

LIDSKÁ PRÁVA, UMĚŘENOST A KULT NÁSILÍ

Milí čtenáři,

naším tématem jsou tentokrát lidská práva. Tato tematika zaměstnává euroamerickou civilizaci zvýšenou měrou zejména od druhé poloviny 20. století v souvislosti se vznikem a vývojem nedemokratických, autoritářských a totalitních režimů. Především takovými státním jsou adresovány mezinárodní právní dokumenty, z nichž nejzásadnější je *Všeobecná deklarace lidských práv* OSN z roku 1948. Často je zdůrazňován původ myšlenky individuálních lidských práv v židovsko-křesťanské tradici, vycházející ze stvořitelského řádu Božího. Je tu ovšem otázka, nakolik tím může být legitimitována jejich univerzální platnost i pro společnosti, kde tato tradice chybí. Dalším problémem je to, že samotná idea má (v závislosti na moderním individualismu současné „západní“ společnosti) výrazně individuální charakter a programově opomíjí práva kolektivní, především sociální. To je také od počátku tématem její nezanedbatelné kritiky. Jak připomínají i naši dnešní autoři (zejména D. Novák, ale i M. Šimsa v návaznosti na B. Komárkovou, i A. Šabatová), nejsou individuální práva neomezena, ale jsou nerozlučně spojena s odpovědností, mířící k respektování práv druhých. Vzpomínám na před léty v KR publikovaný příspěvek již zesnulého Erazima Koháka, v němž se po svých zkušenostech z pobytu v USA nelichotivě vyjadřoval k tak absurdnímu zneužívání myšlenky lidských práv, jako je např. odmítání studentů skládat zkoušky. Ostatně máme v čerstvé paměti masové odvolávání k lidským právům při odmítání zcela rozumných protiepidemických vládních opatření.

A zde se dostáváme k dalšímu závažnému problému současné společnosti, zdaleka se netýkajícímu jen lidských práv. Je to chronický nedostatek uměřenosti, kterou v minulém čísle KR P. Gallus právem povýšil na kandidátku na nejvyšší (nedostatkovou) „ctnost“ současnosti. Neuměřenost vidíme na mnoha úsecích našeho života, např. i ve vrcholovém sportu. Nemám teď mysli ani tak astronomické peněžní částky, které se zde pohybují (když špičkový sportovec či trenér má násobně vyšší příjem než hlava státu), ale neúměrnou pozornost, která je v médiích tomuto odvětví věnována; kolik expertů a komentátorů se doslova živí všemožnými analýzami hry jednotlivých hráčů a jejich charakteristikou... Kolik týmů různých vědců pracuje na strategii a taktice jednotlivých zápasů, jako by šlo o otázky života a smrti.

A zmiňme ještě jednu oblast, v níž neuměřenost, podle mého soudu, zejména v těchto dnech války na Ukrajině s jejími zvěrstvy takřka „v přímém přenosu“, ohrožuje existenci naší společnosti. A to všeobecný kult násilí. Ve všech médiích totiž neustále narážíme na zobrazování minulých i současných válek, nejrůznějších vražd, znásilňování, zničujících požárů atd. I přírodopisné dokumenty se soustřeďují na boj o život, na zabíjení v říši zvířat. Jako by v celém světě existoval jen hobbesovský „boj všech proti všem“ a nic jiného nemělo význam. To přece není pravda!

Vzpomínáme na nedávno zesnulou Milenu Šimsovou, historičku a archivářku, která stejně jako její manžel Jan Šimsa patřila již od roku 1967 k našim kmenovým autorům. Můj dnešní úvodník vás určitě nepotěší. Nezbyvá než doufat spolu s někdejší povzdechem Voskovce a Wericha: Na shledanou v lepších časech!

Ladislav Pokorný

LIDSKÁ PRÁVA NÁLEŽÍ VŠEM BEZ ROZDÍLU

David Novák

Pokud někdo někomu upírá jeho lidská práva, pak porušuje stvořitelství řád a pošlapává Boží obraz. Ani král, politik nebo náboženský představitel totiž nestojí nad těmito právy a svobodami, které dal Hospodin každému člověku.

Jeden z fundamentů lidských práv tak, jak je běžně vnímáme v západní společnosti, je popsán v úvodu prohlášení nezávislosti USA z června 1776. Čteme zde následující: „Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým Stvořitelem určitými nezcizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí.“

Srovnajme tento dokument s prohlášením lidských a občanských práv, jež přijalo francouzské národní shromáždění v srpnu 1789: „Lidé se rodí a zůstávají svobodnými a rovnými ve svých právech. Společenské rozdíly se mohou zakládat pouze na prospěšnosti pro celek. Účelem každého společenského zřízení je zachování a nezadatelných práv pro člověka. Tato práva jsou: svoboda, vlastnictví, bezpečnost a právo na odpor proti útlaku.“

V obou těchto důležitých dokumentech se odráží to, co na Západě v souvislosti s lidskými právy považujeme za automatické. Je to rovnost, svoboda, naplňování osobního štěstí, osobní vlastnictví, právo bránit se proti útlaku. Rozdíl je však v tom, odkud tyto dokumenty berou východisko k pojetí lidského práva. Americká deklarace vychází z řádu stvoření, což bylo vzhledem ke křesťanskému pozadí některých „otců zakladatelů“ logické. Francouzi své prohlášení zaštitili odvoláním na bytost nejvyšší. Německý bohoslovec K. Barth tento rozdíl komentuje slovy: „Zplanělý kalvinismus amerického prohlášení má stále ještě něco navíc oproti zplanělému prohlášení francouzskému.“ (Barth K.: *Protestantská teologie v XIX. století*, s. 41)

Když se probíráme politickou filosofií, pak se dříve či později setkáme s Platónovým spisem *Ústava – Republika* a Aristotelovou *Politikou*. Pokud se podíváme na období zrození moderního světa, na osobnosti jako Hobbes, Milton a Locke v Anglii či na otce zakladatele v Americe, zjistíme, že kniha, s níž vedli dialog, nebyl Platón nebo Aristotelés, nýbrž hebrejská Bible. Jen v Leviathanu jí Hobbes cituje 657krát. Pojetí svobodné společnosti se zrodilo na hoře Sinaj dávno před řeckými filosofií a s mnohem hlubším dosahem. (Sacks J.: *Týdenní čtení z Tóry*, s. 140)

Mám za tom, že lidská práva jsou hluboce propojena se svobodou, na kterou ve svém postřehu upozorňuje jak Sacks, tak obě výše zmíněné deklarace. Otroek nebo člověk žijící v diktatuře či totalitě může o svých právech pouze snít. To nakonec vidíme

v poslední době v přímém přenosu z Ruska. Zároveň, uvažujeme-li o lidských právech tak, jak je vnímáme v západní civilizaci, pak jsou jejich kořeny hluboce zakořeněny v Písmu.

Zdroj lidských práv

Jak v americké deklaraci, tak pochopitelně v Bibli vidíme zdroj lidských práv ve Stvořiteli. To znamená, že například právo na život, svobodu, štěstí nebo na osobní vlastnictví neplyne z mého rodokmenu, schopností ani společenských výsad. Tato a další práva byla všem lidem bez rozdílu svrchovaně darována Stvořitelem, protože všichni lidé jsou Boží obraz. Pokud někdo někomu tato práva upírá, pak porušuje stvořitelský řád a Boží obraz pošlapává. První v Bibli zaznamenaná občanská neposlušnost jsou porodní báby, které se „bály Boha a rozkazem faraona se neřídili“ (Ex 1,17).

V kontextu tehdejšího Egypta se jednalo o něco absolutně nepřipustného. Faraó byl ztělesnění boha a neposlechnout ho znamenalo jistou smrt. Jenže porodní báby rozpoznaly, že výše než rozhodnutí vrcholného politika a náboženského vůdce v jedné osobě stojí právo na život novorozenců, které je dáno Stvořitelem.

Kalvín v duchu této tradice později prohlásil, že „proroci a učitelé mohou s odvahou vystoupit proti králům a národům“. Důvodem pak není jakási rebelie, ale vědomí, že ani král, národ nebo náboženský představitel nestojí nad právy a svobodami, které dal Hospodin každému člověku. V okamžiku, kdy to dělají, staví se nad Boha, a to nikdy nemůže skončit dobře.

Důsledky svobodných činů

Možná jste někdy slyšeli, když někdo dělal něco nepřístojného a byl napomenut, že opáčil „mám na to právo“. Když jsem učival na střední škole, byl jsem překvapen, jak někteří studenti znali svoje práva a jak se na ně dokázali odvolávat. Často se jednalo o studenty, kteří činili největší problémy. Štvalo mě, že svá práva znají, ale neuvědomují si, že mají i povinnosti, které ovšem neplní.

Znát svá práva je jistě správné, zároveň ale je třeba přijmout za ně zodpovědnost. Se zodpovědností souvisí i ochota nést důsledky svých činů, v duchu tohoto článku právo ty důsledky nést. A s tím je někdy potíž. Má-li člověk právo na soukromý majetek, pak s tím přichází i zodpovědnost se o něj starat a povinnost nést zodpovědnost, pokud s ním jedná nemoudře.

Má-li člověk právo na život, musí o něj pečovat; někdy bolest v zádech není chyba lékařů, ale naše... Zde nastává neporozumění – lidé toho hodně vyžadují, ale už se jim nechce nést následky svých nezodpovědných rozhodnutí. Vlastně si nevědí příliš rady se svobodou, kterou mají. Tento stav je pak živnou půdou pro nejrůznější manipulátory, a to jak v politice, tak v církvi. Ti slibují, když jim darujeme kus své svobody, že za nás převezmou důsledky našeho rozhodování.

Na tomto principu funguje a fungoval komunismus. Dal méně schopným právo jít a sebrat majetek schopnějším, případně je i zlikvidovat. Jediné, co vyžadoval, bylo zřeknout se svobody a jistých práv. Proto v komunismu nemůže platit ani jedna

v uvedených listin a proto je komunismus neslučitelný s křesťanstvím. Pán Bůh nám totiž práva neupírá, vede nás však k zodpovědnosti.

Má práva versus práva druhého

Vzpomínám si na jeden svatební obřad, kde kazatel novomanželům radil, aby nejdříve ve vztahu hledali povinnosti, a až pak svá práva. Po třiceti letech manželství i mnoha pastoračních zkušenostech si myslím, že je to moudrá rada. S člověkem, který neustále zdůrazňuje svoje práva, se strašně těžko žije.

Stalo se mi, že za mnou přišel jeden muž a pravil, že mu jeho žena byla nevěrná, takže má „právo se s ní rozvést“. Hned mi k tomu odcitoval text z Matoušova evangelia. Co k tomu povědět, je to přece v Bibli černé na bílém. Jenže je zde ještě jiný text: „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl.“ (Fp 2,6) Text pokračuje dál a mluví o tom, že Ježíš měl mnoho práv, ale z lásky k nám se jich zřekl. Něco v tomto smyslu jsem dotyčnému řekl, ale nepomohlo to. Nechci v tomto článku řešit rozvod. Jen bych rád řekl, že spolu s našimi legitimními právy má jít ruku v ruce láska, respekt a zodpovědnost. Až tehdy se s nimi naučíme moudře nakládat. Naučíme se, kdy je správné je prosazovat a kdy je možné z nich slevit...

Autor je kazatel Církve bratrské.

JAK JSEM POTKALA LIDSKÁ PRÁVA

Anna Šabatová

Vloni mi bylo 70 let, život mám do velké míry za sebou. Dědala jsem během něj mnoho věcí. Bývám ale trochu nervózní, pokud mi jiní lidé píšou do medailonků nebo mě někde uvádějí slovy, že se celoživotně zabývám lidskými právy. Nějak to úplně neodpovídá mému sebeobrazu, ale neprotestuji. Nevím, jak bych argumentovala, a hlavně nevím, proč bych to dělala. A vlastně sama úplně nevím, co mi na tom vadí. Zkusím se nad tím zamyslet.

Vyrůstala jsem a dospívala v padesátých a šedesátých letech minulého století. V dětství jsem mnoho četla, asi více než jiné děti, i když tehdy, zdá se mi, se četlo více obecně. Myslím, že četba knih všech možných žánrů mě v dětství dost výrazně formovala a ovlivnila i mé vnímání sociálních, ale i obecně humanitních otázek. Skoro bych rekla, že mě literatura formovala více než škola a možná i více než rodiče. Těžko říct.

Moji rodiče byli v komunistické straně, takže jsem nevyrostala v prostředí apriori opozičním vůči systému, i když z doby dospívání si pamatuji debaty rodičů o tom, že je třeba společenských změn; v mysli mi utkvěly dobové termíny: konzervativci (někdy konzervy) a liberálové. To byli mí rodiče a mnozí jejich přátelé. Je zřejmé, že ty pojmy označovaly něco zcela jiného než dnes. Konzervy chtěli nechat vše při starém,

a liberálové chtěli společenskou změnu. Pojem socialismus nebyl v prostředí, kam jsem dohlédla, nijak zpochybňován. O „komunismu“ se nějak nemluvalo, snad existoval jen jako představa nějaké utopie v budoucnosti.

Přišel rok 1968 a na scéně se objevil „socialismus s lidskou tváří“, najednou se mluvalo o svobodě, o demokracii, kritizovala se padesátá léta, v novinách se psalo o zločinech té doby, o věznění nevinných lidí. Občanská společnost, nazváno dnešními slovy, skutečně rozkvetla. Všude bylo plno inspirativních debat, a především byla cítit naděje. Lidé, komunisté i nekomunisté, sympatizovali se svým vedením a vládou. Jev vskutku výjimečný a je pravděpodobné, že by netrval příliš dlouho, ani kdyby nepřišel osudný 21. srpen.

Proč to vše uvádím? I pro mě je zajímavé, že jsem tehdy v debatách větší tematizaci lidských práv nezaznamenala. Debatu jsem vnímala v pojmech svoboda, demokracie, humanismus, objevila se pro mě nová otázka suverenity. Byla to zřejmě určitá slepota. Dnes vím, že právě v roce 1968 ze společenského kvasu vznikla Společnost pro lidská práva a v tomtéž roce Československo jako stát podepsalo dva klíčové pakty, které dohromady tvořily ucelený kánon základních práv. Na rozdíl od dvacet let staré *Všeobecné deklarace lidských práv* neměly jen deklaratorní charakter, byla to mezinárodní smlouva, která státy, jež ji podepsaly a ratifikovaly, skutečně zavazovala.

Slibný vývoj obrodného procesu byl násilně přerván invazí armád Sovětského svazu a dalších spojenců z Varšavské smlouvy, kromě Rumunska. Pro mě osobně to kromě zklamání znamenalo, že jsem si uvědomila své místo ve světě (bylo mi sedmnáct let). Naléhavý vnitřní pocit a silná potřeba nepřizpůsobit se novým poměrům, nesmířit se s takovou nespravedlností mě dovedly k aktivitám, jež vyústily v roce 1971 v mé zatčení a uvěznění. Skončila tím v třetím ročníku i moje studia dějepisu a filosofie na brněnské filosofické fakultě a můj život dostal nový směr. Dvouléte věznění mě naštěstí nijak hlouběji nepoškodilo a svým způsobem z této zkušenosti (občas) čerpám do dnešních dnů. Po propuštění z opavské věznice netrvalo dlouho a potkala jsem svého manžela Petra Uhla, který měl za sebou stejnou zkušenost. Naše životy se spojily na dlouhých 47 let. V roce 1976 jsme oba podepsali Chartu 77.

Kladu si otázku, zda to bylo spojení s Chartou 77, v níž hrál důraz na dodržování základních práv zásadní roli, co nadále určovalo můj životní směr? Zda to byl až tento okamžik, nebo už dřívější zkušenost?

Při jedné přednášce na brněnské právnické fakultě jsem se studentům pokoušela zprostředkovat pocity, které jsem zažívala ve vězení (nepřítomnost osobní svobody, ponížení, zranění lidské důstojnosti) a zdůrazňovala jsem, že v té době jsem koncept lidských práv vůbec neznala. Jediné, co jsem znala, byla tehdejší pravidla vězeňského řádu, která se často míjela s mými nejnítěnějšími lidskými potřebami a s mou potřebou důstojnosti, s mou touhou po svobodě, s potřebou vidět se s blízkými. Šlo mi o to, a jde mi o to dodnes, zprostředkovat, že touha po naplnění základních práv je hluboce uložena v každém člověku, bez ohledu na to, nakolik zná zákony a různé lidskoprávní úmluvy, navzdory tomu, že vlastně většinou neví, jaký je aktuální katalog základních práv. Pojmenovala jsem si to jako antropologickou konstantu, která je v každém člověku stále přítomna a prostupuje dějinami a všemi společenstvími na

všech kontinentech. Je to hnací síla mnoha revolt – od Spartakova povstání až po současná sociální hnutí.

Velká česká filosofka Božena Komárková, jejíž narození před sto lety si nyní připomínáme, je autorka pro mne velmi inspirativní úvahy: „Věznice ve Vratislavi byla někde na konci města. Oknem bylo slyšet všecken pulz života města, pokud na to sluchové vjemy stačily. V neděli po kapitulaci Francie byla mohutná oslava zatím největšího vítězství. Celý den volání „*Sieg heil!*“, pronikavé píšťaly a bubny Hitlerjugend, sláva, jásos blížký hysterii.

Chodila jsem celý den celou sedm kroků sem, sedm tam, a s těmi kroky se hroutila všechna dějinná perspektiva, s níž jsme vyrostli a nikdy dosud o ní nepochybovali. Humanita byla poražena. Hesla svoboda, rovnost, bratrství přemožena hákovým křížem. Místo dějinného pokroku k dokonalosti se přede mnou otevírala perspektiva apokalypsy. Právě tehdy mne naléhavě přepadla otázka, zda lidská práva byla jen dočasným fenoménem liberální epochy, nebo zůstanou trvalým.“

My dnes víme, že z těchto požitků a úvah Boženy Komárkové se zrodilo její pozdější dílo *Původ a význam lidských práv*. Ostatně hrůzy druhé světové války přivedly mezinárodní společenství k myšlence, vyjádřené poprvé ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* – lidská práva je třeba chránit zákonem. Mezinárodní společenství i jednotlivé státy zahájily nekončící proces institucionalizace ochrany základních práv a svobod. Tento systém má po téměř pětasedmdesáti letech úctyhodné výsledky. A přestože k němu mám velký respekt, vidím i jednu stinnou stránku. Jako by se občas vytrácela ta podstata, že lidská práva se dotýkají každého jednotlivce. Každý člověk by se měl brát za svá práva, pokud cítí, že jsou mu upírána. Rozhodně to není jen otázka úmluv a expertního vědění, a už vůbec ne pouze věc právníků. Lidská práva nám nezajistí soudy, ale aktivita lidí, občanské společnosti, která si na vládě vymůže takové zákony a takovou politickou strategii, která k naplnění práva na rozvoj každé lidské bytosti povede. Soud by měl zasáhnout spíše výjimečně, když se něco zadrhne. Je dobré si uvědomit, že každá bohulibá činnost, péče o druhého, péče o přírodu, pozvednutí hlasu na ochranu práv slabších a zapomenutých přispívá i k ochraně lidských práv a dělá naši společnost lepší a lidštetší.

Autorka je signatářka Charty 77, v letech 2014 až 2020 působila jako veřejná ochránkyně práv.

DOSVĚDČOVAT BEZPRÁVÍ

Petr Jandejsek

Lidskými právy se zabývám v kontextu vzdělávání pro pomáhající profese (v mém případě to jsou sociální a speciální pedagogika, sociální a pastorační práce). Již etablovaný, a zároveň stále znovu na cestě k legitimizaci kritice podrobený diskurz pomáhá popsat a zdůvodnit předivo vzájemných nároků a odpovědnosti. Lidská práva mají své antropologické aspekty stejně jako aspekty etické, sociologické, právní, teologické a jaké ještě... Právě touto svou neukončenou povahou a výzvou k multidisciplinarity mi připadá oblast lidských práv nesmírně zajímavá. A co víc, potýkáme se v ní s klíčovými otázkami, jak spolu v současném světě lidsky důstojně žít, někdy dokonce přežít. V tomto textu otevru tři podněty, které považuji za důvod, proč se lidským právům věnovat, přičemž celou řadu dalších podnětů budu muset ponechat stranou.

I. Lidská práva po holocaustu

Zatímco ještě do nedávné minulosti jsme v západní diskusí o lidských právech sledovali především to trvalé, obecné a přirozené, vnesl zážitek hrůzy systematického odlidšťování, prováděný nacismem, razantně do popředí hledisko jedinečné zkušenosti a doby. Preambule *Všeobecné deklarace lidských práv* obě hlediska kombinuje. Volá po „uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezczitelných práv členů lidské rodiny“, aby hned v další větě tento obecný požadavek opatřila konkrétním dějinným vykřičníkem: „Zneuznání lidských práv a pohrdání jimi vedlo k barbarickým činům.“

Pro západní politické společenství se holocaust stal stěžejním příběhem, sdílenou vzpomínkou, od které si odvozuje každé další formulování a prosazování lidských práv jakožto imperativu „už nikdy“! Daniel Levy a Natan Sznaider považují vzpomínku na holocaust za univerzální kód, který dnes hraje roli dekontextualizovaného kódu, vyjadřujícího citlivost vůči zneužívání lidských práv, ať k němu dochází kdekoliv a vůči komukoliv (národnostní, náboženské či sexuální menšiny, lidé v terminálním stadiu života, lidé se zdravotním postižením aj.). Typicky se tak lidskoprávní dokumenty jak obecné, tak specifické formulují jako odpověď na zkušenost nelidského zacházení a na selhání společnosti tomu zabránit. Legitimitu dokumenty získávají, pokud společnost uznává fakticitu utrpení. Jeho popírání nebo zlehčování naopak dokumenty, respektive postoje a hodnoty v nich obsažené, relativizuje. Proto je tak důležitý konsenzus v pohledu na dějiny a na společně prožívanou realitu. A snad proto také jsou na místě obavy z popíračů holocaustu a různých jiných konspirátorů.

Lidská práva, založená na práci s kolektivní pamětí, už neodkazují současné oběti bezpráví k vizi budoucí spravedlivé společnosti, k nějakému „bude líp“. Spíše je vyzývají, aby propojily svou zkušenost s ikonografickou minulostí porušování lidských práv. Opakující se vlny kolektivního zpytování svědomí západních společností jsou projev tohoto přístupu. Skeptický přístup k vlastní minulosti (*politics of regret*) se

chápe jako nutný, aby se předešlo dalšímu porušování lidských práv. Je na něm založena odpovědnost za dodržování lidských práv v současnosti.

II. De-ideologizovat lidská práva

Z výše uvedeného je patrné, že zasazovat se o lidská práva je oprávněně zejména tam, kde se někteří lidé či skupiny lidí dostávají na slabší stranu, jsou zranitelní, stávají se potenciálně či skutečně obětmi strádání či násilí rozmanitého druhu. Výroky o lidských právech pro všechny sice nejsou logicky chybné, ale prakticky rozměňují lidská práva jako nástroj pro analýzu a účinnou pomoc. Mimochodem totéž ideologické riziko se týká také řeči o společném dobru, ve kterém se dobro některých zranitelných skupin, často těch přehlížených, snadno rozředí. Opačně řečeno – silní nepotřebují, aby byla jejich práva hájena, protože nejsou na svých právech ohroženi, a jsou případně schopni si svá práva hájit sami. Je samozřejmě možné, že se ze silného stane zranitelný. Kupříkladu zdravý, finančně zajištěný člověk z majoritní skupiny se po havárii spojené se zdravotními následky stane závislým na péči a některá jeho práva jsou ohrožena. Přesto i tehdy mívá více možností tato práva uhájit než jiný člověk po obdobné havárii, který již dřív měl finanční těžkosti, popř. náležel k minoritě. Nestejný účinek zdánlivě na všechny stejně dopadajících neštěstí typu zemětřesení, tsunami či terorismu byl dobře popsán. Nedávným příkladem pak je pandemie covidu, která nikterak nezbrzdila křivku růstu bohatství úzké hrstky, zato vystavila devastujícím účinkům již dříve sociálně ohrožené skupiny.

Nebezpečí ideologizace hrozí také tehdy, když uvažujeme o lidských právech v širokých kategoriích – muži, ženy, Češi, Vietnamci, rodiny s dětmi, LGBT+ apod. – bez ohledu na skutečně zakoušené bezpráví. Jestliže se o lidských právech mluví ve prospěch slabších, je třeba klást si vždy znovu otázku, či práva jsou opravdu ohrožena, komu se upírá možnost žít co nejlépe. V konkrétní pomáhající praxi se při tomto rozlišování nejprve dostáváme na rovinu jednotlivců, popř. rodin, jejichž práva jsou ohrožena. Na této rovině se však nemůžeme zastavit.

Podnětnou kritiku lidských práv přinesl Ignacio Ellacuría. Obává se, že v reálném světě jsou některým lidem dopřávána práva na úkor druhých, tedy že práva jedněch mohou přinášet bezpráví druhým. Stává se, že se práva používají ideologicky v zájmu té či oné skupiny. Nemůžeme proto hovořit o univerzální a neideologické platnosti lidských práv a nezvažovat, „odkud“ a „pro koho“ se nárokují. Pokud se z práva stane privilegium, popírá se jeho univerzalita, a přestává tak být lidským právem. Je z něj právě jen třídní či skupinové privilegium. Lidé se pak rozdělují na ty, kteří si „práva“ užívají, a ty, kteří jimi trpí. Zdá se, že tyto postřehy přesně vystihují častou realitu společnosti blahobytu, ve které máme tendenci nedohlížet na cenu za jisté životní standardy, které jsme si zvykli považovat za samozřejmé do té míry, že je vnímáme jako svá práva.

III. „Je čas... mlčet i čas mluvit“ (Kaz 3,7)

O angažovaném mlčení za lidská práva psal kdysi Václav Umlauf. Proto si dovolím zůstat u lidských práv jako způsobu řeči, jako promlouvání ve prospěch, ve jménu, na

podporu, uprostřed těch... jejichž práva jsou nenaplněna a potlačována. José Comblin píše o zkušenosti slova jako o jednom typu osvobozující zkušenosti s Božím Duchem. Jen utiskovaní lidé znají hodnotu slova, tvrdí Comblin na základě své brazilské zkušenosti. Diktátoři dlouze mluví, ale jen, aby nic neřekli a pravdu zakryli. To se ostatně učí i ostatní: mluvit, ale vyhnout se pravdě, případně mlčet ze strachu před výsměchem a trestem. Pravdivé slovo je první vyjádření vzdoru proti utlačování. Nejde ani tak o to, co se řekne, ale že se promluví. Takovým výkřikem za lidská práva je už úpění Izraelitů, zotročených v Egyptě. Ježíšův výkřik mocným hlasem na kříži interpretuje Comblin jako rekapitulaci nářků utiskovaných lidí všech dob. Ve světle vzkříšení se nárek transformuje v dobrou zprávu, v evangelium. V dobrou zprávu se proměňuje pláč lidí, jejichž lidská práva, právo na dobrý život, byla konečně podpořena a naplněna.

Porušování práv je třeba nepřecházet mlčením, ale dosvědčovat je. Jména obětí holocaustu se čtou o Jam ha-šoa a klopytáme o ně na *stolpersteinech*. O současném porušování práv a snahách práva chránit se dočítáme v každoroční Zprávě o stavu lidských práv, vydávané Radou vlády pro lidská práva. Obrovský kus práce v dosvědčování bezpráví a podpoře práv odvádějí nevládní organizace a média. Leckde města a obce. A také církve a jimi zřizované charitativní organizace. Možná existují příběhy bezpráví i v našem okolí – příběhy, které dosud čekají na naše svědectví.

Lidská práva mají potenciál spojovat. Vytvářejí narativ jednoho hnutí a umožňují nám alespoň symbolicky se identifikovat s oběťmi bezpráví a vyjádřit solidaritu. Umně s tímto aspektem pracuje při svých koncertech skupina U2. Na turné 360° promlouval do začínající písně *One* z obří obrazovky arcibiskup Desmond Tutu k posluchačům těmito slovy:

„Stejní lidé, kteří pochodovali za občanská práva ve Spojených státech, jsou titíž, kteří protestovali proti apartheidu v Jižní Africe. Titíž, kteří pracovali pro mír v Irsku a kteří bojovali proti dluhovému otroctví v jubilejním roce 2000. Jsou to stejní krásní lidé, které vidím, když se dnes večer rozhlédnu kolem dokola ve 360 stupních. Jsme to my. Protože naše hlasy byly slyšet, další miliony našich bratrů a sester jsou naživu díky zázraku léků na AIDS a malárii. Ach, budou to lékaři, budou to sestry, budou to vědci, kteří se dožijí řešení velkých problémů. Ano, existuje mnoho překážek. Samozřejmě, cestě spravedlnosti se vždy stává zátaras. Ale Bůh nám dá vítr do zad a otevře nám cestu, pokud budeme pracovat spolu jako jeden!“

Autor vyučuje na Institutu ekumenických studií a na vyšší odborné škole Jabok.

NOVÁ ORIENTACE A LIDSKÁ PRÁVA

Martin Šimsa

U Nové orientace se zdůrazňuje, že její hlavní učitel byl J. L. Hromádka, méně se už mluví o tom, že další učitel byl J. B. Souček. Můj otec Jan Šimsa s oblibou opakoval, že Souček Novou orientaci označil za „radikalizovaného Součka“, ale ještě méně se mluví o tom, že její neméně významnou učitelkou byla Božena Komárková. A ta do Nové orientace vnesla téma lidských práv. Nové orientaci šlo o civilní, občanskou interpretaci evangelia do poměrů tehdejšího nedemokratického Československa. Narážela přitom na problematiku morální i právní, a právě lidská práva obsahují v sobě jak morální nárok, aby všichni lidé byli respektováni jako svobodné bytosti, tak požadavek, aby to právní stát byl ochoten a schopen garantovat.

Komárková si otázku po lidských právech položila za války, po pádu Francie, když byla ve vězení. Ptala se, zda jsou lidská práva trvalý výdobytek evropské civilizace, či zda jsou vázána jen na konkrétní historickou etapu a s ní taky zaniknou. Ve vězení, právě s ohledem na otázku po vzniku lidských práv, se pustila do systematického studia Platóna a Augustína. Po válce publikovala a obhájila jako disertační práci na Masarykově univerzitě v Brně pojednání „Obec Platónova a Augustinova“. Ve studiích pokračovala, významným momentem v jejím úsilí se stalo vydání *Všeobecné deklarace lidských práv* OSN 10. prosince 1948, ale když svou práci „Původ a význam lidských práv“ v roce 1949 dokončila, už se jí ani nepokusila podat. Ale přednášela ji tehdy spolu s Platónem, Augustinem, Marxem, Millem a Masarykem mladým ymkařům na lesních brigádách v Jeseníkách v letech 1948–1953 a z těchto ymkařů se později vylouplo právě jádro Nové orientace.

Komárková původ lidských práv hledá v reformačním křesťanství, zejména v jeho kalvínské interpretaci; ne v praxi ženevské, ale v praxi britských a posléze amerických disenterů a puritánů, dále v historických, sociálních, politických a právních podmínkách novověku a konečně v osvícenském racionalismu a přirozenoprávních teoriích. Významný je citát z 16. století Jana z Perštejna, který pravil, že panovník nemůže ovládat náboženství, protože náboženství je od Boha, ne od člověka. Analyzuje to, jakým způsobem se lidská práva etablovala v novověku, zejména v britské, americké a francouzské revoluci a ustavujících se demokraciích. Bližší jí je anglosaský původ a interpretace lidských práv jakožto práv pocházejících od Boha než původ francouzský, kontinentální, který je připisuje obci a státu. V tomto smyslu také pojímá Masaryka jako dědice anglosaské tradice.

K Nové orientaci už máme řadu zdrojů – paměti Jakuba Trojana, Alfréda Kocába, dále *Dlouhý běh Jana Šimsy* Mileny Šimsově, studii Miroslava Pfanna *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické v letech 1959–1968*. Práci přibývá, a tak zmíním jen několik bodů, v nichž Nová orientace navázala na dílo Boženy Komárkové, a využiji

také to, co jsem přijal prostřednictvím ústní tradice. Milan Balabán ji označil za „chartu před Chartou“.

Vedle různých dopisů, v nichž upozorňovali na diskriminaci věřících učitelů, šikanování dětí i rodičů, kteří se děti pokoušeli přihlásit ve školách na náboženství, na administrativní překážky při vydávání náboženské a teologické literatury, za postihy nekonformních farářů, odebrání tzv. státních souhlasů k výkonu duchovenské služby, také od počátku šedesátých let vstupovali do veřejného a politického života. Např. tím, že z tábora v Miřkově v roce 1962 v době tzv. Karibské krize, kdy Sovětský svaz umístil na Kubě rakety mířící na Spojené státy a popíral to, odeslali telegramy do Moskvy a Washingtonu se zněním „Přestaňte strašit raketami a začněte jednat“ nebo zahájili v roce 1963 kampaň proti tzv. rodinnému zákonu, když se v jeho návrhu vyskytovala věta, že rodičům, kteří nebudou vychovávat děti v duchu marxismu-leninismu, ale nábožensky, mohou být děti odebrány. Toto úsilí, v němž se významně angažoval zejména Jan Dus, tehdy farář v Chotiněvsi, bylo korunováno úspěchem. Zákon byl odložen, ale Janu Dusovi byl odňat státní souhlas. Do tohoto kontextu patří vystoupení Jana Šimsy v roce 1966 na SČEDu (Svaz českobratrských evangelických duchovních, cosi jako evangelické odbory) o nepřijatelných způsobech, jakými se Státní bezpečnost pokouší získávat spolupracovníky z řad farářů i laiků. Díky tomu, že to bylo hned na místě podpořeno řadou dalších farářů, z nichž část patřila mezi členy či příznivce Nové orientace, projednávalo se to i na úrovni ministerstva a výsledkem byl příslib, že se nebude v takové praxi pokračovat.

V šedesátých letech se situace uvolňovala, demokratizovala s jistým vrcholem v roce 1968, takže Nová orientace měla volné pole působení, mohla publikovat nejen v církevní tisku, ale i v Literárních novinách, Tváři a jinde, také státní dozor slábl, až byla v roce 1968 cenzura zrušena. Když pak Ludvík Vaculík publikoval na základě výzvy a podnětů rady našich předních vědců *Dva tisíce slov*, Sovětský svaz tak zneklidněl, že se začalo schylovat k invazi, k níž také posléze došlo. Nová orientace neustala v době normalizace se svou činností, a proto vcelku logicky většina jejích členů a příznivců přišla o již zmíněný státní souhlas a poté podepsala *Chartu 77*.

Nová orientace nebyla tvořena jen faráři, ale také výraznými laiky. Už byla zmíněna Božena Komárková, dále filosof Ladislav Hejránek, historik Jaromír Procházka, geolog Ladislav Pokorný a řada dalších. Ladislav Hejránek vedle Boženy Komárkové asi nejlépe reprezentuje filosofickou sekci Nové orientace. Jeho hlavním učitelem byl Emanuel Rádl pro to, jakým způsobem se soustředil na otázky pravdy a víry. Rádl spolu s Hromádkou vedl mezi válkami Akademickou Ymku a vydával Křesťanskou revue. Rádl si ovšem taky všiml otázky lidských práv a ve spisu *Válka Čechů s Němci* se jimi dosti důkladně zabýval. Provedl zde jistou kritiku Masarykova konceptu humanitní demokracie a navrhoval, aby byla lidská práva považována za lepší a bezpečnější kritérium demokratičnosti každé demokracie než jen vágní pojem humanity. Hejránek v roce 1968 byl jedním z členů obnovené Společnosti pro lidská práva. Neméně významné bylo jeho působení v kulturně a společensky kritickém měsíčníku Tvář, kde publikoval řadu filosofických textů, věnovaných Havlíčkovi, Masarykovi a Rádlvi, nebo i část překladu dopisů Ditricha Bonhoeffera z vězení. Dá se říci, že Bonhoeffer

se svou nenáboženskou interpretací evangelia se stal dalším adoptovaným otcem Nové orientace.

Božena Komárková měla kritičtější vztah k Hromádkovi než Jan Šimsa, Ladislav Hejdánek či Jakub Trojan, ale byla mu vděčná za to, že ji v roce 1928 na konferenci Akademické Ymky v Tišnově oslovil, zprostředkoval jí biblickou víru a otevřel svět Akademické Ymky, v němž se rychle zabydlela. Rovněž sdílela základní postoj Hromádky v roce 1948: být křesťan i v komunistickém režimu, nebýt komunistka ani antikomunistka. Ale právě lidská práva a úsilí o to, aby se i komunistický režim stal právním státem, bylo to, co ji s mladší ymkařskou generací spojilo.

K Nové orientaci si svým způsobem našla cestu i mladší evangelická generace, která ale odmítala Hromádku. Náš otec vzpomínal, jak jednou do Kláštera nad Dědinou někdy koncem padesátých let přijel tehdy asi čtrnáctiletý Miloš Rejchrt s tezí, že nechápe, co Nová orientace na tom Hromádkovi vidí. Tak se ho otec zeptal, zda něco z Hromádky četl a Miloš měl už prý celého Hromádku přečteného. To Sváta Karásek Hromádku nečetl, ale říkal, že ho na fakultě potkával jen s kufry, s nimiž buď někam odlétal nebo odněkud přilétal. Ale od Sváti také pocházelo okřídlené heslo na počátku normalizace: „Teď když po Nové orientaci jdou, tak se musíme všichni prohlásit za Novou orientaci, všechny nás zavřít nemohou.“ Nakonec byl Sváta jeden z mála zavřených, ale kvůli undergroundu, ne kvůli Nové orientaci. Ale Nová orientace i se svými mladšími kritiky se sešla v Chartě 77.

Lidskými právy se vedle Boženy Komárkové filosoficky zabýval právě Ladislav Hejdánek. Zdůrazňoval vždy jejich ne-přirozený původ, tedy že nejsou nic samozřejmého, nejsou od přírody. Podle Hejdánka se nerodíme svobodní, ale stáváme se jimi – výchovou i vlastním rozhodnutím. Hejdánek ovšem sám koncept lidských práv pojímal jako nekonečný v tom smyslu, že v každé době a v každém režimu bude potřeba usilovat o uznání a uplatnění lidských práv a že v posledu jde o to, aby byl dán průchod pravdě, která přichází z budoucnosti a která tvoří základ jak pro lidská práva, tak pro spravedlnost a pravou demokracii.

Do zápasu o lidská práva v letech 1976/1977 překvapivě vstoupil také Jan Patočka. Paní profesorka Komárková se s ním seznámila po obnovení Akademické Ymky v roce 1945. Do roku 1948 ji navštěvoval při svých cestách do Brna, protože kromě Univerzity Karlovy učil i na Masarykově univerzitě. Poté se mezi ním a paní profesorkou rozvinula zajímavá korespondence, která trvala až do roku 1957. V roce 1969 byla paní profesorka na Patočkově přednášce o filosofii dějin a Patočkovy vývody veřejně kritizovala. Přednáška na ni působila jako příliš uklidňující, odvysvětlující, pekařovská, navíc Patočka jediného představitele současné české filosofie viděl v Kosíkově. Po vyjítí Charty náš otec napsal Patočkovi dopis a Patočka se ho v odpovědi zeptal, zda se na něj paní profesorka ještě zlobí. Ona mu vzápětí odpověděla s tím, že si jeho postoje velmi váží a považuje jej za výraz „odpovědnosti za morální bytí celého národa“, a tak jen prosí, aby „toto nezvyklé břemeno unesl“. Někdy na konci ledna nebo na začátku února 1977 se u nás doma v Brně objevil švédský novinář s tím, že ho poslal právě Patočka. Dal mu naši adresu a řekl mu, aby spolu s otcem navštívili Boženu Komárkovou, protože ta mu lépe vysvětlí, jak se to má s lidskými právy, pro-

tože se jimi zabývala více než on. Když se Patočka po vyčerpávajících výsleších ocitl v nemocnici, telefonovala Božena Hedě Hejdánkové, aby koupila kytici a odnesla ji Patočkovi do nemocnice.

Nová orientace vplula do Charty 77, Ladislav Hejdánek byl dvakrát její mluvčí, paní profesorka Komárková ji „podepsala s úlevou, že konečně dochází k důstojné akci“; i Trojan, Kocáb, Balabán, Šimsa, Rejchrt (mluvčí), Bísek, Keller, Pivoňka, Hlaváč, Karásek, Kozlík (mluvčí), Březina a další v ní sehráli nezastupitelnou roli. Paní profesorce se dostalo uznání za její práci o lidských právech nejen od Patočky nebo Ludvíka Vaculíka, který ji osobně přijel předat cenu edice Petlice, ale také od Václava Havla, který její *Původ a význam lidských práv* nechal opsat v edici Expedice. V roce 1982 dostala čestný doktorát od basilejské univerzity a v roce 1992 se touto prací habilitovala na Masarykově univerzitě.

Autor učí filosofii na Filozofické fakultě UJEP v Ústí nad Labem.

SVĚTOVÝ ÉTOS: NÁBOŽENSKÁ MOTIVACE K HÁJENÍ LIDSKÝCH PRÁV

Pavel Hošek

Jedna z nejdůležitějších otázek v souvislosti s lidskými právy se týká opodstatnění jejich platnosti. Proč by měly být směrnice založené na *Všeobecné deklaraci lidských práv* trvale závazné? Proč by nově zvolená vláda kterékoli země neměla upravit seznam základních lidských práv nebo omezit jejich platnost na některé skupiny obyvatel? Pokud byla všeobecná lidská práva definována a schválena konkrétními politiky v konkrétním dějinném okamžiku, proč by nemohla být zrušena jinými politiky v jiném okamžiku? Co je základem jejich nepodmíněné a trvalé platnosti? Jak docílit toho, aby tato platnost byla všeobecně respektována? Jak zabránit tomu, aby příští vláda té či oné země odmítla stávající seznam lidských práv jako výsledek nahodilých politických rozhodnutí, ze kterého neplynou žádné trvalé závazky? Jednou z možných odpovědí na tyto otázky je koncept světového étosu katolického teologa Hanse Künga (1928–2021).

Küngova iniciativa, nazvaná světový étos, je adresována všem věřícím i nevěřícím lidem dobré vůle. Küng tuto iniciativu zformuloval ve stejnojmenné knize, která vyšla roku 1990, a v řadě dalších navazujících textů. Východiskem a rozhodujícím motivem Küngových úvah je analýza současné politické, ekonomické a ekologické situace. Küng komentuje globalizační trendy druhé poloviny dvacátého století, jakož i politické, ekonomické a společenské problémy současného světa, a klade otázku, jak předejít prohlubování mezikulturních napětí, jak zamezit zhoršování ekologické

situace, jak řešit ekonomické problémy chudých zemí, jak zajistit univerzální dodržování lidských práv a jak zajistit mírovou koexistenci různých kulturních a civilizačních okruhů v rámci stále se zmenšujícího globalizovaného světa.

V této souvislosti se Küng ptá, jakou roli mohou v prohlubování či naopak řešení nastíněných problémů sehrávat světová náboženství. Východiskem Küngovy úvahy je pozorování, že náboženství měla a mají pro své stoupence obrovský motivační potenciál – a to k dobrému i ke zlému. Náboženství poskytují motivační a mobilizační zdroje k těm nejušlechtlejším, ale i k nejkrutějším činům, k rozhodnému hájení ale i k otřesnému porušování lidských práv. Vzhledem k tomu, že náboženství v minulosti byla a v současnosti často i jsou jednou z příčin konfliktů a napětí, není možné je na cestě k budoucí mírové koexistenci lidstva a k prosazování univerzální závaznosti lidských práv vynechat. Jsou-li součástí problému, musí být i součástí řešení.

Projekt světového étosu je tedy pokusem definovat soubor společně sdílených (ač velmi různě zdůvodňovaných) etických hodnot, principů, postojů a zásad, který by zároveň mohl sloužit jako platforma mírové koexistence. Tedy soubor zásad, který odpovídá principům a východiskům *Všeobecné deklarace lidských práv*, ale na rozdíl od ní těmto principům dává náboženské opodstatnění a v tomto smyslu také nabízí věřícím náboženské důvody k úsilí o hájení lidských práv.

Světový étos nemá být novou ideologií ani synkretickou syntézou jednotlivých náboženství. Hans Küng podobnou syntézu nepovažuje ani za možnou ani za žádoucí. Je ale přesvědčen, že zatímco rozdíly mezi náboženstvími jsou zřejmé a nápadné, dosud bylo jen málo pozornosti věnováno tomu, co mají náboženství společného, zejména v oblasti pravidel mezilidských vztahů, tedy v oblasti, která s lidskými právy těsně souvisí. Na věroučné rovině se jednotlivá náboženství zcela evidentně rozcházejí, naproti tomu na rovině etických ideálů existuje velmi významná vzájemná shoda.

Küng je přesvědčen, že na cestě k nalezení náboženského opodstatnění lidských práv nemáme a nemusíme čekat na shodu v rovině věrouky – k takové shodě nejspíš nikdy nedojde. Naproti tomu na rovině etických hodnot, principů a zásad dalekosáhlý konsenzus mezi náboženstvími existuje a to jakožto východisko pro náboženské zdůvodnění závaznosti a nepodmíněné platnosti lidských práv úplně stačí. Světový étos tudíž není třeba vymýšlet nebo jej vytvořit, stačí tento existující etický konsenzus „objevit“, uvést ve všeobecnou známost, získat pro něj co nejvíc odpovědných lidí.

Nikdo z věřících nemusí relativizovat či oslabovat věroučné jádro své tradice či zrazovat její svébytnost. Ve všech náboženstvích světa totiž najdeme nějakou verzi „zlatého pravidla“ („Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jedněte s nimi“. „Co sám nerad, nečiň jiným“). Ve všech náboženstvích také najdeme čtyři etická pravidla, která více méně přesně odpovídají druhé desce biblického Desatera.

Právě tato univerzální přítomnost pravidel a zásad mezilidských vztahů, jak je formuluje druhá deska Desatera, je pro Künga nesmírně důležitá. Úspěch projektu světového étosu pochopitelně stojí a padá s tím, jak širokého přijetí se mu dostane. Ve formulaci světového étosu proto nemohou figurovat příkázání první desky Desatera, týkající se vztahu mezi člověkem (Božím lidem) a Bohem, svrchovaně jednajícím

v dějinách Izraele. Chce-li Hans Küng pozvat ke spolupráci i hinduisty, buddhisty či stoupence kmenových náboženství, musí být zásady světového étosu formulovány tak, aby byly přijatelné, platné a závazné i pro ně.

V případě druhé desky Desatera se to daří. Příkázání „nezabiješ“, „nezcizoložíš“, „nepokradeš“ a „nepromluvíš křivého svědectví proti bližnímu svému“ jsou výslovně uvedena v prohlášení Parlamentu náboženství světa ke světovému étosu, které z iniciativy Hanse Künga podepsalo v Chicagu v roce 1993 na 200 zástupců světových náboženských tradic.

Jak je zřejmé z výše uvedeného, Küng ve své koncepci světového étosu zdůrazňuje příkázání druhé desky Desatera právě proto, že je považuje za univerzální etické zásady, za „abecedu lidského jednání“, vyjadřující obecně platná pravidla mezilidských vztahů a přítomné v podstatě ve všech kulturních a náboženských tradicích. A právě proto jsou tyto zásady vhodné jakožto náboženské opodstatnění závaznosti lidských práv. Jsou-li příkázání druhé desky Desatera, motivující k respektování lidských práv, přítomna v té či oné podobě v judaismu, křesťanství, islámu, hinduismu i buddhismu, plyne z toho, že žid, křesťan, muslim, hinduista i buddhista mají nikoli sekulární, ale právě náboženské důvody k angažovanosti na poli hájení lidských práv. Hájí-li lidská práva, nezrazují svou víru, ale jednájí v souladu s jejich vnitřními principy.

Küng v žádném případě nepovažuje teologické zakotvení příkázání druhé desky Desatera za nepodstatné. Je přesvědčen, že právě náboženské zakotvení zásad a hodnot světového étosu je nesmírně důležité. Pouze náboženské zakotvení dokáže dát etickým pravidlům (a z nich plynoucím lidským právům) nepodmíněnost a univerzalitu – a tudíž i závaznost, těžko nárokovatelnou u pravidel, formulovaných zcela sekulárně, bez odkazu k transcendentnímu horizontu. V tom je také klíčový rozdíl mezi světovým étosem a sekulárně formulovanými soubory lidských práv.

Jedinečnost biblického Desatera nespátřuje Küng v obsahu druhé desky Desatera, ale právě v jejím teologickém opodstatnění, které přináší první deska. Z té vyplývá bytostný vztah pravidel mezilidských vztahů k Hospodinu jakožto jejich zdroji a garantu. Tedy nikoli pouze: „Nezabiješ“, ale „Já jsem Hospodin, proto nezabiješ“. Ne jen „Nepokradeš“, ale „Já jsem Hospodin, proto nepokradeš“. Desatero je takto podle Künga jedinečné právě specificky monoteistickým opodstatněním univerzálně platného, obecně lidského (a i jinému opodstatnění otevřeného) étosu. Toto specificky monoteistické opodstatnění všelidského étosu či étosu humanity je podle Künga neproblematicky platné a závazné pro židy, křesťany a muslimy (vzhledem k adaptaci Desatera v Koránu, v sůře 17,22–38), tedy pro stoupence všech tří abrahamovských náboženství.

Ostatní náboženské tradice nabízejí pro tytéž zásady světového étosu a z nich vyplývající závaznost a nepodmíněnou platnost lidských práv jiná opodstatnění. A to je naprosto v pořádku.

Küng bývá někdy kritizován za to, že jeho úsilí o prosazení světového étosu připomíná pošetilou snahu o nastolení utopického světového řádu věčného míru a také

za to, že ve svém hlásání světového étosu zrazuje či popírá jedinečnost křesťanství. Domnívám se, že obě tyto kritické výtky se zakládají na nedorozumění. Küng jako křesťan ve svém úsilí o prosazení světového étosu neusiloval o nic jiného než o křesťansky zodpovědný přístup k budoucnosti tváří v tvář globálním hrozbám a děsivému porušování lidských práv v současném světě. Svě křesťanské souvěrce vybízel k tomu, aby věrni nejvlastnějším hodnotám a ideálům Ježíšova učení spolupracovali se všemi lidmi dobré vůle (jinak věřícími i nevěřícími) na uskutečňování hodnot Božího království. Nic více a nic méně. Nejedná se tedy v žádném případě o teologický výprodej ani o zpochybnění jedinečnosti křesťanství. Jedná se o zodpovědný a angažovaný přístup k problémům současného světa, který Hans Küng na rozdíl od některých jeho kritiků považoval za bytostnou součást křesťanské víry.

Světový étos není pošetilý pokus o budování Božího království bez Boha, není to snaha nahradit specificky křesťanskou (a každou jinou) víru globálním kvazináboženstvím. Světový étos není náboženství. Je to občanská iniciativa, která se ovšem pokouší využít a mobilizovat náboženskou motivaci křesťanů, židů, muslimů, hinduistů, buddhistů i jinak věřících tím, že jim přesvědčivě ukáže bytostný soulad mezi nejvlastnějšími hodnotami a ideály jejich víry a angažovaným úsilím na poli hájení lidských práv. Lidská práva jsou křehká, potřebují náboženskou motivaci na své straně, ne na opačné straně barikády.

Autor je vedoucí katedry religionistiky ETF UK a člen redakční rady Křesťanské revue.

LIDSKÁ PRÁVA A PRAVOSLAVÍ

Zdenko Širka

Dvojice „pravoslaví“ a „lidská práva“ běžně dohromady nepatří. Ptá-li se čtenář proč, má celá řada pravoslavných autorit připravenou spoustu odpovědí. Uvedme aspoň některé. Pravoslavná kultura neprošla na rozdíl od Západu intelektuálním vývojem, jako je renesance, reformace a osvícenství, a proto nerozvinula koncept lidských práv a nesdílí stejnou tradici přirozeného práva, která se vyvinula na Západě (*Adamantia Pollis*). Jeden rys odlišnosti spočívá ve vnímání individuality a společenství – jelikož pravoslaví nechápe lidskou osobu jako autonomního jednotlivce, v étosu pravoslavné kultury chybí koncept individuálních lidských práv. „Jazyk práv“ má svůj původ v západní kulturní, filosofické, teologické a politické tradici, a proto jej nelze použít v jiných civilizacích a náboženských systémech; tím je zpochybněna i univerzalita lidských práv (patriarcha Kirill). Christos Yannaras jde tak daleko, že hovoří o nelidskosti lidských práv, neboť celá jejich koncepce je založena na egocentrické perspektivě, neodmyslitelně spojené s autonomním a individualistickým chápáním lidské osoby.

Mezi východními křesťany to svědčí o silné tendenci odmítat myšlenku lidských práv jako pouhý západní vynález bez jakéhokoli kulturního nebo duchovního základu. Zdálo by se, že Samuel Huntington, autor knihy *Střet civilizací* (1996), má pravdu, když mluví o východním a západním křesťanství jako o dvou oddělených narativech.

O těchto a dalších argumentech lze samozřejmě polemizovat. Lze polemizovat s výtkou, že lidská práva byla formulována v sekulárních pojmech a mají ateistickou orientaci. Můžeme se ptát, jestli je osvícenství skutečně bezvýhradně ateistické, a lze doložit, že lidská práva by snad mohla mít náboženský základ. Samostatnou kapitolou by byla debata, jestli je důraz na individualitu lidské osoby v tak zásadním rozporu s pravoslavným přístupem a jestli by se v rámci pravoslavi nemělo rozlišovat mezi komunálním a komunitárním přístupem. A jde nakonec spekulovat i o tom, jestli skutečnost, že se SSSR zdrželo hlasování, když byla *Všeobecná deklarace lidských práv* na Valném shromáždění OSN v roce 1948 přijata, odráží jejich nesouhlas, pasivitu, anebo možná spíš ambivalentní postoj k mezinárodním lidským právům. Kloníme se k výkladu Anastasia Yannoulatose, nyní arcibiskupa Albánské autokefální církve, který v roce 1979 před shromážděním OSN prohlásil, že na pravoslavné straně existuje ve výkladu lidských práv „určitá nejednoznačnost“.

Tato nejednoznačnost je nejmarkantnější, když porovnáme postoj pravoslavných národních církví na východě a pravoslavných menšinových církví víc na západ. Stanley Harakas tak například ukazuje, že Řecká pravoslavná církev v Americe od polovice 20. století přijímala prohlášení, která z deklarace lidských práv vycházejí, a Pravoslavná církev v Americe, jež v roce 1970 získala samostatnost od Moskevského patriarchátu, již v šedesátých letech otevřeně protestovala proti rasové diskriminaci ve Spojených státech. Zdá se, že obrana lidské svobody před nadměrným hromaděním politické, ekonomické nebo sociální moci byla jediné z hlavních témat konceptu lidských práv, s nímž pravoslavné církve vždy snadno souhlasily. Jak tvrdí Emmanuel Clapsis, ti, kdo žijí jako menšiny, většinou inklinují k přijetí lidských práv, zvláště když na nich závisí svobodné uplatňování jejich víry, zatímco národní církve k nim bývají lhostejné nebo kritické, ba dokonce je odmítají jako odporující pravoslavné víře. Ve východní Evropě nastaly určité posuny až po pádu komunismu, když některé národní pravoslavné církve došly ke kritickému hodnocení svého chování v období diktatury (především pravoslavná církev v Rumunsku). Tento vývoj je založen zejména na zkušenostech pravoslavných věřících a kleriků, kteří během represí bránili náboženskou svobodu a uvědomili si, jak lidskoprávní rysy prospěly při stabilizaci demokracie a politických režimů v Rusku a východní Evropě.

Snad i proto se v poslední době zvedá značná kritika proti názoru, že lidská práva jsou vůči pravoslavnému učení nepřátelská, a došlo k nárůstu pozitivních přístupů k otázce lidských práv z pravoslavného hlediska, vyjádřených třeba ve spisech Johna McGuckina, Konstantina Delikostantise, Antonia Kireopoulose, Aristotle Papanikolaou, Pantelise Kalaitzidise a jiných. Povšimněme si, že až na výjimky se jedná o pravoslavné autority, které nepocházejí z tzv. národních církví, ale z církví menšinových.

Trochu nečekaně nicméně právě z největší pravoslavné národní církve, tedy ruské, pocházejí dokumenty, jež vyvolaly debatu napříč kontinenty a konfesemi. Předehrou do diskuse byly *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve* z roku 2000 (v českém překladu z roku 2009 v nákladu Pavla Mervarta), které přijal Biskupský sněm Ruské pravoslavné církve a které představují základní body jejich učení v otázkách společensky významných problémů. Na tento dokument navázala *Pravoslavná deklarace lidských práv a důstojnosti člověka*, kterou přijala Světová ruská lidová rada na svém desátém plenárním shromáždění v roce 2006. Jedná se o kratičký dokument (dvě strany), jenž ale vyvolal reakci ruské společnosti a upoutal pozornost zástupců vlády, vědy, kultury a médií. Od léta 2006 se uskutečnilo 15 setkání různých pracovních skupin, odborné konzultace s filozofy a právníky, a věcně se diskutovalo o aktuálních přístupech k problémům lidských práv. *Pravoslavná deklarace* (2006) tak posloužila jako draft pro obsáhlejší a mnohem zásadnější dokument z roku 2008 – *Základní učení Ruské pravoslavné církve o lidské důstojnosti, svobodě a právech*, přijatý biskupským sněmem. Právě ten rozproutil celosvětovou debatu o lidských právech v pravoslaví. Byť nizozemský teolog Alfons Brüning již v roce 2016 tvrdil, že se tato debata dostala do slepé uličky, shodujeme se s tímto tvrzením pouze do té míry, že je dosavadní debata vyčerpána – díky tomu je však možno ji vyhodnotit a posunout o krok dál.

I když v době přijetí *Pravoslavné deklarace* předsedal Světové ruské lidové radě patriarcha Alexius II. (1929–2008), veškeré dokumenty ideologicky ovlivňoval a tvořil tehdejší metropolita Kirill ze Smolenska a Kaliningradu, předseda Odboru pro vnější církevní vztahy Moskevského patriarchátu, který je od roku 2008 (i v současnosti) patriarcha Ruské pravoslavné církve. On byl ta hybná síla, vedoucí k přijetí obou textů. Jeho manifest „Lidská práva a morální odpovědnost“ otevřeně zpochybňuje systém liberálních hodnot a účinně vyzývá ruskou společnost, aby revidovala všeobecně přijímaný koncept lidských práv. Rozhodnutí vypracovat specificky pravoslavný postoj k otázce lidských práv je vyvoláno přesvědčením, že sekulární chápání lidských práv, jež přišlo do Ruska ze Západu, neodpovídá morálnímu řádu pravoslavných věřících.

Řekneme si několik poznámek k dokumentu *Základní učení Ruské pravoslavné církve o lidské důstojnosti, svobodě a právech*. I když je vesměs vyhodnocován jako konzervativní a pro-ruský (Kristina Stoeckl), přece obsahuje několik momentů, které je nutno ocenit. Často se opomíjí, že dokument je předložen jako výzva k široké diskusi a snaží se smířit étos východního křesťanství s étosem lidských práv: „K prostudování a diskusi o dokumentu jsou vyzvány také další křesťanské církve a sdružení, jiná náboženská společenství, vládní orgány a veřejné kruhy v různých zemích a mezinárodní organizace.“ Přes veškerou kritiku dokument ústřední roli lidských práv potvrzuje – ruská církev totiž při všem svém ochránářském a konzervativním přístupu přece jen přijímá samotný jazyk lidských práv a nachází některé ideologické a dokonce teologické nástroje k legitimizaci diskurzu, spojeného s liberálním a sekulárním řádem. Jak píše jeden z autorů, dokument měl poskytnout výklad institutu lidských práv z perspektivy pravoslavné teologie (Cyril Hovorun). Všimněte si, že zde

není ani slovíčko o zrušení či zamítnutí. Po obsahové stránce je sympatický důraz na morálku, pokání a svědomí či vyrovnání vztahu mezi právem a povinností s důrazem na odpovědnost člověka a svobodu volby. Pozoruhodný je důraz na ochranu životního prostředí a udržování přírodních zdrojů a konstatování, že se život neomezuje pouze na ekonomickou a biologickou stránku, ale patří k němu i stránka duchovní a morální; důraz na připodobňování našeho života Bohu a ústřední postavení lásky lze pak považovat za samozřejmé.

Problém nastává v okamžiku, kdy spojení lidské důstojnosti a morálky vede k rozlišování mezi lidskou důstojností a důstojným životem. Lidská důstojnost je odvozána ze stvoření člověka k obrazu Božímu, je Bohem daná a nezcizitelně ontologická, ale člověk si ji zachovává pouze tehdy, žije-li v souladu s mravními normami, neboť „tyto normy vyjadřují prvotní, a tedy pravou přirozenost člověka, nezkaženou hříchem“. Důstojný život je tedy takový, který se připodobňuje Bohu ve ctnosti, nakolik je to pro člověka možné; nedůstojný je zase život v hříchu, protože ničí a působí škody druhým i světu kolem. V této perspektivě se zdá, že lidská důstojnost přestává být absolutní a nezcizitelná kvalita lidských bytostí, ale stává se relativní; může být „hříchem zahlazena“ a „stěží rozeznatelná“. Může být dokonce téměř zcela ztracena nedůstojným chováním nebo životním stylem. V důsledku toho si lidé také nejsou rovni ve své lidské důstojnosti, ale mohou se od sebe lišit podle svého duchovního pokroku a morálního postavení.

K tomu, co je třeba ocenit, patří i skutečnost, že dokument doplňuje i jiné hodnoty, které jsou v sekulárním kontextu opomíjeny a jsou podle dokumentu dokonce důležitější než lidská práva, jako je víra, morálka, posvátno, tradice: „Je nepřipustné a nebezpečné vykládat lidská práva jako nejvyšší a univerzální základ společenského života, jemuž by měly být podřízeny náboženské postoje a praxe.“ Problém ale je, že jsou tyto křesťanské hodnoty a ctnosti zformulovány apologeticky a zachovávají status quo, jsou dokonce postaveny proti jiným občanským právům: „Žádný odkaz na svobodu projevu a tvořivost nemůže ospravedlnit veřejné zneuctívání předmětů, symbolů nebo pojmů, jichž si věřící cení.“ Jako kdyby už autoři tušili recese skupiny Pussy Riot z roku 2012 (zpěv punkové písně proti Putinovi v moskevské katedrále Krista Spasitele).

Ještě problematičtější je odkaz na „Vlast“ jako jednu z hodnot – upozorňuji, že text neobvykle používá velké začáteční písmeno, čímž je míněna „jedinečná ruská civilizace“. Tvrdí se zde, že Rusko představuje ojedinělou civilizaci, která je zásadně odlišná od (západní) Evropy. Není to ale překvapivé, neboť patriarcha Kirill je zastáncem ruského prezidenta Vladimira Putina a jeho patriarchát je poznamenán posilováním politické role Ruské pravoslavné církve. Dokument dále není pouze apologetický a proruský, ale velmi konzervativní, neboť se opakovaně vyhrazuje například proti potratům a homosexualitě: „Je nepřipustné povyšovat na normu takové nemorální a nelidské praktiky vůči člověku, jako jsou potraty, eutanazie, využívání lidských embryí v medicíně, pokusy měnící přirozenost člověka a podobně.“ Celkově lze zkonstatovat větší důraz na práva společnosti než práva jednotlivce. Sice se ponechává právo jednotlivce na sebeurčení a na svobodnou volbu, ale toto právo je

podřízeno právům společnosti. Jinými slovy – až autorita státu či církve potvrzuje adekvátnost či neadekvátnost, důstojnost či nedůstojnost volby jednotlivce.

Nebýt silného apologetického charakteru, šlo by uvažovat o tom, že dokument vycházející z pravoslavného konceptu *theosis* je jistě schopen obohatit současný diskurz o lidských právech, protože zavádí pojetí důstojnosti jako lidského potenciálu a přidává větší vnímavost vůči komunitním aspektům lidské důstojnosti.

Závěrem doplňme, že od proudu, nastaveného ruským dokumentem se neodlišil ani Svätý a velký koncil pravoslavné církve (2016, Kréta). Podle koncilních dokumentů pochází lidská důstojnost z činu božského stvoření; lidská svoboda je chápána jako svoboda postupovat k duchovní dokonalosti v Kristu a sekulární pojetí lidských práv, které podporuje subjektivní individualismus a přehlíží křesťanskou tradici, je chybné. Žádný z těchto návrhů, zvláště ten poslední, by nezískal podporu Rady OSN pro lidská práva. Stejně jako prohlášení Ruské pravoslavné církve o lidských právech z roku 2008 představují i dokumenty všepřavoslavného koncilu alternativní model, výzvu pro subjektivní a víceméně sekulární chápání lidských práv, které dnes většina Západu považuje za samozřejmost.

Autor je pedagog a vědecký pracovník na Evangelické teologické fakultě UK.

LIDSKÁ PRÁVA SE USKUTEČŇUJÍ KAŽDODENNÍM UZNÁVÁNÍM DŮSTOJNOSTI DRUHÉHO

Pavel Keřkovský

Kdyby se v uplynulých třech měsících v Česku nestal společenský zázrak a nedošlo k vydávání dočasných víz (s platností do 31. 3. 2023) a přiznávání základních lidských práv ukrajinským uprchlíkům, bylo by ještě obtížnější hovořit o jejich platnosti v našem hrozivém 21. století. Jsme teprve v druhé dekádě, nicméně ve vícero státech Afriky, v několika kantonech Číny, v Hongkongu, Sýrii, Osetii, Gruzii roztačejí agresoři ničivé uragány společenských katastrof podobným způsobem, jak je známe z minulých staletí. I tak jsem se již chystal pro teologické publikum něco o nich poznamenat, protože období laxnosti vůči principům zastupitelské demokracie a podceňování vlivu ruské propagandy trvalo již příliš dlouho. Mnozí pak nebrali vážně varování investigativních historiků a vzdělaných žurnalistů, že Putin se vrací ke stalinskému způsobu vlády, a proto fyzicky likviduje opozici. Dokonce mezi křesťanskými seniory bylo slyšet hlasy o kouzlu osobnosti a o upřímném pohledu prezidenta

Putina nebo o jeho podpoře pravoslaví a neobyčejném zájmu o základní společenskou jednotku, jakou je rodina. Někteří čeští křesťanští aktivisté jezdili do Moskvy pro potěchu a finanční podporu pro své působení v naší republice, aby naše rodiny byly správně orientovány, jak několikrát v nedávné době upozornil Deník N.

Dalším důvodem pro připomenutí významu základních lidských práv pro dnešního postsekulárního člověka je blížící se stodvacáté výročí narození Boženy Komárkové (1903–1997), která lidská práva neúnavně teoreticky obhajovala a prakticky je doprávala druhým svými články, peticemi, dopisy či vyučováním na bytových seminářích. Nevěřila, že by nějaký režim mohl dokonale zničit humánní jednání i třeba vězněného člověka, protože právě za mřížemi se mezi vězni setkávala s projevy sebeoběti pro druhého, s nejkrásnějšími projevy lidství (*Čemu nás naučila válka*), ač právě ve vězení se jednu chvíli domnívala, že lidská práva mohou zaniknout se zánikem demokracie (*Vratislavský deník*). Zastupitelská demokracie a lidská práva spolu úzce souvisejí. V náboženské i sekulární totalitě, jak ukazují dějiny, jsou lidská práva vykupována obtížným a často i bolestným zápasem o důstojnost marginalizovaných. Komárková připomínala, že základní lidská práva jsou vždy proklamací lidské důstojnosti, ale hlavně jsou výrazem sociální krize, která si vynucuje jejich formulaci a uskutečňování (*Původ a význam lidských práv*).

Dnes se o nich mluví obtížně, protože dle některých intelektuálů žijeme v epoše fikcí. Tak to vidí americký myslitel Philip Rieff (*My Life among the Deathwork*, 2006). Tvrdí, že kdysi ve starověku lidé chápali svět jako soubor sil a živlů, které určují osud každého člověka a člověk proti nim byl bezmocný. Později nastoupila epocha víry – židovství, křesťanství, islám – tato epocha byla charakteristická přestupováním nebo dodržováním Božích příkazů. Věk víry skončil v minulém století. Přibližně od poloviny minulého století prý žijeme v epoše fikcí, v níž si každý pravdu tvaruje, jak chce.

Mnozí evropští filosofové, sociologové, religionisté a poslední dobou i teologové přitakávají, a někteří ještě specifikují, že prý žijeme v chaotické době kulturních válek, v době postfaktické, postpravdivé, a nemáme se utěšovat něčím tak nejistým a křehkým, jako je pravda nebo fikce lidských či náboženských práv. Někteří protestanti se proto raději přiklání k schematicmu filosoficko-teologickým ctnostím (zdatnostím). Američtí a evropští myslitelé tak činí v naději, že tento typ racionalismu nabízí osvědčený etický horizont. Za dlouhá staletí myšlenkových experimentů tohoto typu je zřejmé, že určitý specifický etický horizont tento racionalismus přináší. Smíme však poznamenat, že je vhodný pro poklidnou mírovou dobu, a zejména se osvědčuje v personální etice jednotlivce, v náboženské či filosofické péči o duši, jak to bylo běžné mezi antickými stoiky či středověkými a dnešními křesťany, kteří hledají novou spiritualitu. Teorie ctností se však jeví jako hůře aplikovatelná, a tedy méně funkční pro pěstování společenských institucí a politických strategií, které by měly bránit před manipulací a zneužitím moci. Ač *Virginská deklarace* (1776) si dovolila vládním strukturám doporučit, že se má vládnout spravedlivě, mírně, uměřeně, střídme a ctnostně. Vypočítává sice tyto klasické ctnosti, ale fakticky rozvíjí americkou ústavní (smluvní) tradici 17.–18. století, když počítá s dělbou a krocením výkonné moci mocí zákonodárnou a soudní (podobně ústava z roku 1787), které jsou podřízeny autoritě

ústavní spravedlnosti. Americká tradice počítá s určitou spravedlivou právní kulturou a respektováním základních či nezczizitelných práv, která jsou žita před tváří Boží (a autoritou jeho slova – Massachusetts 1648 aj.). Navíc nabízí určitou strategii, jak brzdit moc ideologickou, která, je-li absolutní, pak korumpuje absolutně – proto první dodatek k ústavě (1791) zakazuje vytvořit nějakou privilegovanou státní církev či ideologickou stranu a potvrzuje svobodu slova a tisku a pro zastupitelskou demokracii také zásadní právo být slyšen na veřejnosti a právo petiční. (*Dodatek 1.* Kongres nesmí vydávat zákony zavádějící nějaké náboženství nebo zákony, které by zakazovaly svobodné vyznávání nějakého náboženství, právě tak nesmí vydávat zákony omezující svobodu slova nebo tisku, právo lidu pokojně se shromažďovat a právo podávat státním orgánům žádosti o nápravu křivd.)

Etika ctnosti spoléhá na vychovatelnost k ctnostem. Dobrá etika ctností vede k poznávání limitů a možností jedince. Méně se jí však daří vytvářet strategie, jak brzdit politickou moc. Je skoro bezradná v tom, jak budovat neziskové instituce, včetně církevních, popř. jak budovat instituce státní. Etika ctností je tedy stejně bezmocná jako etika lidských práv v totalitním režimu, v němž je pošlapávána právní kultura. Je stejně bezmocná, protože pěstováním ctností má člověk zdokonalovat sebe sama, aby mohl ctnostně uplatňovat ctností vůči druhým. V době bezkonfliktní to do jisté míry jde. Ale v době konfliktní – a tu právě prožíváme – to jde velmi nedokonale. Etika ctností i etika práv stojí před stejně obtížným problémem, kde brát sílu k jejich uskutečňování, jak se bránit společenským manipulacím. A na druhou stranu využití (tedy zneužití) práv i ctností jen pro sebe sama vede ke starému známému výsledku – k péči o sebe sama, k vytváření svatého prototypu a nikoli ke sdílení víry uprostřed tohoto světa, kam jsme všichni bez rozdílu poslání (J 17,17–19; Mt 28,16–20; Komenský: *Labyrint světa a ráj srdce*, 53. kap.; *Zásady ČCE – III/ 6. Instituce, právo a stát.*)

Filosofka Božena Komárková zkoumala biblické pojetí institucí (Jsou možny křesťanské instituce?, in *Ve světě a ne ze světa*); biblickou racionální řeč; Ježíšova blahoslavenství, u nichž hledala jejich sociologické kořeny tehdejší společnosti (Výklad blahoslavenství, in *Ve světě a ne ze světa*); zkoumala Pavlovu řeč o Boží i lidské spravedlnosti, zkoumala biblickou sekularizaci náboženské zvěsti v podání autorů knihy Genesis i autora evangelia podle Matouše. Tato témata pak konfrontovala s teologickou řečí českých i světových reformátorů a amerických Otců poutníků, s osvícenskou a modernistickou řečí, včetně pozitivismu a marxismu. Svým dílem vede k přesvědčení, že nelze spoléhat na přirozenost člověka nebo na přirozené kořeny nějaké myšlenkové soustavy (Přirozené právo a křesťanství, in *Sekularizovaný svět a evangelium*). Svě pojetí smysluplné řeči o Boží působnosti v Kristu vložila v kondenzované podobě do oddílu III. Křesťan a svět v *Zásadách Českobratrské církve evangelické*, které jsou sice podepsány J. L. Hromádkou, ale autorka je Komárková, jak mi sama sdělila. *Zásady ČCE* jsou dílo komise ve složení Jan Čapek, Božena Komárková, Jan Milíč Lochman, Lubomír Moravec, Rudolf Řičan, Josef Smolík, František Škarvan a Jiří Veber. *Zásady* byly přijaty v únoru 1966 patnáctým synodem a tiskem vydány synodní radou ČCE roku 1968. Přístup ČCE k lidskoprávní tematice signatářka Charty 77 hodnotí v díle *Difficile est ... (in O svobodu svědomí)*.

Božena Komárková svým pojetím sekularizace souznívá v několika podstatných rysech, včetně akcentu na lidská práva, s filosofickým přístupem Jürgena Habermase (Víra a vědění, in *Budoucnost lidské přirozenosti; K ustavení Evropy* aj.), který mluví o dnešní době po roce 2001 jako o postsekulární epoše a uprostřed ní chce vést debatu s postsekulárními věřícími mysliteli o teologických tématech. Máme-li vést smysluplný rozhovor o lidských právech, je dobré vědět, že kvůli dílu Boženy Komárkové je nemusíme složitě vysvětlovat z přirozenoprávních pozic (S. Sousedík, in A. Havlíček, J. Chotáš a kol. *Lidská Práva. Jejich zdůvodnění a závaznost*, 2016). Na adresu zastánců teorie o fiktivnosti naší epochy, potažmo i o její postpravdivosti a postfaktičnosti, by zřejmě Komárková poznamenala, co vyjádřila v článku Antropomorfismus a chrématomorfismus (Sekularizovaný svět a evangelium), že kritické náboženské myšlení je rozpoznatelné již u proroka Izajáše (44. kap.) a u dalších biblických svědků. Podobně je to se schématem osudovosti, k čemuž by přitakal i jiný znalec hebrejského myšlení Milan Balabán nebo fenomenolog náboženství Milan Mrázek. Smíme se proto připojit k biblickému pojetí přiznávání lidských či základních práv každému člověku, tedy bližnímu, jak jsme tomu nyní svědky v českém přístupu k ukrajinským uprchlíkům tím, že čeští a ukrajinští občané na demonstraci 22. 2. 2022 spolu s vládními činiteli zaslíbili Ukrajincům pomoc politickou a občanskou, a byla jim tak přislíbena základní práva. Touto společenskou událostí se vlastně aktualizovalo to, co je každému občanu zaslíbeno *Listinou práv a svobod*. V zastupitelské demokracii je to legitimní postup, který vyjadřuje právo voliče být slyšen na veřejnosti a vést debatu s těmi zastupiteli, které si zvolil; tak to chápal i T. G. Masaryk. Proto státní úřady začaly vydávat dočasné vízum, zatím do 31. 3. 2023. Po tomto datu, pokud budou chtít Ukrajinci v naší republice zůstat, opět klesnou na pozici uprchlíků, kteří musí žádat úřady o přijetí do plnoprávného statutu občana České republiky. Státní instituce vytvořily prostor a hospodářské zázemí, aby k lidskoprávním aktivitám, potvrzujícím lidskou důstojnost, mohlo každodenně docházet. Biblická zvěst tyto aktivity potvrzuje učením, že nejde ani tak o to, zda já mám na něco právo, ale zda dovedu dopřávat důstojnost a lidská práva druhému – tedy milovat ho jako sebe samého.

Autor je učitel teologické etiky na ETF UK.

LIDSKÁ PRÁVA A KŘESŤANSTVÍ

Petr Gallus

Konference „Pestrost, jinakost, předsudky a strachy“
Senát PČR, 28. dubna 2022

Vážení přátelé, dámy a pánové, jedním z důležitých úkolů teologie dnes je zasazovat věci do širších kontextů. Pokusím se o to a opřu se přitom o tři otázky – historickou, právní a teologickou. Všechny tři se u tématu lidských práv nabízejí, ale odpověď na každou z nich zní NE. Nakonec všechny tyto tři linie spojím do závěru.

1. Jsou lidská práva křesťanské dědictví?

Z dnešního pohledu – i například pohledu této konference – to vypadá, že téma lidských práv je jednoznačně dědictví židovsko-křesťanské tradice, takže mezi přední obhájce a propagátory patří logicky církve. Kořeny ideje lidských práv jsou ovšem podstatně rozmanitější. Základy lze vystopovat už v antice, ze středověku je známá anglická *Magna charta* (1215), v novověku pak americké *Bill of Rights* (Virginia 1776, ústava 1789) a na evropském kontinentě *Deklarace práv člověka a občana* za francouzské revoluce (1789). Ta byla dokonce zacílena přímo proticírkevně a protikřesťanský. Konec revoluce v jakobínském teroru na delší čas ovšem mnoho osvícenských ideálů té doby a spolu s nimi i myšlenku základních lidských či občanských práv zdiskreditoval.

Ta se ostatně neslučovala ani s církevním pohledem na člověka. Tak jako byla francouzská revoluce proticírkevní a protináboženská, byly i ze strany církví chápány její myšlenky jako protikřesťanské, včetně lidských práv. To, že by člověk měl mít na základě své prosté existence nezczizitelná práva, která by dokonce mohl uplatňovat i proti státu a církvi, byla pro křesťanské církve v 19. a ještě na počátku 20. století nepřijatelná myšlenka. Evangelíci i katolíci tak shodně lidská práva odmítali. Evangelická církev je považovala za nekřesťanský individualismus, který nebere v potaz lidskou hříšnost a nerespektuje vrchnost. Ze své podstaty totiž člověk nemá práva žádná, naopak má dané povinnosti – jak vůči vrchnosti, tak vůči církvi. Katolíci naopak považovali lidská práva za neblahý plod reformace: je třeba se vehementně postavit proti onomu „blouznivému nápadu, že by se každému jednotlivci měla přirůknout a garantovat svoboda svědomí“ (Řehoř XVI., 1832, DH 2730). I zde má člověk především povinnost vykonávat náboženství, tedy poslušně stát pod církevní autoritou.

Velmi zásadně se tento postoj změnil ve 20. století po zkušenosti obou světových válek a po setkání se zruďnou ideologií nacismu, která naprosto nedbala lidské důstojnosti. Když pak vznikala *Všeobecná deklarace lidských práv* (1948), podíleli se na ní i zástupci církví, výrazně např. Giuseppe Roncalli, pozdější papež Jan XXIII.,

který lidská práva vnesl do katolické církve jako zásadní téma, jež po něm přebrali i další. Podobně to bylo na straně evangelické. Lidská práva se stala společným tématem křesťanských církví a výraznou náplní ekumenických snah.

Kritickou otázkou, která se týká důvěryhodnosti těchto snah a kterou pouze zmíním a dál se jí věnovat nebudu, je otázka, jak je to s lidskými právy uvnitř křesťanských církví samotných. Týkalo by se to hierarchické struktury, postavení žen v rámci této hierarchie, otázky transparentnosti a rovnosti při zacházení s vinou, postavení LGBTQ lidí atd.

2. Jsou lidská práva univerzální?

„Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv.“ Tak zní první článek *Všeobecné deklarace lidských práv*, kterou přijímá také naše ústavní *Listina základních práv a svobod*. A proč? ptal by se můj pětiletý syn. No, protože proto. Takhle jsme si to prostě definovali. Všeobecná deklarace žádné další zdůvodnění nezná. Je to axiom. V případě lidských práv se tedy jedná o deklaraci východisek, o něž se náš právní řád opírá. Ve své podstatě tak lidská práva nejsou práva, ale předprávní morální postulát. Stát a naše společnost tak tímto způsobem odkazuje na své základy, na nichž stojí, které ale přitom nedokáže dále zdůvodnit a ani garantovat. Společnost a právo stojí na předpokladu, že tyto postuláty budou všichni sdílet, tedy na jakési tiché dohodě (pozitivní právo), respektive na morálce, která právu předchází. Pokud je ovšem tato nutná podezřívka právní společnosti zerodovaná jako třeba u nás, jen velmi těžko se to napravuje. (Včetně dopadů pro lidská práva, jak to slýcháme třeba v kontextu přílivu uprchlíků z Ukrajiny: Lidská práva určitě ano, ale má to meze (!), já mám přece taky svoje práva.)

Lidská práva by měla platit pro všechny, vždyť první článek začíná: „Všichni lidé“. Dějiny jsou ovšem plné příkladů, jak si jednoduše stačí po svém definovat, kdo je to člověk, a kdo ne: Často idealizovaná Platónova *polis* počítala s právy svých občanů – mezi ty ale nepatřili otroci, barbaři a ženy. Autor americké *Deklarace nezávislosti* Thomas Jefferson se zasazoval o lidská práva, ale sám přitom měl otroky. O 150 let později v Evropě stačilo k tomu, aby někdo z kategorie „člověk“ vypadl, mít židovské či romské předky. V euro-amerických dějinách je bohužel výsledkem většinou bílý západní heterosexuální muž. A s tím od té doby ještě pořád zápasíme.

Otázka, na základě čeho by měla být lidská práva společná všem lidem, je totiž prakticky neřešitelná. Co je to, co nás spojuje? Jsou to tato nezadatelná práva? Když s tímhle přijdeme do zemí arabských či asijských, narazíme. Tam lidská práva akceptována nejsou. Jsou tedy tím pojítkem spíše společné etické hodnoty – láska, spravedlnost, milosrdenství – jak se to ve svém projektu *Světový étos* snažil rozpracovat Hans Küng? Všechna ta slova asi najdete i v ostatních kulturách, jenomže každá kultura jimi rozumí něco jiného. Že by spojujícím prvkem byly společné závazky, například vůči společně obývané planetě – což je neoddiskutovatelně spojující prvek nás všech? Zkuste to vysvětlit třeba v Číně a v USA: partikulární ekonomické zájmy stojí výš než ekologie.

3. Lze lidská práva držet jako základní program křesťanské etiky?

Ptáme-li se teď po lidských právech z teologického pohledu, vždycky si vzpomenu na profesora Pavla Filipiho, který kdysi jeden svůj příspěvek o lidských právech začal tím prvním, co je třeba teologicky říci: Před Bohem člověk žádná práva nemá. Nemá, čeho by se před Bohem dovolával.

To je zásadní teologická perspektiva: Člověk není člověkem jinak než člověkem před Bohem. Není izolovaná jednotka ani není definován jen svými horizontálními vztahy. Lidé jsou naprosto odlišní; přesto tu společná rovina je, ale není to ta horizontální. Z křesťanského pohledu všichni stojí před týmž Bohem, ke každému člověku se tedy vztahuje tentýž Bůh (schválně neříkám, že všichni lidé se vztahují k témuž Bohu – to neplatí). Zásadní a ustavující je Boží vertikála, Boží vztah k člověku. Hledáme-li tedy něco, co nás všechny spojuje, musíme na to jít oklikou přes Boha. Teprve tato oklika by mohla poskytnout společný základ. Ovšem čemu? Lidským právům?

Člověk stojí před Bohem, protože je Boží stvoření. Stojí před Bohem jako hříšník, který je z Boží milosti ospravedlněn, jako hříšník, jehož hřích mu Bůh odpouští a nezapočítává do konečného účtu.

Což je ale úplně jiný pohled než z perspektivy lidských práv. Člověk stojí před Bohem nikoli jako subjekt nějakých práv, jež by si mohl nárokovat, ale jako objekt obžaloby a zároveň milosti.

4. Co jsou tedy lidská práva z teologického pohledu

Lidská práva vyrůstají především z osvícenského humanismu a přirozeného práva, k čemuž se posléze přidalo i křesťanství. Koncept lidských práv proto má velmi blízko k jakési sekularizované křesťanské morálce. Dalo by se říci, že v konceptu lidských práv se křesťanství – samo živeno z mnoha zdrojů – setkává samo se sebou, ovšem právě v sekularizované podobě, tedy bez Boha, jaksi „naturalizované“ – společným základem už není Bůh, ale idealizovaný konstrukt lidské přirozenosti. Škrtneme-li ale z křesťanské morálky Boha, škrtneme tím původní základ rovnosti. Tím hrozí, že lidská práva jako sekulární koncept budou stát jaksi „na vodě“, že budou pouze dále nezdůvodněným axiomem, který můžeme, ale nemusíme přijmout. Tak to fakticky je: Za základ lidských práv se bere dohoda, kterou nelze vnutit, ale kterou musejí jednotlivé společnosti a státy převzít do svých právních základů. Lidská práva jsou plod západní kultury a západního pohledu na lidskou společnost. A ten (bohužel či bohudík?) není na světě jediný.

Teologicky je možné poukázat ještě na další slabá místa konceptu lidských práv: Člověka vidí spolu s osvícenstvím nerealisticky optimisticky. Tak trochu naivně předpokládají, že všichni lidé budou chtít společnosti přispívat, a nepočítají, teologicky řečeno, s hříchem. Tím jsou velmi náchylná k překotnému rozšiřování. Jestli totiž jako lidé v něčem vynikáme, pak v tom, že se svých nároků dovoláváme jako svých údajných práv. Každý právník zná poučku, že kde jsou práva, tam jsou i povinnosti. V případě lidských práv to ovšem neplatí. Chybí zde markantně odpovědnost za výkon svých práv v rámci společnosti (i před Bohem).

Lidská práva se ukazují pro naši dobu s naší historickou zkušeností jako solidní koncept a pokus, v němž se odráží řada zásad, jež jsou důležité i pro křesťanství. Na prvním místě je to nezcizitelná důstojnost každého člověka, následovaná mnoha dalšími individuálními i sociálními hodnotami naší kultury. Proto je důležité a dobré, když se v této oblasti spolu s dalšími organizacemi angažují právě církve. Začít něco společně dělat, třeba zasazovat se o dodržování lidských práv, je totiž nejlepší cesta k dialogu dovnitř i navenek.

Autor je proděkan ETF UK, přednáší na katedře systematické teologie.

Plodnou inspiraci pro lidskoprávní tematiku představuje starozákonní zvěst, kterou ve svém díle tímto způsobem předkládá nedávno zesnulý rabín Jonathan Sacks (1948–2020), který byl v letech 1991–2013 hlavním rabínem Spojené hebrejské kongregace Commonwealthu a v roce 2016 se stal laureátem Templetonovy ceny.

Sacks se odvolává k prastarému biblickému pojetí důstojnosti člověka a limitovanosti každé pozemské instituce, včetně královské. Lidská práva jsou nedělitelně spojena se svobodou a pojetí svobodné společnosti se zrodilo na Sinaji při vydání Tóry: „Na Sinaji vznikl nový druh národa, nový druh společnosti. Byl negací Egypta, kde několik jedinců drželo všechnu moc, zatímco většina žila v otroctví... V tu chvíli se Izraelité stali novým národem, počatým ve svobodě a oddaným přesvědčení o rovnosti všech lidí... Kodex zvaný Tóra poprvé ustanovil přednost práva před mocí. Král, který jednal v rozporu s ním, tak činil *ultra vires* (překročil své pravomoci) a proti jeho jednání bylo možno zasáhnout.“

(Jonathan Sacks: Týdenní čtení z Tóry, kniha Exodus, s. 139 a 140).

STATUS UPRCHLÍKA MĚL PŮVODNĚ SLOUŽIT K JEHO OCHRANĚ, DNES TATO NÁLEPKA ČLOVĚKA DEVALVUJE

„Přístup k přicházejícím Ukrajincům vyvolává otázku, nakolik adekvátně bylo přístupováno k těm, kteří přicházeli dříve,“ shodují se právničky Ilona Machandrová a Ludmila Špoková. Popisují také činnost organizace Christian Refugee Service, v jejímž rámci zprostředkovávají podporu v oblasti cizineckého práva.

Založili jste neziskovou organizaci, poskytující právní asistenci uprchlíkům. Jaká byla vaše primární motivace?

Ilona Machandrová (I. M.): Cílem naší pomoci uprchlíkům, která se vyvíjí od roku 2014, je reakce na jejich aktuální potřeby, konkrétně podpora v oblasti právní a sociální. Chtěli jsme naši práci více systematizovat a nedělat ji jen tak na koleni, proto jsme založili neziskovou organizaci Christian Refugee Service. Ruku v ruce s praktickou pomocí totiž nabízíme také možnost sdílení evangelia. Většina organizací, které na této rovině působí, je sekulární, a my jsme viděli potřebu pomáhat i v rovině duchovní. Na tuto stránku se nesmí zapomínat. Na rozdíl od jiných církevních organizací ale přicházíme i s ochotou s uprchlíky trávit čas. Zajímají nás jejich osobní příběhy, což někdy může být mnohem důležitější než donesené jídlo.

Jaké služby jako organizace zajišťujete?

Ludmila Špoková (L. Š.): Pomoc se různí podle toho, zda se realizuje v České republice, nebo v zahraničí. V prvním případě zastupujeme lidi ve správních či soudních řízeních. Také se snažíme pomáhat s běžnými věcmi, ať už je to třeba hledání bydlení, zaměstnání a další problémy, které v procesu integrace vyvstávají. Jsme si vědomi, že ve vztahu k právu se nabízí spousta otázek, které řeší také Češi. Jenže to pro ně není tak náročné, protože i díky znalosti jazyka našemu právu a kulturním specifikům více rozumějí, což pro cizince není vůbec samozřejmé. Snažíme se rovněž aktivizovat další dobrovolníky z řad církve či organizací, které by těmto lidem integraci usnadnili.

A co se týče naší činnosti v zahraničí, jedná se o misijně-humanitární výjezdy. Snažíme se předávat praktickou lásku, například v podobě distribuce potravin, léků, oblečení, zajišťování bydlení a současně, v případě zájmu, s těmi lidmi hovoříme o Bohu, nabízíme Bibli v jejich jazyce a modlitby. Reagujeme v závislosti na aktuální situaci a potřebách. Také na balkánské trase podporujeme další organizace a lokální církve, aktuálně se jedná o pomoc ženám v Řecku. K naší práci patří také osvěta. Usilujeme v oblasti migrace o edukaci; kvůli předsudkům a dezinformacím totiž často dochází k nepochopení a negativním emocím, což činí integrační proces o mnoho těžší.

ROZHOVOR

Jaká je aktuálně situace lidí prchajících z Blízkého východu a Afriky?

I. M.: Na hranicích Evropské unie jsou desítky tisíc lidí v různých balkánských státech, kteří tam žijí již roky a svým způsobem se na ně zapomnělo. Už to není mediálně atraktivní téma a mnoho lidí si myslí, že tito uprchlíci zmizeli. V souvislosti s krizí na Ukrajině se jejich situace výrazně zhoršuje, protože se na jejich potřeby momentálně mnohé humanitární organizace nezaměřují. Oni na jednu stranu rozumějí tomu, proč Ukrajinci utíkají, a soucítí s nimi, ale současně nechápou, proč pro ně jsou hranice uzavřeny a pomoc je hůře dostupná.

Věnovali jste se také mediálně sledovanému případu čínských běženců. České právo v tomto případě selhalo, jak jste se s tím jako tým vypořádávali?

I. M.: České právo je v případě posuzování žádostí o azyl velmi přísné a nekompromisní. Máme za to, že u čínských uprchlíků selhala vynutitelnost práva, tedy řádné použití práva správními orgány. Vliv na to měla také výrazná politizace celé kauzy. Za tímto účelem bylo právo ohýbáno a někdy také porušováno tak, abychom se rozhodnutím a případným udělením azylu čínským křesťanům nedotkli citlivých politických otázek, kterými je porušování lidských práv v Číně. Tito klienti měli oprávněnou obavu z čínské vlády, takže jsme se často nemohli uchýlovat k veřejnému aktivismu v takové míře, v jaké bychom třeba chtěli. Naše práce tak spočívala spíše v kontrole českých státních orgánů, k čemuž jsme používali různé prostředky, primárně soudní cestu, ale také skrze veřejného ochránce práv. Bohužel celý proces trval neúměrně dlouho, což už samo o sobě znamenalo porušení lidských práv. Již samotný fakt, že čínští křesťané čekali na rozhodnutí o mezinárodní ochraně pět let, jim působilo značnou psychickou újmu.

Vy se zabýváte právě monitorováním porušování lidských práv, jak si to představit v praxi?

L. Š.: Většinou to vyplývá z rozhovorů – zjišťujeme, co vše uprchlíkům schází a s čím mají problém. Například v Česku přicházíme na to, jak je velmi náročné získat pro jejich děti zdravotní pojištění. Když se nám podaří vyhrát jeden soudní spor, získáme na konci rozhodnutí vyšší soudní instance, které je aplikovatelné i pro další případy. To směřuje buď k tomu, že se něco systematicky změní, což je v Česku velmi náročné, protože náš právní systém je zatvrzelý a protiuprchlický, nebo ten efekt není sice tak moc viditelný, ale postupně se dá aplikovat i na jiné případy.

Jak se vaší organizace dotkla ukrajinská krize?

I. M.: Dotkla se nás dost výrazně. Teď hlavně šlo o potřebu bydlení, tak jsme se snažili ubytování připravovat. Lidé, kteří nás už znají, začali ubytování nabízet. Ale zatím jde hlavně o pomoc v rovině sociální, například hledání práce nebo začleňování dětí do škol.

L. Š.: Rodiny, o které jsme se postarali, mají zázemí většinou v církvích a sborech, takže našťastí je většinou nějaká konkrétní osoba nebo rodina doprovází.

Nejedná se v kontextu uprchlického práva o dvojí metr? Nepřístupuje se k Ukrajincům právně jinak než k uprchlíkům z jiných válkou postižených zemí?

L. Š.: Ukrajínští uprchlíci získávají „dočasnou ochranu“. Jedná se o právní institut Evropské unie, který vznikl v roce 2001. Je to speciální směrnice, která doteď ještě nebyla použita, a to ani v souvislosti s válkou v Sýrii. Motivací ke vzniku toho nástroje byla válka na Balkáně a navazující uprchlictví. Kdyby se to začalo využívat už dřív, spouště lidem na útěku by se mohlo pomoci jednodušší a efektivnější cestou. Místo toho museli žádat o azyl nebo krátkodobou doplňkovou ochranu, které jsou velmi těžko dosažitelné. Syřané přitom byli v naprosto totožné situaci jako Ukrajinci. Je tedy těžké vidět, že to, o co celé roky usilujeme, jde momentálně velmi rychle a snadno. Samozřejmě jsem za to vděčná, ale současně mě to mrzí kvůli těm ostatním, kterým se takto mohlo pomoci už dřív.

Nesetkáváte se tváří tvář českému právnímu systému s určitou deziluzí? Přece jen má v naší společnosti stále své místo antiuprchlický populismus.

I. M.: Populismus se odráží v tom, jak k těm lidem, co se týče práva a jeho vymáhání, přistupujeme. Velkou roli hraje to, že ti lidé často nevědí, jaká práva mají a jak je hájit. Bezplatné právní pomoci se jim bohužel dostává až pozdě. Na hranicích Evropy a členských států unie dochází k porušování lidských práv na nejzákladnější lidské rovině, hlavně když jsou tito lidé násilně vytlačováni zpátky. A prakticky celá Evropská unie nad tím přivírá oči. Status uprchlíka měl původně člověka chránit. Dnes je to nálepka, která ho degraduje, což je obrovský problém.

L. Š.: S čím se potýkáme nejen my, ale i organizace, zastupující uprchlíky kdekoli ve světě, je, že se stále řídíme právními předpisy, které vznikly po druhé světové válce. Evropská politika stále není nastavena v tomto směru adekvátním způsobem, mimo jiné i kvůli zemím visegrádské čtyřky, které nejsou ochotny podpořit změnu na úrovni Evropské unie. Děje se to ale i z důvodu vlivu různých protidemokratických sil a politických stran, které jsou v Evropě rozestavěny. Právo potřebuje reformu a potřebuje také, aby se k němu přistupovalo s lidskou tváří, aby mohlo být efektivní a demokratické.

Václav Radoš

JE ÉTOS POTREBNÝ?

Štefan Šrobár

Úsilie ľudstva zahŕňa tiež a dokonca primárne tie elementárne etické normy, ktoré siahajú ďaleko pred gréckych mysliteľov a súvisia už s tým, ako sa človek stával človekom, čo nepatrí len šeru dávneho, a až do súčasnosti tvorí základný súbor – samozrejme ohrozovaný – všeobecne záväzných pravidiel ľudského správania a spolužitia, pravej ľudskosti, toho, čo nazývame humanum. Na svete neexistuje národ bez náboženstva, a tým skôr národ bez etosu, teda bez celkom konkrétnych noriem a merítok. Jedná sa prirodzene o nepísané normy, odovzdávané v príbehoch, podobenstvách a príkladoch. Na nich stavia každá ľudská spoločnosť. Nepísané etické normy tvoria „skalu“ (M. Mauss), na ktorej je vybudovaná ľudská spoločnosť. Nazvime to „prvotný etos“ – ten tvorí jadro spoločného etosu ľudstva, svetového etosu. Samotných desať Božích prikázaní – oných „desať slov“ (porov. Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4), ktoré sa v hebrejskej Biblii vyskytujú v dvoch verziách (porov. Ex 20,2–17; Dt 5,6–21) – muselo prejsť svojou históriou. Príkazy „druhej tabule“, ktoré sa týkajú medziľudských vzťahov (úcta k rodičom, ochrana života, manželstvo, vlastníctvo a česť blížneho), siahajú do mravných tradícií predizraelských polokočovníckych zvykov a majú na Prednom východe početné analógie. Prešli dlhé stáročia osvojovania, vybrusovania a osvedčovania, než sa Desatoro stalo obsahovo a formálne tak všeobecným a stručným, že mohlo byť považované za dostatočný výraz vôle Jahveho, Božej zmluvy s jeho ľudom. Špecificky izraelské nie sú teda tieto prastaré etické minimálne požiadavky, ale ich podriadenie legitimujúcej a ochraňujúcej autorite Jahveho a jeho zmluvy, ktorá je „predmetom“ onej „prvej tabule“ (povinnosti voči Bohu) zdôrazňuje Küng. V Izraeli niet žiadnej morálky okrem tej, ktorá smeruje k Jahvovi. Biblické myslenie nepozná žiadnu „etiku“ vo filozofickom zmysle. Biblické pojmy, ktoré zdánlivo zodpovedajú pojmom našej etiky, majú podstatne iný význam, pretože sa nachádzajú v novom „silovom poli“. Tieto pojmy nadobúdajú svoj pravý zmysel v myšlienkovom svete, ktorého stredom je Boh (C. Tresmontant). „(...) Desatoro nebolo nazývané ‚zákon‘, išlo v ňom skôr o dokument slobody, o zvesť o nedotknuteľnej slobode Božej aj o nedotknuteľnej slobode blížneho, ktorého život, manželstvo, majetok, česť a všetko, čo má, musí byť rešpektované“ (J. J. Stamm). Keďže aj kresťanstvo si osvojilo „desať slov“ a tiež korán predkladá zodpovedajúci súhrn najdôležitejších etických povinností, možno už tu hovoriť o spoločnom základnom étose prinajmenšom troch prorockých monoteistických náboženstiev, ktoré chcú zaistiť základnú ľudskosť človeka odvolaním sa na Božiu autoritu. Niektoré z noriem, ktoré sa už skoro vžili, sa v celkom znenovej dobe opäť prežili a boli opustené. Avšak ako ony, tak ešte viac základné požiadavky desatora boli zásadne spochybnené až na konci moderny, keď bol vyhlásený „človek mimo dobro a zlo“ so svojím pokusom „prehodnotiť všetky hodnoty“. Friedrich Nietzsche, hlásateľ človeka určovaného len

„vólou k moci“ („nadčloveka“), už skoro poznal, že „smrťou Boha“ sa dáva k dispozícii aj morálka ľudstva, doteraz garantovaná Bohom. V súčasnosti si teda už musíme uvedomiť, aké prastaré ľudské tradície vlastne opúšťame nihilistickým uznávaním platnosti čohokoľvek, keď neúčinnosť etických noriem nielen zisťujeme, ale pokiaľ je to možné ešte aj podporujeme. Medzitým stále viac ľudí, či majú alebo nemajú vzťah k náboženstvu pozoruje, že potom ako sa náhrazkové náboženstvá 19. a 20. storočia so všetkými ich hrôzami ukázali ako falošná viera, vydávame sa orientačnému vákuu.

JAN MILÍČ LOCHMAN O SVĚDECTVÍ A TEOLOGII ČESKÉ REFORMACE

Petr Macek

Významný český evangelický teolog Jan Milíč Lochman (1922–2004), od jehož narodení uplynulo letos v dubnu 100 let, pôsobil od roku 1968 převážně v zahraničí. Ve svých veřejných přednáškách či statích, určených co nejšířšímu německy či anglicky mluvícímu publiku, traktoval nejčastěji to, o čem si myslel, že tím jako český teolog, reflektující vše, co formovalo či aktuálně ovlivňuje duchovní obzor české církve, může své zahraniční posluchače či čtenáře poučit i obohatit. Vedle odkazu T. G. Masaryka a dialogu s marxisty to byla především česká reformace.

Jeho zájem o její odkaz a význam výrazně ovlivnil Lochmanův vrstevník a někdejší fakultní kolega, církevní historik a teolog Amedeo Molnár, učitel rovněž hluboce erudovaný ve svém oboru a podobně imponující svou mimořádnou jazykovou kulturou. Molnár přispěl v roce 1956, již jako docent historické symboliky, do sborníku *Od reformace k zítřku*, vydaného synodní radou Českobratrské církve evangelické v nakladatelství Kalich, pronikavou studií „Eschatologická naděje české reformace“, která se pro Jana Milíče stala od šedesátých let minulého století výzvou k promýšlení teologického přínosu husitství a českobratrství, úkolu, ke kterému se právě za svého pobytu v cizině neustále vracel. Šlo mu především o obhajobu teologického významu těchto hnutí v širší ekumeně, kde se zpravidla setkával s jejich marginalizací jako pouhého nevyzrálého předvoje reformace 16. století, tedy „pravé“ či „skutečné“ reformace, jejíž kontury určilo reformní dílo Martina Luthera v Německu a Huldrycha Zwingliho a Jana Kalvína ve Švýcarsku.

Ve svém nekrologu k Molnárovi úmrtí v roce 1991 Lochman píše: „V řadě svých prací zastával Molnár tezi o specifické diferencii a vzájemné souvislosti první a druhé reformace. »První reformací« rozuměl reformní hnutí pozdního středověku, reprezentované především... valdenskými a našimi husity, v jejich pokračování pak celou českou reformací. Jejím specifickým znakem je důraz na nápravnou závažnost

»Zákona Kristova« v eschatologické perspektivě. »Druhou reformaci« mu představovala reformace 16. století, především Lutherova a Kalvínova s pavlovským zdůrazněním »ospravedlnění z víry«. Tyto dvě reformace nejsou nijak protikladné. Obě patří k plnosti biblicky opravného úsilí. Rozhovor mezi nimi má dobrý smysl. ... Proto je jakákoli »monopolizace« pojmu reformace tak, jak k ní v církevní i obecné historii často dochází, když se rezervuje pro luterské a švýcarské hnutí, problematičtější. Nejen proto, že se tím valdenští a husité »degradují«..., nýbrž hlavně proto, že se tím pojetí i program nápravného úsilí jednostranně ochuzuje. Molnárova koncepce v naší teologické i historické veřejnosti silně zapůsobila; ekumenicky se zatím neprosadila, je však podle mého soudu plodná a aktuální.“ (*Studia comeniana et historica*, 43/XXI, 1991, 101n)

Sám Molnár ve své přednášce „*Hussitism, or the Bohemian Reformation*“ (Husitství či česká reformace), kterou na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě v Praze zahájil 24. 1. 1986 úvodní shromáždění tzv. „Pražské konzultace o dědictví první a radikální reformace“ – první z postupně se rozrůstajících ekumenických setkání, která se pak pod označením „Pražské konzultace“ konala u nás i v cizině až do roku 2003, říká toto: „Pro reformaci – a tím míním celou reformaci, tj. reformaci bez ohledu na rozlišení mezi první a druhou, radikální a umírněnou, levou a pravou reformací, byla základní otázkou obnova původních záměrů obsažených v biblickém poselství, zejména v Novém zákoně ... Reformace se liší od reformních snah pozdního středověku, které chtěly odstranit symptomy zhouby eliminací některých zneužití, tím, že je zcela oddána dílu, osobě a autoritě Krista jako Božího slova, před nímž musí být vše, co spočívá v lidských výtvořích či náboženských výdobytcích, jako hodnota před Bohem popřeno.“ (*Brethren Life and Thought*, 35/1, 1990, 12)

Nedokončená reformace

Základní myšlenky své výzvy, jak k ní byl Molnárem motivován, vložil Lochman již do svého „pokusu o pozitivní zamyšlení nad dědictvím reformace“ ve své hamburské přednášce „Nedokončená reformace“ z roku 1967, jejíž text vyšel německy i anglicky a česky byl otištěn v *Křesťanské revui* (1968, 173–180). Téma ekumenického významu české reformace je jasným způsobem formulováno už zde: Reformační počin představoval podle autora „exodus z babylonského zajetí“, což byla sebereflexe i husitů a Českých bratří. „Břímě nepravé a zbytnělé tradice je svrženo“, reformační poselství je tak vyhlášení „náboženství svobody“, kde svoboda znamená „výzvu k vnitřní autenticitě“. Pravdou reformace je její „pravdivost“. Všichni reformační byli tudíž svého druhu průkopníci „svobody svědomí“. Proto okřídlené slovo, vložené tradičně do úst Lutherovi – „Zde stojím a nemohu jinak“ – vystihuje i postoj Jana Husa v Kostnici. Nemohu jinak, protože „jde o pravdu“. To je svoboda: ne chovat se, jak se mi zachce, nýbrž „dovědět pravdu“. Současně je tu však i otevřenost pro bližního a pohotovost k službě. Svobodu v jejím pravém smyslu nelze vlastnit. Táhne k osvědčení a uskutečnění v bonhoefferovské „proexistenci“. Reformační otevřenost je otevřenost pro ty, kdo jsou „jiní“. Namísto klasické „teologie řádů“ hlásá reformace „teologii proměn“. A právě zde, říká Lochman, je jeden z nejzávažnějších

bodů „nedokončené reformace“ dnes: Království Boží je eschatologická skutečnost; přichází a mobilizuje do služby. Reformační neklid vede vždy k větší spravedlnosti, a to v církvi i ve společnosti. Zde se český teolog může – průkazněji než třeba luterský – odvolat na svědectví svých reformačních otců. Právě v tomto i dnes aktuálním kontextu prokazuje „první reformace“ svou ekumenickou nosnost a relevanci. V jednom rozhodujícím komplexu otázek se dostala „reformačně dál a hloub a biblicky věrněji“ než ty jiné: ve své vůli podřadit královské autoritě Kristově nejen církevní, nýbrž i společenskou odpovědnost křesťanovu. Husité se totiž pokusili uvést do reformačního pohybu nejen církve, nýbrž celou společnost. V tom je třeba jim dát za pravdu: Reformace, která vynechá nebo vytěsni na okraj téma společnosti, je v tomto smyslu „nedokončená reformace“. Je proto namístě se ptát, zda se Lutherovo osvobozující poselství nesoustředilo příliš jednostranně na otázky po osobní spáse, po vnitřní proměně křesťana a po reformaci církve, „takže se oblast společnosti ocitla spíše ve stínu než ve světle evangelia“.

„Nedokončená reformace“ nebyla prvním Lochmanovým pokusem představit význam české reformace širší veřejnosti. Již v článku „*Die Gestalt einer Pilgerkirche*“ (Podoba jedné putující církve), který vyšel ve sborníku *Konfession und Ökumene* (Berlin 1965, 262–270) a později byl v mírně zkrácené verzi zahrnut pod názvem „*Das Erbe der Väter: Theologische Akzente der Böhmischen Reformation*“ (Odkaz otců – teologické důrazy české reformace) do sborníku *Das radikale Erbe* (Zürich, 1972, 161–171), naznačuje autor v pěti bodech, co pokládá za význam nosného pozadí české reformace pro dnešní teologickou a církevní existenci: 1) Myšlenka evangelické poslušnosti. Věřit znamená být poslušný, vstoupit na cestu následování Ježíše Krista: Nejenom něčemu rozumět, ale také to konat. 2) Dějiny českého protestantismu jsou ve své převažující části dějiny církve martyria. Nemíní se tím rovnou utrpení, ale martyrium v původním významu: svědectví. Jde o svědectví o kříži Kristovu, přiznání ke Kristu ukřižovanému. Na světě zůstává cesta učedníků, i když věří v moc zmrtvýchvstání a v naději na příchod Páně cestou kříže. 3) Církve české reformace byly napořád církve lidu. Povstaly ze svobodného lidového hnutí a zůstaly jimi skoro po celé své dějiny. Zde, říká autor, je asi hlavní rozdíl ve srovnání s německými zemskými církvemi, kde docházelo k symbióze trůnu a oltáře. 4) Česká reformace byla vždy orientována ekumenicky: Jednota církve a zejména jednota reformace byla všem vlastní a drahá. Nebyla to však hodnota absolutní. Může přece docházet i k falešné jednotě, která je udržována za cenu ztráty svobody a pravdy Božího slova. 5) Cesta českého protestantismu byla jednoznačně cesta mírotvorné komunity. Nelze ji asi počítat mezi „*Friedenskirchen*“ jako jsou mennonité nebo kvakeri, kteří se hlásí k pacifismu. K tomu se hlásila vždy jen menšina. Myšlenka pokoje však patřila k teologickým a praktickým důrazům. Chelčického vedl husitský důraz na Kristovu vládu a jeho poslušné následování k přimknutí k husitům, ale Kristus byl pro něj Kníže pokoje a Pán nenásilí. Proto husity kritizoval a stal se svědomím jejich revoluce.

V následujících letech se otázce vztahu církve a společnosti, resp. Kristovy vlády a společnosti věnoval Lochman v celé řadě textů. V článku „*Die Erste Reformation*“ (První reformace), v jednom ze svých příspěvků k výročí 800 let obrácení Petra

Valdese a 400 let od *Confessio Bohemica*, otištěném v *Evangelische Kommentare* (7, 1974, 552–554), píše Lochman hned v úvodu, že opomenutí či upozadění valdenských a husitů je teologická ztráta a ekumenické ochuzení. Obě reformační hnutí představují církevně a teologicky jedinečný a výrazný typ křesťanské existence. Lochman připomíná, jak si byli reformátoři 16. století dobře vědomi, že reformace je mnohostranné a rozsáhlé dění a že každá jeho fixace jen na jednu oblast či jeden projev představuje pro celek společnosti duchovní i kulturní zchudnutí. Obě hnutí pomáhají toto zúžení překonat. Molnárův poukaz na dynamický charakter reformační myšlenky a jeho volání k rozhovoru mezi oběma reformacemi je třeba vzít vážně. Ostatně sám Luther po původním váhání zvolá: „My všichni jsme husité.“ Radikální obnova znamená jít ke kořenům – a těmi jsou Písmo a prvotní církev, resp. politicky „nebezpečné“ apoštolské myšlení. „Pravá praxe“ nemá o nic menší význam než pravověří. Jde o návrat k Ježíši, k jeho „zákonu“ – k tomu, co Ježíš přikazuje – a k jeho působení. Jinak řečeno k „následování“. V centru pozornosti první reformace jsou evangelia, především Kázání na hoře. U valdenských to bylo ještě povolání k „chudobě“. To však hrálo roli i u Husa: Ježíš je pro něj „král chudých“. Pravá církev je apoštolská, pokud je chudá. Obě hnutí to vzala vážně a podle toho svou komunitu budovala. Mnohé z toho lze asi právem odmítnout jako horlivost a zákonictví, hlavní poselství však přesto nelze přeslechnout: Je to důraz na společensko-etickou a sociálně kritickou dimenzi víry. To se promítlo do osobní i pospolitě dimenze víry, do života církve i společnosti. I proto zůstává hlas první reformace ve vlastní doméně teologie modelem a zdrojem autentické alternativy k pouhé nereflektované činnosti.

V knize *Living Roots of Reformation* (Živé kořeny reformace), vydané roku 1979 a určené anglosaským čtenářům, připomíná Lochman, že vědomí základní jednoty reformace, živé ještě u reformátorů, značně ustoupilo během postreformačního období. To, že se reformační hnutí etablovalo v různých institucích s různými konfesemi, nebyla žádná tragédie. Horší bylo, že se z toho, co nás rozděluje, stala priorita, že to bylo najednou důležitější než to, co nás spojuje. Vzájemná komunikace začala být obtížná a účinnost a věrohodnost křesťanského svědectví – tedy to, o co reformace stála především – tak byly v ohrožení. Tomu bylo a je třeba čelit. Rozdílné hlasy je třeba zaslechnout a vidět je v jejich vzájemném vztahu, a především ve vztahu k biblickému poselství, které je pod heslem *semper reformanda* stimulem trvalé reformace. Autor dále ve třech lekcích sleduje tři reformační proudy: luterský, reformovaný a husitský, jejichž leitmotivy jsou *sola fide* (ospravedlnění „pouhou vírou“), *solī Deo gloria* („samému Bohu sláva“) a *status mundi renovabitur* („stav světa bude obnoven“). Jde o hlasy, které spolu rezonují a které rezonují i s vůdčím hlasem (*cantus firmus*), jímž je věrnost biblickému poselství, a patří tak k plně a věrně polyfonii reformace. Lochman prezentuje teologický odkaz reformace 16. století zasněženě, neváhá však naznačit, kde se v těchto tradicích může skrývat určitý deficit právě z hlediska nároků a výzev biblického svědectví o Ježíši Kristu.

České reformaci věnuje autor pod názvem „Reformace jako obnova církve a společnosti“ třetí část knihy (s. 71–96). I tato reformace představovala mnohotvář

a dynamický útvar. Na jeho počátku stáli reformní kazatelé 14. století, zvláště Jan Milíč z Kroměříže. Již u něho je na zřeteli naděje na „obnovu stavu světa“, jakkoli tato formulace pochází až od Jana Želivského. Stěžejním bodem tohoto hnutí byl život a dílo mistra Jana Husa, opětovného objevitele biblického pojmu pravdy. Po jeho smrti nastoupila řada duchovních proudů, jejich dovršením se stala Jednota českých bratří. Ta byla a zůstala početně menšinovým útvarem, byla však velkolepá svým duchovním a posléze i kulturním úsilím. Přes tuto rozmanitost však existoval jednotný základ české reformace, a to nejen v obecném duchovním spříznění, ale i v závazně formulovaném programovém vyhlášení. Tím byly „čtyři kusy křesťanské“, známé jako Čtyři pražské artikuly, jakási *magna charta* husitského hnutí a vlastně celé české reformace.

Lochman se významu tohoto programového prohlášení věnuje hned v několika svých stacích. Nejprve v článku „*The Contribution of the Czech Reformation to Western Christianity*“ (Příspěvek české reformace k západnímu křesťanství), otištěném ve sborníku *The Common Christian Roots of the European Nations* (Florence 1982, 192–198). V úvodu připomíná, že myšlenka kontinuální reformace je konstitutivní prvek v dějinách západního křesťanství, biblický „kvas“, protože je hluboce zakořeněna už v základní vizi apoštolské víry: Boží království, jemuž přináší svědectví Ježíš, je trvalá výzva jakémukoli uspořádání církve a společnosti. Řeholní komunity s jejich radikální výzvou k nekompromisnímu následování, papežské i koncilní snahy o odstranění deformací církevního života, vášnivé protesty lidových bratrstev jako byli valdenští – všechna tato rozmanitá a zčásti si konkurující hnutí patří k dějinám reformních snah křesťanstva. Zatímco reformace 16. století zakořenila hlavně v germánském prostředí střední a severní Evropy, domovem „slovanské“ reformace západního křesťanství, která začala už v 15. století, se ve velké míře staly Čechy a Morava. S malými obměnami a s trochu jiným názvem se tento článek objevuje ještě v časopisu *Czechoslovak and Central European Journal* (1/2, 1990, 1–11) nebo ve sborníku *Zur Zukunft der Reformierten Theologie* (Neukirchen 1998) a jeho anglické mutaci *Toward the Future of Reformed Theology* (Grand Rapids, 1999, 406–420). Zde už se nemluví o „slovanské“ reformaci, nýbrž o „české“. Českou verzi pak představuje stať „Magna charta české reformace“, otištěná v exulantském časopise *Proměny* (22/2, 1985, 13–20).

Ve svém výkladu Kréda jako lekce z „ekumenické věrouky“ z roku 1982 (česky *Krédo*, Kalich 1996) uvažuje Lochman ve stati o církvi o „známkách pravé církve“ a připomíná, že Kalvín původní Lutherovo omezení těchto známek na řádné kázání Slova a vysluhování svátostí rozšířil o církevní kázeň. Česká reformace, říká, šla ovšem ještě dál než reformovaní ve Švýcarsku. „Od počátku v ní hrál velkou roli důraz na závaznost apoštolské praxe – tedy životního stylu chudé církve v protikladu k mocenským choutkám církve konstantinské. České vyznání (1575) jmenuje hned pět »jistých a neklamných znaků« pravé církve: k těm klasickým přistupuje poslušnost evangelia a zákona Kristova, přičemž »bratrská láska« má zvláštní význam; čtvrtým je kříž a protivenství pro pravdu a království Boží; pátým je ukázněné uspořádání církevního života, tj. církevní kázeň (České vyznání XI, 6)“. (Krédo, 215)

Odkaz

Lochman se některým postavám a důrazům české reformace věnuje podrobněji. Komenskému věnoval dokonce monografii *Comenius* (Hamburg 1982). Tím se tu zabývat nebudeme. Základní poznatky ze svého studia shrnuje ve svých publikovaných Cunninghamských přednáškách, které vyšly pod názvem *Zeal for Truth and Tolerance* (Horlivost pro pravdu a toleranci) s podtitulem „Ekumenická výzva české reformace“ (viz recenze J. Smolíka v Křesťanské revui 64/9, 1997, 220n). Pro české čtenáře je to nejzákladnější zahrnuto v článcích „Nosné tradice české reformace“ a „Eschatologický náboj české reformace“ (Evangelikální fórum 2, 2000, 15–23). Speciálně Husovi se autor věnuje v článcích „Husovo pojetí pravdy“ (Teologické texty 2/41, 1993, 47–49) a „K chápání pravdy u Husa“ (ve sborníku *Jan Hus: Mezi epochami*, Praha 1995, 175–178). České reformaci obecně věnuje v devadesátých letech i statě *Credo sanctorum comunione* (Teologické texty 3, 1996, 89–91) a „Husitské akcenty k tématice protestantismu“ (Česká Metanoia, 15/1997, 37–40).

V několika svých textech, v nichž pojednává o Čtyřech pražských článcích, připouje Lochman v závěru svůj náhled na to, čím česká reformace přispěla západnímu křesťanství. Záměrem české reformace nebyl rozkol církve, nýbrž její obnova. Protože šlo o znovunabytí její apoštolské podoby, lze její pojetí obnovy charakterizovat jako „radikální“. Její stoupenci se sami odvolávali na výraz *radix* (kořen) neboli apoštolský původ církve. Životní styl a praxi prvotní církve pokládali za normativní. Církev potřebuje obnovu přiměřenou svému kristovskému a apoštolskému původu. Znáť pravdu znamená ji činit: pravou víru nelze odtrhnout od pravého jednání. Především poukazovali na Ježíšův příklad. Největší pozornosti se dostalo evangeliím a zde zvláště Kázání na hoře. Zde je rozdíl – ač ne protiklad – v porovnání s reformací 16. století, která do popředí stavěla zvěst o ospravedlnění z milosti. Pro Čechy stojí na prvním místě příkaz a zaslíbení evangelia. Valdenským se blížili výzvou k apoštolské chudobě; v odporu proti výstřelkům a principům stavovské společnosti, v níž žili, zdůrazňovali sociální stránku evangelia. Byli přesvědčeni, že víra nemá jen osobní rozměr, ale i rozměr církevní a společenský. Ano, někdy to bylo až blouznivecké či zákonické a potřebovalo to trochu revizi, k níž za přispění reformace 16. století docházelo. Přesto nelze jejich výzvu podcenit. Požadavek *semper reformanda* neplatí jen pro oblast učení, nýbrž i pro oblast věrohodného životního stylu a praktického usilování církve – v osobním životě jednotlivců i celé komunity. Ani jiné reformační církve sice neztratily ze zřetele sociální či společenskou odpovědnost církve, ale celkové zúžení tohoto aspektu se tu stávalo. Učení o „dvou říších“, církevní a občanské, z nichž jen ta první spadá pod přímou normu evangelia, zatímco druhá patří do výlučné kompetence vrchnosti, vedlo k zúžení křesťanovy společenské odpovědnosti. Chyběl zde právě korigující hlas české reformace, mocensky umlčované a ze strany velkých reformačních církví teologicky podceňované. V polyfonii ekumenického křesťanství zasluhuje obnovenou pozornost. K článku „Magna charta české reformace“ připojuje redakce nebo sám autor ještě citát ze spisku B. Komárkové *Křesťan a stát*: „K odpovědnosti náleží volat stát na cestu práva i tak, že odmítnu právní ustanovení,

kteří je s lidským právem v rozporu. Stát by neměl činit rozhodnutí, které by občany nutilo na cestu neposlušnosti.“

Trochu jinou charakteristiku této výzvy uvádí autor v závěru *Zeal for Truth and Tolerance*. Potenciál ekumenických směrůvek má v české reformaci podle jeho přesvědčení i zkušenosti zejména několik prvků: Patří sem objevení biblické eschatologie, které nevede k útěku od dějinné odpovědnosti, ale naopak povzbuzuje k naději na obnovu. Patří sem christocentrické přesvědčení o postačitelnosti zákona Kristova stejně jako přesvědčení, že *populus novus*, křesťanský lid, nemůže být předmět hierarchické kontroly. Patří sem i sama horlivost Božích bojovníků. Ač mnozí byli připraveni užít i násilí, kritické zhodnocení tohoto postoje vedlo jiné k závěru, že ve světle evangelia může být křesťanská pře řešena jen nenásilnými prostředky. Tato pozice byla posílena obecnou kritikou celé mocenské struktury konstantiského křesťanstva. Patří sem i objev ústřední role večeře Páně vysluhované *sub utraque* s kalichem v rukou všeho Božího lidu. Opětovné zavedení kalicha znamenalo zmocnit k dospělé svobodě Boží děti. Tento aspekt večeře Páně pochopili husité a s nimi později Čeští bratři jasněji než pozdější reformátoři (srv. *Credo sanctorum comunione*, 91). Patří sem zápas Jednoty o to unést důsledky oddaného křesťanského životního stylu bez kompromisů a bez upadnutí do sektářství a patří sem konečně i naděje, přítomná hlavně u Komenského, která vztahuje christocentrickou orientaci k programu pravdě ekumenické obnovy církve, akademie i společnosti. Všechny tyto důrazy zasluhují podle autora pozornost systematické teologie.

Autor nakonec připojuje ještě úvahu o pravdě a toleranci jako dvou, podle něho základních faktorech duchovní výbavy české reformace. (Když se Lochman ujímal v roce 1981 úřadu rektora basilejské univerzity, zvolil si jako titul své inaugurační přednášky právě „Horlivost pravdy a tolerance“.) Pravda je centrálním zájmem české reformace ve všech stádiích jejího putování. Princip tolerance zpočátku takovou roli nehraje. Avšak po období vášnivého zápasu nastupuje hledání pokojného uznání ze strany ostatních a proces vzájemné tolerance začíná. Tolerance však měla ještě hlubší teologické důvody. Lze je nalézt v Husově dopise, adresovaném českému národu před Husovou smrtí, zcela zjevně pak u Českých bratří, ovlivněných Chelčickým, který argumentuje, že suverenitu zákona Kristova lze hlásat a hájit jen nenásilným svědectvím. Toto přesvědčení ovlivnilo i samu politickou praxi husitského státu. Pravděpodobně nejtolerantnější vyznání víry v reformační éře představuje Česká konfese z roku 1575, v níž není ani stopy po zatracování lidí jiného přesvědčení. Autor připomíná, že podle historika Roberta Kalivody je princip tolerance autentický princip české reformace, který oponoval principu *cuius regio eius religio* a díky němuž česká reformace obohatila nejen evropskou reformaci, ale i evropskou společnost samotnou. (*Husitská epocha a J. A. Komenský*, Praha 1992, 29; cit. *Zeal for Truth*, 66n)

Autor v té souvislosti připomíná, že reformační princip *solus Christus*, proklamující, že spása nemá žádného jiného nositele, není vztažen jen k osobě Ježíše Nazaretského, ale také k příběhu, který se k němu váže. Jde o jméno, které tímto příběhem dostalo konkrétní obsah. Vyznání Krista a jeho cesty neznamena stavět mezi lidmi zdi, je to zbourání těchto bariér. Výlučný počáteční bod křesťanské víry

je inaugurován jeho inkluzivním příběhem. Svoboda v křesťanském smyslu je svoboda, kterou přináší Kristův příběh, a která proto reflektuje charakteristické rysy tohoto příběhu. Tuto svou narativní christologii nastínil Lochman už ve stati „Příběh Ježíše Krista jako příběh osvobození“ v knize *Versöhnung und Befreiung* (Güterloh, 1977, 108–111; anglicky *Reconciliation and Liberation*, Philadelphia, 1980, 136–139). A protože svoboda v případě Ježíše vychází z jeho nenásilné lásky, jde o rysy, které zahrnují nenásilnou trpělivou toleranci a hotovost k dialogu. Zároveň je to však horlivost pro pravdu a snaha uvést jasně definované impulzy „dobré zprávy“ do modelů chování v podmínkách naší doby. „Památka české reformace mě v tomto přesvědčení utvrzuje,“ říká autor. Ekumenická loď teologie a církve by měla být proto bezpečně směřována úzkým kanálem mezi skálou netolerantní horlivosti pro pravdu na straně jedné a vírem tolerance bez horlivosti pro pravdu na straně druhé. Rozhodující slovo má ovšem pravda.

Ani Lochmanova snaha o rehabilitaci husitství a českobratrství jako autentické reformace nebyla spontánně přijímána. Teologie si je dnes obecně vědoma odpovědnosti křesťanského svědectví za svět a tematizuje je, ale podněty k tomu zpravidla nepřijímá z reformace, nýbrž přímo z Písma nebo z rozhovoru s jinými disciplínami. To platí i o české teologii. Přesto osvěta, kterou znamenalo Lochmanovo úsilí o větší pozornost české reformaci a jejímu přínosu, své ovoce přinášela a stále ještě může přinést. Lochman sám připomíná, že když do Festschriftu pro Hanse Künga (*Gegenentwürfe*, München – Zürich, 1988) napsal stať o Husovi, Küng reagoval tím, že hned na Husa „nasadil“ doktorandy. („Nosné tradice české reformace“, 55n). V úvodu ke svému příspěvku *Volk Gottes ohne Schwert: Ökumenische Herausforderung von Petr Chelčický und den Böhmischen Brüdern* (Boží lid bez meče – ekumenická výzva Petra Chelčického a českých bratří) do Marquardtova Festschriftu *Wendung nach Jerusalem* zase uvádí, že Friedrich-Wilhelm Marquardt ve svých prolegomenách k dogmatice, nazvaných *Vom Elend und Heimsuchung der Theologie* (O bídě a trápení teologie), kde si v souvislosti s jednou bratrskou písní všímá odkazu české reformace, říká, že „současné církve by se společensky i teologicky měly cítit víc doma ve světě první reformace než v politickém a akademickém světě, tvořícím pozadí druhé reformace, a spíše v něm než v tom druhém si brát ponaučení, co to vlastně je teologie a k čemu je dobrá“ (München, 1992, 40; cit. *Volk Gottes ohne Schwert*, 397n).

Na aktuálnost odkazu české reformace a na Lochmanovu zásluhu o zvýšení povědomosti o něm upozorňuje i basilejská diplomová práce faráře Richarda Vlasáka *Jan Milíč Lochman als der Theologe der böhmischen Reformation* z roku 2018, která zasazuje Lochmanovu pozornost věnovanou české reformaci do širšího kontextu a soustřeďuje se zejména na význam tohoto odkazu pro současnou ekleziologii. Lochmanovi však nešlo jen o církev. Právě proto, že tento „charismatic dialog“ a neúnavný *Grenzgänger* byl „zakotven v české reformační a duchovní tradici,“ jak o něm píše v nekrologu Pavel Filipi, „kterou neváhal připomínat svým posluchačům i v nejvzdálenějších koutech světa“ (Teologická reflexe IX, 2003, 104), zajímal se napořád také o stav širší polis a zejména u Komenského, k němuž získal náklonnost až postupně, si osvojil naději i na její obnovu.

PROFESIONALITA, CTNOSTI A ETIKA POVOLÁNÍ

Ondřej Fischer působí na katedře teologické etiky ETF UK, kde ve studijních programech zaměřených na sociální práci a diakoniku přednáší předměty s etickou tematikou, jako je etika pro sociální práci nebo profesní etika. V této nové publikaci se kriticky zamýšlí nad obsahem a pojetím některých klíčových pojmů profesní etiky, jako jsou práce a její kvalita, povolání, profese, profesionalita, a snaží se je prohloubit a obohatit z několika myšlenkových zdrojů. I když se tyto úvahy často pohybují v obecné rovině a mohou být využity pro libovolnou profesi, hlavní autorova motivace směřuje k pomáhajícím profesím a obhajobě jejich významu a postavení.

První kapitola „Profesionalismus“, je věnována kritické analýze různých pojetí výše uvedených pojmů. Kritika se týká zejména nedostatečnosti pojetí profese, označeného autorem jako populární, technicko-manažerské. To se často omezuje na formální/byrokratické uplatňování standardů, obsažených v právních předpisech a normách (týkajících se např. dosaženého vzdělání) a opomíjí další důležité sociologické a etické aspekty, jako je tvořivý osobitý přístup nebo osobní zaujetí profesionála. Autor též upozorňuje, že profese a povolání nejsou synonyma a připomíná křesťanské chápání povolání.

Jedním z přístupů, které mohou pojetí profese významně obohatit, je etika ctností. V druhé kapitole „Uplatnění etiky ctností v pomáhajících profesích“, proto autor předkládá způsoby, jak s tímto přístupem pracují Sarah Banksová, profesorka na univerzitě v Dur-

hamu, a Ann Gallagherová, profesorka na University of Surrey. Jako příklad vlastností, které by měl mít dobrý sociální pracovník, uvádí Banksová sedm ctností: profesní moudrost, péči, ohleduplnost, důvěryhodnost, spravedlnost, odvahu, integritu.

Je zřejmé, že se v zásadě jedná o neoaristotelenskou etiku ctností, proto autor zařadil do knihy kapitolu „Aristotelova etika ctností pro profesi“, v níž ukazuje, jak myšlenky velmi podobné novodobé etice ctností lze nalézt již v Aristotelově spisu *Etika Nikomachova*. Aristotelés přitom klade velký důraz na rozum (*frónésis*). V jeho pojetí je ctnostný ten člověk, který je schopen jednat následovánímhodným způsobem. Autor upozorňuje i na další soudobá využívání Aristotelova přístupu, která představují např. Alasdair MacIntyre (jehož kniha *Ztráta ctností* vyšla česky) a také Justin Oakley a Dean Cocking.

Čtvrtá kapitola „Kierkegaard o práci a povolání“ přináší teologicky inspirované podněty, které by mohly dříve prezentované koncepce profesionality významně doplnit a obohatit. Nejprve jsou uvedeny některé myšlenky dánského filozofa a luterského náboženského myslitele Søreny Kierkegaarda (1813–1855). Ten sice ve svém rozsáhlém díle o problematice práce a profese systematicky nikde nepojednává, ale autor v několika jeho spisech našel velmi podnětné myšlenky. Ve spisu *Nácvik křesťanství* z roku 1850 Kierkegaard ukazuje, jak je pro křesťanův život rozhodující Kristovo povolání. Velkým tématem pak je utrpení v křesťanově životě. Člověk, který prožívá bolest v pohledu na Kristovo utrpení, může v této své bolesti objevit zdroj citlivosti vůči druhým a vůči hodnotám.

RECENZE

To může zásadně změnit jeho pohled na druhé, na svět a též na cíl práce a způsob jejího vykonávání. Inspirativní podněty k rozhodnému překonávání překážek při výkonu práce a nalézání jejího smyslu skrze víru nalezl autor i v Kierkegaardově spisu *Sudte sami!* (napsán 1851, vydán až 1876). Ve spisu *Čistota srdce* (z roku 1847) je popsána unikátní vazba mezi jedincem a jeho zaměstnáním využitím termínu „povolání“ ve smyslu volání, výzvy. (Uvedené Kierkegaardovy spisy jsou dostupné i v češtině.)

Jako vyvážený Kierkegaardova důrazu na odpovědného jedince, který musí samostatně jednat a rozhodovat se, předkládá autor myšlenku „morální komunity“, formulovanou v pracích současného křesťanského etika Robina Gilla (* 1944), emeritního profesora teologie na univerzitě v Kentu. Morální komunitou je myšleno společenství, křesťanské nebo i sekulární, jehož členové spolu diskutují, vzájemně se podporují a ovlivňují. Význam takovýchto společenství, sdružujících osoby profesně blízké, je pro kvalitu jejich práce neocenitelný. Zpravidla vytvářejí pro příslušné profese i etické kodexy a dbají na jejich dodržování, zprostředkovávají další vzdělávání svých členů apod.

Domnívám se, že mezi morální komunity lze zařadit i nejrůznější odborné společnosti. Dovolím si uvést jako příklad Jednotu českých matematiků a fyziků (která si letos připomíná 160 let své existence). Sdružuje jak výzkumné pracovníky v uvedených oborech, tak i učitele těchto oborů na všech stupních škol, a její vzdělávací a ediční činnost významně přispívá ke kvalitnímu vykonávání těchto profesí. Podobně působí i mnoho dalších odborných společností.

V závěrečné páté kapitole „Profesionalita jako komunitou prověřované povolání“ autor shrnuje podněty z předchozích kapitol a dokládá, že diakonická a charitativní práce se svými specifiky splňuje i tyto náročné profesní požadavky.

Z publikace Ondřeje Fischera mohou čerpat cenné podněty nejen studenti a pracovníci v sociálních službách a dalších pomáhajících profesích, ale všichni, kdo se snaží konat kvalitně svou práci a prohloubit její smysl.

Vladimír Roskovec

Ondřej Fischer: Profesionalita, ctnosti a etika povolání

Praha, Karolinum 2021, 177 s.

ZVÍŘATA V HEBREJSKÉ BIBLI A V ŽIDOVSKÉ TRADICI

Knihy vysokoškolské pedagožky, judaistky a religionistky Věry Tydlitátové je pozoruhodná už tím, že sleduje téma zvířat v Hebrejské bibli, která se v křesťanských kruzích označuje většinou jako Starý zákon, a v navazující židovské tradici, tedy ve spisech židovských autorů, které vznikaly ve staletích kolem přelomu letopočtu a dále v pozdější rabínské literatuře. Sledovat určitou tematiku v tomto okruhu literatury je pro křesťanského čtenáře pozoruhodné, protože nastavuje jiným způsobem návaznost, na kterou je čtenář většinou zvyklý, totiž návaznost Starý zákon – Nový zákon a následná křesťanská tradice.

Díky této jinak nastavené návaznosti jsou „starozákonní“ kanonické texty interpretovány v kontextu literatury, která jim dává pro křesťanského čtenáře pozoro-

ruhodný význam. Např. had v zahradě Eden měl podle jednoho z nejznámějších a nejcitovanějších midrašů (vyšel i v češtině pod názvem „Kapitoly rabiho Eliezera“) původně vzhled podobný velbloudu a nejvznešenější z andělů, dvánáctikřídlý Samael, na něj nasedl a jel (s. 40). V křesťanském výtvarném umění je had v ráji poměrně častým motivem, ale myslím, že nikdy není zobrazen jako velbloud. Ovšem výpověď o tom, že nejvyšší anděl Samael si osedlal hada jako velblouda, na symbolické rovině dobře vystihuje to, co je v rabínském výkladu řečeno přímo, totiž že všechno, co had v ráji udělal a řekl, je z vůle Samaela. Samael, který využil tohoto nejzchytralejšího tvora proti člověku, se tak stal andělem, který se vzepřel Bohu.

Proč je v tomto příběhu pro negativní roli svůdce využit právě had, osvětluje skutečnost, že hebrejské označení pro hada (*nachaš*) má stejný slovní kořen jako „zakládadlo“, „věštění“, „hledání božského znamení“ (slovesný kořen *n-ch-š*). Had tedy už svým názvem odkazuje na náboženské praktiky, které jsou Izraelcům zakázány (Lv 19,26).

Vedle známých biblických zvířat, kterými jsou kromě hada také vlk, medvěd, lev, orel a dále zvířata používaná v kultu, jsou v knize pojednávána také fantastická zvířata biblického světa, jako je Livjátan a Behemót, pták Ziz, Jednorozec, Fénix a červ Šamir. Gigantická zvířata Livjátan a Behemót jsou poměrně známá a jejich podrobný popis najdeme v knize Jób (40. a 41. kapitola). Biblické zmínky o „zízovi“ jsou naproti tomu ojedinelé a vyznívají jinak, než jak je rozvádí židovská tradice. Že se jedná o ptáka, může být snad odvozeno z textové souvislosti: „V horách vím o každém ptáku,

a zíze pole též mám s sebou.“ (Ž 50,11). Slovo *ziz* je zde uvedeno v paralele se slovem „pták“. Že se jedná o gigantického ptáka, je podle jedné teorie odvozeno od souvislosti se sumerským a akkadským ptačím démonem Anzú, který je vládcem vzduchu. Ovšem na obou biblických místech, kde se o „zízovi“ píše (Ž 50,11 a 80,14), je tento tvor uveden ve spojitosti s polem, je to tedy nějaký polní živočich, což ke gigantickému vládci oblak příliš nesedí. V žalmu 80 je navíc uvedeno, že se „ziz“ pase, což se k ptákovi také příliš nehodí.

Autorka knihy jen lehce nastiňuje, jak vlastně rabínská tradice dospěla k tomu, že hebrejské slovo *ziz*, které se v žalmech běžně překládá slovem „havět“, používá pro označení gigantického ptáka kosmických rozměrů. Z Talmudu se dovídáme, že „rav Aši ztotožňuje tohoto téměř kosmického tvora s velmi střízlivým veršem žalmu, přičemž označení *ziz šadaj* (polní havět) pokládá za označení obřího ptáka“ (s. 51 a 52). Blíže vysledovat a představit logiku návaznosti biblické a pobiblické židovské tradice, tedy logiku, se kterou se vyvíjí určitý motiv v kanonických a nekanonických autoritativních židovských spisech, by právě na příkladu „zize“ bylo velmi zajímavé, patrně to však překračuje rozsah bádání, který si autorka pro svou knihu vymezila.

Samostatné kapitoly tvoří zvířata v kultu, čisté a nečisté stvoření, etické otázky. Velká pozornost je přitom věnována vztahu a vzájemné propojenosti světa lidí a světa zvířat. Nechybí ani pojednání o moudrosti, kterou člověku zvířata nabízejí. Čtenáři se tak dostává mnohé poučení o zvířatech i o člověku v rámci mohutné myšlenkové tradice, kterou lze s trochou nadsázky vymezit

RECENZE

„od Mojžíše po Alberta Schweitzera“. Dalším z přínosů této publikace je pro křesťanského čtenáře to, že na mnoha konkrétních příkladech zachycuje, jak může být židovská tradice inspirativní pro porozumění „starozákonním“ textům. Kniha je i při zachování vysoké míry odbornosti dobře čtivá a srozumitelná, a je proto velmi vítána pro všechny, kdo se zajímají o zvířata v kulturním kontextu Bible a judaismu. Vedle podrobné

bibliografie a jmenného rejstříku by v závěru knihy našel své uplatnění i rejstřík citovaných biblických míst a dalších textových pramenů.

Věra Tydlitátová: *Zvířata v Hebrejské bibli a v židovské tradici*
Plzeň, Západočeská univerzita v Plzni
2022, 309 s.

Lukáš Klíma

Tanach (hebrejská bible) klade do centra stvoření člověka, biblická kosmologie je antropocentrická. Země je dána člověku, aby ji šlechtil a obdělával, člověk však není hračka či otrok božstev, ale hospodář, je pán země a jejích tvorů: I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“ Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“ (Gn 1,26–28).

Tento verš, tradičně vykládaný jako nárok člověka na bezohledné plenění světa, je však možné pochopit ve světle Rašiho etymologie. Přijmeme-li Rašiho gramatický argument, nabízí se nám redefinice biblického konceptu panování nad světem: pokud bychom za termínem *va-jirdu* četli pokyn k sestupu mezi zvířata (místo hebrejského kořene *r-d-h* „panovat“ zde četli kořen *j-r-d* „sestoupit“ – pozn. LK), ke sklánění k nim, k chození mezi nimi, význam celého poslání člověka by se posunul od tradičního pojetí absolutní a kořistnické moci nad stvořením směrem k laskavé a pokorné péči o svět a jeho bytosti.

(Věra Tydlitátová: *Zvířata v Hebrejské bibli a v židovské tradici*, s. 239 a 240)

SYMPOZIUM „JAN MILÍČ LOCHMAN 1922–2004“

Evangelická teologická fakulta UK uspořádala v úterý 5. dubna 2022 symposium, věnované světově proslulému teologovi, profesoru systematické teologie, od jehož narození uplynulo 3. dubna 100 let.

Jan Milíč Lochman se narodil v Novém Městě nad Metují, maturoval v roce 1941 na reálném gymnáziu v Náchodě, v letech 1943–1945 se účastnil pololegálních kurzů pro vzdělávání církevních pracovníků, organizovaných synodní radou ČCE, a zároveň působil jako „prozatímní diakon“ ve sborech v Praze-Střešovicích a v Šonově. Po válce dokončil studium evangelické teologie na Husově fakultě a studoval i filosofii na Filosofické fakultě UK. Absolvoval studijní pobyt na několika evropských univerzitách, v roce 1950 se na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě habilitoval a začal zde působit jako docent a od roku 1960 jako profesor filosofie náboženství. V roce 1966 převzal vedení katedry systematické teologie. Současně působil jako spirituál (1951–1954) a později ředitel (1960–1968) Husova bohosloveckého semináře. Byl rovněž velmi aktivní ve světovém ekumenickém hnutí. V roce 1968 byl zvolen a jmenován řádným profesorem systematické teologie na teologické fakultě univerzity v Basileji. Ještě před odjezdem absolvoval akademický rok 1968/69 jako hostující profesor na Union Theological Seminary v New Yorku. Pobyt v Basileji byl plánován na sedm let, v roce 1972 se však prof. Lochman rozhodl zůstat trvale v exilu. V letech 1981 a 1982 byl dva-

krát po sobě zvolen rektorem basilejské univerzity, v roce 1992 byl emeritován. Po roce 1990 přijížděl často do Československa a pak do České republiky na různé přednášky, na farářské kurzy, do sborů. Zemřel v Basileji 21. ledna 2004.

Na sympoziu nejprve krátce promluvil proděkan ETF Jan Roskovec. Uvedl, že působení prof. Lochmana lze schematicky charakterizovat jako dva „procesy“, do značné míry typické pro dvě etapy jeho akademické dráhy: nejprve přenášení zahraničních poznatků do českého prostředí, potom předkládání českého myšlení, zejména reformačního, světové odborné veřejnosti.

Sympozia se účastnili i dva synové prof. Lochmana Tomáš a Marek, žijící nyní v České republice. Marek Lochman vyprávěl o rodinných kořenech a životních osudech svého otce, o návštěvách jeho zahraničních přátel a dalších rodinných událostech.

Hlavní náplň sympozia tvořily dvě přednášky. První z nich s názvem „J. M. Lochman o svědectví a teologii české reformace“ přednesl doc. Petr Macek. Na začátku připomněl, jak se v pohledu na význam jednotlivých reformačních etap a směrů ovlivňovali Amedeo Molnár a J. M. Lochman. Oba sdíleli zaujetí pro tzv. „první“ či „českou“ reformaci (do „první“ reformace zahrnují kromě husitství a českobratrství i valdenské hnutí) a zdůrazňovali její důraz na společensko-etickou a sociálně kritickou dimenzi víry, vůli „podřídít královské autoritě Kristově nejen církevní, nýbrž i společenskou odpovědnost křesťanovu“. S tím souvisí i stále aktuální myšlenka „nedokončené reformace“.

DOKUMENTY

V další části přednášky byly prezentovány myšlenky z Lochmanovy studie *Živé kořeny reformace* a z jeho dalších statí a článků, v nichž seznamuje světovou ekumenu s hlavními postavami české reformace, s jejím důrazem na pravdu a toleranci. (Upravený text přednášky autor laskavě poskytl Křesťanské revui a je otištěn v tomto čísle.)

Po přestávce se ujal slova prof. Jan Štefan. Název jeho přednášky „Vše, co podnikl, se zdařilo. Komentovaná prohlídka díla světového českého theologa“ přesně vystihuje její obsah. Vzhledem k velkému rozsahu a tematické šíři nebylo možno všem „exponátům“ věnovat stejnou pozornost a chronologické hledisko bylo kombinováno s tematickým. Velká část Lochmanova díla, jak knižního, tak časopiseckého, vznikala po

roce 1968 a byla publikována ve světových jazycích. Některé spisy však byly po roce 1990 přeloženy do češtiny, jako např. „malá dogmatická trilogie“ *Desatero: směrovky ke svobodě. Nástin etiky ve světle Desatera; Otčenáš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně a Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*. Česky vyšly také Lochmanovy paměti *Oč mi v životě šlo*. (Přednáška prof. Štefana má být publikována v časopisu *Teologická reflexe*, vydávaném ETF UK).

Po přednáškách vždy následoval krátký rozhovor, do něhož se zapojili i někteří přítomní pamětníci.

Symposium, které moderoval doc. Petr Gallus, bylo zdařilou a vzdělávací událostí.

Vladimír Roskovec

Otázka po významu dějinných událostí pro naše etické rozhodování patří ke zvláště naléhavým a sporným problémům dnešní teologie. Světové dějiny se nám všem staly takřka osudovou mocí. Jistě že i lidé minulých epoch byli dějinně vázáni a dějinně podmíněni. To je přece obecné lidské rozpoložení – nikdo z lidí si nevybírá čas a prostor života. Vstupujeme do situace, jež byla dalekosáhle předznačena danými historickými podmínkami. Jsme vždycky včleněni do širších souvislostí svého pokolení, svého národa, své třídy, své církve. A přece se tato obecná situace v naší současnosti nebývale zostrila. Ještě nikdy nebyl lidský život vetkán do tak spletité sítě světodějných událostí jako dnes. Jestliže lidé minulých epoch mohli žít v relativně úzkých strukturách svých kmenů, měst, národů, jichž se jen výjimečně bezprostředně dotýkaly světové události, pak to dnes už není možné. Napětí či dokonce exploze i ve vzdálenějších oblastech nás dnes postihují zcela bezprostředně. Právě v souvislosti s otázkou míru a války je dnes velice zřejmo: Jsme na této planetě všichni na jedné lodi.

(J. M. Lochman: Význam dějin pro etická rozhodování. *Theologická příloha Křesťanské revue* 1963/4, s. 73.)

ZA MILENOU ŠIMSOVOU (1931–2022)

V pondělí 21. února tohoto roku Milena zemřela. Zemřela po dlouhém stonání doma v míru mezi svými ve Volfově ulici v Brně. Za tři dny poté, 24. února, se celý svět zachvěl hrůzou z Putinovy války proti Ukrajině, to už Milena spočívala v Boží náručí. V našich křehkých a krátkých životech představoval Milenin život laskavé světlo a také vzor. Po telefonické zprávě od jejího syna Jirky o jejím úmrtí jsem vytáhla z knihovny tři Mileniny knihy: *V šat bílý odění*, *Svět Jaroslava Šimsy* a *Dlouhý běh Jana Šimsy*, k nim jsme postavili na stůl hořící svíčku a s mužem Honzou jsme se pomodlili za její duši.

V sobotu 5. března s námi jela vlakem z Prahy do Brna celá parta přátel na rozloučení s Milenou do Blahoslavova domu. V Blahoslavově domě mluvil ke shromážděným farář Tomáš Bísek a spolu s ním i farářka sboru Jarmila Řezníčková.

Jirka Šimsa mi laskavě sdělil několik historických faktů z Milenina života. Věděla jsem, že se Milena narodila 5. října 1932 na Slovensku v Turčanském sv. Martině. Milenin otec, Jaromír Procházka, bývalý legionář, byl do sv. Martina z Čech vyslán pracovat jako geodet. Když se politická situace na Slovensku na sklonku třicátých let pro Čechy, zvláště pro legionáře, velmi zhoršila, rozhodla se rodina vrátit a vybrali si Čáslav, kde žila Milenina babička a dědeček Procházekovi na svém hospodářství. Za protektorátu, v roce 1940, koupila Milenina matka v Brně rodinný domek, ten ve Volfově ulici, a ještě dlouho jej splácela. Milena tak od svých devíti let

prožila dětství a mládí v Brně. Navštěvovala tam základní školu, docházela do evangelického sboru v Blahoslavově domě, po maturitě vystudovala na filosofické fakultě Masarykovy univerzity obor archivnictví-historie. V létě jezdila na evangelické lesní brigády. V Brně žila Milena až do roku 1956. Bylo jí dvacet čtyři let, když se vdala za mladého bohoslovce, tehdy ještě vikáře Jana Šimsu a odstěhovala se s ním na jeho působiště ve vinohradském sboru v Praze. Z Prahy byl Jan Šimsa povolán jako farář do sboru v Klášteře nad Dědinou a tam se jim narodily brzy po sobě dvě starší děti, Anna a Martin. A v roce 1963 opět stěhování, tentokrát na Vysočinu, na faru v Prosetíně. Tam se narodil syn Jiří. Po deseti letech v Prosetíně byl farář a otec rodiny Jan Šimsa zbaven komunisty „státního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti“. V roce 1973 rodina přesídlila do Brna do Volfovy ulice. Jan Šimsa pak pracoval jako dělník. Mezi prvními podepsal Chartu 77 a v roce 1978 byl na osm měsíců z politických důvodů uvězněn. Jan Šimsa zažil ještě pád vlády komunistické strany a zemřel v 87 letech v roce 2016. Milující a milovaná Milena svého muže přežila jen o šest let.

Já jsem poprvé Milenu uviděla v roce 1980. V roce 1978 bylo mému muži nabídnuto angažmá v Brně. Před stěhováním nám naši ostravští přátelé ze sboru doporučili, ať v Brně určitě vyhledáme rodinu Šimsovou.

V Brně jsme bydleli pět let. Hned zkraje jsme se přihlásili do sboru v Blahoslavově domě a tam jsme se s rodinou Šimsů setkali poprvé. Jednu neděli po bohoslužbách Milena pozvala celou naši pětičlennou rodinu k nim do Vol-

PERSONALIA

fovy ulice na oběd. U společného rodinného stolu s panem Janem Šimsou a syny Jirkou a Martinem. Usměvavá přátelská Milena ve mně vzbuzovala důvěru, byla o jedenáct let starší, mně bylo tehdy 37 roků a jí 48 let, takže jsem k ní zpočátku vzhlížela jako ke zkušenější osobě a vážila si všeho, co říkala a dělala.

Dále si z těch brněnských začátků pamatují, jak jsme byli k Šimsům pozváni vyslechnout si přednášku Ladislava Hejdánka.

Než jsme se stačili v Brně úplně zabydlet, přišlo v roce 1984 další stěhování, tentokrát do Prahy, Honzovi tehdy nabídl angažmá Realistické divadlo. V Praze jsem získala také já práci v psychiatrické ambulanci jako klinická psycholožka. A v Praze žil i Milan Balabán, jehož jsem znala ještě z doby svého dospívání. Hned se nás ujal a bral s sebou na různé bytové semináře, hlavně k Vodrážkům na Starém Městě. Přihlásili jsme se do sboru u evangelického Salvátora, v němž tehdy farářoval nezapomenutelný Alfred Kocáb. V Praze jsme také zažili vzrušující dobu slavného listopadu 1989 a radost, že už nám přestali vládnout komunisti.

Vzápětí, po politickém převratu, nás v roce 1990 čekalo překvapení. Do Prahy se na přechodnou dobu čtyř let přistěhovali manželé Jan a Milena Šimsovi, pronajali si byt na Janáčkově nábřeží. K naší radosti patřilo, že náš byt stál od jejich domu velmi blízko, obě budovy jsou na Smíchově. Milenu jsem tehdy občas potkávala, když se vracela z nějakého archivu, v němž si doplňovala a upřesňovala své znalosti ke knize, kterou měla v Praze rozepsanou. Možná to byla kniha *V šat bílý odění*, vyšla pak v nakladatelství EMAN v roce 2005. Krátce po pře-

vratu se v našem bytě stále ještě konal pravidelný bytový seminář, pokračující setrvačně z doby nesvobody. Vedl jej Milan Balabán a téma, jímž se podrobně zabýval, byla kniha Jób. Milena i její muž k nám na něj také pravidelně přicházeli, občas i s Jirkou.

Někdy před rokem 2010 byli Milena s panem Šimsou na návštěvě v Praze a jednu neděli po bohoslužbách, když jsme spolu stáli před salvátorským kostelem, mluvilo se o Přemyslu Pittrovi a jeho spolupracovnících a přátelích. A přitom padlo jméno pedagoga Fedora Krcha. Řekla jsem, že jsem „strýčka“ Krcha poznala ve svých šesti letech při návštěvě Milíčova domu s tetou Vlastou, jejich bývalou spolupracovnicí. V té době už práce Přemysla Pittra v žižkovském útulku nuceně končila. Ale strýčka Krcha jsme s tetou Vlastou a později i s mým mužem navštěvovaly v jeho bytě v Košířích, trvalo to až do roku 1973, kdy starý a nemocný v 92 letech zemřel. Načež Milena rezolutně prohlásila:

„Ty o Krchovi musíš, Eliško, napsat! To nikdo jiný totiž neudělá. Musíš to napsat, aby se na něj nezapomnělo.“ A tak následovalo pět let práce v archivu Národního pedagogického muzea Komenského na Malé Straně, kde je písemná pozůstalost Fedora Krcha uložena. Osm až deset krabic plných písemných dokumentů, které bylo nutné pročíst, dělat si poznámky a pak doma ještě zpracovat. Když jsem si Mileně postěžovala, napomínala mě: „Víš, moje maminka mi vždycky říkala, že práci, kterou začneš, musíš dovést do konce.“

Několikrát jsem do Brna k Šimsům i přijela; pan Šimsa tou dobou už postonával, ale Milena, ještě plná energie, mě zavedla až nahoru do podkroví. S údivem

jsem stanula v jejím soukromém archivu. V čistém prostoru půdy stály snad ve dvou řadách vysoké dřevěné police a v nich se nacházely pečlivě srovnané archivářské desky, čitelně popsané na hřbetech. Milena mi věnovala několik fotografií z tzv. akce Zámky, na nichž byla vyfocena i moje teta Vlasta s dětmi na zámku Kamenice, kde pracovala v letech těsně po válce jako vychovatelka. Hodily se mi do knihy o Krchovi pro ilustraci. Dokonce i pan Šimsa vstal z postele, v níž poslední dobou trávil celé dny, a přispěl mi k tématu Fedora Krcha tím, že vyhledal ve své knihovně knížečku, kterou opatroval z doby svého dospívání. Řekl, že se o ní tehdy mluvilo jako o „bibli českých Junáků“. Knihu napsal zakladatel woodcraftu v Čechách Miloš Seifert a ke spolupráci pozval právě i Fedora Krcha. Název knihy je *Přírodou a životem k čistému lidství*, vyšla v roce 1920.

Milena mi tehdy při loučení řekla, jak je Bohu vděčná za každý den, který může se svým mužem Janem prožít. Pan Šimsa zemřel brzy potom, v roce 2016, v osmdesáti sedmi letech.

Knihy o Fedoru Krchovi vyšla v Praze r. 2017 v nakladatelství Kalich, dva vý-

tisky jsem Mileně poslala. Ona, už unavená a po úrazu nohy, stále pracovala na své poslední knize *Dlouhý běh Jana Šimsy*, ta vyšla v nakladatelství EMAN v roce 2020.

Milena už byla hodně nemocná, ale když jsem jí volala, jak jsem z knihy nadšena, protože mi objasňuje historii lesních evangelických brigád, na něž jsem tak ráda jezdila, cítila jsem z jejího hlasu, že ji to potěšilo.

Na závěr si dovoluji opsat z Mileniny knihy *V šat bílý odění* pár vět, které vnímám jako živé poselství i do dneška. Ta slova byla pronesena na konferenci Akademické Ymky v Obrátcích v červenci 1938, kdy stál svět na pokraji Hitlerovy války, a vyslovil je švýcarský teolog Fritz Lieb: „Jde o dilema – Bůh, nebo Caesar. Právní stát může být nástrojem Božím, ale stát, který se domnívá mít moc nejen nad tělem, nýbrž i nad duchem jednotlivce, nad duchem národa svého, ale i národů cizích a staví se na místo Boží, ten je apokalyptickou obludou.“

Řečník pak skončil vzkazem Karla Bartha: „*Résistéz!* Kladte odpor! Braňte se!“

Eliška Vlasáková