

Reformace

Co je vlastně reformace, jak ji časově vymezit? Jedná se o dosti široké hnutí s cílem nápravy poměrů v církvi a křesťanství.¹ Časové vymezení se může jevit problematické – obecně jsou počátky reformace spojovány zejména se jménem Martina Luthera (uveřejnění 95 tezí 31. října 1517 – odtud také 31. říjen – Den reformace). Potom ovšem nastává problém, jak sem vřadit různá opravná hnutí, která předcházela a byla živá zejména od 12. století (valdenští, husité), pro husitské hnutí se objevil např. termín „předreformace“ (Vorreformation) → A. Molnár **první reformace** (valdenství, husitství, české bratrství), **druhá reformace** (luterství, kalvinismus).

První reformace

- lidová
- vyznavači nejčastěji z nejnižší postavených vrstev
- často sociálně nonkonformistická až revoluční (druhá reformace spíše konformní)
- částečně i rozdíl časový, ale i paralelní průběh, jednotlivá církevní uskupení se i teologicky vyvíjí (např. Jednota bratrská), proto jde o rozdělení pouze hrubé

Význam poznání první reformace – stále na ni některá církevní uskupení navazují (např. pacifismus)

I. Valdenští

Dějiny

Jméno pochází od zakladatele Valdèse, lyonského kupce (křestní jméno Petr doloženo až v r. 1368), prameny se shodují, že byl zasažen zvěstí evangelia, což vedlo k obratu k chudobě (části Písma si nechal přeložit do rodné řeči), vzdal se majetku a vydal se kázat koncem 70. let 12. století. Lyonský arcibiskup Guichard byl ochotný přiznat V. a jeho druhům právo na

¹ „Můžeme konstatovat aspoň minimální konsensus historiků v pojetí reformace jako širokého sociálně politického hnutí zaměřeného proti římskokatolické církvi jakožto mocenské instituci a proti jejímu nároku na ideologickou jedynost.“ (MOLNÁR, 1982, s. 194.)

chudobu, ale nepovolil mu kazatelskou činnost. Není jisté, zda byl V. přímo předvolán do Říma, ale v každém případě se dostavil na koncil do Říma, který svolal Alexander III. (1159-1181), informace o jeho vystoupení máme z pera mnicha Waltera Mapa, který byl pověřen jeho výsledkem:

„Na římském koncilu svolaném papežem Alexandrem III. jsem spatřil valdesovce, lidi hloupé a nevzdělané ... Ti ukázali panu papeži knihu, sepsanou galským jazykem, jež obsahovala text a glosu žaltáře a většinu knih Starého a Nového zákona. S velkou naléhavostí žádali, aby jim bylo potvrzeno právo kázat, poněvadž se jim zdálo, že jsou dosti zkušení, ačkoli se sotva naučili abecedě ... Rozhodl jsem se tedy zahájit zkoušku lehoučkými otázkami o věcech, jež nikomu nesluší neznat ... : Věříte v Boha Otce? – Odpověděli: Věříme. – A v Syna? . Odpověděli: Věříme. – A v Ducha svatého? – Odpověděli: Věříme. – Ptal jsem se znovu: A v matku Kristovu? – Zase řekli: Věříme. – Tu se jim všichni hlučně vysmáli a oni se bezradní a zahanbení vytratili.“

Zde byli nachytáni na odsouzené učení konstantinopolského biskupa Nestoria (na efezském koncilu v r. 431), že se o Marii má hovořit jako o „Christotokos“ (Kristorodička), nikoli jako o „Theotokos“ (Bohorodička; to byl schopen akceptovat pouze tehdy, pokud by se hovořilo zároveň o „anthrópotokos“).² Nedošlo ovšem k odsouzení V., spíše jeho záležitost koncil nevzal vážně. Později dostává mezi valdenskými cesta legendární příděch – V. pronikl ke kurií, odvážil se obhajovat pravou víru, ale byl odmítnut. **Problémy** však neustaly, pro katolickou církev tu byly zejména dvě znepokojivé věci: 1) **Požadavek svobodného kázání** (v církvi platil zákaz, zakotvený od 12. století v církevním právu: „Kromě kněží Páně ať se nikdo neodvážá kázat, buďsi to mnich nebo laik“) 2) **Požadavek chudoby** – mohl být uznán jako závazný pro jednotlivce či řeholní společenství společenství, nikoli pro církev jako celek (rozdíl mezi evangelijními radami (panenství, chudoba, poslušnost) a příkazy. V. předvolán před vybrané představitele církve, lyonská synoda r. 1180 proto zavázala V. ke katolickému vyznání; výslovně zde také musel přiznat: „*Tvrdíme a věříme, že ti kdo setrvávají ve světě a nevzdávají se svého majetku, mohou být beze všeho spaseni.*“ Zároveň se klade důraz na Boží stvořitelství a lidskost Ježíše, aby bylo jasné, že V. se odřiká **katarství** (katharoi, čistí odtud „Ketzer“, „kacíř“; nejednalo se o jednotné hnutí, někteří z nich zastávali dualistické učení

² „Je jasné, oč přitom Nestorioví šlo: Chtěl vyjádřit, že Marie neprodila božský Logos, nýbrž jen s božstvím spojeného člověka Ježíše. Naneštěstí Nestorius ve svých výkladech na toto téma užil provokativního způsobu

(pohrdání tělem, stvořením; proto také „novomanichejci“), kterému odpovídala přemrštěná askeze, dělili se na „credentes“ a „perfecti“, „perfectus“ se člověk stával skrze křest Duchem – „consolamentum“, někteří z nich po udělení consolamenta zemřeli dobrovolně hladem, aby se již nedopustili hříchu, jiní přijali consolamentum až na smrtelné posteli; zamítali manželství (sexuální styk), církevní svátosti, kříže, uctívání relikvií a svatých, požívání masa kromě ryb atd.).

V. kázání však naráží na odpor církve, je mu zakázáno, ale on neuposlechne. Po jisté době je **exkomunikován**. Začíná tak **rozchod s katolickou církví**, který nebyl V. úmyslem (i po exkomunikaci hovořil o „naší římské církvi“, i svátosti přenechával péči oficiální církve), ideálem se stává **prvotní církev**, prostá hierarchické struktury, důraz je kladen na pocestné kazatelství a chudobu. Pro církev muselo být pobuřující i to, že mezi valdenskými kázaly i ženy. V. zemřel asi v r. 1206-7, okolnosti a místo jsou zahaleny tajemstvím. Ačkoli valdenští náleželi do velké míry k prostému obyvatelstvu, hned V. žák **Durand z Osky** se tomuto zařazení vymyká (zná např. církevní otce, ale i stará gnostická učení), který proti katarům hájil význam SZ. Durandem ovšem otřásla V. smrt a r. 1208 založil se souhlasem papeže Inocence III. **řád katolických chudých**, na rozdíl od valdenských se přiznal k poslušnosti papeže, arcibiskupů, biskupů a ostatních prelátů. Kázání bylo u nich závislé na zvláštním povolení církevní vrchnosti a vyžadovalo předběžné školení, a Durand později také přijal funkci převora (obé bylo přitom v rozporu s V. názory /valdenští: „*Kdokoli je s to šířit slovo Boží, je povinen tak činit.*“/), dařila se jim i misie uvnitř valdenských, ale nikdy se nezbavili podezření z přebarveného valdenství, nakonec byli katoličtí chudí zakázáni (1247).

Valdenské však také postihla pohroma v souvislosti s **křížáckou válkou proti tzv. albigenským** (vyzval k ní Inocenc III. v r. 1209), jednalo se v podstatě o katary, kteří byli rozšíření v oblasti města Albi (→ albigenští). Krutému vyvražďování padla za oběť řada valdenských, které křížáci od katarů neodlišovali, u některých z nich ovšem časem docházelo k jakémusi katarskovaldenskému synkretismu. Hnutí valdenských/lyonských chudých posílily řady lombardských chudých z Itálie s vlastními kořeny (zřejmě laická společenství, která se sdružovala při společné práci „dělnické družiny“), oproti cestovatelsko-misijně zaměřeným valdenským dávali přednost usedlejšímu životu a práci.

Po smrti V. bylo nutné znovu se zamyslet nad **strukturou společenství**, i přes dřívější V. odpor k hierarchickým strukturám, došlo ke shodě, že je třeba volit představené (na omezené období či na doživotí) a dále docházelo k ustavení služebníků Slova nezávisle na apoštolské

řeči. Tak např. argumentoval tím, že žena by přece nemohla nosit božství po devět měsíců ve svém lůně nebo že božství by přece nemohlo být zavínuto do plenek či dokonce trpět, zemřít a být pohřbeno.“ LOHSE, 2003, s. 72.

sukcesi (v otázce křtu vládli zřejmě rozpory, lombardští – křest od katolického kněze je neplatný, lyonští – pouze ten je platný), otázce eucharistie (VP) první valdenští nejspíše nepochybovali o totožnosti skutečného těla Páně se svátostným chlebem (transsubstanciace se stala dogmatem na 4. lateránském koncilu v r. 1215). Valdenské v dalších letech sužuje **inkvizice** (poprvé pohrozil trestem upálení za zločin smýšlení, který se lišil od církevního názoru orleánský synod v r. 1022); k zřízení vlastních papežských inkvizitorů došlo v r. 1232 a brzy si inkvizice osvojila jako prostředek odhalování kacířství kruté mučení. Předmětem pátrání se vedle katarů nyní stávali hlavně valdenští. I lombardská inkvizice vyvíjí usilovnou činnost a za více než sto let se jí podaří zdejší valdenské/lombardské chudé podstatně zdecimovat. Sami konstatovali: *„Mnohokrát nám byly naše knihy vzaty a skoro úplně vyhlazeny, takže jsme s bídou mohli zachránit holé Písmo svaté.“* Tento inkviziční tlak samozřejmě vedl jen k dalšímu sblížení nonkonformních skupin, tj. valdenských s katary a názorovému synkretismu.

Valdenští se i přes pronásledování **rozlévají do dalších krajín**, setkáváme se s nimi mj. v Německu, Rakousku, první valdenští v Čechách jsou právě Němci (ve 13. a 14. století sem přicházeli jako kolonisté). Karel IV. byl přitom proti „heretikům“ ostře zaměřen, v jeho *Majestas Carolina* sestaveném v letech 1351–1353 se píše, že ti kdo setrvávají v započatém bludu mají být *„jako kacíři odsouzeni, aby vytrpěli smrt, po které dychtí, aby byli za živa před zraky lidu upáleni, jsouce odevzdáni soudu plamenů“*. Na počátku 15. století byli valdenští v Čechách patrně již obecně známi.

Pronásledování však nakonec přispěje k ochabnutí v misijním úsilí (před tím putovní kazatelství, pohostinské domy), víra se začíná předávat spíše v uzavřených komunitách „z otce na syna“.

Souvislost s českou reformací – jeden z čelných z představitelů české reformace a přítel Husův Jakoubek ze Stříbra ocenil valdenské v r. 1415, nazval je *„pravými údy Kristovými“* (později, po vypuknutí revolučního násilí již byl mnohem kritičtější, kritika toho, že nevěří v očištěc a přímlyvy svatých), ve styku s nimi byli i jiní představitelé české reformace, např. Petr Payne, zvaný v Čechách Engliš (Angličan, studoval v Oxfordu, musel uprchnout z Anglie). Svým učením se nejvíce připodobnil valdenským Petr Chelčický (s. 219n). V době expanzivních válek táborů a sirotků (po r. 1428), které, jak tvrdili, mělo přispět k osvobození Božího zákona se stává průkopníkem úsilí o spojení husitství s valdenstvím pocestný kazatel německých valdenských Fridrich Reiser, kterému byla blízká tábořská teologie, a proto také přijal tábořskou ordinaci (tábořská „ordinační antisukcese“ /protiklad k Rokycanovi; podobně Jednota si volí své služebníky bez ohledu na sukcesi/, kterou Reiser předával dál). Později byl

ovšem přes veškerou opatrnost dopaden ve Štrasburku inkvizicí, při mučení vyzradil jména svých spolubratřích a v r. 1458 byl upálen. Zajímavý je Reiserův názor, který ukazuje tendenci k legendarizaci postav, že V. byl současník papeže Silvestra, měl hodnost kardinála a v této hodnosti se mu vzepřel. Po pádu táboritů udržuje s valdenskými styk omezeně Jednota bratrská (objevuje se ovšem i kritika). Z jednoho inkvizičního soupisu valdenských bludů se dokonce dozvídáme, že „*přijde jednou s velikým vojskem český král, hlásící se k valdenským, podmaní si krajiny a města, rozmetá chrámy, povraždí klérus a odejme mu světské statky, odstraní cla a všeliké vykořisťování, určí nizounkou daň jediného groše z osoby, zavede majetkové společenství všech a všechny podrobí svému zákonu*“ (MOLNÁR, 1991, s. 260). Ovlivnění valdenských českou reformací prozrazují **husitské spisy**, jejichž překlady se u nich našli. Tak byl nalezen např. spis pod názvem *O moci svěřené Kristovým náměstkům*, což je vlastně překlad desáté kapitoly Husovy knihy *De ecclesia (O církvi)*.

Souvislost s druhou reformací – ještě v době napsání tezí považoval husity i valdenské za rozkolníky a heretiky, o rok později, tedy v roce 1518 se chtěl napsat kritický rozbor neudržitelných husitských pozic. Odmítal jejich sektářství, tj. to, že se odštěpili od katolické, obecné církve místo toho, aby jí pomohli k nápravě. Jeho postoj se mění po lipské disputaci v roce 1519. V Jednotě bratrské viděl Luther chybně valdenské. Styk navázali valdenští s reformátory Oecolampadem a hlavně předchůdcem Kalvína v Ženevě Vilémem Farelem, pod jehož vlivem se toto město přiklonilo k reformaci. Právě pod vlivem Farelovy teologie valdenští na jednom se svých synodů (Chanforan) usnesli na věcech, kterým částečně setřeli specifické rysy vlastního hnutí (zamítnutí zpovědi, dovolenost přísahy...). Ne se všim souhlasili jiní reformátoři, s kterými byli valdenští ve styku. Např. Martin Bucer připouštěl částečnou oprávněnost zpovědi, kdežto Farel prohlásil, že „*zpověď do ucha kněze vymyslel a nařídil papež, aby vyzvěděl tajemství králů a knížat a vnesl zmatek do celého světa*“ (MOLNÁR, 1991, s. 260). Ne všichni však byli s touto změnou spokojeni a chtěli trvat na původní teologické linii.

Současnost

V 19. století se některé skupiny valdenských uchylují do Argentiny a Uruguaye, kde zakládají komunity (počet věřících – Jižní Amerika asi 20 000, v Itálii 30 000). Občanského zrovnoprávnění (v Itálii) dosahují valdenští až v roce 1848. Dnes jsou valdenští jedinou církví, která svými kořeny – alespoň částečně – tkví v první reformaci, přičemž nebyla přerušena kontinuita (na rozdíl od Československé církve husitské a Českobratrské církve evangelické). Jedná se v podstatě o církev reformovaného typu.

Učení

V. a řada jeho dalších následovníků přijímala tři klasická církevní **vyznání** – Apoštolské, Nikajsko-cařihradské a Athanasiovo, nejpodstatnější roli hrálo samozřejmě **Písmo**, i když převládala soustředěnost na NZ.

Odpor proti **konstantinismu**, tj. proti spojení, které nastalo po tzv. konstantinovském obratu (312 – edikt milánský), který znamená přechod od církve státem trpěné k osudovému spojení církve a státu, církve a moci. Velkou roli ve valdenských úvahách hraje dokument tzv. **Konstantinovy donace**. Podle něho papež Silvestr I. (314-335) přivedl císaře Konstantina ke křesťanství a vyléčil ho z malomocenství. Konstantin papeži přiznává veškerá církevní práva, císařský palác, Řím, Itálii i veškeré západní provincie. Tento padělek, který vznikl zřejmě v 8. století sehrál v dějinách církve značnou úlohu, mj. v obhajobě papežské nadřazenosti. Že se jedná o podvrh prokázal v 15. století Laurentius Valla. Pod vlivem legendy o donaci se nicméně ještě více vyhroutil kritika valdenských, v Silvestrovi vidí v podstatě zrádce křesťanství (někteří z nich ho dokonce označovali za Antikrista).

Z inkvizičních soupisů se dále zdá, že valdenští odmítali **obrazy a sochy** Krista, Marie a světců, nevěří v **očistec a přímluvy svatých**.

Odmítání **přísahy** – zakládá se na Kázání na hoře („*Já však vám pravím, abyste nepřisahali vůbec*“), které valdenští chápou jako závazné, nikoli jako pouhou radu; odmítání přísahy znamenalo narušení feudálních vztahů, které byly na principu přísahy budovány. „*Ten, kdo odmítl přísahat, odmítal vlastně uznat neproměnnou platnost stávajícího pořádku a nahrazoval feudální a církevní přísně odstupňovanou stavbu požadavkem svobody, o němž nebylo jasné, kam až by mohl vést.*“ (MOLNÁR, 1991, s. 167)

Rozchod s organizovaným **násilím** – jiná interpretace proslulé 13. kapitoly listu Římanům, dále se odvolávají na Mt 20, 25-26: „*Víte, že vládcové panují nad národy a velicí je utlačují. Ne tak bude mezi vámi: kdo se mezi vámi chce stát velkým, buď vaším služebníkem.*“ Podstatnou roli zde hraje Kázání na hoře (např: „*kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i*

druhou“). Valdenští měli odpor ke každé válce, zvláště válce křižácké, ne vždy však byli důslední a v některých oblastech povstali proti útlaku.

Objevují se náběhy k přijímání **pod obojí**.

Někde stopy **novokřtěnectví** – neuznávání křtu dětí od církve, která byla chápána jako zpronevěřilá, někteří dokonce tvrdili, že děti pokřtěné v této církvi jsou v nebezpečí zatracení, anabaptismus však obecně nebyl charakteristickým znakem valdenských.

Důležitou roli hrála **zpověď**.

II. Jan Viklef

Jan Viklef (John Wyclif) se narodil kolem roku 1330 v Anglii. Studoval v Oxfordu, kde získal v roce 1372 doktorát teologie a nadále se jí věnoval. Pro své radikální názory mu bylo v roce 1381 zakázáno v Oxfordu přednášet. Arcibiskup z Canterbury na následující rok svolal synodu, která měla projednat jeho případ. Viklef byl odsouzen a stáhl se do své farnosti, do smrti mu tehdy zbývaly dva roky a v této době sepisuje další kritická díla. Zemřel tedy v roce 1384. Viklefovým nástupcům se říkalo lolardi (vyžadovali především zjednodušení obřadů, odstranění klerikální společnosti a sekularizaci majetku duchovních), Viklefův vliv však byl celkově větší v Čechách. Viklef může být chápán jako předchůdce protestantismu, nebo i jako jeden z jeho prvních myslitelů.

Učení:

- a) *De paupertate Christi (O Kristově chudobě)* – Viklef konstatuje, že církev je dnes bohatá a vše je zde prodejně, Ježíš i apoštolové však byli chudobní, je proto třeba aby nynější páni církvi od bohatství pomohli. Církev opírá svůj nárok na majetek o Konstantinovu donaci, tuto donaci ovšem Viklef pranýřuje, papež Silvestr se jejím přijetím dopustil hříchu, v tomto ohledu zachovala východní církev větší věrnost. Toto učení se samozřejmě líbilo světské vládě, církev v tehdejší Anglii vlastnila asi třetinu půdy, přesto však usilovala o to, aby nemusela platit daně. Díky tomu získal Viklef mocné ochránce a snad díky tomu byl i přes odsouzení synodu a tvrdou kritiku církve

pohřben do posvěcené půdy. V roce 1428 byly nicméně jeho ostatky vykopány a spáleny.

- b) *De potestate pape, De ordine christiano, De gradibus cleri ecclesie* – papežův nárok se zakládá na jeho mravním charakteru, musí být následovníkem Krista, v opačném případě je Antikrist, později je Viklef ještě kritičtější. Papežův nárok jako takový se chybně opírá o Petrovo postavení mezi apoštoly, žádný z apoštolů nepřevyšoval své druhy, papežův primát tak není zdůvodněn Novým zákonem, ani nemůže světsky panovat, prvotní církve zná pouze diakony a kněze. Každý papež je Antikrist.
- c) *De eucharistia* – učení o předpodstatnění se neslučuje s učením první církve, požívání Kristova těla je pouze duchovní (Kristovo tělo je v chlebu přítomno stejně jako duše v těle, nebo jako poselství na listu papíru, toto poselství nezmění substanci – podstatu papíru, ale přesto jeho charakter), fyzicky zůstává chléb chlebem a víno vínem (takzvané učení o remanenci). Oslavené tělo Kristovo zůstává v nebi.

Duchovní přijímání těla Kristova netkví v jeho tělesném přijímání, žvýkání či dotýkání se posvěcené hostie, nýbrž v nasycení duše oplodňující vírou, podle níž náš duch nachází občerstvení v Pánu ... Neboť není nic horšího než potřeba tělesně jíst tělo a tělesně pít krev člověka, jehož tak vroucně milujeme.

- d) *De veritate Sacrae Scripturae* – Bible je základní norma, jde o lex Christi, a to ve své jednotě – Starý a Nový zákon jsou unum verbum. Biblí je třeba poměřovat církev, tradici, koncily i papeže. Nadto by se v ní měli vzdělávat všichni lidé, nejen kněží, proto Viklef vznáší požadavek na její překlad do každodenního jazyka.

III. Česká reformace

Předchůdci

V letech 1363-1369 v Čechách káže na pozvání Rakušan augustinián **Konrád Waldhauser**, který pranýřuje špatné mravy, ale předchází také české reformační hnutí. Sám Hus do své postily od Waldhausera přejímá celé odstavce. Předchůdcem české reformace je zejména ve dvou ohledech: a) vysoce hodnotí kázání b) ačkoli je sám mnichem kritizuje žebravé řády,

protože svým bohatstvím zradily odkaz zakladatelů, tj. Františka a Dominika. „*V kázáních pak šel tak daleko, že varoval rodiče, aby nedávali své děti do klášterů, chtějí-li, aby nedošly zatracení.*“ (MOLNÁR, 1982, s. 161)

Konrádova kázání oslovila **Milíče z Kroměříže** natolik, že se vzdal místa v kancléřství českého království, který pokračoval v Konrádově kritice řeholníků. Vydal se do Říma, aby varoval papeže Urbana V. před hrozícím ztroskotáním církve a předložil mu obsažný program církevní obnovy. Jeho součástí byl požadavek svolání celocírkevního sněmu a vyslání kazatelů do světa, kde měli hlásat obnovu církve. Dostal se však do rukou inkvizice, která ho uvrhla do žaláře a vynutila si na něm, aby pojednal o tom, jak chápe povahu Antikrista (za kterého údajně označil samotného Karla IV. /“Samého císaře Karla označil jako ztělesnění Antikrista a ukázal na něj, sedícího v chrámovém shromáždění, prstem.“ (ŘÍČAN, 1947?, s. 11)/), vznikl zde tedy jeho dílo *Spisek o Antikristovi*. Právě zde doporučil svolání ekumenického koncilu. Byl propuštěn na přímlovu papežova bratra kardinála Grimauda a po návratu do Prahy založil Nový Jeruzalém, útočiště pro padlé ženy a kazatelskou školu, kvůli útokům českého duchovenstva se musel jít obhajovat do Avignonu, kam jej pozval k vyšetřování Řehoř XI. Zde Milíč zemřel.

Byl zřejmě ovlivněn eschatologií různých proudů, zprostředkovaně i Jáchymem z Fiore, opatem cisterciáckého kláštera, který vypracoval svéráznou teologii dějin, v které po věku Otce ovládaném literou Zákona přijde věk Syna, církevní éra kněžstva. Nakonec přijde věk Ducha, který nahradí instituční církev duchovním prožitkem věčného evangelia.

Konečně jsem počal uvažovat, co by bylo činit pro dobro a spásu křesťanů. A myslé na to, s úžasem jsem uslyšel ducha ke mně mluvícího v mém srdci: „Jdi a řekni nejvyššímu biskupovi, jenž od Ducha svatého je vyvolen, aby navrátil církev do stavu spasitelného, aby vyslal anděly čili kazatele s troubou kázání a hlasem velikým, aby odstranili vypsaná pohoršení z království božího čili z církve. Poněvadž žeň, totiž skonání světa přichází, aby již vytrhali koukol, to jest odkryli kacíře, lži proroky, pokrytce, beghardy a bekyně a rozkolníky, kteří všichni jsou naznačeni Gogem a Magogem. A necht' tak je kazatelé odhalí, aby vytrhajíce koukol shromáždili pšenici věrných do stodoly církve svaté, a tak plnost národů aby vstoupila a všecken Izrael byl spasen a tak se stal jeden ovčinec a jeden pastýř a aby žili v takové lásce, ne-li všichni, přece mnozí, a aby jim vše bylo společné, podle toho, jak tehdy vnukne Duch svatý.“

Nejvýznamnějším Milíčovým žákem byl **Matěj z Janova**, který napsal objemné dílo *Regulae veteris et novi testamenti (Pravidla Starého a Nového zákona)*. Milíčem byl zaujat již jako mladý. V Paříži dosáhl filosofického a teologického vzdělání a stal se mistrem svobodných umění. Zemřel v roce 1394. Toužil po návratu k prvotní církvi oproštěné od dogmat.

Aby bylo lze obnovit pokoj a jednotu ve veškerém křesťanstvu, jsem přesvědčen, že je nutné z kořene vytrhati všechn onen porost a rychle provést slovo na zemi a navrátit církev Krista Ježíše k jejímu zdravému počátku v jeho závažné věčnosti, při čemž bude třeba zachovat co nejméně ustanovení, a to těch jen, která jsou apoštolská.

V ochotě **trpět** vidí Matěj kritérium hodnověrnosti kazatele (podobně Valdenští, Hus, Želivský atd.). Také pro něj hraje velkou roli postava **Antikrista**, ale na rozdíl od jiných ho neztotožňuje s konkrétní postavou dějin či současnosti, ale vidí ji jako symbol ohrožení církve v konkrétní době, např. za prvotního křesťanství byl antikristem pohanský a židovský odpor proti křesťanství. Pravá krize pro něj ovšem nastává až ve **13. století**, kdy přichází skutečný zlom mezi církví ještě apoštolskou a církví pokrytců (zřejmě umlčování kacířů, vzestup moci), velké papežské **schizma** v roce 1378 je mu průkazné jako symbol rozkladu. Opět je u něj parná blízkost Jáchymovi z Fiore a františkánským spirituálům (na rozdíl od Jáchyma z Fiore ovšem byl kritičtější k „nálezkům“, tj. dogmata a různé obřady, Jáchymovi toto patřilo k věku Syna, pro Matěje se jedná o něco antikristovského právě tím, že zde došlo k falešnému zabsolutnění). Sám Matěj byl spiritualista a pozdější reformační heslo sola Scriptura pro něj v tomto ohledu neplatilo – Ježíš prý nedal svým následovníkům psaný Zákon, ale „*pouze dal svého dobrého Ducha a ducha Otce do srdcí věřících ... jako pravidlo pro veškeré spravování života*“. V roce **1389** byl Matěj „donucen odvolat, že obrazy Krista a světců jsou nástrojem modloslužby, a připustit, že ostatky svatých mají větší spasitelnou cenu než modlitebné obecenství církve poutníků ... Ale ve svém životním díle promluvil jinak: Doufám, že všechny lidské skutky, obřady a tradice budou z kořene zničeny a že jediné slovo boží zůstane na věky“. (MOLNÁR, 1982, s. 178) Matěj považoval všechny křesťany svým způsobem za **kněze**, nebyli však pro něho dokonalí, sám provedl rozdělení na křesťanů na **počínající, pokročilé a dokonalé**. Nevěří však v žádnou bezhříšnou dokonalost, jak ji hlásaly některé neortodoxní skupiny (beghardi). Čím je kdo méně dokonalý, tím častěji by měl přistupovat k **eucharistii**, která má pro Matěje ústřední význam, obecně doporučuje časté přijímání a zdůrazňuje význam eucharistie jako svátosti, která sjednocuje křesťany. Mše, při které přijímá pouze kněz, tedy postrádá smysl.

Není nic, v čem by měl v církvi boží Bůh Otec i jeho jediný Syn a Duch svatý větší zalíbení a větší rozkoš než to, že se křesťanský lid shromažďuje společně a svorně k této svátosti a v svaté a přátelské křesťanské pospolitosti a v jednotě stolu v domě Páně při slavné svatbě, kterou vystrojil Otec svému Synu, nic není milejšího božím andělům v nebi, nic vítanějšího svaté církvi vítězné, nic dražšího a sladšího církvi bojující ... Kde, prosím, se dostávají lidé v přátelštější vzájemnost než hodují-li příjemně u jednoho stolu?

Spory se vedly o to, zda je Matěj původcem kalicha v Čechách (**přijímání pod obojí**), jak tvrdil Jan Rokycana na basilejském koncilu v roce 1433.

K předchůdcům české reformace můžeme počítat i další postavy jako **Tomáše ze Štítného** nebo méně známého pražského kněze **Matěje Chudého**, který zapůsobil zřejmě spíše svým životním stylem. Řičan o něm píše: „*Kázal bez přijímání osob a zůstal dobrovolně chud, ač se mu proto smáli, že je blázen.*“

Jan Hus

Narodil se v Husinci kolem roku 1372, studoval na pražské univerzitě, kde dosáhl hodnosti mistra svobodných umění a začal zde konat filosofické přednášky. Od roku 1402 se stal správcem Betlémské kaple, kde začal kázat. Od této doby měl tedy dvojí působiště – jako učitel na teologické fakultě a jako kazatel. Už jako student čte Hus Viklefa, některé jeho traktáty jsou mu zde svěřeny k prepisování. Jaký vliv na něj tyto traktáty měly vyplývá z jeho slov, že se jednalo o chvíli „když jsem písmu srozuměl“. (WERNISCH, 2003, s. 24) V roce 1401 z Anglie přiváží některé Viklefovy radikální spisy Jeroným Pražský. Hus však nepřijímal z Viklefa vše, například nepřijal – na rozdíl od Jakoubka ze Stříbra a jiných – jeho učení o remanenci; nadále zachovával učení o transsubstanciaci. Viklef ho však oslovil v kritice zlořádů a v zdůraznění neviditelné církve, na rozdíl od církve viditelné, institucionalizované. Ten, kdo je pro Husa ve viditelné církvi, nemusí být ještě „z církve“. Pražská univerzita však odsoudila některé Viklefovy teze již v roce 1403 a později dal arcibiskup (Zbyněk Zajíc z Hazmburka) spálit zhruba 200 výtisků Viklefových spisů. Hus byl pohnán k soudu do Říma, ale nedostavil se tam a byl dán papežem do klatby (1411). V roce 1412 vypsals papež Jan XIII. odpustky pro ty kteří mu pomohou ve válce s neapolským králem Ladislavem Neapolským a slíboval úplné odpuštění hříchů těm, kteří ho podpoří. Král v tomto

papežovi přál, ale Hus se proti odpustkům tvrdě obracel (Bůh sám může tyto odpustky udělit, nepřipouští jurisdikční pravomoc papeže k tomu to udílení, své argumenty čerpá z Viklefova díla – již Viklef tvrdí, že církevní magisterium nemůže udílet odpustky nikomu, o kom není předběžně per revelationem informováno, že mu Bůh odpustil.), tím v podstatě přišel o královu podporu. I někteří bývalí viklefovcí se nyní zalekli důsledků a začali couvat (Stanislav ze Znojma). Za první mučedníky počínajícího husitského hnutí byli považováni tři mladíci, kteří se v jednom pražském kostele ozvali proti odpustkům a byli za to popraveni. Řím Husa exkomunikoval a na Prahu, pokud se tam bude Hus zdržovat, uvalil interdikt (zákaz jakýchkoli náboženských obřadů a úkonů včetně křtů a pohřbů). Tento rozsudek exkomunikace nemohl být zrušen nikým jiným než papežem a Husovi podle tehdy platného práva tedy nezbývalo nic jiného, než vydat se papeži na milost a nemilost. Hus v tuto chvíli udělal neslýchanou věc, která vešla ve známost jako **Husovo odvolání ke Kristu**. Hus se odvolal ke Kristu jako k nejvyšší instanci; takovou instanci ovšem neznalo ani právo kanonické, ani světské.

Odvolání končí: „*Já, Jan Hus z Husince, mistr svobodných umění a hotový bakalář svatého bohosloví na vysokém učení pražské univerzity, kněz a kazatel potvrzené při kapli zvané Betlémská, svěřuji toto své odvolání Ježíši Kristu, soudci nejspravedlivějšímu, který spolehlivě zná, obhajuje a soudí, činí zřejmou a odměňuje spravedlivou při každého člověka.*“

„*V čem je hlavní rozpor mezi Husovým pojetím právním, jak je jeho bytostným projevem právě apelace ke Kristu, a mezi pravidelnou aplikací kanonického práva? Hus se dovolává právních pramenů často ne proto, aby se opřel o jejich normativní autoritu, ale aby argumentoval jejich morální závazností. To bylo možné i proto, že řada předpisů kanonických právních sbírek obsahovala původně morální a etické příkazy a juristický charakter jim byl vtisknut sekundárně. Hus se tedy dovolává kanonů jako autority teologické či morální, často v odporu proti jejich juristickému obsahu, s odvoláním na jedinou a nejvyšší normu, tj. Boží zákon, který je směrodatný. Odtud pochází i jeho odvolání ke Kristu. Je to tedy v jeho pojetí nejen teologicky zdůvodněný, nýbrž i oprávněný právní akt při instanční cestě. To bylo zcela nepřijatelné pro legitimisticky a přesně juristicky myslící soudce. Uznáváme-li s upřímnou úctou Husovu mravní odvalu i čistotu jeho úmyslů, nemůžeme na druhé straně ani zapřít jeho netaktičnost a nakonec sebezničující výsledek jeho odvolání k Bohu, které se už nikdy nepřestalo vracet jako neodstranitelná výtka v jeho příštích polemikách a v závěrečné fázi jeho procesů.*“ (Jiří Kejř, Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu)

Hus odešel na venkov, aby Prahu uchránil následků interdiktu, pobýval zejména na Kozím hrádku a na Krakovci u Rakovníka, kde také napsal své hlavní spisy (Výklad víry, Desatera a Modlitby Páně atd.). O co Husovi ve zkratce šlo, se můžeme dozvědět z dílka *De six erroribus* (*O šesti bludiech*). Těchto šest bludů spočívá: 1) v antikristovském povýšení kněží nad Krista, když chtějí v svátostné služebnosti vládnout 2) v krácení víry v Boha vírou v jakéhokoli člověka (v Marii, svaté, papeže) 3) v kněžském přivlastňování rozhodnutí o odpuštění, které zůstává na Boží vůli 4) v paušální poslušnosti vůči vrchnosti jako příkazateli, bez vlastního odpovědného ohledu na dobro a zlo 5) v přivlastňování moci k uvalování klatby z titulu úředního postavení, bez ohledu na spravedlnost napadaných svědomí 6) ve směňování duchovních statků za časné. Zatím byl zásluhou Zikmunda svolán koncil do Kostnice (1414-1418). U nás je kostnický koncil chápán hlavně ve spojitosti s procesem s Janem Husem, ve skutečnosti měl však vyřešit tři problémy: a) odstranit z církve rozkol (**causa unionis**) – v církvi panovalo schizma, volbu papeže (v roce 1378) Urbana VI. chápali kardinálové jako vynucenou (navíc ho řada z nich považovala za chorého), proto zvolili nového papeže, který přijal jméno Klement VII., oba nechtěli odstoupit, pařížská univerzita navrhla řešení: *via cessionis* (dobrovolné odstoupení obou papežů), *via compromissi* (podřízení papežů rozhodčímu výroku), *via concilii* (rozhodnutí koncilu). Ani koncil v Pise (1409) svolaný kardinály však problém nevyřešil, nakonec měla církev papeže tři. b) zreformovat církev v hlavě a údech (**causa reformationis**) c) překonat heretická učení (**causa fidei**).

Již tehdy, když Hus pobývá mimo Prahu a píše dopisy přátelům, v něm dozrává přesvědčení, že následování Krista se často osvědčuje utrpením a křížem. V roce 1413 píše v jednom listu: „*Doufám, s pomoci Boží, že bude-li třeba, postavím se proti nim /pomlouvám antikristovským/ až k upálení ohněm. A nemohu-li já osvoboditi pravdy ve všem, alespoň nechci býti nepřitelem pravdy a toužím smrtí odporovati souhlasu. Ať běží svět, jak mu Bůh povolil běžeti. Lépe jest dobře zemřítí nežli špatně žítí. Pro trest smrti nesmí se hřešiti. Skončiti vezdejší život v milosti znamená vyjítí z bědnosti ... Kdo mluví pravdu, hlavu mu rozbijí. Ze smrti hrůzu kdo má, ten radost z života ztrácí. Nade vším vítězí pravda.*“

Ke koncilu se upínala naděje celého křesťanstva a sám Hus sem šel zřejmě proto, aby mohl přednést svou věc na evropském fóru, aby jak píše Wernisch „*na něm byl dodaleka slyšen a buďto vyslyšen, nebo se na něm před upřenými zraky křesťanstva vsutku reprezentativně odhalila moc, již se mezi preláty domohl Antikrist*“ (WERNISCH, 2003, s. 52) Kardinálové dali Husa hned na podzim zatknout a hrozilo i nebezpečí, že cíl – veřejné vystoupení – mu bude upřeno. I když se mu nakonec dostalo slyšení, byl spíše ukřižován a jeho odvolání ke

Kristu se setkala s výsměchem pro naprostou nekompetentnost. V dopise přátelům dokonce píše, že mu byl předložen tento argument: „*Kdyby sněm vyslovil, že ty máš toliko jedno oko, ačkoliv máš dvě, musíš vyznati se sněmem, že tomu tak jest.*“ Autor výroku však prý také připustil, že se nejedná o právě nejlepší příklad.

Upálení Jana Husa jako nenapravitelného kacíře 6. července 1415 u Husových příznivců v Čechách koncil naprosto zdiskreditoval (téměř celá Evropa ho naopak považovala za zdařilý, protože vyřešil schizma, nový papež přijal jméno Martin V.). Zprávu o Husově upálení od očitého svědka máme k dispozici díky Petru z Mladoňovic, žáku Karlovy univerzity, kterého Jan Hus promoval a jenž se později stal jejím rektorem.

To, do jaké míry byl Hus originálním myslitelem, je předmětem bádání. Karl Heussi, autor knihy *Kompendium der Kirchengeschichte* charakterizuje takto: „*Jan Hus nebyl originálním duchem, ale mužem, který byl plný náboženského nadšení a na masy působil fascinujícím způsobem.*“ A jakkoli to zní tvrdě, i A. Molnár píše lapidárně: „*Není pochyby o tom, že Husovým historicky nejvýznamnějším činem je sama jeho smrt.*“ (MOLNÁR, 1982, s. 198) Říčan se z ostře protestantského hlediska píše: „*Ale vždyť prý byl i Hus středověkým katolíkem! Modlil se k Panně Marii a k svatým, věřil v očištěc, o večeri Páně učil proti Viklefovi po katolicku: zaslouží vůbec jména reformátora církve? Ano, Hus zůstal ve mnoha nesprávných názorech středověkého církevního učení. Nebylo mu dáno proniknout naráz k celé pravdě evangelia. Ale k reformaci směřuje jeho úsilí o nápravu církve ...*“ (ŘÍČAN, s. 30).

Brzy následuje Husa v jeho osudu **Jeroným Pražský**, který přivezl do Prahy Viklefovy spisy (2 roky pobýval v Oxfordu), i pro něho je ovšem zásadním kritériem poměrování autorit nikoli Viklef či jiný církevní učitel, ale pouze Písmo. Také bojoval za právo diskuze v církvi – i kritické čtení kacířských knih může být prospěšné (podobně Hus).

Husitství

Husovým stoupencům se začalo brzy říkat **husité**, říkalo se jim však i jinak, a sice podle symbolu jejich hnutí – kalichu **kališníci** nebo také **utrakvisté** či česky **podobojí** (podle toho že přijímali pod obojí způsobou, totiž chlév i víno – tělo i krev – proti tomu katolické učení o konkomitanci;) – oproti tomu **podjednou**. Po Husově smrti to v Čechách vřelo. Někteří

šlechtici začali vyhánět z far kněze, kteří byli věrní Římu. Zikmund hrozil Václavu IV. křížovou výpravou. Pohyb nastal i v lidových vrstvách – začaly masové pouti na „hory“, tj. vyvýšená místa, která dostávala biblická jména, nejznámější z nich byl Tábor (to bylo často spojeno s očekáváním Kristova příchodu). Radikální křídlo v čele s kazatelem Janem Želivským (zběhlý mnich z želivského kláštera) v roce 1419 zaútočili na novoměstskou radnici a svrhly z oken nenáviděné konšely, kteří nepřáli reformám (defenestrace – de/fenestra). Brzy poté umírá Václav IV. V roce 1419/1420 byly také vyhlášeny tzv. **pražské artikuly** (není dochováno jednotné autorizované znění, i pořadí se různí). Artikuly jsou tedy formulací pohusovskou, ale přesto se mohou na Jana Husa odvolávat – 1) „*Nejprve, aby slovo Božie po království českém svobodně a bez překážky, řádně od křesťanských kněží bylo zvěstováno a kázáno*“ (Mikuláš z Pelhřimova později vynechává „po království českém“, a tak vlastně klade nárok na všeobecnou platnost). 2) „*Druhé, aby velebná svátost těla a krve Pána našeho Jesu Krista pod oběma spůsobama chleba a vína všem věrným křesťanům starým i mladým svobodně byla rozdávana ...*“ 3) „*Třetí, že mnozí kněží a mniše světským řádem panují nad velikým zbožím tělesným proti Kristovu přikázání proti Kristovu přikázání ... aby takovým kněžím to neřádne panovanie odjato a staveno bylo a aby podle Čtenie nám příkladně živi byli k stavu Kriatovu a apoštolskému*“ 4) „*Čtvrté, aby všichni hřiechové zjevní smrteľní a jiní neřádové zákonu Božiemu odporní, řádem a rozumně od těch, jenž úrad k tomu mají, v každém stavu byli stavováni a kázáni.*“ **Kalich** – se stal symbolem husitství – stojí za ním **Jakoubek ze Stříbra** (v roce 1414 – a poté usiloval o jeho zavedení), který objevil jeho starobylost. Hus byl ovšem v této věci opatrný, takže i odpůrci Jakoubka se mohli mít dojem, že Hus stojí na jejich straně. Hus chápal při cestě do Kostnice kalich jako něco vedlejšího a z Kostnice Jakoubkovi píše: „*Milý Kubo, nekvap s tím, až se bohda vrátím, chci ti věrně pomoci toho*“. Teprve když kostnický koncil v červnu 1415 podávání kalicha zamítl, píše Hus betlémskému kazateli a přednímu odpůrci Kalicha Havlíkovi: „*Neprotiv se svátosti kalicha Páně, kterou ustanovil Kristus sám i skrze svého apoštola. Vždyť žádné Písmo tomu neodporuje, nýbrž jenom obyčej, který se zakořnil ...*“ (biblický argument – „*Pijte z něho všichni*“ + přímo životní důležitost: J 6,53: „*Amen, amen, pravím vám, , nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebude mít v sobě život*“). V husitství se potom prosadilo i přijímání pod obojí děti.

Husitské frakce:

Husitské hnutí nebylo jednotné, velice hrubě je můžeme rozdělit na **umírněné** a **radikály**. Pražané byli relativně umírnění, Jakoubek ze Stříbra razil zásadu, že se nemá bořit to, co není v přímém rozporu s Písmem, i kdyby se jednalo o pozdější tradice. Pražané např. zjednodušili výzdobu chrámů, ale nadále zastávali učení o očistci, vraceli se k učení o transsubstanciaci a jejich bohoslužebné obřady se příliš nelišily od katolických. Táboři byli radikálnější, zavrhlí bohoslužebná roucha (ornáty), jejich vztah k Písmu byl veden ve vztahu k „nálezkům“ opačným principem, než tomu bylo u Jakoubka ze Stříbra – všude chtěli čerpat jen a pouze z Písma. Bohoslužby konali v chrámech bez obrazů a soch, které ničili, nebo i venku. Přestali se proto modlit k svatým, nectili ostatky, nevěřili v očistec, vysluhovali jen dvě svátosti. Zavedli nové učení o VP, které od nich později převzala Jednota bratrská – Ježíš při ní není přítomen tělesně, ale „posvátně, duchovně, mocně a pravdivě“. Místo hostie podávali chléb. Sami si zvolili biskupa (Mikuláše Biskupce z Pelhřimova) („*Tento smělý krok, jehož se pražský utrakvismus nikdy neodvážil, vytvořil zároveň předpoklady pro volbu Starších v počátcích Jednoty bratrské*“).

Mikuláš z Pelhřimova *Vyznání a obrana táborů*: „*Tvrdíme, že nelze dovést z výslovného Písma božího zákona a ze souhlasného názoru svatých učitelů pravdivě a přímo se na něm zakládajících, že by věřící nutně museli věřit a zastávat jako článek víry, že po tomto životě následuje takové místo jako očistec, o němž jsme shora mluvili. To je zřejmé, protože z žádné výpovědi svatého Písma nenásleduje nevyhnutelně, že existuje takový posmrtný očistec. Očistec není ani základní součástí zvěsti, naznačenou v některé části Písma svatého, ani se z víry nemůžeme dát poučit, že by nějaká duše v takovém očistci byla nebo z něho odešla, kdežto o dvou cestách čteme v Písmu výslovně a známe i jména některých lidí, kteří po těch cestách šli. Očistec se tedy nemá věřit ani zastávat jako článek víry.*“

Různá hnutí samozřejmě byla **diferencovanější**, objevili se i „blouznivci“ – např. adamité. Tito blouznivci, nebo – chceme-li – spiritualisté, např. odmítali Bibli ve chvíli, kdy je pravda vepsána do srdcí. I bohoslužba měla být docela opuštěna – věřící přece proniká Duch sv. Podstatný je proto také křest Duchem, nikoli vodou. Blouznivectví jednoho z entusiastů, Martina Húska, prozrazuje jeho parafráze modlitby Páně: „Otče náš, jenž jsi v nás.“ K smutným stránkám českého reformního hnutí patří nejen to, že se „Žižkův palcát s mnichy nemazlil“, jak píše Molnár, ale i to, že stojí za upalováním blouznivců. I Martin Húska byl upálen na Žižkovo přání.

Z teologického hlediska je důležitá dohoda mezi sjednaná po desetidenních rozhovorech mezi husitskými Čechy a zástupci basilejského koncilu (1431-1448) v Chebu v roce 1432, kdy husité (např. Prokop Holý) přiměli zástupce k tomu, aby přijali tzv. **chebského soudce**, tj. zásadu, že „pokud jde o při čtyř článků, kterou zastávají, bude v tomto basilejském sněmu přijat za nejpravdivějšího a nestranného soudce zákon boží, praxe Kristova, apoštolská a prvotní církve spolu s koncily a doktory, kteří se v nich pravdivě zakládají.“ J. Macek nazval tuto dohodu jako „*obrovský průlom do hradby katolické dogmatiky*“.

V podstatě však došlo jen k jedinému ústupku – v otázce kalicha, kterou nehájili táboři, ale Jan Rokycana (po Jakoubkovi vůdce Pražanů, zvolený potom od husitů za arcibiskupa, nebyl však od papeže potvrzen, což mj. znamenalo, že nemohl světit kněze). Už zde nastává další trhlina mezi pražskou a táborskou stranou, kterou definitivně zpečetí bitva u Lipan v roce 1434.

Exkurz: Československá církev husitská: Odvolává se již svým názvem na husitskou tradici (původně se ovšem jmenovala Církev československá – adjektivum „husitská“ užívané od roku 1971 vyjadřuje podle Filipiho „přihlášku k programu vědomé recepce snah o reformu západní církve západní církve ještě nerozdělené“), byla založena skupinou katolických kněží, kteří usilovali o reformu (vedl je dr. Karel Farský). Se svým návrhem u nadřízených ovšem neuspěli. Jejich požadavky zněly: bohoslužba v národním jazyce, manželství kněží, demokratizace církevní správy apod. Československou církev husitskou spojuje několik věcí s katolictvím, několik s protestantismem. V tomto smyslu zastává jakousi středovou pozici. S katolictvím ji spojuje pevný liturgický řád, sedm svátostí (svátost kněžství je ovšem bez apoštolské sukcese), s protestantismem pojetí večeře Páně (není zde nauka o transsubstanciaci a myšlenka opakované oběti), odmítání úcty ke svatým, pojetí učitelského úřadu apod.

Petr Chelčický

Násilí husitských vojsk nemusíme vidět kriticky jen v jeho výstřelcích, ale v samotné podstatě. Tak ho viděl i Petr Chelčický, který se střetl ve věci ospravedlnění války již s Jakoubkem ze Stříbra. Narodil se asi v roce 1380 u Chelčic, byl ovlivněn Viklesem a valdenskými, vzpomíná také, že diskutoval s Husem a s Jakoubkem ze Stříbra. Důležitý je jeho vztah k Písmu – pro křesťana je závazným vodítkem pouze NZ, jeho jádrem je především Kázání na hoře. Boží slovo je svrchovaná instance, mimo něj nemůže věřícímu člověku ukládat nikdo žádné zákony, odmítá tedy nárok papežů s celou církevní hierarchií i

učiteli, kult svatých očístec, ctění obrazů, modlitby za mrtvé, přepychové obřady, odpustky atd. Biřmování a poslední pomazání odmítal, manželství nepokládal za svátost, uznával tedy křest a VP (o níž učil remanentně). V traktátu *O trojím lidu řeč* označuje dělení na trojí lid – panstvo, kněžstvo a lid jako pohanské, protože všichni lidé jsou Bohem stvořeni v zásadní rovnosti, nerovnost není Bohem chtěná, ale je důsledkem hříchu. Kolem Petra Chelčického se utvořila nepočtená „Jednota Chelčická, která zůstávala v rámci husitství, ale byla nespokojena s jeho stavem. Podobně jako u valdenských se u něho setkáváme s novou interpretací proslulého biblického oddílu Ř 13, 1-7: (*„Každý at' se podřizuje vládní moci, neboť není moci, leč od Boha, takže ten, kdo se staví proti vládnoucí moci, vzpírá se Božímu řádu. Kdo se takto vzpírá, přivolává na sebe soud. Vládcové nejsou přece hrozbou tomu, kdo jedná dobře, nýbrž tomu, kdo jedná zle. Chceš, aby ses nemusel bát vládnoucí moci? Jednej dobře, a dostane se ti od ní pochvaly. Vždyť je Božím služebníkem k tvému dobru. Jednáš-li však špatně, máš proč se bát, neboť nenese meč nadarmo; je Božím služebníkem, vykonavatelem trestu nad tím, kdo činí zlo. Proto je nutno podřizovat se, a to nejen z bázně před trestem, nýbrž i pro svědomí. Proto také platíte daň. Vládcové jsou v Boží službě, když se drží svých úkolů. Dávejte každému, co jste povinni: daň komu daň; clo komu clo; úctu komu úctu; čest komu čest.“*). Tato perikopa hrála významnou úlohu při vypracování a ustálení takového pojetí politické a sociální autority, které jí mělo zajistit bezmála bezpodmínečnou loajálnost křesťanů (jakýsi protiklad tvoří Zj 13, kde se dostává moc démonské rysy – zemi vládnou dravé šelmy + Sk 5,29: *„Petr a apoštolové odpověděli: „Boha je třeba poslouchat, ne lidi.“*). Podle Molnára „perikopa jednoznačně slouží k vypracování teologie sociální poslušnosti, teologie přizpůsobení ... tím je také ospravedlněn meč, užitý ve prospěch vládnoucí sociální autority“. Již některé kruhy valdenských popíraly sociálně-etické implikace tohoto oddílu a začínají se orientovat na oddíl Mt 20,25n: *„Víte, že vládcové panují nad národy a velicí je utlačují. Ne tak bude mezi vámi: kdo se mezi vámi chce stát velkým, buď vaším služebníkem...“* Také protestovali proti násilí, stejně jako Chelčický, který v době, kdy husité sahají k zbrani, naopak hovoří o boji duchovním, to znamená, že podle jeho přesvědčení se nesmí nástroji světské moci vyjadřovat vlastní poslání církve. Moc o které se hovoří v perikopě není křesťanská, ale pohanská, nelze jí tedy ospravedlňovat násilí mezi křesťany. I pohanská moc zasluhuje respektu a křesťan se jí nemá vzpírat (světská moc je obecně nutná k tomu, aby se lidé vzájemně nepožrali, ale i tato vláda je založena pouze na sobectví), ale JK sám vyzdvihuje v protikladu k tomu jiný příklad (viz výše Mt, i když Chelčický cituje Lk). Mezi křesťany má panovat láska (v lidu Božím vrchnost být nemá a křesťané se nemají podílet na vykonávání této moci – i Izraeli vládl původně Bůh svým zákonem) a nemají si

navzájem nahánět strach. Molnár: „*Chelčického interpretace Ř 13 potvrzuje hlubokou příbuznost mezi Chelčickým a valdenskými ... Perikopa je zde i tam pochopena jako výzva určená římským křesťanům v jejich konkrétní situaci. Nemá proto platnost nadčasové teoretické výpovědi o podmínkách politické autority takzvané křesťanské.*“

Jindřich Halama v knize *Sociální učení českých bratří* (s. 23) správně uvádí: „*Praktická stránka Chelčického odmítnutí, rozhodnutí rozejít se se středověkou společností, trpí však určitou nedůsledností. Odmítnutí základních struktur, na nichž společnost stojí, se dá jen těžko spojit s jejich respektováním. Nesmí-li se křesťan podílet na jejich fungování, nesměl by platit ani daně, z nichž se tyto struktury financují. Zaplatit daně, očekávat, že mne jako slušného občana ony pohanské nástroje moci ochrání před násilím jiných, a zároveň za ně odmítnout jakoukoliv odpovědnost, je pozice vnitřně nesoudržná.*“

Jednota Bratrská

Chelčický zaujal Řehoře, který byl zřejmě synovcem Jana Rokycany, který sice nebyl samostatným myslitelem, ale vidíme i u něho jisté spojnice s učení Jednoty Bratrské – spolu s Jakoubkem ze Stříbra rozlišuje pravdy na podstatné a případné – v případných je připraven učinit ústupky, v podstatných na nich trvá, odmítá trest smrti, přísahu, vynáší snášení křivdy bez odvety, odpustky chápe jako svatokupectví. Pozitivně se ovšem staví k modlitbám za mrtvé, protože drží učení o očistci. Ponechává teologický prostor i pro přímlyvy svatých. Řehoř působil nejprve jako správce, později se připojil ke klášternímu životu (na Slovanech) – klášter se přiklonil k husitství, i když se nestal knězem, byl natolik vzdělaný, že zde někdy i kázal. Řehoř byl jakousi spojkou mezi rozptýlenými skupinami Bratří, kteří se konečně v roce 1457 či 1458 usadili v Kunvaldu. Bratřími se stali i několik lidí ze zbytku táborů. Bratří byli brzy pomlouváni kvůli svým soukromým shromážděním. Jiří z Poděbrad obnovil zákony proti kacírům a v Praze došlo k uvěznění Bratří, také Řehoř byl zatčen. Pronásledování však utichalo a Bratří se mohli postupně vnitřně upevnit. V této etapě v podstatě Jednota následuje Petra Chelčického v radikálním odmítání světských struktur – pravá církev se má oddělit od světa a navrátit se k prvotní církvi. V něčem další teologickou linii rozvíjí Řehoř – v kněžství odmítá sakramentální pojetí, všichni opravdoví křesťané jsou kněžími duchovně, některé z nich Bůh vyvoluje k tomu, aby se jimi stali i úřadem, papežské svěcení neplatí, protože papež je Antikrist a celé římské pojetí kněžství je omylné. Před Řehořem vyvstala myšlenka nové kněžského řádu. Bratří vyslali posly k různým církvím, aby u nich našli řešení, ale žádná

církev je neuspokojila (pravoslavní, bogomilové, Arméni). Nakonec Bratří zahájili modlitby s postem, aby jim zjevil Bůh, zda se mají odloučit od římské linie svěcení, po biblickém případě k tomu užili losu, výsledek byl kladný – a zvoleni byli tři kněží. Protože se vyskytli pochybnosti, dodatečně se ještě usilovalo o získání svěcení ze zdroje římského a valdenského, o kterém se věřilo, že pochází z předsilvestrovských dob. Každopádně si Bratří zvolili kněze bez účasti biskupa a vybrali si ho sami. Takové svémocné svěcení kněží bylo ovšem chápáno jako zločin hodný smrti a skutečně dochází k zatýkání i mučení Bratří (prvním bratrským mučedníkem byl Jakub Chulava z Vyškova, kterého po tříletém věznění nechal upálit v roce 1467 olomoucký biskup; Jakub totiž neodvolal své přesvědčení, že zlý kněz neposvěcuje; Ježíš totiž řekl, že zlý strom nemůže nést dobré ovoce). Úlevu nakonec přinesla Bratřím smrt krále Jiříka (1471), také začala růst přízeň šlechty k Bratřím. **Teologicky** došlo k vývoji ve **křtu** – od roku 1478 začali B. křtít děti, předtím odkládali křest do jejich dospělosti. Trvali však na tom, že neplatí křest vykonaný knězem římského svěcení a opakovali jej při vstupu dospělých do Jednoty. Křest doplňovala konfirmace (potvrzení) dětí „rozumu došlých“. Bratří si volili vlastní kněze, za kterého mohl být ustanoven i člověk ženatý, byl-li svobodný, nemohl se však jako zřízený kněz oženit. Knězi, který se prohřešil, byl odebrán úřad (po pokání jim mohl být navrácen). U **večeře Páně** učili, že tělo Kristovo je tu přítomno duchovně a duchovně se požívá, odmítali proto klanění svátosti, k vysluhování používali chléb, zpočátku připouštěli k VP zřejmě i děti, ale později od toho upustili. Zachovali také **zpověď**, kterou člen Jednoty vykonával tehdy, dopustil-li se provinění (tedy nepravidelně), **posty** se vyhlášovaly v dobách tísně nebo před důležitým rozhodováním, na **manželství** (které považovali za svátost) měli poměrně asketické názory – nabádali ke zdrženlivosti; připouštěli **rozvod** v případě rozporu ve víře, nevěry a neschopnosti spolu pohlavně žít; **poslední pomazání** vykonávali zřejmě jen proto, aby nebudili pohoršení, **bohoslužby** se konaly v neděli i ve všední dny po domech.

Do JB byl poměrně obtížný vstup, protože Bratří zavrhovali určitá **řemesla**, v rozdělení na **dobrá** a **špatná** řemesla navazovali na Chelčického. Dobrá byla ta řemesla, která byla spojena s nutností každodenní nutné obživy, oděním atd. (krejčovství) Mnozí Bratří odešli z Prahy do Kunvaldu právě proto, aby mohli žít tím nejprostším životem jako zemědělci a pastýři. *„Zakázána byla taková řemesla a taková práce, která těžila z lidských slabostí, sváděla druhé, podněcovala a podporovala nezřízenost a nemravnost, provozovatelům pak přinášela snadný (a proto nespravedlivý) zisk.“* (HALAMA, s. 37) (jednalo se například o krčmářství a kupectví.) Bratří nadále trvali na tom, že se nechtějí zaplétat do veřejné správy (nepřijímali

úřady konšelů, rychtářů), vrchnost podle nich nutí k přísaze, kterou Kristus v kázání na hoře zakázal, odmítali i zemská a městská práva, která vynáší tresty za provinění, kdežto křesťan má odpouštět. Křesťan nemůže mít podíl na prolévání krve (tresty utěti údů, popravy). Proti svědomí Bratří byla i účast ve vojenské službě. „Kdo z pánů či rytířů vstoupil do Jednoty, musil se zřici vykonávání pravomoci nad poddanými.“ Tato pozice se brzy ukázala jako **stěžní udržitelná**. S pronikáním Bratří do měst rostly požadavky, aby přijímali úřady světské správy (např. Bohuš Kostka z Postupic v Litomyšli), a Bratří začali uvažovat o přehodnocení vlastního stanoviska. Důležité v tomto ohledu byly **synody v Brandýse nad Orlicí (1490) a Přerově (1495)**. „Synod v Brandýse nad Orlicí potvrzuje sice, že je žádoucí vyhnout se tomu, aby ,rychtářem byl, konšelem, šenkéřem, cechmistrem etc., anebo aby na vojnu šel nebo někdy člověka zločince buď k mučení neb k usmrcení s jinými povolil“, avšak není-li zbytí, to znamená nelze-li se omluvit a odmítnout, je možné takovou funkci či povolání vykonávat.“ (HALAMA, s. 44). Bratří si byli vědomi, že vstoupí-li do této služby, bude zachovávání dobra a vyhýbání se zlu velmi těžké, ale nikoli nemožné. Proti tomuto usnesení se ovšem objevil v JB odpor, jednalo se o obhájce řehořovského směru, kteří začali mluvit o úpadku církve, nyní však v souvislosti s Jednotou samotnou, odmítání přísahy a účasti na světské správě se pro ně stává přímo kritériem křesťanství. Dochází tak k rozdělení na tzv. Malou stránku (neboli nepřisežní Bratří) a Velkou stránku (přisežní Bratří). Ve Velké stránce, která se stala pro další vývoj Jednoty určující, došlo k usnesení, že pro ně spisy bratra Řehoře nebudou závazné. Jeden z prvních kněží JB Tůma Přeloučský (pozn. v Olomouci se přel se známým inkvizitorem Insistorisem, autorem nechvalně známého Kladiva na čarodějnice /K tomu Říčan: „*Současně se pokusil o akci proti Bratřím papežský inkvizitor Jindřich Institoris, vyslaný do českých zemí snad právě na zprávy o hrozivém vzestupu Bratří. Jde o téhož dominikána, jenž tak neblaze proslul svým spisem o čarodějnicích ‚Malleus maleficarum‘“.* Bratří přijali jeho výzvu k disputaci, k níž do Olomouce poslali B. Tůmu Přeloučského a B. Vavřince Krasonického. Chtěl je oslnit zkazkami o zázračné svatosti italských světců a světic. Ovšem že je nepřesvědčil. Opalováním nesmyslných pomluv o Bratřích [že přijímají v podobě mouchy do úst d'ábla, jenž je učí moudrosti, že konají nestoudná noční shromáždění] oslabil u soudných a Bratří znalých lidí účín spisů, které pak proti nim vydal. Bratří jej odbyli ironií. B. Vavřinec mu slíbil, že se stane katolíkem, dokáže-li mu Insistoris, že římská církev není nevěstkou z Apokalypsy. B. Tůma připomenul ve spise panu Albrechtovi ze Štenberka [1502] ono Insistorisovo vypravování o mocké svatosti italských světců a navrhl, ať tedy osvědčí ti svatí lidé sílu svých modliteb na křižácké výpravě proti Turkům.“¹⁾ hovoří o tom, že se křesťan může účastnit moci, může být dokonce králem a k obraně země může užít násilí, na

druhé straně zastává právo na odpor proti vrchnosti, která svými nařízeními odporuje Bohu. V nové teologické etapě, určené vítězstvím Velké stránky, představuje nejvýznamnější postavu jeden z předních teologů JB Lukáš Pražský, který už jako bakalář (1482) opustil Prahu a pod vlivem Petra Chelčického vstoupil do JB. Vydal se do Řecka, kde sledoval stopy apoštola Pavla, v Itálii byl spolu se svým druhem svědkem popravy dominikána Savonaroly, který byl ovšem před oběšením a následným upálením vyobcován z církve.

[Savonarola]

Zpátky do Čech si potom přivezl několik Savonarolových spisů. Lukáš začíná na okolní svět a hřích nahlížet jinak než první generace Bratří. *„Zatímco pro první generaci je hřích neoddělitelně spoután se světem a hříšný svět, který nemá účast na milosti Boží, je pro ně totožný s veřejnou sférou, pro Lukáše je světem nikoli nevěřící okolí, ale hříšná žádost, která člověka napadá zevnitř. Oblast přirozeného života člověka není ‚přirozené zlá‘, nýbrž má hodnotu podle toho, jak se užívá. Světská moc, řemesla, vojenská služba i přísaha jsou věci, které samy o sobě nejsou špatné ani dobré. Záleží na způsobu jejich vykonávání a užívání.“* (HALAMA) Lukáš tedy odmítá perfekcionismus, ale klade stálý důraz na spojení víry a skutků, jak je patrné i z jeho polemiky s Lutherem. Nadále také Lukáš trvá na Řehořově zásadě, že má světská a duchovní moc by měla být oddělená (tzn. nelze světskou moc používat v otázkách víry či přesvědčení). Světské moci se však nelze vyhnout, protože milovat bližní znamená bojovat proti hříchu, proto může křesťan vstupovat do veřejné správy a může dokonce sahat i k trestu smrti. Změna nastává i u pojetí přísahy – křesťan sice nemusí přísahat, protože má vždy mluvit pravdu, ale je-li o přísahu požádán vrchností (k soudu mají obecně Bratří jít jen tehdy, jsou-li předvoláni, své pře mají rozhodovat ve vlastním společenství), má tak učinit. Křesťanská přísaha má být ku prospěchu bližnímu a napomáhat právu. Je ovšem zajímavé, že také Lukáš – ač byl sám vzdělaným bakalářem – si udržuje odstup od vzdělání podobně jako Malá stránka, která příčiny zkažení svého společenství spatřuje mj. v pronikání světsky vzdělaných lidí do svých řad. Lukáš byl přesvědčen, že vzdělání není mnoho platné tam, kde jde o pravdu Boží – vždyť i Ježíš nepovolal za své učedníky učené, ale prosté. Martinu Lutherovi ve věci vzdělání kněží Lukáš píše, že mezi sebou nepotřebují učitele různých - zejména hebrejských a řeckých – jazyků. Přesto se však v Lukášově době neuzavírají všichni před vzděláním a obecně lze říci, že převládal názor, že učené spisy nepatří do rukou všem. Jisté konzervativní rysy nalezneme i v Lukášově pojetí manželství, samotná sexuální žádost je pro něho, podobně jako pro Augustina, hříšná.

Manželství pak pro něho představuje pouze menší zlo než smilnění, i když paradoxně zároveň trvá na jeho svátostném charakteru. Po Lukášově smrti v roce 1528 nastává období, kdy se Bratří teologicky upínají k luterství. Již Lukáš si s Lutherem vyměňoval názory, mj. mu zaslal spis *O pokloně*, který řešil otázku, zda se má křesťan klanět před svátostí. Bratří obecně chápali klanění před svátostí jako modloslužebnictví, protože slova „Toto jest tělo mé, které se za vás láme“ chápali jako promluvu vztaženou k tělu, které bude ukřižováno, nikoli k oslavenému tělu na nebesích. Lutherovi připadal tento spisek dosti nesrozumitelný a posílá Lukášovi svou studii *O klanění svátosti svatého těla Kristova*, kde hájí uctívání Krista ve svátosti a kriticky se vyjadřuje i k jiným bodům bratrského učení – např. k tomu, že trvají na sedmi svátostech a kladou přílišný důraz na skutky. Obecně však chválí jejich učení, dokonce píše, že takovou čistotu evangelia jako u nich nikde neviděl. Konkrétně chválí to, že se nevážou poslušností na papeže a biskupy, nevěří v očistec, nevzývají Marii ani svaté a usilují o křesťanský život. Luther se od Lukáše dočkává opět polemické odpovědi.

Jak již bylo řečeno, po smrti Lukáše však dochází k příklonu k luterské teologii. Dochází k něčemu obdobnému jako o generaci dříve, když začali být Bratří – kromě Malé stránky – zdrženliví k Řehořovým spisům. Nyní tentýž osud potkává spisy Lukášovy – nemají být sice zamítány, ale ani falešně velebeny. Luterské křídlo představuje zejména B. Roh, Bavorský a Augusta. Augusta i Bavorský se obrací více proti záslužnictví a cele spoléhají jako Luther na pouhou milost. I v pojetí manželství dochází u Augusty k posunu – vedle povinností zdůrazňuje také radosti, který takový život provází. Vlivem Lutherova učení přestávají Bratří učit, že je 7 svátostí. Celkově však luterská orientace nepotrvá dlouho a dochází k návratu k lukášovské linii. K tomu Halama: *„Nadšení pro evangelickou svobodu, z níž mnozí z mladé generace Bratří chtěli ‚po lutersku‘ užívat darů života, opadlo zároveň s myšlenkami (prosazovanými hlavně Augustou) na možné spojení s českými evangelíky. Důvěru v reformaci církve provedenou za vrchnostenské pomoci a podpory, jak se dělo za hranicemi, Bratří nikdy neměli a zkušenosti těchto let jim neumožnily takové důvěry nabýt. Výsledkem bylo utvrzení Jednoty v názoru, že její důraz na potřebu řádu a kázně v církvi, i kritický odstup od světských, politických a zvláště mocenských způsobů jednání, byl správný a zaslouží si obnovit.“* Bratří se později přiklání spíše ke kalvinismu, ke kterému měli ostatně blíže jak důrazem na kázeň (pouhá milost má být spojena s úsilím o kázeň), tak pojetím VP. B. Jiří Strejc překládá do češtiny hlavní Kalvínovo dílo „Institute křesťanského náboženství“ (1595). Kalvínskou orientaci prozrazují i výkladové poznámky, které byly součástí jejich překladu Písma (tzv. Kralické šestidílký) do češtiny (1579-1593).

J. B. Souček – Theologie výkladů kralické šestidílky (1932)

J. B. Souček ve své práci rozebírá vykladačské poznámky z prvního vydání Kralické bible (1579-1593). Tyto poznámky byly jednak jazykové (terminologické), jednak věcné, tj. jednalo se vlastně o drobné teologické komentáře. A právě výpovědi těchto komentářů se Souček pokouší usoustavnit, ačkoliv si je vědom, že cílem Kralických zde nebylo podání nějaké systematické teologie.

V referátu budu postupovat podle Součkova členění.

I. Zdroj víry a náboženské poznání

Kraličtí jsou přesvědčeni, že základem našeho mluvení o Bohu je svědectví Písma, které má v tomto smyslu zcela ústřední úlohu. Nicméně vědí také o přirozeném zjevení. Např. k Ž 19 („Nebesa vypravují o Boží slávě, / obloha hovoří o díle jeho rukou“ [...]) dodávají, že „žádného národu není, ačkoliv jsou v jazycích rozdílní, jemuž by ustavičný běh nebes, divné Boží moci, moudrosti atd. neosvědčoval a jako nemluvil, a oni by tomu rozuměti nemohli“. Dále ovšem usuzují, že slovo Boží je tomuto přirozenému zjevení nadřazeno. Ostatně je podle Kralických marné „vyhledávání smyslu světa ´vtipem přirozeným““ (tak ke Kaz 1, 13n /14v – „Viděl jsem všechno, co se pod sluncem děje, a hle, to vše je pomíjivost a honba za větrem“/).

U Kralických se podle Součka nenadějeme nějakého propracovanějšího vymezení Písma. V předmluvě k 4. dílu autoři ovšem uvádějí, že jsou jim měřítkem spisy v církvi kanonizovaném rozsahu, a v předmluvě k 5. dílu zdůvodňují, proč oddělili právě apokryfy od ostatních sz knih. Bylo to jednak z důvodů historických, jednak z přesvědčení, že „byť se pak v nich tatáž pravda nalézala /tj. v apokryfech a nebiblických knihách/, však daleko jest nerovná moci jejich (tj. knih Písma)“. Kraličtí se podle Součka vyhnuli také nebezpečí učení o tzv. verbální inspiraci; za neomylné považovali Písmo pouze v otázkách víry, což jim umožnilo i poměrně kritický výklad některých biblických pasáží.

Starý a Nový zákon Kraličtí chápali jako dvě stejně hodnotné části jednoho celku, nicméně jejich exegeze Starého zákona byla vedena metodou „figurace“ (či – chceme-li typologií), což vedlo, jak Souček uvádí, ke sklonu „harmonisovati nestejnorodá místa bible“. (Př. Mt 1, 5 /Ježíšův rodokmen/ - „tvrzení, že Raab a Rut se od svého národu oddělily ´z víry pravé v Krista Ježíše´). Na druhou stranu je zajímavé, že nacházíme ve výkladech zdrženlivost před

alegorizací (Píseň písní ovšem tradičně vykládána jako alegorie vztahu církve a Krista), a dokonce i některá tradiční „mesiášská“ místa v SZ interpretují velmi opatrně. Např. k pasáži z Iz 7, 14 („Hle, dívka počne a porodí syna a dá mu jméno Immanuel“) uvádějí, že se mohlo jednat i o dítě prorokovo, ba dokonce o jakékoli dítě tehdy narozené. Kromě toho samozřejmě upozorňují i na mesiášskou interpretaci.

Písmo celkově je pro Kralické zdrojem čistého učení, které stojí v protikladu k lidským nálezům (Př 14, 34 „Spravedlnost vyvyšuje pronárody, kdežto hřích je národům pro potupu“ vykládají: „Náboženství lidí (t. lidské neb lidmi vymyšlené, neb světské) jest hříchem a mrzkostí, ohavností neb prokletím [...]“). Srov. též kritiku tradice v komentáři k Ez 2, 3 („Řekl mi: ‘Lidský synu, posílám tě k izraelským synům, k těm bouřícím se pronárodům, které se vzbouřily proti mně. Oni i jejich otcové mi byli nevěrní až do tohoto dne.’“) – „[...] i tuto zjevný příklad toho, že k zastávání bludů starožitnost a slovutnost předků a otců bludných před Bohem nic neváží; pročež od následování takových Bůh vystříhá“. Souček tu vidí **(dovolím si tvrdit, že se skrytou radostí) polemiku s katolictvím.**

Na závěr tohoto oddílu je ještě možno zmínit, že vykladači znali staré překlady Bible – např. Targum (nazývají „Kaldejský vykladač“ či „Kaldejská paraphrasis“); Pešitto (nazývají „Syrská paraphrasis“); Septuagintu („řecký výklad“; sedmdesáte vykladačů“).

II. Bůh, Trojice a Kristus

Kraličtí zdůrazňují nepochopitelnost Boží podstaty. Bůh je transcendentní, stojí nad světem i nad časem. Ke K 3, 1 („Všechno má určenou chvíli a veškeré dění pod sluncem svůj čas“) připojují spekulaci: „[...] Všecky věci na světě jsou časem sevřeny, souženy a v něm postaveny; sám toliko Bůh z času jsa vyňat a jím nejso obklíčen, jest věčně trvanlivý bez proměny.“ Vykladači nicméně vědí, že se v Bibli hovoří o Bohu antropomorfně, tedy – jak sami říkají – „per anthropopathiam“. Přes toto konstatování ovšem jejich vykladačské nervy neunesly zátěž obzvláště masivních antropomorfismů (př. Ž 78, 65: „A pak se Panovník probudil jak ze sna, / jak bohatýr rozjařený vínem“). Tuto pasáž Kraličtí interpretují jako citát a „přízpůsobení mimobiblickému (filistinskému) myšlení“ (Souček).

Co se týče Trojice, nacházíme ve výkladech vyhledávání jejích stop, a to již v SZ (tři hosté u Abrahama, plurál „učinme“ v Gn 1, 26). Stejně jako je Trojice samozřejmým dogmatickým předpokladem Kralických, setkáváme se v jejich christologii s konstatováním homoúsie (**píší o „jednobytnosti“**) a preexistence Ježíše Krista. Kraličtí také důsledně trvají na tom, že Ježíš

Kristus byl člověkem i Bohem, a ve svém komentáři se pouštětí dokonce do polemik. Tak k 1J 2, 22 („Kdo je lhář, ne-li ten, kdo popírá, že Ježíš je Kristus? To je ten antikrist, který popírá Otce i Syna“) konstatují: „O jeho osobě zle myslí ti, kteříž: Neb za pravého Boha míti ho nechtí, jakýž byl za věku ještě apoštolova Cerinthus a po některých časích Arius a Pavel Samosatenus a podnes jsou Židé, Turci a jiní pohané; neb ho za člověka pravého, jako Marcion i jiní, nemají a jeho přirození lidské zbožňují a vyprazdňují, když jemu vlastnosti Božského přirození (jakož jest všudypřítomnost a neobsažitedlnost) nenáležitě přivlastňují.“

III. Bůh a svět

Podle Kralických není žádných imanentních přírodních zákonů; vše je podřízeno Boží prozřetelnosti. Souček se domnívá, že se vykladači brání představě přísného kauzálního determinismu, který vyjadřovala astrologie. Např. při výkladu Iz 47, 13 („Zmalátnělas přes svá velká rozhodnutí / Jen ať se postaví a zachrání tě / ti, kdo pozorují nebesa, / kdo zírají na hvězdy [...]“) Kraličtí uvádějí, že vyvozovat běh věcí z chodu planet znamená „[...] ze srdcí lidských bázeň Boží vyprazdňovati, [...] samého Boha zlehčovati, a tak providenci [...] žádného místa nedávati [...] modlitbám překážku činiti a z ustavičného v pobožnosti se cvičení je tudy vyvoditi“. Stejně jako proti striktnímu determinismu, se vykladači bránili ovšem i proti tvrzení, že veškerý běh dění je pouhou náhodou. Podle nich je svět naopak řízen prozřetelností a Boží moc v něm též způsobuje zázraky. Ty jsou nicméně omezeny především na dobu biblickou – v NZ mají např. zázraky funkci utvrzení Ježíšových slov a pomoci druhým.

Kraličtí jsou si ovšem vědomi, že hladký chod světa je neustále narušován, a zamýšlejí se tedy nad problémem zla a hříchu. Souček si všímá jejich poměrné zdrženlivosti, který může pramenit, jak sám říká, „snad ze strachu z nedověry a rouhání“. Vykladači interpretují zlo, které na člověka doléhá, zejména jako trest, dále pak jako zkoušku a jako prostředek, který slouží k dobrému (např. Gn 45, 8 [Josef] „A tak jste mě sem neposlali vy, ale Bůh. On mě učinil otcem faraónovým, pánem celého jeho domu a vladařem v celé egyptské zemi.“ – Komentář: „Lidé často něco činí podle své zlé náchyllosti, což Bůh řídí a spravuje i jedná, aby k dobrému cíli přišlo.“) S tím souvisí i problém náboženského eudaimonismu, kterému se Kraličtí leckdy blíží. Např. k Mt 5, 5 (blahoslavení tiší) uvádějí: „takoví [...] déle na zemi živi budou, a pohodlný život povedou“. Naopak „[...] takový jest cíl obecný všech bezbožných a nešlechetných lidí na světě, že [...] jim Bůh spravedlivou mzdu jejich dává, ke dni zabití jako hovada vytylá přivodí, čehož zniknutí nikterak nemohou [...]“. Tato odplata se ovšem podle

Kralických nemusí dít nutně během lidského života a může počkat až na den posledního soudu (tedy ani charakter člověka nelze odečíst z jeho životních osudů!). Síla přesvědčení těchto interpretů se ukazuje i na výkladu Jóbova příběhu, který není chápán jako odmítnutí eudaimonismu, ale pouze jako jeho špatná aplikace na Jóba. Podle nich se zde jedná nikoli o trest za spáchaný přestupek, ale o zkoušku.

IV. Hřích a vykoupení

Podle Součka „anthropologie Kralických jest ve všech podstatných rysech klasickou anthropologií křesťanské theologie“. Počátkem hříchu je lidský pád. Před ním lidé žili v blízkosti Boha a ve vzájemné věrnosti. Nebyli ovšem nesmrtelní. V tomto smyslu je vyložen i oddíl Ř 6, 23 (odplata za hřích je smrt) – smrt = odsouzení k smrti věčné (Iz 53, 4 – „Byly to však naše nemoci, jež nesl, / naše bolesti na sebe vzal“ – Komentář: „[...] tak bylo všecko pokolení lidské jedem d'ábelským skrze první rodiče naprzněno, že těžkou a nezhojitelnou nemocí až k smrti netoliko časné, ale i věčné, chvávalo“) Prvotní hřích je tedy zkažením všech, i dětí. k Ježíšovu „nebudete-li jako pacholátka“ (Mt 18, 3) je Kralickými uvedeno, že děti máme následovat „[...] ne v vadách škodlivých, kteréž se i při nich nalézají, ale v nízkém o sobě smýšlení [...]“

Vykoupení člověka je u Kralických zcela koncentrováno na Kristův kříž. Výslovně se odmítají skutky a zásluhy svatých, přimluvy, poutě a mše. Vykladači se teologicky blíží satisfakčnímu zástupnému výkladu Kristovy oběti, jejíž nastínění spatřují již v SZ. Zajímavé jsou jejich implicitní spory nad 1 P 3, 19 („Tehdy také přišel vyhlásit zvěst duchům ve vězeních“) Blahoslav překládá: „Kristus obživen z strany **ducha**, v kterémžto i těm v žaláři duchům přišed kázat“ /**blíží se realistickému výkladu**/. Překlad byl ovšem v r. 1593 změněn na „Kristus obživen z strany **Ducha**, skrze něhož i těm, kteříž jsou již v žaláři, duchům přicházeje kázával“. (**Posun k reformované exegezi**).

Podle Kralických se na své ospravedlnění a vykoupení spoléháme v jistotě víry. Jedině z víry je následně možné konání dobrých skutků. Z tohoto důvodu také autoři podávají výklady k místům, jež by mohli být, jak se domnívají, pochopeny nejasně. Když hovoří Pavel v Ř o tom, že Bůh odplácí každému podle jeho skutků, komentují „t. jakž kdo skutky svými dokázal, že jest z počtu Božích synů nebo není“. K tomu Souček uvádí: „Býti z počtu Božích synů jest tedy prius; skutky dobré jsou manifestací, důkazem tohoto synovství.“ Při svém komentování vztahu víry a skutků si Kraličtí všímají také vzájemně rozporných výroků u Jakuba a Pavla. Tento rozpor je podle nich ovšem pouze zdánlivý. Pavel má totiž na mysli

živou vírou a bojuje proti spoléhání na zásluhy. Naopak Jakub myslí na víru mrtvou, která již nenese ovoce, a tím diskvalifikuje sebe samu. Proto vykladači interpretují jeho dictum o tom, že jsme ospravedlněni skutky, nikoli vírou, takto: „Aneb když praví: Z skutků bývá ospravedlněn, tolikéž jest, jako by řekl: Po skutcích dobrých, jako strom po ovoci, bývá poznán, že jest věrou pravou a ne tou mrtvou ospravedlněn.“

Souček si všímá ve výkladech ke Kralické bibli také problému vyvolení a predestinace. Komentátoři si byli podle něj dobře vědomi, že vyvolení ke spasení se děje z pouhé milosti. Při interpretaci Ef 1, 4 („V něm nás již před stvořením světa vyvolil, / abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří“) Kraličtí např. uvádějí: „Vyvolil pak nás ne proto, že by nějakou budoucí svatost při nás předzvěděl (nebo viděl, že jsme všickni z svého přirození naprosto ohavní), ale že se tak nestihlé milosti jeho Božské líbilo.“ Kraličtí rovněž vědí o určitém počtu (*certus numerus*) vyvolených a o jistotě spásy. U vykladačů se ovšem objevují i zárodky učení o dvojí predestinaci (*predestinatio gemina, decretum horribile*). O Jidášovi (v J 17, 12) např. praví, že byl „k zatracení oddaný a odložený“. Ale, jak uvádí Souček, dále lze jejich interpretaci chápat spíše jako poukaz na Boží *prescenci*: „[...] Božské předzvědění a předpovědění Jidášova zatracení v něho zlosti a nevěry nevlilo, ale on ji v svém přirození zlém měl a po své hlavě jda, i proti svému úmyslu a chtění Písmo naplnil, Bůh pak jeho zlosti k dobrému cíli užítí ráčil.“ Vposledku chápou vykladači zatracení jako věc spravedlnosti, neboť všichni zhřešili, zatímco vyvolení ke spasení je pouhou milostí.

V otázce eschatologie Kraličtí zdůrazňují individuální pól, který někdy téměř zakrývá kosmické rozměry finálního vysvobození. Dobrým příkladem je jejich interpretace Ř 13, 11 („Víte přece, co znamená tento čas: už nastala hodina, abyste procitli ze spánku; vždyť nyní je nám spása blíže, než byla tenkrát, když jsme uvěřili.“): „Čím více po svém se ke Kristu obrácení k cíli života svého se přibližujeme, tím také den po dni odplaty života věčného bližší jsme...“. Na tomto výkladu je patrné chápání vlastní smrti jako brány k eschatologickým událostem, zatímco očekávání celkového apokalyptického zvratu věcí zde nehraje roli. Takto koncipované přesvědčení je úzce spjato s vírou Kralických ve věčný život. Jako svědky této naděje přitom chápou již pisatele SZ. Jejich exegeze některých míst se tak dosti odlišuje od současného pojetí. Příkladem může být jejich interpretace Ž 88, 11 („Což pro mrtvé budeš konat svoje divy? Povstanou snad stíny a vzdají ti chválu?“) – „...Nemíní, že by mrtví všelijak čitelnosti prázdni býti měli, aneb že by neměli z mrtvých vstáti; ale ukazuje příhodnější čas Bohu k prokazování milosti lidem, tehdaž když k němu volají, nežli kdyby je z mrtvých křísil. [...]“. U Kralických se přitom mísí představa, že do člověka je vlita duše, která přetrvává smrt těla, s důrazem na celostné vzkříšení člověka. V každém případě však se pro ně smrt člověka

stává okamžikem soudu, rozcestníkem mezi nebem a peklem. Očistec je podle těchto vykladačů výmyslem a modlitby za mrtvé nezmohou nic. U Kralických ovšem také nacházíme, jak již jsem uvedl, představy o vzkříšení k poslednímu soudu, které se nesnaží harmonizovat s předchozím pojetím (osobní smrti jako bráně k soudu). Nalézáme u nich také zárodky apokalyptiky, jež je spojena s jakousi představou involuce světa (tak na jednom místě - svět „k svým šedinám dobíhá“). Jejich interpretace antikrista má polemický hrot, namířený proti papeži a římské církvi. – „všickni na té stolici sedící jedno jsou, jednoho d'ábbla synové“ .

Církev a její služebnosti

Církev podle Kralických nelze zlehčovat, stejně jako její služebníky. Kritériem pravé církve je jim slovo, svátosti a kázeň. Toto vymezení také umožňuje odtržení od empirické církve, která se vzdává své podstaty (Jr 15, 17 „Nesedám v kruhu těch, / kdo se vysmívají, a nejásám. / Kvůli tvé ruce sedím osamocen, / neboť jsi mě naplnil svým hrozným hněvem“ – výklad – je třeba „[...] v čas, v němž i náboženství klesá a naprzněno bývá, i dobří mravové tuchnou, [...] oddělovati se od takových a netáhnouti jha s nimi“).

Svátosti nejsou pro vykladače pouhým znamením; zároveň ovšem varují před jejich přeceněním. Jsou sice znamením Boží milosti pro ty, kteří věří a činí pokání, ale spása je bez nich principiálně možná (viz Ř 4, 11 – [Abraham] „Znamení obřízky přijal jako pečeť spravedlnosti z víry, kterou měl ještě před obřízkou [...]“; podobně Mk 16, 16 – „Kdo uvěří a přijme křest, bude spasen; kdo však neuvěří, bude odsouzen“ - „t. když by mohl křtu dojíti, sic jinak nemohl-li by ho dojíti bezelstně, žádný vyvolený proto zatracen nebude“).

Ve výkladu VP se Kraličtí blíží reformovanému pojetí ve dvou ohledech. Jednak analogickým pojetím přítomnosti Ježíše Krista ve svátosti, jednak odmítnutím luterské představy, že i nevěřící přijímají skutečné tělo a krev a Páně. K 1. K 11, 26 poznamenávají: „Nemůže pak to odtud jíti, že by i bezbožní tělo Kristovo jedli a krev jeho pili, neboť ono nejinými ústy než věrou jedno býti může [...]“ Nicméně i tito nehodní jedí a pijí k odsouzení, protože plivají na královský majestát (nikoli na samotného krále!).

Velkou pozornost Bratři věnovali kázání, které se pro ně stávalo přímo slovem Božím. Proto podle nich nebylo možné odvolávat se v odporu k němu k Bohu. Jak uvádějí k Ex 16, 7, „reptati proti služebníkům Božím jest reptati proti samotnému Bohu“.

Ke kázání a vysluhování svátostí je zapotřebí veřejně se scházet k bohoslužbám. Cituji Součka: „Zde je zajímavé, jak odůvodňují Kraličtí nutnost svěcení neděle: ne prostým odvoláním na 4. přikázání, nýbrž nutností společných služeb Božích; o nich hned dále

vykládáno, že Bůh nechce, abychom se se službou jeho „koutkovali a ukrývali“, jako to činili zasvěcenci mystérií (‘jako Aténští při svém náboženství řečeném Eleusynia’), nýbrž abychom ‘spolu se shromažďující jedním ramenem jemu sloužili’.“ K vysluhování svátostí a kázání je samozřejmě zapotřebí také služebníků, kterých si Kraličtí velmi cení (k Nu 10, 8 „Na trubky budou troubit Áronovi synové, kněží. To vám bude provždy platným nařízením pro všechna vaše pokolení“ – výklad: „[...] Ohlašování čisté pravdy Boží hlasem evangelium svatého, má-li být Bohu příjemné, k rozmnožování jeho cti a slávy, a lidem spasitelné, k samým věrným, řádně podle kánonu slova Božího zvoleným, v umění zkoušeným, zřízeným a k tomu postaveným služebníkům příležitosti, a ne lečjakým lehkomyšlným, nevážným nedoukům, tulákům a zahalečům.“). Zajímavý je také výklad k Mk 1, 44, kde Ježíš zakazuje uzdravenému, aby o něm mluvil. Podle Kralických Ježíš ukázal, že „chce řád v církvi mít, jedni aby kazatelé byli, a druzí posluchači.“ Z ostatních podstatných důrazů Bratří je třeba upozornit na odmítnutí apoštolské posloupnosti (existuje pouze posloupnost učení) a také na jejich požadavek, aby církevní služebníci byli hmotně zabezpečeni, a to světskou vrchností – „kněží modlářští od faraona měli slušné opatření a vychování, čím více praví učitelé od křesťanských vrchností mají opatrování být“.

VI. Některé kapitoly z etiky

Souček se tu zabývá téměř výhradně sociální etikou, kterou systematizuje z komentářů Kralických. Konstatuje, že je viditelný posun od pojetí Chelčického, a to např. ve vztahu ke státu. Lze to demonstrovat na výkladu „šelmy“ ze Zj 13, 1 – „Nebo se nic tuto vrchností dobrých a milostivých nedotýká, které ne nějaké šelmy, ale dobrodincové slovou.“ Také příkaz k neodpírání zlému je interpretován jako záležitost čistě soukromého postoje, nikoli praxe státu. Dále není zavržena ani válka, ani přísaha.

Překvapivě konzervativní jsou Bratři v chápání společenského uspořádání, které chápou jako dané a Bohem ustanovené. Rozdíly mezi chudými a bohatými tedy mohou být vyrovnávány pouze dobrovolně – almužnou. Podobně konzervativní jsou i v pojetí vztahu muže a ženy v manželství.

V samotném závěru Souček shrnuje svůj výtěžek a upozorňuje zejména na reformovaný ráz teologických důrazů kralických Bratří.

Reformované církve začali chápat JB v podstatě jako svou součást a v období před Bílou horou se někteří Bratři vyslovovali pro naprosté přijetí reformovaného učení (pozn. na základě Rudolfova Majestátu se stali Bratři součástí oficiálně uznané církve pod obojí).

K teologii JB: Základním teologickým pramenem je pro Bratry Bible, dále se hlásili k apoštolskému vyznání a postupně i k prvním čtyřem koncilům (Červenka), Bible však zůstala normou normans. Z **etického** hlediska patří (až na výjimky) k trvalým rysům Jednoty požadavek oddělení duchovní a světské moci („Bratři upírali vrchnosti důsledně jakékoli právo ius reformandi a roku 1540 prohlásili právě v této jediné otázce svůj nesouhlas se štrasburským reformátorem Martinem Bucerem“) a důraz na řád a kázeň. Důležitou součástí teologie Bratří bylo rozlišení na věci **podstatné, případné** a **služebné** – věci **podstatné** jsou potřebné ke spasení, Lukáš rozlišuje věci podstatné ze strany Boha (milost Boží, zásluha JK, dary Ducha svatého) a ze strany člověka (jsou lidským aspektem Božího díla spásy) – víra, naděje, láska. **Služebné** věci jsou také potřebné ke spasení, nikoli však bezpodmínečně (jsou to média, které užívá Duch sv., aby sdělil věci podstatné) – Písmo svaté, církvev, svátosti (Lukáš je definuje po scholastickém způsobu jako viditelná znamení neviditelné milosti a pravdy, Lukáš – 7 sv., ale v podstatě neomezeně /pokud zviditelňují milost/, od roku 1532 B. přestávají o sedmipočetnosti svátostí hovořit). **Případné** věci mohou být měněny podle dobových okolností, či dokonce rušeny, bez jakéhokoli uměnění spasitelné pravdy. Podle názoru jednoho z Bratří „v křesťanstvu vznikly škody v učení i v praxi zejména proto, že lidské výmysly postavilo namísto věcí podstatných.“ Bratři věřili v nesmrtelnost duše. Někdy hovořili Bratři o **církvi ďábově** (Viklefův vliv), je to církvev, která podle Lukáše shromažďuje všechny zatracené od doby Adamova pádu. Bratři však nemluvili až na výjimky o tzv. predestinatio gemina (dvojí predestinace) – kalvinistické učení. Synod reformovaných a Jednoty v Lešně v roce 1645 vyslovil jasně: Učení o vyvolení má sloužit slávě Boží a znemožnit veškeré lidské vychloubání. Vinu na zavržení má člověk sám. Znaky pravé církve: z Augustany Bratři přejali jako znaky kázání Slova Božího a vysluhování svátostí, ale přidali k tomu ještě kázeň a ochotu trpět pro vyznání ve světě. Již první Bratři měli za to, že je pouze jedna církvev, ale mnoho jednot (římská, utrakvistická, Jednota).

JB – církvev, nebo sekta? Ernst Troeltsch v proslulé práci Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912) odlišuje dva sociologické typy církvevního uspořádání – církvev a sekty. Církvev je podle něj společenství převážně konzervativní, přijímající v zásadě většinovou společnost a snažící se obsáhnout ve svém působení všechny její složky. Jejím

cílem je působit masově a vytvářet co možná univerzální organizaci. Začleňuje se do struktur společnosti, používá je a stává se součástí společenského řádu, který zčásti spoluurčuje, tedy může ovlivňovat některé jeho rysy, zčásti jej podporuje svou autoritou. Sekty – zůstávají omezeny na malé skupiny, budované na osobním spojení svých příslušníků. Na masovou působnost a myšlenku získání celé společnosti na svou stranu programově rezignují. Pokud nechtějí nahradit společenskou strukturu vlastním společenstvím, zůstávají stát vedle ní, v napětí k ní a k jejím sociálním řádům. Život svých příslušníků utvářejí podle prostého chápání Kázání na hoře a ideálu komunismu lásky. (podle HALAMY). Halama také uvádí, že se Molnárova charakteristika první a druhé reformace do velké míry překrývá s Troeltschovým rozdělením na církev a sektu JB by bylo přiřadit spíše k typu sekty, ale později v ní dochází k rozhovoru první a druhé reformace (Molnár) – JB přijímá druhou reformaci, ale zároveň trvá na svých specifických rysech. Typ církve i sekty dokáže předat něco důležitého z křesťanské tradice, ale oba typy v sobě mají rovněž něco defektního, proto je obou třeba k vzájemnému doplnění.

→ Obnovená JB – viz pietismus (s. 397 Říčan, Filipi)