetiletí před rokem 1918 přineslo velké protestantské oživení. V roce 1912 vzniklo Hrejsova dílo o *České konfesi*.²⁴³ Objevily se platformy sbližování protestantských církví. V roce 1903 vzniklo sdružení evangelických křesťanů *Kostnická jednota*, které se od roku 1905 ustavilo jako řádný spolek a od roku 1914 začalo vydávat časopis *Kostnické jiskry*. Mezidenominační charakter mělo i další periodikum vydávané od roku 1911 *Kalich*. František Žilka, Jan Herben, Emanuel Rádl, Josef Lukl Hromádka, F. M. Bartoš, Jan Blahoslav Kozák, Kamil Krofta, Otakar Odložilík, J. B. Čapek, všechny tyto osobnosti patřily mezi společensky uznávanou protestantská intelektuální elitu první republiky.

Meziválečná protestantská teologie byla naladěna většinou liberálním směrem. V jejím základu stála etika nikoliv věrouka. Ježíš byl učitelem. Jednalo se o reakci a přizpůsobení se modernímu vědeckému pozitivismu. Jako hlavní soupeř byl vnímán katolicismus, protože byl zpátečnický. Tento druh teologie se však dostal až na hranici popírání Ježíšovi božské podstaty. Například podle Kozáka mohla jen víra v mravní hodnoty představovat fungující základ křesťanství v moderní společnosti. Oslnění Masarykem vedlo často mezi protestanty k názorům sekularizovaným a nacionálně liberalistickým. Ferdinand Peroutka ale takovým křesťanům vyčetl, že si počínají politicky, a ne nábožensky a přibližují se Volné myšlence.

Osobností, která přinesla reakci na tento stav, byl J. L. Hromádka. Luterán, který nesdílel názor, že Masaryk mohl být vůdcem pro české evangelictví. Na to bylo podle Hromádky jeho pojetí náboženství příliš sekularizované a neurčité. Nepolemizoval však o jeho mravní integritě a smyslu pro humanitu. Vadilo mu pouze, že Masarykova etika je vposledku orientována pozemsky a racionálně. Na Kristově vzkříšení bylo přitom podle Hromádky třeba trvat. Spása přece nikdy nemůže pocházet z úsilí člověka. Vzorem mu byla Barthova neoortodoxie. Nový obrat ve směru novoortodoxie přinesla teprve zkušenost První světové války. Mystika se stala prostorem, v němž bylo možné

²⁴³ HREJSA, Ferdinand. *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1912.

usmířit evoluční a historizující vidění světa s „živou pravdou.“ Pro Hromádku nebyl Masarykův ideál humanitní křesťanským ideálem, ale etickým racionalismem.²⁴⁴

Jako jediný se také snažil hledat pozitivní spojitosti s katolicismem. Apeloval na obecně křesťanskou tradici v jejích nejlepších výronech. Úhlavním nepřítelem podle něj neměl být katolicismus, ale Volná myšlenka, ateisté a pokrokáři. Nové katolické proudy a hnutí (moderna) se Hromádkovi tak nehnusily. Masaryk ostatně také kritizoval pouze prohnílý rakouský předválečný katolicismus. Především se Hromádka tedy stavěl proti ředěnému liberálnímu náboženství. Fakticky se od Masaryka odklonil pouze stran jeho teologie, nepopíral jeho etické a státnické kvality. Od roku 1927 začal vydávat společně s Emanuelem Rádlem, *Křesťanskou revue*, programově nekonfesní časopis. Rádl neagitoval pro žádnou stranu a kladl důraz jen na „opravdovost“ rozhodnutí v otázce konverzí či odstupů od tradičních organizovaných forem zbožnosti vůbec. Moderní zbožnost se podle něj měla projevovat v jednání. Schopností řešit sociální otázku a praktickou zbožností.²⁴⁵ Důraz tedy kladl na individuální poučené rozhodnutí a praktické jednání vyplývající z tohoto rozhodnutí. S tímto názorem by se shodovali baptisté, metodisté i JČB bez rozdílu.

V oblasti historiografie působili historikové jednoznačně konfesní jako Ferdinand Hrejsa, Rudolf Říčan a F. M. Bartoš, který byl silně protikatolickým představitelem liberálního protestantského křídla. Poněkud smířlivější byl Kamil Krofta, podle něhož nebyla osou českých dějin Jednota bratrská ani radikální husitství, ale často podceňovaný utrakvismus. Zdůrazňoval význam umírněné, kulturotvorné reformace. Otakar Odložilík se zase věnoval potýkání reformační víry a humanistické kultury. J. B. Čapek byl literární vědec, autor knihy *Československá literatura toleranční*.²⁴⁶ O které baptisté prohlásili, že podala důkaz toho, že kořeny československé jednoty jsou příliš hluboké, než aby mohli být vyvráceny dočasnými neshodami.²⁴⁷ Více než na krásnou literaturu byli ale protestanti zaměřeni na práce teologické, historické, apologetické a výchovné. Protestanté se také, zvláště ve své kalvínské linii, necítili od moderního světa tak odtržení a byli ochotnější přijmout demokracii, industrializaci a vědu. Cítili se být součástí hlavního proudu kultury a

²⁴⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. a Kristina KAISEROVÁ. *Variety české religiozity v "dlouhém" 19. století (1780-1918)*. Ústí nad Labem: Albis international, 2010. s. 40-67.

²⁴⁵ RÁDL, Emanuel. *Náboženství a politika*. Praha: J. Vetešník, 1921.

²⁴⁶ ČAPEK, Jan Blahoslav. *Československá literatura toleranční 1781-1861*. Praha: Čin, 1933.

²⁴⁷ Chelčický 6, 1933.

neměli zapotřebí vytvářet kontrakulturu ve smyslu katolickém. Okrajové směry evangelické ovšem přece jen vytvářeli radikálnější křídlo a od hlavního proudu se lišili.

Hromádka vydal také v roce 1932 *Zásady Českobratrské církve evangelické*. Jednalo se o druhé opravené vydání. ČCE v něm skrze něj prohlásila, že se hlásí k Českému vyznání víry z roku 1575 a Vyznání Jednoty bratří českých z r. 1662. Považovala tedy za závaznou ne helvetskou nebo luterskou, ale českobratrskou konfesi. Přestože se ČCE rozcházela s JČB v otázce přijímání nových členů a církevní kázně, Hromádkovi tendence byly JČB v tomto směru sympatické.²⁴⁸

Methodisté psali také o československé politice. V prosinci 1925 byla totiž jmenována nová vláda, v jejímž čele stanul agrárník Antonín Švehla a ministrem zahraničních věcí se stal Edvard Beneš. Oni se však zmiňovali o lidovecké straně, kterou označovali za klerikální. Jejím vůdcům prý šlo o moc, a ne o náboženství.²⁴⁹ Křesťanská, respektive katolická politická strana pro ně byla opakem odlučky církví od státu. Zosobňovala vše, co kritizovali na zesvětštění náboženství a duchovního života. Osvícenská racionalizace ve smyslu zavržení pověr a nadpřirozených bludů, šla u nich ruku v ruce se zduchovněním a návratem k víře. Byl to jistý paradox protestantské pietistické zbožnosti. Alespoň nám se tyto dvě kategorie mohou jevit na první pohled neslučitelné. Chválili například kazatele Jednoty českobratrské F. Dostála za knihu *Je bible Slovem Božím?* která na otázku položenou v názvu odpovídala kladně. Ohrazovali se tím vůči liberálním biblickým kritikám a proti antiklerikálnímu hnutí, které nepokládalo Bibli za zjevený text.

Otevřeně kladný vztah měli také k některým osobnostem z baptistického prostředí. Františka Kolátora z BJCH si vážili coby syna chudého venkovského řemeslníka, který se stal horlivým laickým kazatelem a literátem.²⁵⁰ Jejich postoj k intelektuálům by se dal totiž popsat zhruba následovně. Podstatná není vnější učenost. Podstatné jsou projevy lidského chování. Na to konto kladně hodnotili i postavu Aloise Adlofa.²⁵¹

²⁴⁸ Českobratrská rodina 2, 1933.

²⁴⁹ Křesťanský buditel 12, 1925.

²⁵⁰ Křesťanský buditel 1, 1928.

²⁵¹ Křesťanský buditel 5, 1928.

7.5. Válka a problém ztráty smyslu

Témata aktuální začala postupně během třicátých let z metodistického tisku vytlačovat dřívější témata historická. Poměr k modernitě byl pro metodisty důležitou otázkou. Vyznačovali se přinejmenším novověkým ba moderním náhledem na svět, orientovaným na budoucnost. Pobyt na tomto světě pro ně již nebyl pouze trestem, žalářem těla pro duši, která čekala na posmrtné vykoupení nebo zatracení. Jejich praktická a nitrosvětská zbožnost nebyla orientována výlučně na spásu a posmrtný život. Snažili se o pokrok, chtěli se zapojit do budování a zlepšování vezdejšího světa. Ten pro ně nebyl jen slzavým údolím, ale úkolem, který Bůh vložil na lidská bedra. Tím hlavním posláním na tomto světě byla evangelizace, spojená s vytvořením důstojných podmínek pro život. Věřili, že by neměla být kultivována pouze duchovní sféra. Víra jim sloužila jako zdroj odvahy k prosazení společenských změn.

Methodisté projevovali odpor proti modernímu válčení a válčení vůbec. Uvědomovali si, že pokrok a věda se mohly stát nositeli zkázy, pokud by nebyly řízeny mravní ideou křesťanství. Bránit se válce ale chtěli i aktivně. Tolstojův pacifismus přece otevřel dveře bolševismu, tudíž pasivní rezistence podle nich neměla valný význam. Český národ se nebránil a trpěl potom 300 let pod jhem Habsburků a fanatických jezuitů. Křesťané mají bránit válce všemi mírovými prostředky. Civilizace, pokrok a protestantismus podle nich již nedovolovaly, aby se válčilo pro víru, jako to činili středověcí papeži. Křesťané byli zastoupeni ve vládách, OSN, mírových konferencích a jejich hlas měl být více slyšet. A v tom, kdo šíří války, měli methodisté také jasno, „šovinisté, nesmířliví státníci a panovníci; dále milionáři, kteří z války těží.“²⁵²

Methodisté nabízeli zmatenému světu náboženskou zkušenost, ve které byla jistota. Byli proti rozvodům, proti rasové nesnášenlivosti, proti ekonomické a sociální nespravedlnosti a v neposlední řadě právě proti válce. Upozorňovali na to, že ta příští by byla daleko ničivější než ta prvá. Obávali se bombardování, jedovatých plynů. Naději vkládali do iniciativ, jako byl Briandův-Kellogův²⁵³ pakt, které měly zajistit poválečné

²⁵² Křesťanský buditel 1, 1932. s. 4. Článek vznikl u příležitosti pořádání únorové konference v Ženevě o světovém míru a odzbrojení. Památník v Ypres Cambrai nesl podle metodistů pravdivá slova: „Meč rozděljuje – kříž spojuje.“ Methodisté chtěli vyjádřit, že válkám je třeba předcházet.

²⁵³ Mezinárodní smlouva vylučující válku jako prostředek řešení mezinárodních sporů, podepsaná v Paříži v roce 1928 původně 15 státy.

odzbrojení a vítězství pacifismu.²⁵⁴ Metodisté byli také zastánci ženských práv. V Africe se podle nich zacházelo se ženami jako s majetkem a to 200 let od narození George Washingtona, což bylo podle nich trestuhodné.²⁵⁵

Příčiny odnáboženštění viděli metodisté ve zbožštění vlastního já, protináboženské agitaci, špatném příkladu některých příslušníků církve, neznalosti křesťanství a Bible a konečně v neochotě k umírněnosti a pokoře.²⁵⁶ Kletbou církve byla podle metodistů také matrikovost. Faráři se museli starat o všechno možné a nezbyval jim čas na duchovní vedení sboru. Raději se handrkovali o svůj plat. Církev ale nemá být bohatá. Církev nemá mít peníze uložené v bance. Pakliže má přebytky, má je dát chudým. Mezi sbory nesmí být nezájem nebo řevnivost kvůli penězům nebo čistotě víry.²⁵⁷

S radostí proto metodisté podávali příklady velkých misionářů, kteří šli proti této tendenci. Jedním z nich byl i Charles Freer Andrews, spolupracovník Gándhího, se kterým se seznámil již za jeho pobytu v Jižní Africe v roce 1923. Thomas Cook (1747-1814), první metodistický biskup a zakladatel metodistické misie, byl další takovou postavou.²⁵⁸ Pozitivně referovali také o Toyohiko Kagawovi (1888-1960), japonském křesťanském pacifistovi, reformátorovi a dělnickém aktivistovi.²⁵⁹ Sadhu Sundar Singh byl metodisty označován jako apoštol XX. století. Jednalo se o křesťanského misionáře v Indii, indického původu, který pocházel z indické sekty Sikhů, kterou metodisté považovali za bojovnou a fanatickou.²⁶⁰

Ve snaze postavit poválečnou společnost na pevnější základy, přispěl do Křesťanského buditele v březnu 1933 i baptista Josef Novotný. Vyzýval přitom k celosvětové reformní činnosti. Odstrašujícím příkladem pro něj bylo Rusko. Základy, na kterých by se mělo začít s obnovou, byly prý lidstvu již známé. Kázání na hoře. Podle něj měl každý právo na život a řešit bylo zapotřebí právě tuto nejbazálnější otázku. Ve třicátých letech byla skutečně patrná krize hospodářská, nesoucí sebou strach z blížící se

²⁵⁴ Křesťanský buditel 2, 1932.

²⁵⁵ Křesťanský buditel 3, 1932.

²⁵⁶ Křesťanský buditel 5, 1932.

²⁵⁷ Křesťanský buditel 6, 1932.

²⁵⁸ Křesťanský buditel 1, 1933.

²⁵⁹ Křesťanský buditel 2, 1933.

²⁶⁰ Křesťanský buditel 12, 1933.

války. Křehce nabitá rovnováha a optimismus mohly být zničeny v plamenech ještě krvavějšího konfliktu. Novotný zde dojemně brojil proti vzrůstajícímu hněvu.²⁶¹

Myšlenkové směry, které nejvíce ohrožovaly světový mír, byly podle metodistů: 1. Militarismus. Protože zbrojení bylo příčinnou hospodářského úpadku. Proti čemuž by se dal snadno vznést argument, že právě zbrojení mohlo ekonomiku nově nastartovat 2. Moderní kapitalismus orientovaný čistě na zisk 3. Vliv tisku na utváření veřejného mínění a za 4. Nacionalismus. „Úzkoprsá výlučnost a nesnášenlivost národnosti.“²⁶² Naopak vyzdvížena měla být podle nich spíše obecně křesťanská identita nad partikulární identitu národní.

Svět ale postupně pozbýval sféru náboženskou a vytěsňoval ji. Vkládal do chvil dříve zasvěcených náboženství nové obsahy. V tomto smyslu metodisté referovali například o svěcení neděle v Anglii. Dříve se v neděli nesmělo téměř nic, byl to den zasvěcený duchovním obsahům souvisejícím s vírou. Teď začaly být v pořádku návštěvy koncertů či zoologických zahrad. Kina pouze, když to žádala většina okresu a příjem z představení byl věnován dobročinným účelům. Divadla a varieté musela zůstat zavřena.²⁶³ Trávení volného času, byla záležitost, která ležela nejen metodistům na srdci. Problémy byly nezaměstnanost, racionalizace, nadměrná industrializace, urbanizace, kriminalita, snižování ceny lidského života, kult techniky.²⁶⁴ Budoucnost začala být chápána jako nejistá a zapotřebí bylo nabání ke klidné a vytrvalé práci v Kristu.²⁶⁵

²⁶¹ Křesťanský buditel 3, 1933.

²⁶² Křesťanský buditel 4, 1933. s. 44.

²⁶³ Křesťanský buditel 6, 1933.

²⁶⁴ Křesťanský buditel 10, 1933.

²⁶⁵ Křesťanský buditel 12, 1933.

Závěr

U metodistů, baptistů a Jednoty českobratrské se objevilo takové pojetí dějin, které jim umožňovalo souznít s politickými modernizačními procesy a částečně se identifikovat s procesem směřujícím k univerzalitě individuálního etického náboženství. Nikdy by však nedovolili, aby se z náboženství vytratilo pojetí Krista coby spasitele. Tím se podstatně lišili od liberálních protestantských směrů v českém myšlení počátku dvacátého století. Smysl pro historizaci a evoluční povahu (socio-kulturní i spirituálně-religijní) skutečnosti, jim jistě nechyběl. Na otázku, kterou položil Jan Horský, zda mohl proces spiritualizace a univerzalizace náboženství jeho etickou individualizací nabývat v evangelickém myšlení kvazi-náboženské transcendence, by se však nedalo v případě mnou studovaných církví odpovědět jednoznačně kladně. Náboženství pro ně nebylo Troeltschovou mystikou, plně slučitelnou s vědeckým racionalismem své doby. Mystika mohla být volbou religiozity vědecky vzdělaných vrstev, ale většina příslušníků menších evangelických církví k takovým vrstvám nepatřila. Naopak se obraceli do jisté míry proti představě moderního člověka, který by měl málo porozumění pro církev, společenství, kult a historickou spojitost. Brojili sice proti církevnictví a podporovali moderní nálady autonomně individualistické, ale nikdy ne za cenu vzdání se dimenze náboženské zkušenosti. Z té měla naopak moderní emancipace vycházet a jí se měla držet nejen jako etického, ale rovněž stále platného transcendentního obsahu a smyslu lidské existence. Protestantskou mystiku by přijímali jako svébytný princip náboženského poznání, niternosti a etiky, ovšem nikdy ne odtrženou od protestantské tradice spojené s četbou Písma, jako zdroje poznání Boží vůle. Stejně jako sekty a novokřtěnci, by spoléhali na zákon Kristův a jeho vztah k přirozenému zákonu. U protestantských mystiků byla nejdůležitější sféra ducha. U baptistů, metodistů a svobodných to byl vždy Kristus, který byl cílem orientace ducha, v jeho snaze obrátit věřícího. František Žilka za náboženství moderního člověka považoval etické náboženství, které mělo poskytovat jedinci oporu vůči nárokům státu a kolektivitě národa. Člověk měl mít hodnotu sám o sobě, nejen jako občan státu nebo

člen národa.²⁶⁶ Tuto hodnotu každého lidského individua, si ale mohl podle baptistů, metodistů a JČB uvědomit teprve jako obrácený křesťan ve vztahu k Boží milosti.

Pokrok od smyslu náboženského k pokroku světskému nebyl něčím, co by baptisté, metodisté a Jednota českobratrská přijímali s povděkem. To, že s vypuštěním náboženského výkladu světa a jeho směřování, přišel větší důraz na etickou komponentu náboženství, jim však nevadilo. Rozpad kulturních hodnot, za které nebyly vytvořeny adekvátní náhrady, byl trend, na který neupozorňovali pouze oni, ovšem pro ně to bylo dominantní téma. Ani tak se jim ale nepodařilo nabídnout smysluplnou a životaschopnou syntézu náboženství a modernity pro většinu populace. „Menší část se svými církvemi nespokojených katolíků a protestantů našla cestu v podobě nově vznikajících nonkonformistických církví, které se výrazněji uplatnily jenom na Britských ostrovech, a ani tam nedokázaly tvořit alternativu vůči etablovaným církvím na jedné straně a rostoucímu táboru nábožensky lhostejných (spíše než antiklerikálů) na straně druhé ani po celé 19. století.“²⁶⁷

Masivnější hnutí za „rechristianizaci“ dělnických vrstev se objevilo jenom v Anglii, kde k ní také došlo nejdříve a kde měla nejviditelnější dopad. Probuzecké církve již před polovinou 19. stol. prováděly evangelizaci mezi chudými vrstvami a nabízely účinnou a sociální pomoc (viz například také Armáda spásy). Načas se úbytek věřících vyrovnal nástupem nonkonformistických církví. Nad přestupem k jiné církvi ale dlouhodobě převládla rezignace. Církevní pastorační práce zásadně chyběla i u nás. Téměř nikdo se ale nevzdal (s výjimkou nemnohých radikálů) náboženského pohledu na svět. Uzavření jednotlivých konfesí do ghett mohlo však tento fakt před jejich zraky skrýt. Vyhroceným postojům vycházely vstříc nonkonformistické misie. Kult Jednoty bratrské nebyl ale vlastní jen marginálním evangelickým církvím, ale dokonce i mnohým římskokatolickým duchovním.²⁶⁸ První snaha o reprotentizaci se objevila již v roce 1848. Katolická církev byla kritizována z nacionálních, liberálních a modernistických pozic. Katolický pokus o zakotvení státnosti ve svatováclavské tradici a gotické zbožnosti se neujal. Formálně byly osoby přestoupivší k některé z nepovolených církví bez vyznání, ale jejich vyznání se projevovalo více než výrazně

²⁶⁶ HORSKÝ, Jan. *Teorie a narace: k noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*. Praha: Argo, 2015. s. 137-150.

²⁶⁷ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010. s. 42.

²⁶⁸ tamt. s. 52.

na jejich postojích a představách o minulosti i rodící se moderní demokratické společnosti, ve které žily.

Období od Josefinských reforem, až po pád Rakouska Uherska bylo dobou rozkvětu církevní zbožnosti i zrodu českého ateismu. Je do něj kladeno završení konfesionalizace, zánik lidové zbožnosti a zároveň prosazování racionálního, despiritualizovaného náhledu na společnost. Představitelé tradice se v něm střetávali s liberálními pokrokaři. Církev, které jsem studoval, v sobě však spojovaly prvky z obou těchto táborů, což dokládá, že skutečnost byla rozlišenější a problematičtější, než jak by se na první pohled mohlo zdát. Formy vztahu k náboženství, které nastolilo 19. století, přežívají, byť ve změněné podobě, dodnes. Na jeho počátku tvořilo náboženství základní rámec přemýšlení o životě a světě pro téměř každého jedince. Na jeho konci tomu bylo v případě českých zemí téměř naopak. „Čeští vlastenci se začali orientovat proticírkevně, k jejich národním legitimizačním mýtům přibyla identifikace s dávným protirímským bojem husitské revoluce, ahistoricky ovšem pojímaným mnohem víc nacionálně a politicky než nábožensky.“²⁶⁹ Bez vyznání byli po roce 1874 jen členové nepovolených náboženských skupin, které se oficiálně prezentovaly jako spolky. Ale mezi nimi byli právě baptisté nebo svobodní reformovaní. Náboženské kultury, které rozhodně nelze označit za nevěřící. Spíše vymykající se tehdejšímu extrémně krajně liberálního protestantismu na jedné a novoortodoxní orientace na druhé straně. Jejich touha po zniternění a návratu ke křesťanství sebou nesla silný imperativ aplikace této duchovní proměny v každodenní dimenzi prožívání a jednání ve světě. Nebyl to úprk a stažení do sebe, nýbrž extrovertní snaha měnit svět na základě osobně prožitých zkušeností obrácení a pocitu radosti z Boží milosti. Nelze to ovšem zjednodušovat a tvrdit, že tichá kontemplace a osobně prožívaná zbožnost nebyla pro tyto církve žádnou hodnotou a jejich pojetí křesťanství bylo díky tomu příliš vnější a plytké. To by byla jistě chyba.

Církve se však i fakticky stávaly více spolky než organizacemi určujícími chod veřejného dění. Začaly ztrácet své výlučné postavení v sociálním životě. „Etablované církve nedokázaly včas a adekvátně reagovat na nové sociální potřeby, jež sebou nesla industrializace, urbanizace a další modernizační změny, čímž se snižoval jejich

²⁶⁹ NEŠPOR, Zdeněk R. a Kristina KAISEROVÁ. *Variety české religiozity v "dlouhém" 19. století (1780-1918)*. Ústí nad Labem: Albis international, 2010. s. 18.

potenciál poskytovat reálně fungující symbolická zakotvení lidských životů.“²⁷⁰ Církve, kterým byla věnována tato práce, se ovšem snažily tomuto trendu vzdorovat, snad právě proto, že u nás nebyly takříkajíc etablované.

Navazovaly ale na náboženské dědictví české reformace, která byla pro ně ve své podstatě návratem k původnímu, biblickému křesťanství. Jejich členem mohl být pouze ten, kdo uvěřil v Boha, jak ho zjevil Ježíš Kristus, žil dle zásad evangelia a dobrovolně se k církvi přihlásil. To byla ve zkratce základní identifikace členů všech svobodných církví. Nejdůležitější faktory, konstituující obecně evangelikální identitu. Zázitek obrácení, důraz kladený na osobu Krista jako osobního spasitele, praktická povaha zbožnosti uplatňovaná v každodenním životě a dobrovolnost členství v církvi. Žádná z těchto církví nestála o matrikové příslušníky. To zdůrazňovali především baptisté. A sice v očividné návaznosti na jejich pojetí křtu a s ním spojenou introdukci nových členů do užšího sborového společenství. Jednota českobratrská měla v tomto směru jen o něco málo odlišné mechanismy přijímání nových členů. V otázce křtu povolovala, jak již bylo řečeno, obojí variantu a přijímala jak nově pokřtěné členy, tak i ty, kteří již křtem jednou prošli, třebaš to byl křest katolický. Důležitějším nástrojem selekce nových členů, byl v ní důraz na církevní kázeň. V tomto směru těžila ze své velikosti, jelikož v drobnějších sborech se taková kázeň lépe udržovala. Metodisté zase pracovali s naukou o posvěcení, a tak měla každá z daných církví nějaký mechanismus výběru a prověření skutečně loajálních a přesvědčených členů, který jim zároveň zajišťoval, že byly vnímány jako sekty. Dobrovolnost ale byla na místě, jelikož se formálně jednalo o spolky a v těch skutečně nikdo nedobrovolně nedlel. Celá církev nebo řečeno jejich slovy spíše Jednota, byla svazkem samosprávných sborů. Sbor si volil svého kazatele, a to bez farářské či kněžské hodnosti. Nebyl to privilegovaný prostředník mezi člověkem a Bohem. Na státu byly všechny tyto církve ostentativně nezávislé a nespolečaly se na hmotnou pomoc od světských institucí. Přesto byly však státu v období první republiky loajální. Slovo Boží, bylo pro ně základem nejen víry, ale i života. Zdůrazňovaly jistotu spasení, ospravedlnění z víry a znovuzrození z Ducha Kristova. Víra pro ně byla darem Božím. Nejpodstatnější součástí bohoslužeb bylo pro ně kázání Božího slova, potom ještě společná modlitba, čtení z Písma a zpěv duchovních písní. Jen Večeři Páně a křest považovaly za svátosti. Panna Marie byla sice vzácná žena, ale nemodlili se k ní, stejně jako k žádným jiným svatým. Členové dbali

²⁷⁰ tamt. s. 19-20.

na křesťanskou výchovu v rodině, a především u baptistů hrály zásadní roli v náboženském vzdělání také nedělní školy. V národním společenství chtěly tyto církve plnit funkci svědomí a všechno konání měřit Slovem Božím. Ve státě chtěly vyzdvihovat Boží řád, zákon Kristův a hájit je třeba i proti státním zájmům. K socialismu se v tomto období stavěly přátelsky, jelikož podle nich přispíval k větší spravedlnosti a solidaritě mezi lidmi. Vůči římskokatolické církvi byly podle svých vlastních slov snášenliví, ale snášenlivost neznamovala blahovůli a lhostejnost. Z hlediska vnějšího pozorovatele by se jejich postoj dal označit mnohem spíše za nesnášenlivý. Vadila jim katolická výchova a náboženská vlažnost většiny národa. Přály si probuzení z duchovního spánku a nastolení Božího království. Náboženství mělo podle nich ve společnosti zastávat tu nejpodstatnější funkci, což šlo bohužel proti většině modernizačních trendů.

Seznam použitých pramenů:

Církevní časopisy:

Chelčický: orgán Bratrské jednoty Chelčického. Praha: Bratrská jednota Chelčického.

Českobratrská rodina: list Jednoty českobratrské. Praha: Jednota Českobratrská.

Křesťanský buditel: úřední list Evangelické církve metodistické. Praha.

Kostnické jiskry: list budící české svědomí. Praha: Kostnická jednota.

Kalich: revue českého náboženského života.

Publikace:

ADLOF, Alois. *Falešný peníz: Adventisté a jejich učení ve světle Písma* *. Praha, 1929.

ADLOF, Alois. *Nástin dějin svobodných církví křesťanských, zvláště pak svobodné reformované církve české.* Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách, 1905.

ADLOF, Alois. *Návod ke křesťanské práci.* Praha: V. Horák, 1920.

ČAPEK, Norbert Fabián. *Úryvky z dějin kaceřovaných křesťanů.* Brno: N. F. Čapek, 1903.

DOBEŠ, Josef. *Církev metodistická, jak vznikla a čemu učí* *. Praha.

HOCHMAN, Jan. *Pohled do nábožných dějin města Klatov: Co chce a čemu učí* Jednota českobratrská. Klatovy.

Jednota českobratrská v Husinci. Husinec: Sbor Jednoty Českobratrské, 1922.

Jednota českobratrská, bývalá svobodná reformovaná církev. Praha: V. Horák, 1923.

KOZÁK, František. *Co jest pravda?: porovnání věrouky různých vyznání a obrana stanoviska evanjelicko-reformovaného.* 3. vyd. Čáslav: Kozák, 1893.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Student a politika.* Praha: Česká strana pokroková. Tisková komise, 1909.

MÍČAN, Vladimír. *Na vlnách duchovního života.* Brno: Světlo a pravda, 1938.

- MILLER, Kenneth D. *The czechoslovaks in America*. George H. Doran Company; 1st. edition. New York. 1922.
- NOVOTNÝ, Józsa. *Amerika po stránce náboženské **. Kalich. 1923, 8(1923), 56-62.
- NOVOTNÝ, Józsa. *Problém kázání v moderní době*. in: *Z naší brázdy – Sborník semináře čs. baptistů k prvnímu desetiletí 1921-1931*. Praha 1931.
- NOVOTNÝ, Józsa. *Velké převraty: podobizny typických českých náboženských lidí I**. Pardubice: O. Kypr, 1920.
- Pravdivé slovo o svobodné církvi reformované*. Praha: Církevní výbor svobodné církve reformované, 1911.
- PROCHÁZKA, Jindřich. „*Snahy po spojení církví*“, *Kalich* 14 (1930), s 97-105.
- PROCHÁZKA, Jindřich. *Základy náboženské výchovy*. Praha: Kalich, 1927.
- SCHILLER, Jindřich. *Jednota bratrská: její učení a řád*. Praha: Jednota bratrská, 1921.
- URBÁNEK, František. *Hus a Václav*. Praha: Evangelická jednota Žižkov, 1930.
- URBÁNEK, František. *Z dějin staré Jednoty*. Praha: Jednota Českobratrská, 1924.
- VANČURA, B. *Jednota bratrská: knížka o vzniku, učení, rádech a zřízení*. Praha: Úzká rada Jednoty bratrské, 1938.
- Vyznání víry a řád Jednoty českobratrské a přehled nejdůležitějších událostí v církvi Páně*. Praha: Rada Jednoty Českobratrské, 1927.
- WHITE, Ellen Gould Harmon. *Velký spor věků mezi dobrem a zlem, pravdou a lží*. Illinois: Pacific press publishing, 1911.
- ZELINKA, Timoteus Čestmír. *Mladý křesťan a církev: mladý křesťan a kultura*. Praha: Jednota Českobratrská, [19?].

Sekundární literatura:

ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001.

BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*. Brno: (CDK), 2006.

ČAPEK, Jan Blahoslav. *Československá literatura toleranční 1781-1861*. Praha: Čin, 1933.

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

FASORA, Lukáš, Jiří HANUŠ a Jiří MALÍŘ. *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.

FASORA, Lukáš, Jiří HANUŠ a Jiří MALÍŘ. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Matice moravská pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura; 2009.

FEUERBACH, Ludwig. *Přednášky o podstatě náboženství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.

GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda. I, Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010.

HALBWACHS, Maurice, Gérard NAMER a Marie JAISSON. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009.

HAVELKA, Miloš a Věra JUNGMANNOVÁ. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1997.

HAVELKA, Miloš. *Věra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.

HAVELKA, ŘEZNÍKOVÁ, Lenka. *Figurace paměti: J.A. Komenský v kulturách vzpomínání 19. a 20. století*. V Praze: Scriptorium, 2014.

- HORSKÝ, Jan. *Teorie a narace: k noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*. Praha: Argo, 2015.
- HREJSA, Ferdinand. *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1912.
- KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815-1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo, 1996.
- KOŠŤÁL, Miloslav. *Sto let ve službě Evangelia (1880-1980): jubilejní sborník Církve bratrské*. Praha: Rada Církve bratrské, 1981.
- KUUKKANEN, J. M. (2015), 6. *Why we need to move from truth-functionality to performativity in historiography*. *History and Theory*, 54: 226–243.
- LUHMANN, Niklas. *Náboženství společnosti*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2015.
- MACEK, Josef. *Jagellonský věk v českých zemích: (1471-1526). 2, Šlechta*. Praha: Academia, 1994.
- MAČALA, Pavol, Pavel MAREK a Jiří HANUŠ. *Církve 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010.
- MCLEOD, Hugh. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2007.
- MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.
- NEŠPOR, Zdeněk R. a Kristina KAISEROVÁ. *Variety české religiozity v "dlouhém" 19. století (1780-1918)*. Ústí nad Labem: Albis international, 2010.
- NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium, 2010.
- NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010.
- POJAR, Tomáš. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha: Academia, 2016.

- PUTNA, Martin C. *Místo osobností z protestanského prostředí v české kultuře po roce 1918*. Lidé města. 2008, 10(3), 45-81.
- RÁDL, Emanuel. *Náboženství a politika*. Praha: J. Vetešník, 1921.
- RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- ŘÍČAN, Rudolf. *Kapitoly z církevních dějin. Řada 2., Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947.
- SCHNEEBERGER, Vilém. *Přehledné dějiny metodismu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1983.
- SCHULZE, Hagen. *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- STORCHOVÁ, Lucie. *Koncepty a dějiny: proměny pojmů v současné historické vědě*. V Praze: Scriptorium, 2014.
- ŠIMSA, Martin. *Interpretace a kritika díla Jana Husa*. Ústí n. Labem: Filozofická fakulta Univerzity J.E. Purkyně v Ústí n. Labem, 2016.
- ŠPALE, Drahomil. *Nárys dějin unitářství v českých zemích*. Praha: Unitaria, 2010.
- ŠVORC, Peter. *Cirkvi a národy strednej Európy (1800-1950)*. Prešov: UNIVERSUM, 2008.
- TROELTSCH, Ernst. *Z dějin evropského ducha*. Praha: Historický klub, 1934.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha: Beta Books, 2007.
- VOUGA, François. *Dějiny raného křesťanství*. Brno: Vyšehrad, 1997.
- WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998.
- WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998.