

K Ř E S Ť A N S K Á
REVUE
Č T V R T L E T N Í K P R O O D P O V Ě D N Ý D I A L O G

VÁLKA A MÍR

Jindřich Halama: Lid bez meče a válka	5
Petr Krejčí: Předválečná křesťanská revue a otázka míru a války v období do nástupu nacismu	10
Pavel Hošek: Spíše přátelská spolupráce (rozhovor s Janem Roskovcem)	31
Pavol Bargár: Přeji nám všem brzký mír a vítězství dobra nad nenávisť a bezprávím (rozhovor s Jonášem Zejfartem)	34

K Ř E S Ť A N S K Á REVUE

ČTVRTLETNÍK PRO ODPOVĚDNÝ DIALOG

založili v roce 1927 Emanuel Rádl a Josef L. Hromádka

ročník LXXXIX • číslo 3 • srpen 2022

VÁLKA A MÍR

OBSAH

Úvodník (Jiří Schneider) 1

Téma

Łukasz Firla: Ježíš chtěl získat spravedlnost těm, které my dnes vykořisťujeme 2

Jindřich Halama: Lid bez meče a válka (Cesta Českých Bratří od pacifismu k přijetí
spravedlivé války) 5

Petr Krejčí: Předválečná Křesťanská revue a otázka míru a války v období do nástupu
nacismu 10

Petr Macek: Teologie nenásilí: John Howard Yoder 18

David Novák: Za každým padlým se skrývá konkrétní příběh 23

Jan Kranát: Spravedlivá válka z křesťanského hlediska 25

Časové úvahy

Jiří Schneider: Ruská válka proti Ukrajině je výzva pro Německo 28

Rozhovor

Spíše přátelská spolupráce (Pavel Hošek) 31

Přeji nám všem brzký mír a vítězství dobra nad nenávisť a bezprávím (Pavol Bargár) 34

Eseje a studie

Tomáš Jahelka: Ludské práva v slovenskej evanjelickej teológii v 19. a 20. storočí ... 36

Pavol Bargár: O láske (kázání Dt 6,4–9; 1 K 13,1–13) 39

Recenze

Podrobný obraz dějin ČCE (Vladimír Roskovec) 42

Paměti Františka Laichtera (Vladimír Roskovec) 43

Kultura

Belfast (Pavol Bargár) 46

Dokumenty

Dopis Karla Bartha J. L. Hromádkovi 48

Milí čtenáři,

na stránkách tohoto časopisu se téma války a míru v posledních desetiletích objevovalo jen zřídka. Na rozdíl od doby meziválečné, kdy byla atmosféra obavami z války nabitá, jak o tom referují i výtahy z dobových vydání Křesťanské revue, které pravidelně přinášíme. V návaznosti na tehdejší diskusi se věnujeme i křesťanskému pacifismu, jehož výrazným představitelem byl Přemysl Pitter. V kontextu propuknutí války se v září 1939 vůči radikálnímu pacifismu vymezila i Božena Komárková v dopise svým bývalým oktávánům: „Slyšeli jste asi o výroku francouzských učitelů pacifistů, že je lepší otroctví než válka. Člověk, který takto mluví, už ovšem není hoden skutečné svobody, protože kdo po ní přestane toužit, přestal být člověkem“ (celé znění viz KR 1/2006). Diskusi na toto téma jsme věnovali zejména číslo věnované „(Ne)násilí“ (KR 1/2017).

Hrozbu války jsme v minulých desetiletích vnímali jaksi periferně, jakkoli se ve světě stále válčilo. I slovu válka jsme se vyhýbali a mluvili raději o ozbrojených konfliktech. Přitom v naší bezprostřední blízkosti v devadesátých letech probíhala válka v bývalé Jugoslávii. Ale to bylo v době, kdy jsme se – soudě nejen podle obsahu tehdejší Křesťanské revue – zabývali hlavně vlastními problémy – vyrovnáním s minulostí a s dilematy současnosti. Aktuální téma války se znovu objevilo i na našich stránkách až v reakci na obsazení části území Gruzie Ruskem v roce 2008: „Ve španělské občanské válce se v třicátých letech bojovalo za Prahu, v bývalé Jugoslávii šlo v devadesátých letech o mír v Evropě. O co jde dnes na Kavkaze? V sázce není „jen“ samostatnost Gruzie, ale budoucí vztah a charakter Evropy a Ruska“ (KR 5/2008).

Co k tomu dodat? Po ruské anexi Krymu v roce 2014 a dnes, kdy už se několik měsíců Ukrajina brání útoku Ruska, můžeme tvrdit, že dnes jde ještě o víc: o charakter mezinárodního řádu s globálním dopadem.

Jak se tedy křesťané mohou postavit k probíhající válce? Naše vlastní dějiny přinejmenším od 15. století přinášejí mnohé náměty (např. v díle Chelčického či Komenického) k reflexi křesťanských postojů k válce a míru, které by nás mohly v dnešní situaci orientovat. A to je cenné, poněvadž každá válka je pro její účastníky i pozorovatele děsivá a nepřehledná a my bychom měli usilovat o to, abychom děsu nepodléhali a získávali přehled. Nikoliv nezúčastněný nadhled, ale zúčastněný vhled. Proto kromě reflexí z různých úhlů pohledu dáváme prostor pro angažovaný názor křesťanského mírotvůrce Ľukasze Firly a uveřejňujeme rozhovor s Jonášem Zejfartem, který organizoval humanitární sbírku pro Ukrajinu.

Kromě tematických příspěvků rád doporučuji vaši pozornosti rozhovor s novým děkanem Evangelické teologické fakulty UK Janem Roskvcem. Najdete v něm i vzkaz pro čtenáře Křesťanské revue.

Jiří Schneider

JEŽÍŠ CHTĚL ZÍSKAT SPRAVEDLNOST TĚM, KTERÉ MY DNES VYKOŘISŤUJEME

Łukasz Firla

Ježíš vedl své učedníky k svobodě nikoli skrze vítěznou válku, která porazí imperiální vojska, ale skrze multikulturní společenství, které se postaví imperiálním způsobům myšlení svou radikální láskou a absencí násilí.

Podstatou křesťanského hnutí, které bylo učedníky Ježíše z Nazareta rozšířeno i za hranice římského impéria, je výzva k radikální proměně vztahů nejenom lidí vůči Bohu a mezi sebou, ale i k impériím a státům. Rozhodnutí učedníků následovat Ježíše byla volba „buď, anebo“. Císař vyžadoval od všech naprostou loajalitu (v řečtině *pis-tis*), k jejímu vynucení měl k dispozici mocnou armádu a všudypřítomný správní aparát.

Ježíš v očekávání reakce impéria a kolaborující židovské vlády vůči těm, kdo odevzdají jemu to, co „patřilo“ císaři, opakovaně své učedníky připravoval na brutální násilí a pronásledování, kterým budou čelit. Prohlásit věrnost a oddanost potulnému kazateli z okrajové a vzpurné provincie říše byl radikální politický čin, za který císařův říšský aparát odplácel veřejnou popravou anebo umučením k smrti. Nazvat tesaře bez formálního vzdělání Pánem, Synem Božím a Spasitelem, tedy tituly, které exkluzivně patřily císaři, byla obdoba vlastizrady.

Pro římskou říši bylo dobrou zprávou narození císaře, podrobení dalšího národa římskými legiemi anebo vyhlášení panství císaře nad okupovanou provincií. Pro obyvatele okupované Galileje, zubožené, zadlužené rolníky, prostitutky a rybáře, jejichž živobytí si nárokovala říše na údržbu své armády a správy, bylo Ježíšovo evangelium jako protiváha jejich politické a sociální skutečnosti. Lidem 21. století může znít evangelium o narození Ježíše jako náboženský příběh, který se pojí s hluboce zažitými tradicemi a kulturou Vánoc. Jenže události, provázající Ježíšovo narození, byly prodechnuty politickými odkazy.

Ježíš byl počat nadpřirozeným způsobem podobně jako císař Augustus, který panoval v době Ježíšova narození. Augustus označil úkaz komety nad Římem v roce 44 př. Kr. za potvrzení božství svého adoptivního otce Julia Caesara a nazval sebe synem božím. Narození Ježíše jakožto (pravého) Syna Božího oznámil Marii anděl. Příchod mágů, tedy politicky významných osobností Partského impéria, soupeřícího s Římem, kteří se chtěli poklonit nově narozenému židovskému králi, polekal tehdejšího židovského krále a římského zástupce Heroda. A to natolik, že dal povraždit všechny chlapce mladší dvou let.

Dnes si spojujeme kříž s teologickými důrazy spásy a znovuzrození, ale také s násilím církve, kolonizací a vyhlazováním domorodých národů. Ježíšovo ukřižování před-

staviteli Říma byla politická poprava povstalců a nepřátelů impéria. Co se nepovedlo Herodovi, protože Ježíšovi rodiče prchli na základě snu do Egypta, dovršil Pilát, když nechal nad umírajícím Ježíšem přibít ceduli s nápisem „Židovský král“. Prázdný hrob se křesťanům 21. století pojí s Boží mocí nad smrtí, avšak často zapomínáme na to, že pro naše předchůdce bylo vzkříšení Ježíše Božím vítězstvím nad impériem a vůbec nad všemi vládami.

Mentální šok

O dopadech imperiálních hodnot a moci vlád nad životy lidí v českém, moravském a slezském kontextu bychom mohli psát knihy. Všichni jsme zažili nějaké na vlastní kůži. Moje osobní historie s impériem začala v osmdesátých letech minulého století. Doteď si živě vybavuji, jak jsme ve školce kreslili na velkých arších papíru Aururu, která svými výstřely počala Velkou říjnovou socialistickou revoluci, a na čtení ve druhé či třetí třídě o tanku, vyrobeném z uralské oceli, který rozváží po Evropě socialismus.

V době moci sovětského impéria nad našimi životy mělo československé křesťanství blízko k prvotní církvi. Byl to politický vzdor, za který někteří zaplatili životem, jiní za protest či za odmítnutí vojenské služby vězením, za aktivitu v církvi zamítnutím studia na vysoké škole. Jako děti jsme nebyli pionýři, protože naše věrnost Ježíši byla v rozporu s oddaností rudé hvězdě a zlatému srpu s kladivem.

V devadesátých letech v našich městech vyrostly jako houby po dešti německé supermarkety a McDonaldy. Tehdejší situaci využili také severoameričtí misionáři, kteří se k nám přestěhovali z vojenských základen, postavených původně kvůli válce proti nám a zbytku východního bloku. Můžeme diskutovat o tom, zda jsme se stali kolonií severoamerického evangelikálního impéria, či ne, každopádně jejich misijní aktivity a organizace ovlivnily některé církve minimálně na desetiletí. Jejich práce podpořila emancipaci sborů a přivedla mnoho nových členů. Ovlivnila ale také i teologické důrazy a praxi.

V patnácti letech bylo mým snem vycestovat do USA a zažít kulturní „slávu“, o které nám vyprávěli naši bílí a privilegovaní američtí vedoucí. Když jsem o patnáct let později během své první cesty do USA navštívil evangelikální sbor, který k nám posílal misionáře, zažil jsem mentální šok z bílého předměstí, segregovaného od barevné chudoby městského centra, a z množství vojenských uniforem na bohoslužbách. V neposlední řadě také z prosby své kamarádky, abych nekritizoval jejich armádu, až budu mluvit k mládeži o své práci v Iráku s rodinami, kterým americké rakety zavraždily děti.

Impéria versus křesťanství

První desetiletí nového tisíciletí proběhlo ve znamení velkých politických změn. Byli jsme přijati za mladší partnery do VIP klubu Evropské unie a schengenského prostoru. V globálním měřítku jsme získali politický status a svobody, jaké má jen pětina lidí na světě. Zároveň podíl na bohatství a moci, za které svými životy a svobodou

zaplatily a platí mnohé domorodé a neevropské národy. Partneri nás obklopili smrtonosnými hranicemi, armádami a korporacemi a vštípili nám pocit jedinečnosti a zmocnění. Obrazně jsme se z utlačovaných Galilejců stali Římany s jejich říšskými privilegii.

Druhé desetiletí, ve kterém si korporace a státy uzurpovaly další stupně kontroly nad našimi životy skrze nové technologie a sociální média, jsem strávil mimo Evropu. V Kurdistánu a Kolumbii jsem poznal válku, a skrze svou práci a přátelství s lidmi, jejichž životy hluboce poznamenaly imperiální aktivity, jsem začal hlouběji chápat roli impérií a vzdoru vůči nim. A to nejenom v politických reáliích a životech mých blízkých, ale také v Bibli a křesťanství.

Pochopil jsem, že bez porozumění postoje, jak se vůči impériu postavilo křesťanství v době svého vzniku a formování, nám může až příliš snadno uniknout, jaký přístup k ekonomické a politické moci by si měli zvolit následovníci Ježíše dnes. Ježíšovo přátelství s lidmi, které vykořisťovaly, utiskovaly a extrémně zadlužovaly nejenom římská říše, ale i židovská aristokracie, velkostatkáři a podnikatelé, se prolíná všemi čtyřmi evangelií.

Ježíšovo poselství o blízkosti Božího království je dobrá zpráva pro strádající rodiny, zadlužené rolníky a utiskované ženy o tom, že Bůh je s nimi, a ne s démonickou imperiální okupací anebo židovskou elitou. Ježíš svým hněvem a ostrou kritikou vůči nim nešetřil: „Běda vám, kteří jste nasyceni, neboť budete hladovět. Běda vám, kteří se teď smějete, neboť budete truchlit a naříkat. To spíše projde velbloud uchem jehly než boháč do Božího království. Běda vám, slepí vůdcové! Běda vám, znalci Písma a farizeové! Pokrytci. Hadi! Plemeno zmijí! Jak byste mohli uniknout pekelnému trestu?“ (z 23. kapitoly Matoušova evangelia)

Boží království se nám dnes může jevit spíše jako duchovní zkušenost než politická skutečnost, jenže v době Ježíše tato dichotomie stěžejně existovala. Císař byl nejen vládce, ale i bůh či jeho syn. Jeruzalémský chrám byl centrum náboženského kultu a zároveň obdoba centrální banky, která prohlubovala zadlužení venkovanů. Když izraelští proroci volali lidi k návratu k Bohu, volali také po konci ekonomického útlaku a po sociální spravedlnosti.

Spravedlnost utlačovaným

Ježíš utlačované volal k důvěře a přátelství s Bohem, který konfrontuje centrum moci jako Jeruzalém, chrám, synagogy, a namísto v nich se zjevuje a setkává s lidmi, kteří ho hledají. Na rozdíl od vládců a hospodářů, kteří sbírají, kde nezaseli, a berou těm, co nemají nic, jako dobrý pastýř pečuje a nakonec slibuje, že zjedná spravedlnost utlačovaným a osvobodí zotročené a utiskované impériem a vládami.

Ty, kdo ho chtěli následovat a podílet se na Božím království, volal Ježíš k pokání, tedy k radikální proměně myšlení, životních hodnot a společenských vztahů. Pistis a láska k Bohu se podle Ježíše realizuje v lásce nejen ke svým vlastním, ale i k cizím a nepřátelům. Požadavek Božího společenství je odpouštět všechny dluhy a osobní křivdy, přerozdělit majetek, přijmout mezi sebe cizince, uvádět v praxi hodnoty království a budovat vztahy osvobozené od hierarchie, státní moci a imperiálního násilí.

Ježíšovy požadavky během tří let oslovily tisíce lidí, a skrze jeho učedníky, kteří je uváděli v praxi, změnily životy miliónů. Jejich radikální a transformativní moc však nestrávili zastánci centralizovaného náboženství a impéria, kteří by v Božím království přišli o svá privilegia, majetek, moc a kontrolu a raději společně s představiteli Říma Ježíše popravili.

Křesťané římské říše se museli poprat s tím, co pro ně znamenal Ježíš, pokud jejich životy měly patřit císaři. Někteří z učedníků začali Ježíše následovat, protože v něm viděli dlouze očekávaného Mesiáše, politického vůdce, který je vysvobodí od římské nadvlády a nastolí vládu židovského lidu. Ježíš vedl své učedníky ke svobodě ne skrze vítěznou válku, která porazí imperiální vojska, ale skrze multikulturní společenství, které se postaví imperiálním způsobům myšlení a jedná v radikální lásce, vzájemném sdílení a moci bez násilí.

I my se musíme poprat s tím, co pro nás znamená následovat Ježíše ve světě rozděleném na státy, unie a sféry vlivu nadnárodních korporací. Všechny vyžadují naši oddanost a nutí nám své způsoby myšlení a jednání. Žijeme v globálně propojené, a přitom velmi rasistické a xenofobní společnosti, prosycené strachem. Z venkovanů okupované provincie jsme se stali obdobou židovské elity a privilegovaných římských občanů, kteří těží z kořisti válek ve vzdálených zemích.

Někteří z nás se stali setníky a dvořany císaře. Část z nás sytí chrámovou pokladnicí ze svého nadbytku, zatímco vdovy, matky živitelky a mnozí další dávají vše, co mají, aby přežili. Uprchlík Ježíš nás zcela jistě nevolá k ochraně „židovsko-křesťanských“ kořenů a hranic imperiální civilizace anebo k obraně konzervativních hodnot, na základě kterých byl popraven.

Pokud je Ježíš náš Pán a Spasitel, pak jím nemůže být žádné státní zřízení, jakkoli demokraticky či jinak se tváří. Stejně jako stovky generací před námi stojíme i my před volbou loajality. Zůstaneme věrni impériu a jeho hodnotám, anebo zvolíme Ježíše a jeho radikální společenství?

Autor působí v mezinárodní organizaci Christian Peacemaker Teams

LID BEZ MEČE A VÁLKA

(Cesta Českých bratří od pacifismu k přijetí spravedlivé války)

Jindřich Halama

O Jednotě bratrské se dlouho udržoval mýtus, který ji označoval jako „lid bez meče“. Bratří použili tento známý obraz (údajné proroctví z předhusitských časů – povstane dvojí lid, první s mečem, druhý bez meče) ve své *Apologii* z roku 1503, když píše o svém původu (AUF III, 276v). Ztotožňují v ní lid s mečem s husity, lid bez meče pak se

svým společenstvím. Je to obraz působivý a lákavý, ale stačí si trochu projít dějiny Jednoty bratrské, abychom zjistili, že je to charakteristika jen krátké doby jejich počátků. Pokusme se nejprve uvažovat o textech a skutečnostech, které tento obraz podporují, potom o těch, které mu odporují, a poté učinit nějaký závěr.

a) Důsledné nenásilí – Bratr Řehoř a první generace Jednoty

Důsledný příklon k nenásilí je spojen s počátky Jednoty a s osobou Bratra Řehoře († 1474), pokládaného za jejího zakladatele. Řehoř byl autor většiny textů, které známe z této doby a v mnohém prostě reprodukoval myšlenky Petra Chelčického, který je i první generaci Bratří zásadně ovlivnil. Základní spis, v němž je shrnut postoj Bratří k násilí, vojně a mocenským nástrojům vůbec, je *Psání o moci světské neb o moci mečové*. Bratr Řehoř je sepsal zřejmě kolem roku 1470 a jde v podstatě o přepracovaný Chelčického traktát *O trojím lidu* (závislost bratrského traktátu na Chelčickém i srovnání textu ukazuje J. Bidlo, *Akty Jednoty bratrské I*, s. 504–543).

Již Jaroslav Goll (*Chelčický a Jednota v 15. století*, 1916) usoudil, že „Jednota není než pokus zaříditi společnost náboženskou na základě toho, čemu on (Chelčický) učil a co z učení jeho plyne“. Jde o Jednotu v 15. století, tedy zhruba první tři desetiletí její existence. V dokumentech z těchto let je odmítání jakéhokoli násilí vyjádřeno naprosto jasně. Počátky Jednoty stojí na Chelčického přesvědčení, že dobrým křesťanským životem lze žít jediné odděleně od většinové společnosti a jejich hříšných struktur, tedy ideálně někde v ústraní. Odchod do Kunvaldu znamenal nepochybně pokus takový život uskutečnit.

Praví křesťané nesmějí sáhnout k násilí za žádných okolností, potvrzuje Řehoř Chelčického stanovisko a důrazně se distancuje od tábořského husitství, když mezi falešnými bratřími jsou pro něj „...ti morděři Tábořští zákonem se chlubece, ješto také sluli bratřie“ (*Traktát o rozdile mezi pravými a falešnými bratřími*, kolem 1469, AUF I, 357r). Při obnovování a budování opuštěné vsi Kunvaldu kdesi v pohraničních lesích se dalo žít podle přísných biblických zásad (především Kázání na hoře), protože kontakt s lidmi mimo vlastní společenství byl jen sporadický. Když právě v té době vypukla válka s Matyášem Korvínem a hrozilo násilné verbování do vojska, dalo se to řešit útekem do hvozdů. V dopise Janu Rokycanovi píše opět Řehoř o této praxi: „Druhdy utečem neb se schováme, a nejvíce proto, abychom nebyli přemoženi a přinuceni některú věc učiniti aneb promluvití proti svému svědomí, a tak proti Pánu Bohu“ (AUF I, 17v).

Křesťanství je nenásilná existence, trvají na svém první Bratří, vzít zbraň je nemyslitelné z jakéhokoli důvodu, nejen ve vojsku, ale ani k sebeobraně. Křesťanské je nechat se raději zabít než užít násilí proti druhým. A nejen zbraně jsou zakázány, nekřesťanské je i chytit zloděje a vydat ho soudu (což velmi pravděpodobně skončí popravou) nebo vystoupit u soudu pod přísahou jako svědek (bez ohledu na předmět, o němž se jedná). Samozřejmě křesťan nemůže zastávat úřad, kde je nějaká soudní nebo trestní pravomoc (např. rychtář).

To vše platilo v prvních dobách Jednoty, jak nám to se zvýšenou intenzitou připomínají spisy těch, kdo se od ní oddělili na konci 15. století, tzv. Malé stránky. Ježíšova

přikázání jsou jasná – nastavit druhou tvář, nechat protivníkovi ke košili i plášť, neprotivit se zlému čili nechat si všechno líbit. Ať si vrchnosti a obce pořádají své násilné vztahy, soudí, týrají a popravují, to se pravých křesťanů netýká. S tím žijí jen ti, kdo nežijí podle zákona Božího, což jsou „kozlové rohatí, ukrutní, lakomí a mstiví... tiť na rathauz slušeje na saud, kdežto je rovné potká“ (Chelčický, *Sít víry*, 16b).

A tady je čertovo kopyto prvotní bratrské teorie nenásilí. Nenásilí je znak křesťanů. Oni jsou vázání Kristovými přikázáními, oni mají žít v lásce, službě a odpuštění. Pro ostatní to není, ti mají v Božím plánu jinou úlohu. Bratr Řehoř to otevřeně uvádí v již zmíněném *Psání o moci světské*: „Avšak toho puojčuji, že ta moc s mečem ... z ouřadu svého dlužna jest poddaných svých, od nichž platy béře, brániti, aby se jim křivda a násilí nedálo“ (AUF I, 310v). Připojme k tomu, že Bratří vždy nabádali k poslušnosti vrchnosti a k placení daní – a vyjde nám, že křesťané budou někde v ústraní nenásilně žít a platit daně, a světská moc dohlédne na to, aby se jim neděly křivdy a násilí. Na špinavou práci si křesťan daněmi zaplatí jiné.

Tohle velmi přesně postřehl Bratr Lukáš, když se v devadesátých letech 15. století rozpoutal zápas o další orientaci Jednoty a všem zastáncům Chelčického i Bratra Řehoře to jadrně vypsal. Nemyslete si, že jste problému unikli tím, že zaplatíte někomu, aby se špinil za vás. Tu odpovědnost ze sebe nesetřesete. A pokud jde o praxi, připomene Lukáš později (*Odpověď na spis Kalencuo*, 1523, B 1b): „Protož konšelé i rychtáři neb fojtové osoby některé z naše Jednoty bývali...“ Úřady, které podle Chelčického nemůže křesťan zastávat, zastávali někteří Bratří již od prvních dob Jednoty. Praxe se zkrátka od teorie poněkud lišila, což je pravidlo nadkonfesní i nadčasové.

Shrnuto – proslulá nenásilnost prvních generací Jednoty je sice zřejmá, ale zdá se být omezena na Bratra Řehoře a jeho blízké a především na pojetí křesťanského společenství jako „ostrovního systému“, stojícího v jasném protikladu ke zbytku společnosti. Však se ve sporech mezi Malou a Velkou stránkou v Jednotě stále znovu objevoval důraz na „pravý rozdíl od světa“. Fakticky to znamenalo být tak jiní, že se na spoustě praktických problémů ve společnosti nesmíme podílet. Jinak řečeno, zřeknout se odpovědnosti za tento svět, protože křesťanům jde o jejich spásu, ne o svět jdoucí do zahynutí.

b) Zápas o vztah k moci a násilí na přelomu století

V roce 1490 se v Jednotě rozpoutal spor o změnu vztahu ke světu, a tedy i k moci a násilí. Reprezentanty změny byli mladší a vzdělanější kněží, především Lukáš Pražský a Vavřinec Krasonický. Mezi těmi, kdo tuto změnu vítali, však byl i Bratr Tůma Přeloučský, jeden z trojice prvních bratrských kněží (1467).

Tůmovi při pomýšlení na vojsko a boje netuhne krev v žilách, nepokládá to za nekřesťanské, dokonce se mu jeví ozbrojené násilí leckdy legitimní. Obranu proti nepříteli pokládá za oprávněnou a dokládá to na biblických příbězích. Moc se dá užívat i dobře a k dobrému, křesťan může být třeba i král a nic mu nebrání, aby k obraně své země a lidu násilí, vojska, války užil. Tůmovi víc leželo na srdci, aby se nekřivdilo chudým, než aby se křesťané vyhýbali násilí (*Tůmy Přeloučského spis o původu Jednoty a o chudých lidech*, 1502, ed. V. Sokol, Praha 1947).

Přesvědčení Chelčického, převzaté Řehořem a jeho následovníky, že moc a donucování je od zlého, podrobili Lukáš Pražský a jeho strana důkladné kritice. Lukáš vyjadřuje přesvědčení, že světská moc je sice nouzové opatření, které Bůh přijal kvůli lidskému hříchu, ale sama o sobě není špatná. Rozhodně není dílo zlého. „Ta moc od Boha poslá a dána jest na zkázu hřícha i skutkův a ovocí jeho,“ píše ve svém *Spise o moci světa* (1523, A4b). Záleží na způsobu, jak se moci užívá.

Chtít se od světské moci zcela oddělit je chybné hned ve dvojitým smyslu. Jednak to znamená, že se křesťané nechávají chránit mocí, kterou odmítají a zavrhují, což je pokrytecké. Ale je to zároveň zrada na lásce k bližním, neboť obzvláště ty slabé, vdovy a sirotky, máme bránit, což užití moci často předpokládá. Milovat bližní znamená bojovat proti projevům hříchu a křesťané se nemusí bát ani nejtvrděších opatření, včetně trestu smrti. „Na takové Bůh soudy i pokuty vydává a nedá propustiti, a byť se chytli rohu oltáře, velí takové vytrhnúti a usmrtiti.“ (1523, G2a)

Když bylo zřejmé, že tento postoj bude nadále součástí učení Jednoty, ti, kdo každé násilí vnímali jako temnou zradu evangelia, se od ní (koncem 15. století) oddělili.

c) Války s Turky – katalyzátor k přijetí oprávněnosti války

Jak počátkem 16. století sílilo nebezpečí představované tureckou říší, posilovalo se i vědomí, že bojovat na obranu svého lidu a země křesťané nejen mohou, ale dokonce mají. Pro ty, kdo se museli s otázkou vojenské služby vyrovnávat, vypracovali Bratří *Zprávu na vojnu jdoucím (Dekrety Jednoty bratrské*, vydal A. Gindely 1865, 97).

Podle tohoto usnesení se křesťan může stát i vojákem. Jít na vojnu samo hříšné není, ve válce však se člověk špatností snadno dopustí. Proto pokud musí křesťan bojovat, má to vnímat jako nutné zlo, má se těšit, až bude konec, a prosit Pána Boha, aby jej uvaroval od zlého.

Jen pár měsíců po Lukášově smrti († 1528) oblehli Turci Vídeň (v dubnu 1529) a pod touto bezprostřední hrozbou vznikla takzvaná *Turecká knížka* (vytištěna v Ml. Boleslavi 1530), naučení, jak se mají křesťané chovat ve válce, zvláště ve válce s Turky, ať již jako civilisté (třeba v zajetí), nebo se zbraní v ruce. Je v ní jasně řečeno, že se křesťan aktivní účasti v obraně společnosti nemá vyhýbat: „V této nuzné potřebě dlužen si se vším statkem svým i životem násilí obecnému pomáhati odpírati a spravedlnosti obecné obhajovati.“ Přitom je silně zdůrazněna solidarita se společenstvím, ve kterém Bratří žijí, s celou obcí a jejím prospěchem: „Pilně znamenej, k čemu se ta obec, v níž ty jsi, má, a na čem proti násilí tureckému se svolí. Viz, aby i ty obecnému dobrému nebyl odporen.“

Bratří jsou tureckým vpádem zděšeni stejně jako obyvatelstvo všech okolních zemí a je pravděpodobné, že právě to významně ovlivnilo bratrský postoj k válce a vedlo k rychlejšímu a rozhodnějšímu přijetí myšlenky na správnost ozbrojené obrany proti zlu a bezpráví.

d) V řadách zastánců spravedlivé války

Otázkou, kterou Bratří nadále museli řešit, již nebylo, jestli se účastnit bojů a válek, ale jak přitom postupovat. Proto se Bratří starší usnesli, jak uvádí druhé, rozšířené

vydání *Turecké knížky*: „Bylo-li by tažení obecné mnohého lidu našeho, aby některý správce s nimi vypraven byl.“ Nejpozději v šedesátých letech 16. století se tak Jednota dostala od radikálního pacifismu k duchovní péči o vojsko.

Další známkou schvalování spravedlivé války je usnesení synodu v Lipníku (1591), kde se jednalo o tíživém postavení evangelíků v Polsku. Bratří vybízejí k pokojnosti a zdrženlivosti, ale zároveň radí „na jiné evangelíky pozor míti, oni jestliže by předce secundum leges regni (v souladu se zákony království), obhajující svobod, tyranství opřítí se slušně chtěli, jich neopouštěti“ (*Dekrety*, 243). Znamená to vyhlášení solidarity s polskými evangelíky i v politickém smyslu, v případném povstání proti vrchnosti. Můžeme to vnímat jako důsledek vzdělávání bratrských kněží na kalvinistických univerzitách, neboť v kalvinismu byl oprávněný odpor proti vrchnosti obhajován; skutečností je, že koncem 16. století se na tom usnesl bratrský synod.

I poslední bratrský senior v Mladé Boleslavi Matouš Konečný věnuje ve své knize *O povinnostech křesťanských* (1611) válce a válčení dost místa. Jeho postoj už je zcela v linii tradičního učení o spravedlivé válce a vedle důrazu na duchovní péči a pobožnost uvažuje i o vhodném výběru statečných vojáků, disciplíně ve vojsku, potřebě strategie, ochraně civilního obyvatelstva, a dokonce spravedlivém dělení kořisti. Má se „i na opravy příbytků a chrámů Božích z kořisti obětovati“ (Konečný, 1612, 255).

Jak se na dělení kořisti díval J. A. Komenský, nevíme, ale je jisté, že při vši touze po míru odmítl vestfálský mír jako nespravedlivý (ve známém dopise švédskému kancléři) a patrně do smrti očekával, že Hospodin vzbudí nějakého reka, který porazí Habsburky a nastolí v Českém království spravedlnost. Vybízel k tomu nejprve hraběte Rákócziho (1651), později švédského krále (1655) a vysloužil si u některých současníků přízvisko „válečný štváč“. „*Absit violencia rebus*“ (ať násilí vzdáleno) sice bylo součástí jeho hesla, ale byla to představa (vnitřně nutně rozporná) spravedlnosti a práva, nastoleného třeba i válkou.

Bratří tedy časem došli k přesvědčení, že vojsko a válčení jsou v tomto světě naneštěstí nutným prostředkem, jak bránit většímu zlu. Je to prostředek nebezpečný, ale při dostatečné opatrnosti jej lze užívat ke prospěchu pozemské společnosti. Násilím se dá a má omezovat zlo. To věděl Tůma, Lukáš i o sto let později Komenský.

Budovat něco násilím však nejde. Vytvořit něco dobrého, to se neděje mocí a silou, ale duchem Božím.

Autor je docent na ETF UK.

PŘEDVÁLEČNÁ KŘESŤANSKÁ REVUE A OTÁZKA MÍRU A VÁLKY V OBDOBÍ DO NÁSTUPU NACISMU

Petr Krejčí

Když Emanuel Rádl aj. J. L. Hromádka zakládali v roce 1927 Křesťanskou revue, bylo téměř osm let po Velké válce. Její výsledky byly shrnuty v mírových smlouvách. V lednu 1920 nabyl působnosti Pakt o Společnosti národů. V letech 1920–21 se ustavila Malá dohoda – obranný pakt Československa, Rumunska a Jugoslávie s podporou Francie. V říjnu 1925 pak zástupci vlády německé, belgické, britské, francouzské, italské, polské a československé se v sedmi smlouvách dohodli na zajištění německých západních hranic. A připravovalo se jednání, které mělo za cíl zákaz války kromě války obranné. Výsledkem byl Briandův-Kelloggův pakt, přijatý v srpnu 1928.

Křesťanská revue ve svém úvodním prohlášení uvádí: „Nejsme orgánem žádné církve, ale nejsme také necírkevní. Příslušníci všech církví jsou vítáni jako spolupracovníci, i ti, kdo si nevybrali žádnou církev. Budeme studovati církevní život, protože se křesťanský život jediné v církvích vyvíjel a dosud se tam v podstatě vyvíjí. Budeme ovšem také pozorně sledovati vývoj náboženského života mimo církev a pokusy o křesťanský život necírkevní.“ Dále pak se píše: „Křesťanství má důsledky pro všechny život soukromý i veřejný. Proto budeme dbáti všech zjevů veřejného života, zvláště otázek etických a pedagogických, všímající si jejich souvislosti s principy křesťanskými. Také literatura, umění, věda i politika bude předmětem naší soustavné pozornosti, pokud má smysl náboženský.“

Náš československý život potřebuje křesťanského uvědomění jako jasného programu pro východisko z dnešního náboženského zmatku a diletantismu. Jsme si živě vědomi velikých slabin v duchovním životě našeho státu a obtíží, spojených s prací o reformu.“

A tak se problém války, míru, vojenské služby a milování nepřátel stává tématem Křesťanské revue, a to až do jejího zákazu v roce 1939. Jedním z prvních článků na toto téma byl článek J. L. Hromádky „Svoboda svědomí a vojenská služba“ z března 1928. Jednalo se o soudní projednání odvolání proti rozsudku divizního soudu nad odpíračem vojenské služby A. R., který byl příslušník náboženské sekty „Následník Krista“ a jeho svědomí mu „zakazuje konati vojenské služby“. Soud odvolání nevyhověl, ale trest zmírnil.

A J. L. Hromádka pak na závěr svého článku, když nejprve podrobně popsal jednání odsouzeného a setkání s členy sekty na soudu přítomnými, napsal:

„Vojenský soud ovšem nemůže než se řídit zákonem, neboť k tomu jest ustanoven; pro soudce jde jistota právní před spravedlností. Žádají však zákony naší republiky

opravdu odsouzení těch, kteří odpírají vojenskou službu? Obhájce se dovolával § 121 ústavní listiny, jenž zní: ‚Svoboda svědomí a vyznání jest zaručena.‘ Soud však nedbal této námitky a opřel se o § 127 téže ústavní listiny, který zní: ‚Každý způsobilý státní občan republiky Čs. je povinen podrobiti se vojenskému výcviku a uposlechnouti výzvy k obraně státu.‘ Obhájce ukazoval právem, že mezi těmito dvěma paragrafy jest vnitřní rozpor; tvrdil, že praxe soudu vede k porušení ústavního práva na svobodu svědomí. Mezi oběma paragrafy ústavní listiny jest opravdu zajímavý rozpor a jde o to vysvětliti, jak vznikl. Ústava našeho státu jest v podstatě založena na pozitivistickém pojetí demokracie, kde většina rozhoduje – nikoli svědomí, nikoli pravda, mravnost, nikoli nadosobní, nadsvětšské normy, nýbrž národ, stát, lid. Celá koncepce našeho státu je založena na tom, že duchovní, věčné ideály se musí podrobiti vládě z toho světa. § 121 o svobodě svědomí se dostal do ústavní listiny omylem, nebo, chcete-li, nemá toho významu, jaký by mu dal ten, kdo by mu chtěl rozuměti prostě: neznamená zvláště, že právo svědomí jest suverénní. Z motivů k onomu paragrafu a z nálady zákonodárců při jeho formulování jde, že se jím tehdy prakticky rozuměla jen negace katolického »dogmatismu« a ubezpečení, že lze bez překážky vystupovati z církve katolické; v souvislosti s tímto paragrafem se jednalo o rozluku státu a církve, která byla tehdy chápána jako potřeba podrobiti církev, a tedy konec konců náboženské přesvědčení zákonům státním. Stát tedy byl uznán za vyšší autoritu než (náboženské) svědomí. Nepamatuji se, že by byl tehdy někdo zastával mínění jiné. Paragraf o svobodě svědomí jest sice vzat z nazírání původně anglosaského (a z ústavy francouzské, která je však už omezila), ale jest jen rhetorickou vzpomínkou na opravdovou svobodu svědomí. Náš stát zná v praxi jako nejvyšší autoritu jen stát, národ, lid, ústavu, nikoli přesvědčení, nikoli pravdu, nikoli mravnost, nikoli přikázání Boží. Tento důležitý fakt se projevil názorně při odsouzení A. R. Soudce výslovně uznal, že voják jednal mravně a že jednal ve smyslu křesťanského přikázání, uznal, že u vojáka šlo o rozpor mezi svědomím a vnější mocí, ale odsoudil jej ve jménu této vnější moci. Jednal svého času Pilát jinak?

Po mém soudu byl onen voják, odepřevši sloužiti se zbraní v ruce, správně odsouzen podle zákonů republiky. Také Chelčický a Čeští bratři z první doby svého rozvoje by byli právem odsouzeni a i Ježíš by byl odsouzen. Také vědecká nauka by mohla býti odsouzena, kdyby se přičila státnímu zájmu, bez ohledu na to, je-li pravdivá, či nic; není instance, která by zkoumala její pravdivost a zvláště která by ji mohla obhájit proti moci zákona. Nemohou obstáti v žádném zřízení společenském, které nemá zvláštního zabezpečení pro to, aby zájem jednotlivce a zájem pravdy, mravnosti a zbožnosti byl uznán za nejvyšší a chráněn proti zájmu státu, národu, lidu. Tímto zabezpečením není ústavní soud (který uznává ústavní listinu za poslední právní normu); měl by jím býti parlament; ovšem – parlament!

V ústavě našeho státu schází uvědomění, že nad suverenitou zákona a státu jest vyšší suverenita, kterou všelijak jmenujeme: lidská práva, svoboda svědomí, Bůh.

Pořád slyšíme kázání o upřímném následování Krista; učení o blahoslavených chudých duchem; odsuzování inkvisice; útoky na dogmatismus; chválu pokroku, který nám prý nedovoluje utlačovati svědomí; máme v erbu slova ‚pravda vítězí‘ –

a tuto stojí ubohý krejčovský pomocník, opuštěný od všech mocných tohoto světa; od kněží všech církví, od velebitelů lidského pokroku i od horlitelů pro svobodu svědomí; a stojí před obránci československého státu sám a sám, souchotinář, člověk ubohý na těle i na duchu, jen se svým vnitřním hlasem, který mu káže následovati Krista. A on si chudák myslí, že vyhraje nad československým státem, který ustanovil, že svoboda ducha jest tu jen potud dovolena, pokud to neškodí hmotným zájmům tohoto státu.“

Ve dnech 24. až 30. srpna 1928 se v Praze konal mírový kongres Světové aliance pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církví. O průběhu kongresu podrobně referoval v 1. čísle 2. ročníku KR Jaroslav Šimsa. V témže čísle byl otištěn projev radikálního pacifisty a zakládajícího člena Akademické Ymky Přemysla Pit-tera. Z projevu, který byl odměněn bouřlivým potleskem, vyjímáme:

„Otázka je, jak a čím mohou křesťanské církve přispěti k světovému odzbrojení. Podle mého názoru je odpověď v podstatě zcela jednoduchá: držeti se věrně a důsledně učení křesťanského.

Jsou zvláště dvě věty v Bibli, které jsou přímým rozkazem k naprostému zavržení každé války jako organisovaného vraždění. Je to především příkaz z desatera Božích přikázání: Nezapomínej! a slova Ježíšova k Petrovi, když Petr uchopil se meče k obraně svého mistra. ‚Zastrč meč svůj do pochvy, neboť kdo meč bere, od meče zahyne!‘ Těmito slovy vyrazí Kristus každému křesťanu zbraň z rukou a zapovídá mu účast v každém ozbrojeném násilí.

Tak byla tato slova chápána i v prvotní církvi a rozumělo se samo sebou, že křesťan zná jen jednu zbraň, zbraň ducha Božího, meč pravdy lásky a oběti. Čím to však, že pozdější církve tak velmi se odchýlily od tohoto ducha, že samy staly se válčícími organisacemi? Čím to, že ještě dnes myšlenka míru a beznásilí tak těžko si prodírá cestu i do pokrokových církví křesťanských?

Mám za to, že prvou příčinou byla touha církve po moci nad světem, dnes pak je to strach, aby církve o tuto svou moc nepřišly. Avšak správně dí apoštol: ‚Kdo se bojí, nemá lásky.‘

Co vědí církve o tomto hnutí, jež proniká do dělnických organisací, odborových svazů a vynucuje si spontánní resoluce, jež vyslovují zásadu odmítnutí účasti na válkách a jejich přípravách? Jak staví se křesťanské církve vůči lidem, kteří své mravní odzbrojení již provedli a vyvodili z něho i důsledky pro svůj život?

Jsou státy, které pod tlakem mravního práva tyto lidi nenutí k vojenské službě (Švédsko, Norsko, Holandsko, Dánsko). Jsou státy, které vůbec nemají branné povinnosti a kde toto hnutí může se tudíž svobodně šířit (Spoj. státy americké, Anglie, Německo, Rakousko, Bulharsko). A jsou státy, kde vojenská povinnost dosud trvá a kde tito lidé jsou pronásledováni a žalářováni (Itálie, Rumunsko, Španělsko, Francie, Polsko, Jugoslávie, Československo, Švýcarsko).

Delegáti církví mnohých z těchto států jsou na kongresu přítomni. Ptám se: Co učiní křesťanské církve, aby tito jednotlivci, jednající z příkazu svého náboženského nebo etického přesvědčení, nebyli nuceni trávit svá mladá léta v kobkách pevnostních žalářů a ztrácet svůj nadějný život ve svém nerovném zápase?

Nenajde-li toto hnutí místa v křesťanských církvích, půjde mimo církve a proti nim!

Bylo mnoho řečí o válkách mezistátních. Já mám za to, že stejně veliké, ne-li větší, je nebezpečí krvavých válek občanských. ... Která z církví cítí spoluodpovědnost za dnešní neblahý stav hospodářský a sociální, umožňující vykořisťování jedněch a obohacování druhých? Co činí církve pro odčinění křivd, které se pášou na ubohých domorodcích v zámoří? Což nevidí onoho velikého nebezpečí, které hrozí Evropě z Východu? Církve samy odsoudí se k zániku, jestliže si nedobudou důvěry pracujícího lidu tím, že se postaví za spravedlivé jeho požadavky a neukážou-li mu lepších, mravnějších a úspěšnějších prostředků pro jeho zápas o lidskost, nežli jsou jeho dosavadní prostředky brutálního násilí revoluce! ...

Je-li válka nekřesťanská, pak povinností všech křesťanských církví je zvolati: Štveťte si do válek, vypovídejte si války, ale s námi křesťany nepočítejte, my nejdem, nemůžeme jíti za žádných okolností s sebou!“

Přemysl Pitter se také v září 1931 účastnil mezinárodního kongresu antimilitaristických farářů a duchovních křesťanských církví, který se konal v Curychu. Referoval o něm v rozsáhlém článku v 1. čísle 5. ročníku KR. O přednášce Leonharda Ragaze na téma „Násilí a beznásilí“ pak uvedl, že Ragaz „v projevech násilí spatřuje náhražku víry v Boha. Kde není pravé víry v Boha, nastupuje víra v násilí. Kde se člověk domnívá, že na to stačí sám, svou silou a mocí, kde není důvěry v sílu a moc Boží, tam počíná násilí, diktatura. Komunisté chtějí Boží království násilně strhnout dolů do světa. Fašisté uctívají modlu státu, protože pravého Boha nemají. Imperialisté touží po tom, aby jejich říše byla veliká a mocná, poněvadž neznají oné skutečné mocné a veliké říše Boží. Proto řešení otázky násilí ústí v otázce nové náboženské reformace nebo revoluce, biblické odmítání násilí spočívá na zvěsti o svrchovanosti Boží a jeho vládě nad vši skutečností. V násilí spatřuje Ragaz brutální domyšlivost člověka vůči Bohu. Jde tu tedy především o smýšlení a o smysl pro aktuální příkaz živoucího Boha. Jde o boj za panování Boží. Kde člověk pocítuje Boha jako násilí, tam se sám stává násilným vůči lidem. V Kristu zjevený Bůh není ztajeným, skrytým Bohem násilí. Avšak boj proti válce nevyžaduje ani tohoto zásadního postoje vůči násilí. Válku již se stanoviska pouhého rozumu je třeba naprosto zavrhnouti. Ragaz zdůraznil také nekřesťanskost našeho společenského řádu a pravil, že jen v tom poměru, oč rozhodněji nežli ostatní se stavíme proti nespravedlivostem dnešních soustav, máme právo brojiti proti nepravým způsobům třídního boje.“

Emanuel Rádl v přednášce s názvem Mírová politika, kterou měl 10. dubna 1930 v Ymce a která byla otištěna v 9. čísle 3. ročníku KR, se na problém války a míru dívá z jiného zorného úhlu:

„První fakt, na který třeba pamatovat, je, že bez soustavné výchovy lidu pro mír není míru. Otázka války a míru je otázka po podstatě násilí. Válka je zoufalý prostředek uplatnit jisté nároky tím, že zlomíme vůli odpůrce mocí brannou; uplatníme moc tam, kde neplatí argumenty. Není každá síla a není každé donucení násilím; není násilím zkrocení zločince ani zabití vraha v obraně; tam, kde nemohu užít argumentů, kde se druhá strana vzpírá jimi bojovat, tam je moc jediným argumentem a je dovolena. Ale násilí nastává všude tam, kde argumenty mravní a rozumové se nahrazují

mocí. Mírová politika tedy spoléhá na rozum a mravnost jako na poslední instanci. Lidé však musejí být vychováváni k tomu, aby rozum a mravnost uznávali za pána nad sebou; násilná politika se začíná tam, kde místo důvodů rozumových a mravních (které apelují na mysl všech lidí) se uvádějí argumenty prospěchářské, argumenty národní cti, daných zákonů, moci, vášně. Bohužel, lidé se bojí rozumu jako velezrady; strach z rozumu a z mravnosti honí národy do násilí a připravuje války.“

A dále pokračuje: „Proto je třeba, aby za každé příležitosti, v rodině, ve škole, v církvi, v novinách, v politice lid byl vychováván v rozumném a mravním odůvodňování svého jednání. Jest proti mírové politice vésti mládež k tomu, aby pokládala za správné to, co je chráněno mocí, zákonem, většinou, tradicí, co je ‚naše‘; tím se lid soustavně vede k řešení politických úkolů násilím. Zvláště se dělá neplecha se slovem ‚spravedlivý‘; možno skoro pravidlem označit to, co politikové jmenují spravedlivým za násilné. Jmenují tak totiž to, co je legální, to, co není důvodem k právnímu zakročení. Tato metoda, v soukromém životě ostudná, veřejně se pěstuje jako dovolená v politice. Co by tomu kdo řekl, kdybychom svoji čestnost odůvodňovali tím, že na nás strážník nebo četník nemůže? Že soudce nás nemůže odsoudit? V politice je však beze všeho spravedlivé to, co ještě snese zákon anebo proti čemu úředně neprotestuje zahraniční mínění. I záleží mírová výchova v tom, že se pěstuje stud z takové ošklivé argumentace a že lid učí chápat zákony jako nouzový prostředek v krajním případě, kdežto hlavní věc záleží na lidských, slušných důvodech na slušném dorozumění. Přílišné dovolávání se zákonů je výchovou k násilí. My, v našich sdruženích Ymky, se chceme této zásady držet.“

Mezi odpůrci násilí není jednoty. Někteří z nich se dovolávají učení Tolstého, podle něhož se nemáme bránit zlu. Toto učení neobstojí a nedá se sloučit s potřebami organisované společnosti. Je to anarchismus; u nás je tak málo anarchistů, a zvláště poněkud uvědomělých anarchistů, že je zbytečno tohoto učení se u nás bát. Je však třeba, abychom si byli jasni, že mírová politika a anarchismus jsou dvě různé věci; my, kteří jsme pro mírovou politiku zcela rozhodnou, nevěříme v zásadu Tolstého nebránit se zlu ani v Gándhího passivitu. Chceme bránit, třebaš i železem, jak říká president, ale jen věc rozumnou a mravnou, lidsky správnou, odůvodněnou, slušnému odpůrci přijatelnou, a jen v tom zoufalém případě, jestliže rozumné argumenty selhaly. Neuznáváme Tolstého anarchismus za správný. Proto uznáváme potřebu armády a počítáme s tím, že vojákovou povinností je v bitvě eventuálně zabíjeti nepřítel. Ale máme důležité výhrady. Existují jednotlivci, kteří nechťejí sloužit na vojně a odůvodňují svůj odpor podobně jako Tolstoj. Trváme, že to je věc jejich svědomí; svědomí lidské je důležitější než všechny moci světa a každý je v nepravu, kdo se proti němu postaví. Nemáme nic proti pokusům tyto osoby poučovat o nesprávnosti jejich přesvědčení; ale konec konců mají na ně právo a stát musí toto právo uzнат. Neboť od svědomí lidského dostal stát právo na existenci; jest militarismem, jestliže stát toto svědomí znásilňuje. Proto mírová práce žádá, aby naši politikové hledali formu, jak by se svědomí těchto lidí vyhovělo a respektovala se dosavadní nutnost chránit stát vojensky. Při dobré vůli by se tento zásadní požadavek mírové politiky snadno dal splnit.“

K postavení armády se Emanuel Rádl vyslovil následovně: „Někteří nadšenci žádají, aby se stát zařídil tak, jakoby už nikdy války nebylo. Je sice nutno pracovat k tomu, aby válek nebylo, ale možnost jejich není vyloučena; proto je rozumné, jestliže se stát i na tuto možnost zařizuje. Nejsme tedy proti armádě, jde jen o to, v jakém rozsahu má být udržována a jakou má mít moc. V demokratické společnosti je občanský stav stavem normálním, pravým posláním člověka; i voják by mohl toto poslání plnit, kdyby po denní službě vojenské svlékl vojenský šat a stal se civilním občanem. Dosavadní zřízení naše to nedovoluje. Budiž; z toho plyne však důsledek, že vojenství je výjimkou, abnormitou, porušením pravého povolání člověka. Pokládati vojenský stav za něco normálního, za nutnou součást organisované společnosti, je militarismus anebo nutně vede k schvalování militarismu. To je vidět už z toho, že každé zřízení, kde vojáci mají vliv na veřejný život, je pokládáno právem za nedemokratické. Proč může být poslancem obchodník, učitel, kněz, nikoli však důstojník? Proč je směšné, když se vojáci účastní projevů mírových? Z toho důvodu je nutno armádu oddalovat od normálního života, jak je jen možno. Vojenství není občanským stavem, nýbrž voják jakožto voják je pouhým nástrojem demokratické společnosti a nikdy není jejím samovolným tvůrčím členem. Nebudu tuto věc podrobněji rozbírat, bylo by však dobře, kdyby bylo jasno o tom, že vojenský stav je povolání pouze v poměru služebném k demokratické společnosti a není jejím členem.“

„Přeceňování autority státu, národnosti, politické strany na úkor iniciativy a odpovědnosti individuální je samo o sobě velkou překážkou mírové politiky. Ve středověku byla svoboda jednotlivcova utlačována církví. Nová doba byla charakterisována jako osvobození jednotlivce od tohoto tlaku; všechny novodobé pokrokové myšlenky se k tomuto programu vztahují. Bohužel emancipace individua od tlaku církevního byla provedena na evropské pevnině jen velice polovičatě; ďábel byl vyhnán belzebubem, autorita církve byla nahrazena autoritou státu, národnosti, politických zájmů, jednotlivce je dnes utlačován, jako byl v středověku. Místo absolutismu církevního nastoupil nejprve absolutismus monarchický, dnes pak vládne absolutismus státu, národnosti, politických zájmů. ‚Národní stát‘, tzv. ‚kulturní stát‘, germánské pojetí státu u nás vládne, zájmy národnostní, fašismus a komunismus jsou potomci z krve středověké autority církevní, proti níž se jednotlivce se svými nároky na osobní svobodu a osobní odpovědnost marně brání. My u nás jsme fašističtí a komunističtí daleko víc, než si přiznáváme. Fašismus jako theorii, jako vypracovaný program pro státní život jsme sice zavrhlí, ale přijali jsme v praxi jeho zásadu, že společnost, tj. stát, národnost, politika jsou více než jednotlivce a že posledním mravním kritériem jednání je zájem veřejný. Domnělé zájmy veřejnosti, ukládané jednotlivci z vnějška, jsou však jen jinou formou absolutismu středověkého a jsou velikou překážkou mírové politiky. O tom, co je a není násilné, nerozhoduje dnes ve střední Evropě svědomí; nesmí rozhodovat, veřejnost to nedovolí; noviny nutí každého, aby volky nevolky podrobil své lepší mravní přesvědčení domnělým zájmům veřejným. ... O vhodnosti a nevhodnosti zpráv pro noviny nerozhoduje svobodný kritický názor pisatele nebo redaktora, nerozhoduje potřeba čtenáře, aby byl informován tak, aby si mohl sám utvořit soud, nýbrž rozhoduje zájem určité skupiny lidí, kterému se říká zájem národní nebo

politický. Jakoby pravda, čtenáři přímo pověděná, mohla ohrozit bojovnou frontu, jakoby před branami pořád ještě stál nepřítel a jakoby naše objektivní zpravodajství mohlo tzv. naši věc poškodit. Jakoby čtenář novin byl neschopen si utvořit samostatný úsudek a jakoby jeho úsudek byl společně věci nebezpečný. Stačí srovnat zpravodajství novin dvou politických stran anebo zprávy novin českých a německých o téže věci, abychom se o tom poučili; zvláště však zarazí agitačnost a stranickost našich novin, srovnáme-li je s novinami anglickými.

Tato metoda zpravodajství, která zásadně nerespektuje svobody jednotlivce a pouze čtenářů zneužívá k agitaci, je válečnou metodou ve špatném slova smyslu a je těžkou překážkou pro mírovou výchovu, ubíjí smysl lidí pro pravdu a dává moc do rukou těch, kteří mají v rukou agitační prostředky. Mám o této věci trapné zkušenosti, jak naše noviny neumějí podporovat pravdu, nechtějí, netroufají si, a jak bohužel snižují úroveň čtenářstva, místo aby ji povznášely. Nemáme dnes ani jediného českého deníku nezávislého na politických stranách; nemáme ani jediného vedoucího žurnalisty, který by si troufal v novinách hájit názory své. Tento skrytý fašismus je těžkou překážkou pro mírovou výchovu.“

K výchově mládeže Rádl řekl následující: „Mluvívá se o tzv. předvojenské výchově mládeže. Je obava, aby neznamenal utužení militarismu, kterým už dnes jsme velice ohroženi. Říká se, že prý tato výchova přinese mládeži smysl pro disciplínu, a proto to, co Němci jmenují *Korpsgeist* (nemáme naštěstí pro to českého jména). Jistě je zapotřebí pro mládež disciplíny; ale je jasno, že k tomu účelu nemá sloužit předvojenská výchova, nýbrž má připravovat mládež na válku. Situace je taková: Celý duch veřejného našeho života je výchovou ku potlačování osobnosti, k potlačování individuálního mravního a rozumového hodnocení v domnělém zájmu veřejném. Předvojenská výchova má tento skrytý fašismus ještě dotvrdit. Může učitel ji schvalovat? Vyložil jsem už, že armáda není částí demokratické společnosti. ... Bývaly ovšem doby, kdy ideálem vojenského stavu bylo rytířství; naše mládež by velice potřebovala rytířské výchovy, tj. výchovy k vlastní iniciativnosti, osobní mravní odpovědnosti, k boji za slabé a utlačené, ale od té doby, co byla zavedena všeobecná branná povinnost, tento ideál byl nutně vojskem opuštěn. Nedomnívám se, že by vojenství, které je dnes vypočteno jen na vlivy massové a jen na praktické metody na zničení nepřítele, mohlo poskytnout škole nějakou mravní pomůcku.

Skončím tento výklad upozorněním na to, jak mocná je u nás propaganda vojenská a jak je slabá práce mírová. Tu a tam se objevují totiž v novinách výklady, že český národ je pacifistický, tuze pacifistický, a že je třeba v něm sklony mírové oslabovat a vojenské posilovat. Nevím, komu na tom záleží, aby tyto nálady ve veřejnosti budil, ale jsou jistě zásadně nesprávné. My u nás nemáme ani jediného vlivnějšího radikála mírového toho druhu jako mají jinde – nemáme muže jako je v Německu F. W. Foerster, ve Francii Romain Rolland a jako jsou pacifisté v anglickém parlamentě. ... Naši mírovou politiku vedou osoby, které vedly a vyhrály válku; vyhraná válka dosud poutá u nás každé mírové hnutí, protože válka, nikoli mír, nám přinesla samostatnost. Celá naše politika předválečná byla založena na válce proti Rakousko-Uhersku; legionáři, tj. vojáci jsou u nás nositeli tzv. pokrokové politiky. Inteligence

naše je z velké části fašistická, a kdyby byla komunistická, je to jedno, protože obojí žijí duchem válečným. Naši vynikající spisovatelé jsou pro válku: Jirásek svými spisy velebil války husitské; celá naše historie, pro národ tak významná, je vystavena na zastaralém kultu války. Dramatické dílo, které velebí vojenskou čest a staví ji proti cti občanské jako něco vyššího, mělo nedávno ve veřejnosti zcela neobyčejný úspěch. ... Naproti tomu se nám líčí pacifistická minulost česká jako slabost a bezvýznamnost.“

A na závěr přednášky Rádl shrnuje: „Výchova mírová znamená výchovu, která spoléhá na osobní odpovědnost a iniciativnost, na rozum a na mravnost a věří, že rozumnou dohodou se dají řešit všechny lidské otázky. Přílišné ježdění po zákonech je už samo nebezpečnou přípravou válečné nálady. Neuznáváme Tolstého anarchismus, ale pokládáme vojsko za nenormální orgán společnosti, v podstatě nedemokratický. Uznáváme dnes potřebu armády, ale pokládáme všeobecnou brannou povinnost za velkou překážku mírové práce. Stát nesmí být pánem jednotlivce, nýbrž jen orgánem pro jeho rozumně a mravně odůvodněné cíle. Žádáme zvláště od novin více objektivnosti a více respektu k samostatnému soudu čtenářů. Školní výchova je dnes válečná a nutno ji v tom ohledu od základu reformovat; jsme proti předvojenské výchově, protože nutně posílí militarismus. Chceme v rámci svých možností tento mírový program provádět.“

A podobně píše Jaroslav Šimsa v závěru článku „Boží mír: Boží? Mír?“:

„Křesťané se dnes potácejí ve věci míru mezi dvěma skupinami: Jedna se radikálně odříká války a co s ní souvisí, druhá chce pomalu přetvořit tvář světa evangeliem Kristovým a raduje se i z pomalého pronikání evangelia ve světě. Pro všechny však by mělo platit, že nad národem, státem, vlastí, armádou jest Bůh; nemůžeme mít velkou důvěru v tzv. reálního politika, který se příliš dovolává ‚vlasti‘ a ‚národa‘ a ‚brannosti‘ atd., místo aby se pokusil odůvodnit mravně své politické a vojenské plány. Je třeba kritiky v politice a je třeba pamatovat, že se sluší Boha více poslouchat než lidí. Za druhé je třeba ujmát se těch, kdo z důvodů svědomí odepřeli sloužit ve zbraní. Nemůže dlouho trvat abnormální a zahanbující skutečnost, že prostí učedníci Kristovi trpí ve vězeních a biskupi, faráři, profesori theologie nic pro ně nečiní nebo málo činí. Za třetí konečně: Vzájemná pomoc v mírové práci, společná účast evangeliků a katolíků (českých i německých) a jiných vyznání v mírovém hnutí, a zejména při vypracování programu by byla dobrou příležitostí osvědčení konfesionální a církevní snášenlivosti, v té věci činnost některých pacifistů německých tak např. jesuity Pri-billy nebo dominikána Stratmanna by mohla být příkladem. ...

Účast zbožných a věřících lidí v mírovém hnutí může mu velmi pomoci; může také přispět k poznání podstaty míru, který není přece cílem lidského snažení, ale má být důstojným prostředkem oslavy Boha.“

Velkou nadějí vzbuzovala ženevská odzbrojovací konference, organizovaná Společností národů, která zahájila svá jednání v únoru 1932. Ale již v říjnovém čísle KR z tohoto roku v článku „Ztroskotala odzbrojovací konference?“ Jaroslav Šimsa píše: „K vážným kritickým obavám o budoucnost Společnosti národů patří po mém soudu hlavně tyto věci: 1. Společnost se dnes stává toliko administrací, tj. technickým prostředkem států k mezinárodní spolupráci a provádění mírových smluv, místo aby byla

iniciativní, politickou a mravní vůdkyní v demokratisaci Evropy a v boji proti válce a pro mír. 2. Druhým velkým nebezpečím je pro myšlenku Společnosti národů to, že vzniká tajná diplomacie, vedená mimo Společnost. 3. Jiným nebezpečím je liknavost, s níž se neprovádí ustanovení Paktu a mírových smluv, týkajících se právě odzbrojení.“

Konference definitivně skončila v roce 1934 a nad Evropou i celým světem se začaly stahovat mraky. V Německu se k moci dostal Hitler, Itálie vedla válku s Habeší, Japonsko válčilo s Čínou a ve Španělsku vypukla občanská válka.

O tom, co se psalo v Křesťanské revui o problémech války a míru po nástupu nacismu v Německu, někdy přistě.

Petr Krejčí, presbyter sboru ČCE v Trutnově

TEOLOGIE NENÁSILÍ: JOHN HOWARD YODER

Petr Macek

Teologové, kteří se ke křesťanským denominacím zdůrazňujícím nenásilí buď sami přímo hlásí nebo k nim mají blízko, připomínají, že křesťanskému nenásilí lze rozumět jen v závislosti na jeho teologické motivaci. Podle jejich asi nejvýraznějšího a nejznámějšího představitele, amerického mennonitského teologa Johna Howarda Yodera, jde o pozici, které lze rozumět jen na pozadí vyznání, že „Ježíš je Kristus“. Ježíš představil nové možnosti lidského jednání, a křesťanské nenásilí je tak postoj, pro nějž je vztah k Ježíši jako Pánu nepostradatelný. I když pozvání k následování Ježíše je adresováno všem, standard, jímž se takový život řídí, není strženo na míru lidstvu jako celku, ale jen těm, jimž Ježíš svým vystupováním a svým poselstvím definitivně změnil životní orientaci. Jenom tato změna, tradičně nazývaná „pokání“ (*metanoia*), umožňuje onu lidskou osobní i pospolitou existenci, k níž jsou lidé Ježíšem voláni. Bez ní to nemůže fungovat. Ze známějších teologů se k těmto myšlenkám hlásí např. Stanley Hauerwas, James Wm. McClendon, Walter Wink, Miroslav Volf nebo Nancy Murphy.

Yoder svou teologii nenásilí zastával a domýšlel v konfrontaci s předními protestantskými mysliteli, především se svým basilejským učitelem Karlem Barthem. Barthovu představu, že Bůh si v extrémních případech, jako je obrana národní suverenity země, zabítí „přeje“, Yoder odmítá. Nic by nenamítal, kdyby Barth hlásal: Nevíme, jestli to Bůh může (ve své svobodě) někdy přikázat. Jestliže se však tvrdí, že určité situace si toto „krajní opatření“ žádají, je to podle Yodera argumentace, která

sice odkazuje k Boží svrchovanosti, ale konečné rozhodnutí na sebe bere člověk. Tvrzení, že Bůh snad (co my víme?) někdy přikázal nebo přikáže zabití, je tak ústupek „zdravému rozumu“, nikoliv vyznavačská obrana Boží svrchovanosti. Barth podle všeho svůj postoj později revidoval.

Ještě důležitější je Yoderova konfrontace s Reinholdem Niebuhrem, významným americkým teologickým etikem. Niebuhr roku 1940 publikoval pamflet „Proč křesťanská církev není pacifistická“. Aby bylo možné podle něho dosáhnout aspoň určité míry společenského dobra, musí křesťan použít i prostředky, které by za ideálních okolností nepoužil. Jedinou alternativou tohoto „realismu“ je potom jen pacifistická etika osobní „dokonalosti“, když se nezajímáme o potřeby druhých, ale o svou vlastní spravedlnost před Bohem. Je jasné, že Yoderovo pojetí tato kritika nepostihuje. Ve své eseji „Reinhold Niebuhr a křesťanský pacifismus“ z roku 1955 odmítl především v Niebuhrově stati implikovaný koncept spásy, protože v něm nijak nerezonuje novozákonní zvěst o vzkříšení, o církvi či o obnově skrze Ducha svatého.

Nenásilí a evangelium

Z křesťanského hlediska je podle Yodera „dobré“ jen to, co je konformní Božímu příkazu i charakteru, vyjádřenému v Ježíšově příběhu, ne to, co vede k úspěchu. Bůh prosazuje ve světě svou vládu stvořením nových, duchovně obnovených lidí, takových, kteří odmítají bojovat se zlem jeho vlastními prostředky. Násilí se vždy dopouštíme vůči Božímu stvoření. Jestliže se určitý skupinový zájem prosazuje bez uznání jedinečnosti každého lidského života, jde o čin rouhání Bohu a jeho majestátu. Podle apoštola Pavla zvolil Ježíš kříž jako alternativní společenskou strategii síly, ne slabosti: zvolil „Boží moc“ a „Boží moudrost“. To je volba, kterou lze zesměšnit nebo různě zkreslit (viz Niebuhr v onom pamfletu), ale to pak znamená minout se s evangeliem. V evangeliu nejde jen o to překonat násilí, ale i o to zbavit násilí jeho legitimacy. „Dobrá novina“ zahrnuje demytologizaci ambice násilí odmítnutím podílu na něm a jeho nahrazení strategií a taktikou odpuštění a přátelství jako prostředků obnovy. To všechno jsou deriváty volby kříže. Na tomto soudu nad násilím se podílíme i v zápasech našeho stonajícího světa. Střelná zbraň je jedním druhem síly, souznění s Ježíšovým odmítnutím zélotského pokušení je jiným druhem síly. Cílem křesťanské společenské etiky není dokonalost, ale „menší nedokonalost“: Hřích ustupuje všude, kde křesťan volí „lepší“ místo „dobrého“ a lásku místo kompromisu. To, že takové vítězství nad hříchem je neúplné, nemění nic na tom, že je možné. Ježíš mluví v Novém zákoně o „dokonalosti“ v napodobení Otce (Mt 5,48). To není perfekcionismus. Být „dokonalý v lásce“ znamená nediskriminovat, milovat i své nepřátele tak jako přátele – a to proto, že takto se chová i Bůh. Božského Otce napodobíme ne tím, že jsme bezchybní či bezúhonní, ale tím, že si nevybíráme mezi lidmi ty, které budeme mít rádi. To znamená, že základem křesťanského životního stylu je konflikt – střet s násilím v podobě nenásilí – vycházející z poznání vlastní Boží povahy.

Církev a sekulární politické formace

Pro pochopení Yoderova pacifismu je důležité jeho pojetí vztahu církve ke státu a vztahu křesťanství ke světu a jeho dějinám. Dějiny je třeba číst a vnímat na pozadí změny, kterou podle novozákonního svědectví znamenal a znamená Ježíšův život a jeho dílo, včetně jeho smrti a vzkříšení. V Kristu, v jeho inkarnaci a v celém jeho příběhu vstoupil do dějin rozhodujícím způsobem očekávaný nový věk. Důvod, proč je třeba dějiny číst nově, nespočívá jen v tom, že, jak se říká, „každá generace musí psát dějiny od počátku“, ale proto, že v křesťanské zvěsti jde o specifikovatelnou „dobrou zprávu“ o lidské situaci, jejíž „dobrota“ či „novost“ ještě nebyla těmi, kdo určují příběh světa, náležitě doceněna. Vládou skutečně Césarové, anebo žijeme ve světě, kde se mocenská situace změnila a Pánem je Ježíš Kristus? Tak jako církev nesmí dovolit, aby dějiny psali (často s posvěcením církve) jen vítězové, nesmí si ani nechat pro své etické rozhodování vnútit jiné důvody než ty, které přináší novozákonní zaslíbení o Kristu. Ježíš přišel, aby na zemi „zažehl oheň“, tj. aby inicioval autentický dějinný proces smíření a formace duchovně nové lidské pospolitosti.

Ježíš jistě neznamená vyhnout se politice, naopak představuje politickou (politicko-etickou) alternativu. Pro křesťanskou společenskou etiku je Ježíš nejen relevantní, ale přímo normativní. Jeho slova a skutky ukazují koherentní a vědomý společensko-politický charakter i směr. Ježíš nebyl moralista, jehož učení má určité politické implikace, byl představitel nových možností lidských, společenských, a proto i politických vztahů. I jeho dobrovolné utrpení na kříži byla politická alternativa k násilnému odboji na straně jedné a kvietismu na straně druhé. Zamítl násilí, ale velel i k láskyplnému odmítnutí bezpráví. Jeho výzva k nastavení druhé tváře nebyla rozhodně výzva k pasivitě. Nastavení druhé tváře zbavuje agresora možnosti svou oběť ponížit. Příkaz „neodpírat zlému“ znamená neodporovat násilně, revoltou či povstáním, ale neznamená to vyhnout se konfliktu. Blahoslavení tichých (Mt 5,5) je lépe překládat jako blahoslavení nenásilných. Nenásilí neznamená bezkonfliktnost. Nenásilí ve skutečnosti konflikt vyhledává, vyvolává či dokonce zjišťuje, aby ukázalo na jeho jedovaté příčiny.

Válka Beránkova

Biblická vize předpokládá konflikt, jehož smyslem není destrukce, ale pokání a náprava. Ježíš byl svým působením i osudem ve „válce“, kterou kvakeři nazvali „válka Beránkova“. Je to ochota vytrpět vše, co stojí věrnost cestě kříže ve společnosti, která je nám nepřátelská. Vše, co koná Ježíš Kristus v roli „proroka“ kazatele, který zvěstuje spravedlnost, v jejímž světle jsme všichni odsouzeni, v roli „kněze“, jehož sebeoběť je cenou za smíření, nebo „krále“, který ustavuje nový řád, je svým způsobem konfliktní. Jde ale o konflikt, jehož cílem není naše vítězství, ale ospravedlnění bezbožných, odpuštění hříchů a stvoření nového lidu.

Ten konflikt se týká i společenských struktur. Pro Yodera je v této souvislosti velmi důležité novozákonní svědectví o „mocnostech“ (Ko 2,15 aj.), které podle něho dobře vyjadřuje pravou povahu základního kontextu současné politické reality a zároveň prostředky, jak poukázat na to, proč radikálně-reformační pojetí církve nelze poklá-

dat za sektářské či apolitické. Když Ježíš zlovolné mocenské struktury, jejichž rukou umírá, demaskuje, zbavuje je tak jejich majestátu. Jeho následovníci jsou voláni, aby neparticipovali na zlých modelech života, reprezentovaných samolibými „mocnostmi“. To někdy znamená nespolupráci, občanskou neposlušnost, bojkot. Církev tu není proto, aby sloužila státu a jeho cílům. Církev naopak musí tento stát neustále volat k jeho legitimním funkcím. Když kterákoli nepatrná pospolitost Kristových učedníků odmítá jakýkoli modlářský nárok těchto „padlých“ mocí, tak již participuje na Kristově vítězství. Největším pokušením státu je hlásat svou absolutní důležitost. A církev musí být proti takové sebeglorifikaci na stráži. Proto největším odpadlictvím bylo, když Ježíšův postoj k mocnostem byl zaměněn za „konstantinskou“ glorifikaci imperiální autokracie. „Podvratná vzpomínka“ na Ježíše nemohla proto fungovat jinak než skrze dějinná hnutí radikálního učednictví. Církev naplňuje svou společenskou odpovědnost tím, že je svědectvím, tvořivou menšinou, formovanou svou poslušností příkázání nenásilné lásky. Yoder chválí Barthovu myšlenku, že křesťanská společenská etika by měla spočívat v exemplárnosti církve jako předvoje Božího království. Podle Yodera se Barth stále určitěji přibližoval k vizi „svobodné církve“, a proto i jeho vlastní koncepci lze pokládat za jistou explikaci možností, obsažených již v Barthově teologii.

Jako nenásilná komunita navazuje církev podle Yoderova přesvědčení na sebeuvědomění Izraele jako zvláštního Božího lidu. Elementární zkušeností tzv. „svatých válek“ bylo, že Bůh je „pro nás“ a můžeme mu důvěřovat za všech okolností. Proto když Ježíš mluvil v rámci této tradice o „osvobození“, o Boží vládě (Božím království), aniž by to dával do souvislosti s násilnou akcí, nejevil se svým posluchačům jako nějaký snilek. Tradiční „židovský pacifismus“ pokračoval naopak i poté, co křesťané uzavřeli pakt s imperátory, a vydržel i po další staletí.

„Cesta kříže“ – výdrž tváří v tvář oběti a kreativita tváří v tvář strachu – není podle Yodera namísto proto, že nějak – dříve nebo později – „funguje“, jakkoli to může být často pravda. Je namísto (a v právu) proto, že je v souladu se samotnými „základy univerza“. To je také důvod, proč v posledku nic jiného fungovat nebude. Tam, kde je lidský život v souladu s Božím obrazem, zastupovaným Ježíšem, nejde o nějaký experiment, obohacující naše poznání, ale o zjevení toho, jak se v Božím světě věci skutečně mají. Když byl Martin Luther King zavražděn, byl to pro mnohé důkaz, že nenásilná alternativa nefunguje. Lásky k nepřátelům však zůstává pravdou, protože odkrývá samu Boží povahu a identitu. Jak Gándhí, tak King odmítli heslo „cíle světě prostředky“, protože záměr a způsob chování nemohou být v bytostném konfliktu. Politika nenásilí je sice také „nátlak“, ale rozdíl je v tom, že zatímco násilné donucení hlásá: „Učiň, co žádám, nebo budeš trpět“, Gándhí a King říkali svým protivníkům: „Učiňte, co žádáme, nebo budeme trpět“. Jako nátlakovou politiku nenásilí charakterizoval Yoder ostatně i pozice Lecha Wałęsy nebo Václava Havla: Odmítnutí násilí nebyl ani v tomto případě nějaký rozmar, ale tvorba nového inkluzivního lidství, souzníciho s tím, co hlásal Ježíš. Jestli to nositelé této odpovědi sami spojují s Ježíšem, nebo ne, je druhotné.

Pacifismus tváří v tvář válečným zločinům naší doby

Yoderovu koncepci křesťanské společenské etiky je třeba vnímat v kontextu širší debaty o „křesťanské odpovědnosti“, která vyústila mimo jiné i do debaty o „spravedlivé válce“. Tradiční koncepce vychází z toho, že základním imperativem je „altruistický pragmatismus“, ptající se, co zachrání více životů. To je podle Yodera ovšem přístup, který neučinil z Božího zjevení v Kristu jedinou normu svědectví, které křesťané dluží státu a svému okolí vůbec. Křesťanský teolog musí být podezřívavý vůči idejím, které svou autoritu berou odjinud. Teoretici „spravedlivé války“ odmítají pacifismus zpravidla proto, že jej pokládají za jakési absolutní pravidlo – které je pouze protiváhou jejich pozice, založené na „výjimkách z pravidla“. Opravdový biblický pacifismus však neabsolutizuje žádné lidské hodnoty nebo pravidla, ale vychází z konverze k životu v Kristu, která zahrnuje, a proto zpravidla mění všechny „přirozené“ modely chování.

Yoderovi šlo o společenskou etiku, jejíž křesťanskost spočívá v tom, že ji určuje nejen životní styl Ježíše Krista, ale i to, že Kristus má po svém zmrtvýchvstání a vyvýšení nad veškerým jsoucnem poslední slovo. Křesťané jsou podle Yodera voláni k tomu, aby tvořili novou, Kristově vládě zcela loajální pospolitost, a tím ovlivňovali i své okolí. Vedle úkolu být zvláštním Božím lidem s určitým nezadatelným posláním, týkajícím se celého světa, tu zůstává i obecné lidské pověření správy všeho ostatního stvoření v zastoupení božského Stvořitele. Spravedlivou „policejní akci“ na ochranu těch, kdo jsou bezprostředně ohroženi nebo napadeni násilníky, připouští, se „spravedlivou vojenskou obranou“ před agresorem, při níž dochází k maření životů bez rozlišení, má však – a nejenom on – pochopitelně problémy.

Barthovo shora zmíněné stanovisko je pro křesťanské pacifisty nepřesvědčivé a za těžko přijatelnou formu společensky odpovědného jednání považují i násilné odstranění tyranů či válečných zločinců, zvláště když je obhajováno teologicky. Nejproblematičtější je asi pokus interpretovat záměrné usmrcení jakéhokoliv člověka christologicky, např. jako „zástupné“ propadnutí Božímu hněvu a soudu přijatému z lásky, jak se o to pokusil Dietrich Bonhoeffer v případě chystaného atentátu na Hitlera. Bonhoeffer, sám pacifista, si ovšem bez ohledu na toto teologické extempore každopádně zaslouží náš obdiv a úctu. Hanba jde naopak na vrub těch církevních kruhů, které ho pro samu účast na tomto neúspěšném komplotu – ano, formálně proti ústavní vrchnosti – dlouho odmítaly uznat jako křesťanského mučedníka. Každopádně je zřejmé, že domýšlet vztah mezi postojem křesťana jako občana a jako příslušníka komunity víry, jejíž normou i autoritou je Bůh zjevený v Kristově příběhu, zůstává úkolem kreativního pacifismu příštích generací.

Autor je docent systematické teologie na ETF UK.

ZA KAŽDÝM PADLÝM SE SKRÝVÁ KONKRÉTNÍ PŘÍBĚH

David Novák

Neexistuje nic, co by mohlo ospravedlnit útočnou válku. Ani Bůh ani životní prostory ani rasa ani sdílené dějiny, prostě nic. Válka byla, je a bude zlo. To však neznamená, že není možné se takovému útoku přiměřeně bránit.

Nedávno vyšel na jednom křesťanském serveru článek na téma křesťan a pacifismus. Nechci článek hodnotit, jen jsem si při čtení uvědomil, jak moc se liší, když na toto téma píšeme v době míru, nebo války. Jakkoli nechci relativizovat práci s Písmem, přesto platí, že Biblii obhájíme téměř cokoli. Jistě lze na jejím základě dojít k závěru, že křesťan použít násilí prostě nesmí. Zároveň se však vkrádá otázka, co dělat, když jsem napaden já, moji blízcí nebo národ, k němuž patřím. Mám jen trpělivě s modlitbou na rtech nastavovat druhou tvář a doufat, že Pán Bůh najde nějaké nevěřící nebo „křesťany – nepacifisty“, kteří mě ochrání?

Otázka je to složitá, zároveň jako národ prožíváme obrovské požehnaní, že je pro nás zatím jen teoretická. Neprožít za celý život válku je z hlediska historie stav velmi neobvyklý. To, co se nám dnes zdá jako sci-fi, dřív bylo velmi časté, reálné. Naopak by jako sci-fi většině našich předků zněl opak. Tedy že naše problémy vznikají nikoli kvůli nedostatku, ale kvůli přebytku, který s sebou dlouhá doba míru přináší.

Jinými slovy a s jistou nadsázkou řečeno je z hlediska dějin normální, když je svět nenormální. Tedy když se zabíjí, znásilňuje, vypaluje, vězní. Když se na tolika místech světa válčilo a válčí.

Nedělám si o sobě žádné iluze. Dokážu se hněvat, lhát, pomlouvat, přetvařovat se, mluvit sprostě a mnoho dalšího. Ale někoho zabít jen proto, že je jiné národnosti, znásilnit a mučit? Jenže toto vše a mnohé další se ve válkách děje. Proč? Přece v nich nebojuje jenom ta nejhorší lůza! Co se to s člověkem stane, co ho změní tak, že je z něho bestie?

Bible je především ve své první části násilí plná, a to včetně pasáží věnovaných dobývání zaslíbené země. Můžeme si tyto pasáže vysvětlovat jakkoli, třeba tak, že národy, které měl Izrael vybit, byly zvrhlé. Nakonec ale stejně zůstaneme stát před otázkou, jak k tomu přišly ženy, děti a stovky, tisíce těch, kteří prostě jen chtěli normálně žít a nějaká geopolitika nebo myšlenka vyvoleného národa jim byla ukradena. Jenže jim nebylo souzeno, protože přišla válka a někdo jim řekl, že z hlediska vyššího principu nemají více nárok žít ve svém městě nebo vesnici, případně že musí změnit svoje náboženství.

V dějinách to z pohledu obyčejných lidí často vypadá tak, že nějaký vůdce (někdy i „Bohem vyvolený“) řekl, že existuje nějaká vyšší idea, kvůli které stojí za to umírat a trpět. Třeba národ, Bůh, vyznání, naše pravda, potřeba zabrat další prostory atd.

Některé tato vyšší idea nadchla, většina jí nerozuměla, ale co je vládcům po lidech? Potřebují je často jen jako potravu pro děla, nikoli jako partnery. Jenže za každým jednotlivým „soustem pro děla“, dalším zabítým a padlým se skrývá konkrétní příběh.

Když jsem četl knihu *Krvavé země* od Timothy Snydera, pak to, co mě na tomto čtení nejvíce drtilo, nebyly šílené počty mrtvých, které zlikvidoval Stalin a Hitler, ale konkrétní příběhy, které se uchovaly v dopisech těch, kteří museli zemřít.

Zde je pár ukázek: Na sklonku roku 1941 završila jedenáctiletá ruská dívka v Leninogradě svůj skromný deníček slovy: „Zbyla jen Táža.“ Adolf Hitler totiž Stalina zradil, její město oblehla německá vojska a rodina majitelky deníku patřila ke čtyřem milionům sovětských občanů, jež Němci nechali zemřít hladu. Příštího léta napsala malá dvanáctiletá Židovka v Bělorusku poslední dopis svému otci: „Loučím se s tebou, než umřu. Strašně se té smrti bojím, protože házejí malé děti do masových hrobů živé.“ Patřila k více než pěti milionům Židů, které Němci zplynovali nebo zastřelili.

„Teď budeme žít,“ říkával hladový chlapec, batolící se přes pustá pole. Jenže jídlo, které viděl, existovalo jen v jeho představách. Veškeré obilí zabrala bezcitná rekviziční kampaň, již v Evropě začala éra masového vraždění. Psal se rok 1933 a Josef Stalin nechával Ukrajinu záměrně vyhladovět. Hošík zemřel spolu se třemi miliony dalších.

„Chtěli po mně snubní prsten, který jsem...“, končí zápis v deníku polského důstojníka těsně předtím, než ho v roce 1940 popravila sovětská tajná policie.

Tito a milióny dalších nebyli návštěvníci z jiné planety, ale lidé jako vy a já, kteří těsně před smrtí prožívali to samé, co bychom prožívali my. Jak to souvisí se otázkou války a s ní spojeným násilím?

Když apoštol Pavel psal o lidské přirozenosti, pak jedno z jeho východisek je podrobně popsáno v epistoletě Římanům 7. Dá se to shrnout do verše: „Ve mně, tj. v mé lidské přirozenosti, nepřebývá dobro.“ (Ř 7,18) Jinými slovy – člověk ve své podstatě tíhne ke zlu. To vidíme dobře u malých dětí, které nemusíme učit odmítovat, být drzé atd. Už to v nich je. Naopak je musíme učit věci dobré.

Oproti tomuto pohledu stojí teorie nevinného divocha, která tvrdí, že člověk je ve své podstatě dobrý. Rodí se jako nepopsaný list papíru, a pokud na tento nepopsaný list napíšete dobré věci, bude člověk dobrý. Pokud změníte okolnosti, prostředí, přirozené důvody zla, změníte i člověka. Bude-li vzdělanější, bude-li vyrůstat v harmonické rodině nebo prostředí, změní se k lepšímu. Myšlenka nevinného divocha pak prostupuje literaturu a je známá třeba v postavách Robinsona, indiánů a dalších.

Dalším problémem je, že v naší společnosti nemáme příliš rádi slovo zlo. Je příliš černobílé, příliš odsuzující, a to se v rámci korektnosti nemá vyslovovat. Proto se volí slova jako disfunkce, patologie, úchylka nebo nemoc. Jistě že existují mnohé patologie, úchylky nebo nemoci, ale pokud bereme vážně pohled apoštola Pavla nebo i další texty Písma, nemůžeme zlo, které je v každém z nás, ignorovat a za tato slova je skrývat.

Jak výše popsané souvisí s válkou? Tak, že se v ní v nezřetěně formě doslova vyvalí to, co v člověku je. Nebo, řečeno s Pavlem, naplno se projeví lidská přirozenost. Bohu díky jsem válku nepoznal, ale stačilo mi vidět, co s některými udělala moc, kterou

získali na vojně, když se stali tzv. mazáky. Najednou to byli jiní lidé, dokázali být velmi zlí.

Neexistuje nic, co by mohlo ospravedlnit útočnou válku. Ani Bůh ani životní prostor ani rasa ani sdílené dějiny, prostě nic. Existuje ale právo na přiměřenou obranu. Nikdo nevidí do hlavy Putinovi, ale asi není daleko od pravdy tvrzení, že kdyby Západ nebyl vyzbrojen a připraven se bránit, ruská agrese by se na Ukrajině nezastavila (pokud se tedy zastaví). Zároveň je třeba dodat, že i Západ má „máslo na hlavě“ a že se ve světě dopouštěl i dopouští mnohého zla v podobě rozdmýchávání válek.

Zlo se projevuje i skrze války a vše, co s nimi souvisí. O to více bychom měli být vděční za mimořádný čas, který nyní prožíváme, a hledět, jak jej moudře využít. Zároveň bychom v rámci svého vlivu měli eliminovat ty, kteří k násilí vyzývají, nebo dokonce násilí oslavují.

A nakonec si můžeme připomínat naději, kterou zmiňují proroci – jednou národy překují své meče v radlice a svá kopí na vinařské nože. To se ale nestane tím, že se konečně zdokonalí lidstvo, ale tím, že „Bůh setře každou slzu z očí“ a stvoří „novou zemi a nové nebe“. A to nás nevede k pasivitě, ale k zodpovědnosti za náš svět a k úsilí naplnit svými činy alespoň střípky toho, co v plnosti očekáváme.

Autor je předseda Rady Církve bratrské.

SPRAVEDLIVÁ VÁLKA Z KŘEŠŤANSKÉHO HLEDISKA

Jan Kranát

Křesťanství, zvláště pak jeho nejvlastnější jádro, učení Ježíše Krista, přináší zcela nové a vlastně převratné pojetí spravedlnosti. Už nemá platit dávná reciprocita židovského zákona („oko za oko...“), a tím spíše ne zákona římského (*suum cuique tribuere*, tj. přidělit každému, co zasluhuje). Křesťan má přenechat výkon spravedlnosti vyšší instanci a sám má předně svým viníkům odpouštět, jelikož i jemu bylo odpuštěno. To je podstata oné „větší spravedlnosti“, než je „spravedlnost zákoníků a farizeů“.

Co platí v osobních křivdách a sporech, nemusí však vždy platit v záležitostech druhých lidí. Hrozí-li smrtelné nebezpečí nebo závažná újma mým blízkým, nemohu být přece už jen tak vázán láskou k nepřítelům, nepodnikat zhola nic a jen se za nepřátele modlit. Už sama láska k ohroženému bližnímu mi přikazuje jednat, v krajním případě, kterým zajisté je válka, pak jednat i krajním způsobem, a nejde-li to jinak, tedy i zabitím útočníka.

Pro tento poměrně logický vývod z přikázání lásky schází ovšem jakákoli přímá opora v křesťanských Písmech (tj. v Novém zákoně). Mladá církev tehdy žila v očekávání brzkého soudu a mohla si proto ještě dovolit ten luxus brát přikázání doslovně. Nezabiješ prostě znamená nezabiješ. Nutno dodat, že v dějinách se vždy dostavovali stoupenci tohoto bezpodmínečného násilí, v nedávné době to byli např. tolstojovci, vždy však zůstávali v menšině a v některých případech jejich irenické snahy mohly být i dosti nebezpečné, zvláště tam, kde ohrožení životů a rozumného životního řádu bylo zvláště akutní a žádalo si rozhodné jednání.

Křesťanská církev se musela s otázkou spravedlivého (a nespravedlivého) násilí vyrovnat, jakmile začalo být patrné, že rychlé napravení nepravostí světa není v dohledu, a když pro věřící vyvstaly zcela praktické problémy jako například: Může křesťan sloužit v armádě? (Nakonec se většinově usoudilo, že může.) Může sloužit v armádě pohanského státu? (Může, jde-li o obranu vlasti, zvláště proti barbarům, kteří by nakonec ohrozili i křesťany.) Má křesťanský voják splnit rozkaz, jenž je v rozporu s Božím přikázáním? Svatý Augustin na tuto otázku odpovídá, že v nejednoznačných případech ano, případná vina je pak na vládci vedoucím válku:

„Nikdo přece nemá moc nad druhými, není-li mu dána shůry. Není totiž moci leč od Boha (Ř 13,1), ať už prikazující, nebo dopouštějící. Spravedlivý člověk může dokonce i pod vládou nevěřícího spravedlivě bojovat podle jeho rozkazů, a tak sloužit občanskému míru. Co je mu rozkazováno buď jednoznačně není proti Božím přikázáním, nebo není-li to jednoznačné a je-li třeba vydán nespravedlivý rozkaz, je podle řádu služby vinen král, nikoli voják.“

Augustin byl v tomto ohledu dědic dobrých římských tradic, jež klasickým způsobem shrnul už Cicero ve svém díle *O povinnostech*: Válka je předně druh trestu za bezpráví, jež utrpěla obec (*res publica*) a který ovšem musí mít svou míru a být prováděn podle práva (*ius belli*). Nejde-li nápravu zjednat vyjednáváním, je nutno užít síly, ale jen v míře nutné k obnovení míru: „Někdy musíme vést válku, abychom mohli žít ve spravedlivém míru.“ Spravedlivá válka (*bellum iustum*) má tedy za cíl zjednat právo po utrpeném bezpráví, nikoli nespravedlivý zisk na cizí úkor, a jejím cílem je vždy dosažení spravedlivého míru, nikoli porážka nepřítele. Netřeba si ovšem dělat přílišné iluze o reálném vedení „spravedlivých“ římských válek, nečiní tak ostatně ani sám Cicero.

Křesťanské pojetí války se od tohoto římského ideálu principiálně neliší. Všechny naše dnešní výklady ke spravedlivé válce odkazují zpravidla na Augustina. Jeho pojetí však v zásadě nepřináší nic nového a spíše jen shrnuje dobrou římskou, posléze i křesťanskou tradici, případně upřesňuje legitimní užití síly vůči heretikům. Přes všechny výtky, že Augustin připouští násilí jako prostředek obracení k pravověří, lze snad jeho postoj přece jen shrnout tak, že veškeré násilí nakonec připouští nanejvýš jako prostředek k zabránění dalšímu násilí. Mír má být společným cílem obce Boží (církev) i obce pozemské (státu). Narušit jednotu víry může vážně narušit tuto rovnováhu a rozpoutat násilí. Za tímto v zásadě dobrým záměrem se samozřejmě může skrývat velké nebezpečí, což se v dějinách církve nejednou neblaze naplnilo, a to ještě za Augustinova života. To však v tuto chvíli není naším předmětem.

I v Augustinově pojetí tedy může být válka spravedlivá, musí však splňovat některé nutné podmínky. První podmínkou je, jak jsme již poznali, spravedlivý cíl (*iustus finis*), kterým nemůže být nic jiného než obnovení míru.

Druhou podmínkou je spravedlivý důvod (*causa iusta*). Tím je v první řadě obrana před útočníkem. Augustin ovšem připouští i spravedlivou útočnou válku, pokud je jejím důvodem nepřítel spáchaná nespravedlnost. Zde se ozývá jak staré římské pojetí spravedlnosti, tak ohlas svatých válek Izraele.

Třetí podmínkou je pak legitimní moc (*autoritas*), která válkou nesleduje soukromý prospěch, nýbrž veřejný zájem. Takovou mocí disponuje jedině legitimní vládce, tehdy římský císař.

Pokračující rozprava k tomuto klasickému výměru dodala ještě správný úmysl (*recta intentio*), s nímž se bojovníci mají vyvarovat nenávisti, pomstychtivosti, chamtivosti a vůbec úmyslu zabíjet, s výjimkou sebeobrany, a rovněž pochopení války jako posledního prostředku (*ultima ratio*) zjednání práva poté, co ztroskotaly všechny nenásilné prostředky, zejména vyjednávání.

V takto „klasický“ pojetém konfliktu se ovšem projevuje jistá asymetrie: Spravedlivý důvod může mít jen jedna válčící strana, druhá je pak viník a zaslouží trest, tedy porážku. Představa, že by obě strany mohly mít své legitimní důvody (*bellum iustum ex utraque parte*), je tomuto klasickému pojetí války stejně vzdálena jako i myšlenka na nezávislou rozhodčí instanci, jakýsi mezinárodní tribunál, který by spor mezi dvěma válčícími suverény rozhodoval na způsob soukromého sporu. Teprve novověk přinesl hlubokou krizi a nakonec pád svrchované autority, jíž po tisíciletí byla moc římských císařů. Rozhodčí síla, jež měla přejít na mezinárodní společenství, se ukázala být stejně smělá jako často bezmocná, zejména v případech, kdy se nedostává reálných sil ani vůle zastavit či potrestat agresora. Na klasickém výměru spravedlivé války, jež shrnul Augustin, to však mnoho nemění.

RUSKÁ VÁLKA PROTI UKRAJINĚ JE VÝZVA PRO NĚMECKO

Jiří Schneider

Časy se mění. Někdy přicházejí zlomové okamžiky. Němci mají pro takovou změnu termín *Zeitenwende*. Donedávna jím zhusta označovali pád Berlínské zdi a sjednocení Německa. A v reakci na ruskou agresi na Ukrajině je termín znovu v kurzu. V Německu se rozvířila debata, zda nenastal čas přehodnotit koncept východní politiky (*Ost-Politik*), původně praktikované západním Německem vůči Sovětskému svazu a v posledních desetiletích i sjednocenými Německem vůči Rusku. Východní politika, jejímiž tvůrci byli v šedesátých letech kancléř Willy Brandt a jeho poradce Egon Bahr, byla vedena snahou o snižování napětí (*détente*) a založena na konceptu „změny prostřednictvím přiblížení“ (*Wandel durch Annäherung*). Především představitelé německého průmyslu a obchodu jej chápali jako „změnu skrze obchod“ (*Wandel durch Handel*). K proměně Ruska k evropskému obrazu tato politika zjevně nevedla, ba z dnešního hlediska je možné tvrdit, že takto vzniklé ekonomické vztahy v duchu přiblížení Ruska Evropě vedly spíše k závislosti Německa na zájmech ruských oligarchů a na dobré vůli vládců Kremlu.

Demokratické Německo si jako země, která si nesla stigma odpovědnosti za rozpoutání největší války v minulém století, zakládalo na pověsti „civilní mírové mocnosti“. Proto se Němci zdráhali vysílat vojáky do zahraničí s jiným posláním než udržovat mír. To se začalo měnit teprve pod otřesem ze zločinů během válek po rozpadu Jugoslávie. Předmětem veřejné diskuse a ostré kritiky byl také vývoz německých zbraní – například do Saúdské Arábie. Významnou roli při formování postojů v rámci veřejné diskuse hrály v Německu církve. Proto je dnešní ruská agrese proti Ukrajině otřes a výzva i pro ně. V postojích vůči ruské agresi na Ukrajině panuje mezi církvemi v Německu zásadní ekumenická shoda: Jak představitelé Německé biskupské konference, tak Evangelické církve v Německu považují obranu proti agresi i podporu napadené země dodávkami zbraní za legitimní. Při bližším ohledání však najdeme ve vyjádření jednotlivých církevních představitelů rozdíly.

Nikolaus Schneider, bývalý předseda rady Evangelické církve v Německu (2010–2014) a prezident Porýnské Evangelické církve (2003–2013), vyslovil podmíněný souhlas s užitím vojenské síly pro sebeobranu. Církevní představitelé by podle něj neměli postoj k dodávkám zbraní eticky či teologicky zdůvodňovat. Jednotliví křesťané k vývozu zbraní mohou mít různé postoje. Podle jeho názoru je dobře, když má místo v církvi i radikální pacifismus, protože je hráz proti tomu, aby se vedení války oslavovalo či dokonce se žehnilo zbraním.

Synod Evangelické církve v Hesensku a Nasavsku přijal v květnu prohlášení, v němž odsoudil ruskou agresi jako porušující mezinárodní právo, podpořil legi-

timní právo Ukrajinců na obranu, ekonomické sankce i dodávky zbraní. Tento synod odmítl, že by ospravedlněním agrese mohly být bezpečnostní zájmy Ruska. Také se vymezil proti křesťanskému ospravedlňování války, aniž by ovšem jmenovitě zmínil ruskou pravoslavnou církev.

Na druhé straně synodní prohlášení varuje před jakoukoliv eskalací, cílem má stále být „příměří a jednání, vedoucí k mírovému soužití“.

Současná předsedkyně rady Evangelické církve v Německu (EKD) Annette Kurschus v červnovém článku pro Frankfurter Allgemeine Zeitung popisovala svůj vnitřní zápas o to, jaký postoj k válce zaujmout. Kurschus považuje obrannou válku a dodávky zbraní za menší zlo. Je otřesena tím, že patriarcha Kirill podporuje agresivní válku ve jménu obrany křesťanství. Na druhou stranu varuje před tím, abychom si válku idealizovali jako obranu západních hodnot. To lze chápat jako vymezení vůči výrokům, že útok na Ukrajinu je „útokem na Evropu a její hodnoty“, jak se vyjádřil například předseda biskupské konference Georg Bätzing.

Pro německé evangelíky je klíčovým dokumentem, týkajícím se mírové etiky, memorandum z roku 2007. V něm se na rozdíl od tradičního (také katolického) pojetí, v jehož středu je „spravedlivá válka“ a její kritéria, pracuje s pojmem „spravedlivý mír“, jehož nemůže být dosaženo pouze zbraněmi. Annette Kurschus ovšem toto memorandum nechápe jako radikálně pacifistický dokument a připouští, že pokud neexistují nástroje na vynucení mezinárodního práva, pouhé odkazy a apely k jeho dodržování nestačí. Myšlenku mezinárodního řádu nelze pouze hlásat, aby se stala univerzálně uznávanou.

Biskup Friedrich Kramer, pověřenec pro mír Evangelické církve v Německu (EKD), se vyslovil jednoznačně proti dodávkám zbraní Ukrajině. Naopak ostře s ním nesouhlasí bývalý předseda rady EKD Wolfgang Huber. Považuje za směšné, aby vědomí odpovědnosti za zločiny spáchané Němci v minulosti mělo bránit pomoci obětem podobných zločinů v současnosti, zejména když je jejich obětí tentýž národ. Princip nenásilí nesmí popírat právo na sebeobranu nejen vlastní, ale ani těch ostatních.

Symbolem angažovanosti ve prospěch míru a proti válce se stal pastor Martin Niemöller. Bývalý velitel německé ponorky v I. světové válce, pozdější představitel vyznávající církve a odpůrce nacismu, zůstal i po II. světové válce německým patriotem. Stavěl se však proti remilitarizaci západního Německa, v níž viděl hrozbu návratu nacismu. Mírové sjednocení Německa pro něj bylo důležitým cílem. K pohoršení mnohých si sjednocené Německo dokázal představit i za cenu připojení ke komunistickému bloku. Jako respektovaná osobnost vyvolával kontroverze také svými výroky k nacistické minulosti a vině s tím spojené. Niemöller pomáhal formovat základy ekumenického mírového hnutí nejen v Německu, ale i v mezinárodním měřítku. V roce 1952 navštívil Sovětský svaz a setkal se s představiteli církvi, aby jim pomohl připojit se k ekumenickému hnutí. Později stál v čele Světové rady církví a za své postoje obdržel podobně jako J. L. Hromádka Leninovu cenu míru.

V souvislosti se zářijovým valným shromážděním Světové rady církví (SRC) v Karlsruhe se objevily návrhy, aby ruská pravoslavná církev byla ze SRC vyloučena, poněvadž je nepřijatelné, když nábožensky legitimizuje agresi Ruska.

Také s odvoláním na Niemöllera se ovšem někteří němečtí evangelíci staví dokonce i proti tomu, aby kritika ruské pravoslavné církve vedla k tomu, že by sama vystoupila ze Světové rady církví. Například Volker Jung, prezident Zemské evangelické církve v Hesensku a Nasavsku, namítá, že by se tím přerušily kontakty s věřícími nejen v Rusku ale i s těmi na Ukrajině, kteří náleží k moskevskému patriarchátu. Je to poněkud zvláštní argument v situaci, kdy Ukrajinská pravoslavná církev dosud není členem SRC a ze samotné ruské pravoslavné církve se ozvaly protesty proti podpoře agresivní války ze strany patriarchy Kirilla. Zdá se, že s pomocí těchto německých hlasů, se zbožným odkazem na vyznání z roku 1948 („Bůh si nepřeje válku“) a na kýžené zachování ekumenické jednoty, Světová rada církví znovu propásne šanci formulovat jasné stanovisko, ohradit se vůči zneužívání evangelia a zastat se práva.

„Německo se vzbouřilo proti svědomí lidskému, proti celému světu. Tato vzpoura ztroskotá... Možné jest ovšem také, že Němci neuvidí propast, do které se řítí: Pak nezbude než si připomenout, že světová vzdělanost odolala jiným útokům a že odolá i národnímu socialismu. Odolá duchovní převahou, jak v ni věřil Palacký; ovšem k duchovní převaze patří i bránit pravdu třebas železem.“ (Emanuel Rádl, O německé revoluci [1933], str. 77 – citováno dle Paměti F. Laichtera I, s. 922)

SPÍŠE PŘÁTELSKÁ SPOLUPRÁCE

V úterý 22. února 2022 zvolil Akademický senát ETF UK za svého kandidáta na děkana Jana Roskovce Ph.D. V úterý 31. května 2022 jej do čela fakulty jmenovala rektorka Univerzity Karlovy prof. Milena Králíčková.

Ph.D. Jan Roskovec dosud působil na fakultě jako odborný asistent na katedře Nového zákona a proděkan pro zahraniční a ekumenické vztahy.

Vážený pane děkane, milý Honzo, jak vnímáš začátek svého působení ve funkci děkana?

V roce 2010 se poté, co se tehdejší děkan Martin Prudký stal prorektorem, posunul začátek funkčního období děkanů ETF na 1. června, tedy vlastně na konec akademického roku. To má určitou výhodu pozvolného náběhu. Původně se ovšem můj nástup do funkce měl krýt se začátkem stavebních prací na rekonstrukci fakultní budovy, ten se však na poslední chvíli musel o rok odložit. Kvůli válce na Ukrajině nečekaně stouply ceny stavebních prací a firmy, které u nás vyhrály výběrové řízení, odmítly podepsat smlouvu. Můj začátek byl tedy přece jen docela poklidný. Do funkce jsem nastoupil společně s novým tajemníkem fakulty, dr. Pavlem Moskalou, takže se v tom, čeho si vedení fakulty žádá, rozhlížíme spolu. Pavla znám z dřívějších dob, kdy řídil fakultní knihovnu, myslím, že si dobře rozumíme, a ve spolupráci s ním vidím velkou oporu.

Jaké jsou tvé děkanské priority?

Jak jsem pověděl shromáždění akademické obce už před volbou, nemyslím si, že by na ETF bylo potřeba něco zásadně měnit. Spíš bych chtěl rozvíjet nebo pěstovat to, co je už na fakultě dobře zavedeno, starat se o to, aby ti, kdo ten dobrý výkon fakulty vytvářejí, tedy učitelé i studenti, měli pro svou práci dobré podmínky i motivaci. Vážím si toho, že k tradicím fakulty patří spíše přátelská spolupráce než hierarchicky pevné vedení.

To, co fakultu charakterizuje, je možno zobrazit na třech osách. Tou nejobecnější, jež se týká každé univerzitní fakulty, je vztah mezi výukou a vědou. Na naší fakultě má už tradičně odborné bádání velmi významné místo, je pro nás důležité i existenčně, protože jsme fakulta malá a více než polovinu našeho rozpočtu tvoří právě prostředky na vědu. Toto badatelské zaměření fakulty je tedy potřeba udržet a dále rozvíjet. Důležité je také jeho propojování s výukou, je to jeden ze způsobů, jež činí studium atraktivním. Pokud jde o výuku, rád bych, abychom rozšířili nabídku studia pro zahraniční studenty. Víme, že o studium je mezi cizinci zájem, máme dlouholeté pozitivní zkušenosti s výukou studentů v rámci výměnného programu Erasmus, už jsme začali s výukou bakalářského programu teologie v angličtině. Přináší to ovšem další zatížení našich učitelů, takže je třeba hledat způsoby různých kombinací, aby to zatížení zůstávalo snesitelné.

Druhou osou je vztah k církvi a společnosti. Univerzitní teologické fakulty jsou veřejně vzdělávací instituce, a působí tak v celé společnosti, ale mají ještě „svoji“

zvláštní komunitu v církvích. Tato polarita odráží to, že církve samy dnes ve společnosti tvoří zvláštní skupinu, která už s ní nesplývá a vlastně ani není její samozřejmá součást. Ani na téhle ose nemusíme vytvářet nic radikálně nového, fakulta má tradičně dobré vztahy s Českobratrskou církví evangelickou i s dalšími evangelickými církvemi, jejichž kazatele vzdělává, a na univerzitě i v širší veřejnosti, můžeme-li tak soudit třeba podle zájmu médií, je respektována. Ale i tady je oč pečovat.

Třetí osa vyjadřuje specifický profil naší fakulty, který je určován tím, že kromě teologie vyučujeme také sociální práci. Do názvů programů v této druhé větvi připojujeme přívlastek „pastorační“ nebo termín „diakonika“, abychom naznačili, že v našem pojetí k těmto pomáhajícím profesím patří také teologický aspekt. Ale pořád trochu zápasíme s tím, jak by měl tento aspekt konkrétně vypadat, jakou teologii učit budoucí sociální pracovníky. A záleží mi také na tom, aby tyto dvě větve byly v životě fakulty integrálně propojeny. Jak mezi studenty, tak mezi učiteli, třeba i na badatelské úrovni.

Je něco, co tě na povinnostech děkana opravdu baví?

O tom jsem zatím nepřemýšlel, teď spíš postupně zjišťuji, co všechno je potřeba.

Daří se ti kombinovat práci děkana s výukou a odbornou prací?

To se teprve uvidí. Výuce se samozřejmě musím věnovat i nadále a jsem odhodlán neopouštět ani badatelskou práci. Na příkladu svých předchůdců ostatně vidím, že zvládnout se to dá.

Jaké jsou výhledy fakulty, co se týče nadcházejících let?

Každý výhled do budoucnosti je jen odhad. Víme, že jsme malá fakulta, takže musíme zápasit o materiální zajištění. To nám z velké části přináší badatelská práce, takže na ni se musíme soustředit i nadále. Jako všechny teologické fakulty se potýkáme s klesajícím počtem studentů, což je odraz zmenšování církví, které se ani v naší zemi ještě nezastavilo. Takže se nedají očekávat časy bezstarostné hojnosti, ale to platí pro celou společnost.

Jak bys popsal programovou nabídku fakulty pro uchazeče o studium?

Už jsem to zhruba naznačil: Vyučujeme teologii a sociální práci. Teologii ve dvou variantách, jednak zaměřenou k těm, kdo se jí budou zabývat profesionálně, jednak k těm, kdo chtějí získat ekumenický přehled po křesťanských tradicích. V uplynulém akademickém roce jsme začali vyučovat teologii v plném rozsahu také pro zahraniční studenty anglicky. Sociální práci učíme v bakalářském stupni, magisterský program v této oblasti je zaměřen na krizovou a komunitní práci.

Hledáš s kolegy nové možnosti, jak potenciální studenty oslovit programovou nabídkou Evangelické teologické fakulty?

Snažíme se dát o fakultě víc a lépe vědět, máme na to už několik let i zvláštního pracovníka, učíme se využívat sociální síť.

ROZHOVOR

Jak hodnotíš spolupráci ETF s Katolickou teologickou fakultou a Husitskou teologickou fakultou?

Univerzita Karlova teď ustavila nový systém přidělování prostředků na vědeckou činnost, v němž se fakulty sdružují podle oborů. Jednou z těchto oblastí je teologie a religionistika a do ní patří všechny tři teologické fakulty a Ústav filosofie a religionistiky z Filozofické fakulty. Takže i institucionálně je teď naše spolupráce podporována, ale i jinak je dobrá. S Husitskou fakultou spolupracujeme například v rámci sdružení teologických fakult jižní, střední a východní Evropy (SOMEF), s děkanem Katolické fakulty, který mě pozval na seznamovací setkání, jsme mluvili o spolupráci při vzdělávání doktorandů.

Spolupracuje Evangelická teologická fakulta i s jinými (neteologickými) fakultami Univerzity Karlovy?

Asi nejvíc s Filozofickou fakultou. Už jsem zmínil Ústav filosofie a religionistiky, s odborníky tamního Egyptologického ústavu spolupracujeme v rámci Centra biblických studií, s tamní katedrou sociální práce spolupracuje naše katedra sociální práce. Naši historikové spolupracují s historiky z Filozofické fakulty i Fakulty humanitních věd. A určitě jsem nevyjmenoval všechny.

Jaké možnosti nabízí fakulta zájemcům o celoživotní vzdělávání?

Celoživotní vzdělávání nabízíme ve dvouletých kurzech na třech místech: v Praze, Olomouci a Plzni. Podrobnosti jsou k nalezení na webu fakulty (pod záložkou Uchazečů).

A nějaký vzkaz pro čtenáře Křesťanské revue?

Snad jen přání, aby fakultě zachovali svou přízeň, kterou jí dlouhodobě projevují a které si fakulta váží.

Pavel Hošek

PŘEJI NÁM VŠEM BRZKÝ MÍR A VÍTĚZSTVÍ DOBRA NAD NENÁVISTÍ A BEZPRÁVÍM

„Silu mi jednoznačně dodávala obetavost těch, kteří mi pomáhali, a nádej, že to má zmysel a že tým niekomu reálne pomôžeme,“ hovorí Jonáš Zejfart, ktorý zorganizoval humanitárnu zbierku na pomoc ľuďom na Ukrajine trpiacim v dôsledku putinovskej agresie. Jonáš študoval teológiu a misiológiu na ETF v Prahe a tiež v Holandsku. Je členom ČCE a jej poradného odboru pre evanjelizáciu a misiu (POEM).

Jonáš, krátko po tom, čo Rusko napadlo Ukrajinu (24. 2. 2022), si zorganizoval humanitárnu zbierku na pomoc trpiacim ľuďom. Čo ťa k tomu motivovalo?

Ty první dny konfliktu byly jako studená sprcha. Nejen, že se zhroutila představa míru v Evropě, ale ty začátky provázelo obrovské selhání západního světa. Spojené státy, Británie (a Rusko) v Budapeštském memorandu garantovaly územní celistvost Ukrajiny. Z této mezinárodní smlouvy se během několika okamžiků stal cár papíru. Ostatně Putinovi dodalo odvalu, že západ vojensky nezasáhl ani při anexi Krymu v roce 2014. Odpověď Německa na vypuknutí konfliktu byla hanebná a mě zkrátka zarazilo to vyděšené očekávání Západu, že Ukrajina během pár dní zanikne.

Těch několik dní jsem měl pocit, že když Západ Ukrajinu zradil, je mojí povinností tam jet a bojovat. Jenže já nejsem žádný voják, nemám žádné reálné zkušenosti z boje ani s armádou samotnou. Na sociálních sítích se ale ukázala zpráva, že několik dobrovolníků z okolí Brna se chystá na Ukrajinu vypravit evakuační vlak, který pomáhal i po tornádu na Moravě. Navázal jsem s nimi kontakt, a protože tehdy jejich sbírka byla pouze v Brně, rozhodl jsem se otevřít sběrné místo také v Praze a vybraný materiál posléze doručit do Brna k vlaku. S pomocí svých přátel a známých z kostela jsme tento plán začali uvádět do reality. Jako logické se mi jevilo požádat o místo pro sbírku v evangelickém kostele v Uhříněvsi, vedení okamžitě a rádo souhlasilo.

Ako celá zbierka prebiehala? Došlo k niečomu neočakávanému, čo ťa prekvapilo?

S humanitárními sbírkami jsem doposud žádnou zkušenost neměl. Naštěstí se na místě objevila jedna neuvěřitelně skvělá paní, která pomáhala při povodních, a tak přesně věděla, jak vybranou pomoc třídit a popisovat. Upřímně řečeno bez ní by tam byl strašlivý chaos. Zároveň se mi ozvali přátelé, se kterými organizujeme dětský tábor Černobor a přijeli pomáhat třídit. Co jsem rozhodně nečekal, byla v těch prvních dnech solidarita Čechů. Sbírkou jsme vyhlásili na sociálních sítích a přišlo mnohem víc lidí, než jsem si dokázal představit. Záhy byla takřka polovina kostela zavalena plenami, dětskou výživou, spacáky, dekami, hygienickými pomůckami, ale také zdravotním materiálem, plynovými bombami a dalším. Bylo ale potřeba rychle vyřešit, jak to odvezeme do Brna k vlaku. Zcela neočekávaně se ale ozvala kurýrní společnost DoDo, že nám poskytne tolik aut (dodávek, včetně řidičů), kolik budeme potřebovat. Příznám se, že jak solidarita lidí, tak pomoc této firmy a mých přátel mě tehdy velmi potěšily a jsem za to velmi vděčný.

ROZHOVOR

Čo bolo pre teba v realizácii humanitárnej pomoci najťažšie? A naopak, čo ti dodávalo silu a nádej?

Nejtěžší asi byla ta komunikační intenzita. Od rána jsem byl u sbírky a do hlubokého večera pak organizoval odvoz a cestu na Ukrajinu. Sílu mi jednoznačně dodávala obětavost těch, kteří mi pomáhali, a naděje, že to má smysl a že tím někomu reálně pomůžeme.

Aké místo v tomto procese zohrávala církev?

Kromě vedení sboru v Uhříněvsi jsem s církví v kontaktu nebyl. Víím, že Diakonie zahájila finanční sbírku, která ještě pokračuje. Nicméně se přiznám, že jsem to tehdy úplně detailně sledovat nestíhal. My jsme se přidali k tomu evakuačnímu vlaku, takže mě nenapadlo do toho nějak intenzivněji církev zakomponovat. Jsem ale vděčný lidem z církve, kteří pak pomáhali s dlouhodobější sbírkou v Uhříněvsi (navazující na tu prvotní), a také za shovívavost všech členů sboru, protože ta sbírka do nějaké míry zabírala prostor společných setkávání. Což je zase věc, kterou musím ocenit – mnoho kostelů se ze dne na den stalo místem, odkud proudila pomoc.

Si stále v kontakte s niektorými ľuďmi z Ukrajiny, ktorých si stretol? Sleduješ ich príbehy?

My jsme nakonec v rámci cesty k hranicím mnoho Ukrajinců nepotkali, jen nějaké dobrovolníky z Mukačeva, pro které jsme vezli zdravotnické zásoby. Ani s nimi jsme se ale osobně nestřetli, protože to na hranicích nebylo možné. Byli hodně vděční, ale vzhledem k vyčerpání s nimi příliš udržet kontakt nešlo.

Známych na Ukrajině si mal už aj pred vypuknutím vojny, v komunitě českých rodáků. Udržiavaš s nimi kontakty? Ako sa im darí?

Ano, dvakrát jsem byl na měsíc cvičit jejich děti v češtině. Poprvé v roce 2013 ještě před Krymem a potom, tuším, v roce 2015. Byli jsme ve vesnici Bohemka v Mykolajivské oblasti. Ačkoli jsou ruští okupanti relativně blízko, nemám zprávy, že by Bohemka byla v bezprostředním ohrožení. Ukrajina mi hodně přirostla k srdci. Jsou to ti nejmilejší a nejpohostinnější lidé, které jsem kdy potkal, a to, co se jim teď děje, je naprostá katastrofa. Neumím ani slovy vyjádřit, jak líto mi je každého ztraceného života, zejména pak těch způsobených váháním Západu.

Abych neskončil negativně – pomoc Ukrajině nadále pokračuje. Materiální sbírky jsme v Uhříněvsi už ukončili, ale stále je možné například finančně podpořit Ukrajinu přes jejich ambasádu nebo přes většinu humanitárních organizací v ČR. Rád bych také vyzval ke vstřícnosti k těm, kteří sem před válkou uprchli. Stačí se kolem sebe rozhlédnout a poptat. Je možné kupříkladu připravit nějaký program pro děti nebo se na ně alespoň usmát, když si hrají na hřišti. Jsem si jist, že kdyby byla situace obrácená, Ukrajinci by nás přijali bez řečí a s pohostinností, které se těžko můžeme vyrovnat. Přeji nám všem brzký mír a vítězství dobra nad nenávisť a bezprávím.

Pavol Bargár

ĽUDSKÉ PRÁVA V SLOVENSKEJ EVANJELICKEJ TEOLÓGII V 19. A 20. STOROČÍ

Tomáš Jahelka

Téma ľudských práv v prostredí slovenskej evanjelickej teológie sa rozvíja až v 20. storočí. Súvisí to jednak s kvalitatívnym rozvojom samotnej teológie, ale aj s rozšírením reflexie ľudských a občianskych práv v príslušných disciplínach, v práve, filozofii a politickej vede. Ľudské a občianske práva však nie sú len teoretickým konceptom, ale sú nevyhnutne spojené s politickou a spoločenskou realitou. Počiatky reflexie politickej reality môžeme nájsť už u Martina Rakovského, najväčšieho slovenského humanistického básnika. Rakovský študoval u Filipa Melanchtona a bol prvým slovenským autorom, ktorý vo svojich dielach samostatne spravoval politicko-filozofické problémy. Rakovského ideálom je vnútorne pevný a dobre usporiadaný štát so záväznou ústavou opretou o spravodlivé zákony a neskorumpovanú výkonnú moc. Úlohou štátnej vrchnosti je dozerať na spravodlivosť a zákonnosť občianskeho života. Medzi povinnosti dobrej vlády patrí ochrana pracujúcich vrstiev, roľníkov a remeselníkov, pretože tí sú základom štátu a zdrojom jeho bohatstva. V dobrom a prosperujúcom štáte je potrebné odstrániť bezprávne postavenie tejto časti obyvateľstva.

Kým v období renesančného humanizmu boli slovenskí evanjelickí myslitelia hlásateľmi spoločenského pokroku a reformačných princípov, tak v priebehu 19. storočia sa stali prevažne nositeľmi konzervatívnej stagnácie a v niektorých prípadoch až retardačného myslenia. Je to paradox, pretože reformačný princíp znamená pokrok, zmenu, neustále obnovovanie cirkvi aj spoločnosti do aktuálnej situácie. Pokrokové myslenie v dejinách slovenského politického myslenia v druhej polovici 19. storočia reprezentovala *Nová škola slovenská*. Na jej čele bol katolícky kňaz a dramatik Ján Palárik. Generácie predstaviteľov evanjelického štúrovského hnutia myslením ostávali na pozíciách romantického nacionalizmu, ktorý z princípu nemohol byť nositeľom pokroku, a to ani v oblasti ľudských a občianskych práv, pretože v prvom rade sa snažil o priznanie národných, kolektívnych práv, a nie o budovanie občianskej spoločnosti. S týmito ideami vystúpila práve Nová škola, ktorá na rozdiel od štúrovcov, ktorí sa inšpirovali nemeckou klasickou filozofiou, vychádzala z ideí anglosaskej a francúzskej politickej filozofie. To znamenalo zmenu orientácie z národného na občiansky princíp a snahu o získanie individuálnych občianskych práv, ktoré v konečnom dôsledku znamenajú aj získanie práv národných.

Avšak v nelichotivej politickej situácii v Uhorsku najmä po roku 1867, kedy došlo k rakúsko-maďarskému vyrovnaniu, sa ani snahy *Novej školy* nepresadili. V oblasti

slovenskej politiky, ale aj teológie, prevládli tendencie vyznačujúce sa pasivitou, stagnáciou a konzervativizmom. Najvýznamnejším predstaviteľom tohto obrazu bol evanjelik Svetozár Hurban Vajanský. Seba a úzku skupinu martinských národovcov pokladal nielen za predstaviteľov národa, ale dokonca za národ samotný. Vajanského silný konzervativizmus a silné rusofilstvo znamenali návrat v myslení nielen oproti Novej škole, ale aj v kontraste s demokratizačnými politickými snahami Ludovíta Štúra z jeho skoršieho predrevolučného obdobia. Obrat v týchto tendenciách predstavuje až hnutie hlasistov, pomenovaných podľa časopisu *Hlas*, ktorý vychádzal v rokoch 1898–1904. Ak by sme však toto hnutie chceli vymedziť konfesiónálne, tak na jeho čele stáli katolíci, lekári Vavro Šrobár a Pavel Blaho. Najväčší politický a mysliteľský talent však už v tomto období prejavoval mladý evanjelik Milan Hodža, neskorší významný politik a premiér prvej Československej republiky.

V oblasti slovenskej evanjelickej teológie nastáva na začiatku 20. storočia zlom v osobe mladého a mimoriadne vzdelaného evanjelického teológa Jána Lajčiaka. Vo svojej tvorbe je pokračovateľom hlasistického myslenia, či presnejšie povedané, Lajčiak dáva hlasizmu systematickú podobu. Ako mladý vzdelaný teológ s dvoma doktorátmi z Nemecka a Francúzska Lajčiak príznačne nezískava miesto na teologickej fakulte, ale miesto farára v zapadnutej liptovskej obci Vyšná Boca. Pre konzervatívnu cirkevnú vrchnosť boli jeho názory príliš pokrokové a liberálne. Lajčiak ako prvý teológ na Slovensku priniesol orientáciu na vedecké a filozofické myslenie. Zdôrazňoval princíp evolúcie, vývinu, a to ako v spoločnosti, tak aj v cirkvi a v teológii. V chápaní národa nadviazal na hlasistov, a rovnako ako oni chápe národ ako sociálnu entitu. To znamená, že na prvé miesto kladie sociálne práva, ktoré majú byť zabezpečené pre všetky vrstvy obyvateľstva. Zvlášť v oblasti sociológie rodiny Lajčiak kladie do popredia práva žien. Poukazuje na nelichotivé postavenie ženy nielen v zaostalej slovenskej spoločnosti, ale aj v rodine. Je presvedčený a zdôrazňuje, že žena je rovnocenná bytosť ako muž a mala byť mať rovnako ako on rovnaké práva v spoločnosti ako aj v rodine. Lajčiak sa tu do istej miery nepochybne inšpiroval aj T. G. Masarykom, s ktorého tvorbou bol oboznámený a stotožňoval sa s ňou. Práve u Masaryka zohrávala ženská otázka dôležité miesto a spolu s Lajčiakom ich môžeme označiť za našich prvých feministov.

Žiaľ, myslenie a tvorba Jána Lajčiaka, odsunutá za jeho života na poslednú koľaj, nemala na Slovensku pokračovanie. Aj keď môžeme aj v prvej polovici 20. storočia nájsť v slovenskom evanjelickom teologickom prostredí zaujímavé osobnosti, ide o obdobie stagnácie. Výnimkou bol Samuel Štefan Osuský, ktorého význam, okrem iného, spočíval v odsúdení a poukázaní na nebezpečenstvo fašizmu, nacizmu a bolševizmu a na popretie ľudských a občianskych práv v týchto režimoch. Toto Osuského stanovisko je potrebné vnímať aj v kontraste s postojmi niektorých iných slovenských evanjelických farárov a teológov, ako napríklad nacionalistu Martina Rázusa, ktorý sa netajil obdivom k Mussolinimu a talianskemu fašizmu. Osuský si uvedomoval si, že cirkev sa dostane na okraj spoločenského vplyvu, ak bude prehliadať sociálne problémy spoločnosti 20. storočia. Najlepšou štátnou formou politického zriadenia je pre Osuského demokracia, ktorej znakmi sú sloboda, rovnosť (zahŕňajúca aj všeobecné

volebné právo) a parlamentarizmus, teda voľná súťaž politických strán. Sloboda sa však nikdy nesmie stať svojvôľou a menšina musí mať svoje práva pri vláde väčšiny.

V priebehu 20. storočia zaujíma silnú pozíciu sociálna otázka. Tá priamo súvisí s ľudskými a občianskymi právami, pretože v rámci nej sa riešia základné otázky ľudských práv, ako napríklad právo na majetok, na dôstojný život, na prácu, na vzdelanie, na spravodlivú odmenu atď. Slovenská evanjelická teológia sociálnu otázku reflektovala pomerne intenzívne, a to najmä vo vzťahu k socialistickému hnutiu a kapitalizmu. Rudolf Košťal vo svojom diele *Kresťanstvo a sociálna otázka* uvádza, že je to všeludská otázka, ktorá sa dotýka všetkých občianskych stavov, a nie je len otázkou hospodárskou, ale predovšetkým etickou. A keďže sociálna otázka je v prvom rade mravná, filozofická, a teda aj náboženská záležitosť, Košťal usudzuje, že sa musí riešiť aj v cirkvi a prostredníctvom cirkvi. Za nadčasovú môžeme pokladať Košťalovu požiadavku na právo na spravodlivú odmenu, ktorú požadoval aj Ježiš. Košťal je presvedčený, že cirkev je plne oprávnená, či dokonca povinná dozeráť na to, či pracujúci dostane adekvátnu mzdu, či ho zamestnávateľ neokráda neprimerane nízkou mzdou. Je tragické, že v súčasnosti kradnutiu napomáhajú pracovné zmluvy, ceny a občas tomu slúžia aj platné zákony. Ide o odsúdeniahodný stav, uzatvára Košťal.

Tému ľudských a občianskych práv rozvíjal v rámci systematickej teológie a teologickej etiky Igor Kišš. V slovenskej evanjelickej teológii sa táto problematika systematicky spracúva až na prelome storočí. Kišš vychádza z Lutherovho učenia o dvoch ríšach, duchovnej a svetskej, ktoré zohráva dôležitú úlohu pri aplikácii Božích prikázaní a Ježišovej etiky do praxe. Jednou zo základných téz vyplývajúcich z Lutherovho učenia o dvoch ríšach je, že štáty sa neriadia Kázňou na hore, ktorá patrí do individuálnej etiky. Kým individuálna etika kresťana alebo etika cirkvi sa má riadiť podľa Kázne na hore, tak etika v svetskej ríši je riadená na základe prirodzeného zákona a prirodzeného práva. To znamená, že kresťan sa v individuálnej etike riadi podľa Božích zákonov, ale vo svete, napríklad ako predstaviteľ určitého úradu, sa riadi podľa prirodzeného práva. A to znamená najhumánnejšie predstavy určitej doby o ideálnych zákonoch a ideálnom práve. V intenciách uvedeného teoretického základu sa Kišš snaží riešiť konkrétne otázky a problémy sociálnej etiky. Venuje sa otázkam tolerancie, ľudských práv, ekológie, sociálnej spravodlivosti, politickej a hospodárskej etiky, ale aj etike manželstva a rodiny a tiež lekárskej etike a s ňou spojeným otázkami interrupcií, eutanázie, umelého oplodnenia, genetického inžinierstva a embryonálneho výskumu.

Slovenská evanjelická teológia v oblasti ľudských a občianskych práv môže v súčasnosti predstavovať pokrokovú a žiaducu alternatívu voči prevládajúcemu katolícko-konzervatívne diskurzu. K tomu je však potrebné, aby ju bolo viac počuť.

O LÁSKE

kázání: Dt 6,4–9; 1 K 13,1–13

Pavol Bargár

„Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný.
Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou.

A tato slova, která ti dnes přikazují, budeš mít v srdci.

Budeš je vštěpovat svým synům a budeš o nich rozmlouvat, když budeš sedět doma nebo půjdeš cestou, když budeš uléhat nebo vstávat.

Uvážeš si je jako znamení na ruku a budeš je mít jako pásek na čele mezi očima.

Napíšeš je také na veřeje svého domu a na své brány.“ (Dt 6,4–9)

1 K 13,1–13

Milí priatelia v Kristovi,

Zrejme nie je potrebné príliš namáhavé cvičenie v dedukcii, aby človek prišiel na to, že obe zvolené biblické pasáže – z 1. listu Korinským i z knihy Deuteronomium – spája motív lásky. Ide o dobre známe texty, ktoré sa objavujú i mimo kresťanský (a židovský) kontext. Predovšetkým tzv. hymna lásky apoštola Pavla býva oceňovaná aj ľuďmi, ktorí sa nepovažujú za veriacich a ktorým je biblická tradícia vzdialená. Snáď je to preto, že krásne, až poeticky povznášajúce Pavlove slová môžu v človeku vzbudzovať určitý druh pátosu. Pátosu, ktorý sa v myšliach mnohých ľudí s termínom láska až automaticky a podprahovo viaže. Veď predsa, keď sa povie láska, človeku by sa malo rozbúšiť srdce a zvlhnúť oči. Mal by sa roznežniť a vo vnútri celý zmäknúť. Cit by mal potlačiť rozum, emócia zatieniť úsudok, veď nie nadarmo sa niekedy hovorí, že láska je slepá. Takúto predstavu nám podáva určitá časť kultúry, značná časť verejnej mienky a takmer úplne reklama zameraná na predaj širokej škály produktov. Keď ju miluješ, nie je čo riešiť.

Biblický pohľad je však iný. Aby nedošlo k nedorozumeniu: nechcem tvrdiť, že láska nemá nič spoločné s citom. O čom však na základe biblického svedectva presvedčený som, je, že láska nie je primárne emóciou. Nezostáva len na rovine citu. Nie je sentimentalitou, nemá viesť k dojatiu, a tým prípadne k pocitu vlastnej nadradenosti, spokojnosti so sebou samým.

Láska v biblickej perspektíve ide ďalej než je rovina citu. Nepochybniteľne to prízvukuje slovo z 5. knihy Mojžišovej, ktoré nás pozýva milovať nielen celým srdcom, ale aj celou dušou a celou silou (Dt 6,5). Je to presne v duchu biblického pohľadu na človeka, ktorý je celostný, moderne povedané – holistický. Človek nie je len uzlíček emócií, rovnako ako nie je len rozumom, len žalúdkom, len tvárou či len postavou.

Človek je komplexnou bytosťou – telesnou bytosťou oduševnenou Božím duchom a nesúcou Boží obraz. A takto komplexne, celostne má aj milovať: zapájať do toho celý rozum, predstavivosť, vôľu, energiu. Celú svoju ľudskosť a všetko to, čo je v ňom Božie.

Prakticky si je to možné predstaviť ako pripravenosť k činu. Odhodlanosť nestáť stranou, nebyť len divákom a štatistom, ale zapojiť sa do diania. Ba oveľa viac, nielen pripravenosť, ale aj skutočné zapojenie. Opäť je však namieste upresnenie: nejde tu v žiadnom prípade o – cirkevníckou hantýrkou povedané – „skutkárčenie“, ktorého sa tak obáva predovšetkým luteránska teológia a zbožnosť. V tomto ohľade zdvíha varovný prst apoštol v hymne lásky, keď relativizuje význam a hodnotu aj takých skutkov, akými sú rozdanie majetku alebo sebaobetovanie. Láska je, priatelia v Kristovi, pripravenosťou k činu v prospech iného. Domnievam sa, že tým smerom poukazujú i prívlastky a charakteristiky z hymnu o tom, že láska je trpezlivá, dobrotivá, nezmýšľa zle, neraduje sa z nepravosti, atď. (v. 4–7). Znamená to mať vždy pred očami druhého človeka, jeho potreby a jeho prospech. Znamená to byť si vedomý zodpovednosti, ktorú za druhého človeka mám. Láska je tu tým, čo bráni tomu, aby sa táto zodpovednosť stala formálnou a bezduchou povinnosťou či zväzujúcim bremenom. Láska umožňuje zodpovednosť, čin v prospech druhého človeka, vnímať ako radosť, ako vzájomné obohatenie, ako dar. V láske sa druhý človek pre mňa stáva darom a ja smiem veriť, že ja som darom pre neho.

A tu prichádza paradox biblického pochopenia lásky. Aby som mohol druhého považovať za dar, aby som bol pripravený k činu v jeho prospech, aby som ho – biblicky povedané – miloval, nemusím ho mať rád. Nemusím ho mať rád v zmysle, že by som voči nemu cítil náklonnosť, že by mi bol sympatický, že by som v ňom nachádzal zalúbenie – spravidla kvôli jeho kladným vlastnostiam a cenným schopnostiam. Skrátka preto, že by si to zaslúžil. Nie. Milovať znamená, ako nás učia svedkovia Písma, byť tu s druhými, stáť pri nich, plakať s nimi, smiať sa s nimi, dvíhať ich na nohy a nechať sa nimi dvíhať, rozprávať sa s nimi, lámať s nimi chlieb. Nie preto, že by nám boli nutne obzvlášť sympatický a že by si to zaslúžili, ale preto že sú vzácnym Božím stvorením práve tak, ako my. Všetci sme nositelia Božieho obrazu. Všetci sme na jednej lodi. Všetci sme Bohom milovaní, hoci niekedy sa táto skutočnosť ťažko prijíma.

A tu sme stavaní pred ďalší z veľkých paradoxov kresťanskej viery a pred jednu z veľkých úloh kresťanského spôsobu života. Sme volaní k tomu, aby sme milovali Boha a aby sme milovali blížneho (Mt 22,37.39). Máme milovať blížneho, t. j. druhého človeka, pretože milujeme Boha. A Boha nemôžeme milovať inak, než že milujeme druhého človeka – že sme pripravení k činu v jeho prospech, že sme ochotní byť za neho zodpovední, že túžime kráčať s ním.

Milí priatelia v Kristovi, takýto prístup k láske sa na prvý pohľad môže javiť ako neznesiteľný, neudržateľný, nerealistický. A on taký skutočne i môže byť. Niektorých ľudí vôbec nie je jednoduché milovať. Dobrou správou však je, že na to nie sme sami. Božia milosť vstupuje do medziludských vzťahov a ponúka dar svojej premieňajúcej moci. V moci Ducha smieme veriť, že sme milovaní a prijatí – a že sme preto pozvaní

k tomu, aby sme milovali a prijímali ostatným. To je evanjeliom pre dnešnú nedeľu – i pre naše celé životy.

Sú tu však prinajmenšom dve nástrahy, na ktoré musíme pritom myslieť. Obe majú čo do činenia s manipuláciou, so snahou človeka ovládnuť a kontrolovať. Prvou z týchto nástrah je, že človek sa bude snažiť milovať druhého navzdory jeho vôli. Že sa bude pasovať do pozície toho, ktorý najlepšie vie, čo je pre druhého dobré. A z toho dôvodu bude za neho robiť určité rozhodnutia, prípadne ho do určitých rozhodnutí tlačiť. Veď ja Ťa predsa milujem a robím to len pre Tvoje vlastné dobro. Ja najlepšie viem, čo potrebuješ.

Tu je potrebné jasne povedať, že láska ako pripravenosť k činu v prospech druhého musí byť nevyhnutne založená na rešpekte voči jeho slobode, svojbytnosti a inakosti. Prístupovať k druhému človeku v láske znamená vnímať ho ako seberovného, ako vzácny dar, ako spolunositeľa Božieho obrazu a spolupútnika na ceste životom. To je spôsob života, ako nám ho predstavil Ježiš, keď takto pristupoval k tým, s ktorými prichádzal do styku – bez ohľadu na spoločenské postavenie, zdravotný stav či náboženskú prijateľnosť a bez ohľadu na to, ako sa na nich dívali ostatní. To je spôsob života, ktorý má budúcnosť pred Božou tvárou.

Rovnako dôležité si je uvedomiť aj druhú možnú nástrahu, a síce, že človek nebude milovať samého seba. Nepochybne, nezdravá sebaláska, narcizmus, nie je žiaduca z kresťanského a asi ani žiadneho iného pohľadu. Ale rovnako nezdravé a nežiaduce je prehliadať i samého seba a svoju vlastnú hodnotu a dôstojnosť. Napokon, Ježiš vo svojom výklade slov tóry (zákona) naznačuje, že ono najväčšie prikázanie vlastne nie je dvojpríkazaním, ale trojpríkazaním. Máme milovať blížneho ako seba samého (Mt 22,39). Láska k blížnemu (a snáď môžeme povedať aj k Bohu) je tu podmienená láskou k samému sebe. Milá sestra, milý brat – si milované Božie stvorenie. Z moci Ducha to smieš prijať.

Apoštol Pavol zakončuje svoju hymnu lásky poukazom na vieru, nádej a lásku (1 K 13,13). Tieto tri hlavné, kardinálne kresťanské cnosti je dobré vnímať vo vzájomnej súvislosti. Viera je odvážnym, tvorivým a prítakávajúcim vykročením smerom k životu, v moci a inšpirácii Ducha Božieho. Nádej nie je naivným optimizmom, ale aktívnym očakávaním, častokrát takpovediac dúfaním navzdory tomu, čo vidíme okolo seba, spoľahnutím na Božie konanie sprevádzané kráčaním v trajektórii minulých, prítomných i budúcich svedkov Božieho príbehu. A láska je vlastne ich spojnicou – spája to telesné a duchovné, a zrejme aj preto ju apoštol označuje za najväčšiu z nich. Láska je to, čo pretrvá, čo nepotrebuje premenu Božou mocou. V jej moci sa preto smieme zapájať do Božieho diela premeny a dovŕšenia stvorenia. Amen.

PODROBNÝ OBRAZ DĚJIN ČCE

Církevní právník Adam Csukás se problematice historického vývoje právního řádu či církevního zřízení Českobratrské církve evangelické věnuje již řadu let. V roce 2017 obhájil diplomovou práci na toto téma na Právnické fakultě UK, pak zveřejnil o této problematice několik studií (o dvou jsme psali v KR 6/2018 a 2/2020) a svá bádání završil doktorskou disertační prací, kterou obhájil v roce 2021 a publikoval v této knize.

Autor se opírá nejen o důkladné studium literatury knižní i časopisecké, ale především o průzkum archivů církevních i státních, což barvitě líčí v úvodu knihy. Vlastní látku pak rozdělil do 20 kapitol, které jsou uspořádány do tří částí podle sledovaných historických údobí.

V první části (1848–1922), která obsahuje čtyři kapitoly, jsou nejprve popsány právní dějiny evangelické církve v Předlitavsku, počínaje revolučními roky 1848 a 1849. (V Uhrách probíhal vývoj v církevní oblasti odlišně.) V roce 1861 schválil císař pro evangelíky v Předlitavsku prozatímní církevní zřízení, vypracované ministerskými úředníky, které bylo kompromisem mezi zřízením konzistorním a synodním: V čele církve je vrchní církevní rada, jmenovaná panovníkem, církev je však přitom organizována samosprávným způsobem (církevní obec, seniorát, superintendence) a volená shromáždění na jednotlivých úrovních, zejména seniorátní konventy a generální synody, mají značné rozhodovací kompetence. Debaty o církevním zřízení pokračovaly zejména v českých zemích (v roce

1891 císař potvrdil upravenou verzi církevního zřízení), velmi intenzivní byly v letech 1917 a 1918 a vedly ke generálnímu sněmu českých evangelíků v prosinci 1918, na kterém se ustavila Českobratrská církev evangelická. Její církevní zřízení, navazující v mnohém na zřízení z roku 1891, přijal její první synod v roce 1922.

Druhá část (1922–1954) sleduje v osmi kapitolách vývoj církve a jejího zřízení v období poznamenaném několika politickými zvraty. Po dobu existence první republiky se mj. vedly spory o uznání ČCE na Slovensku a Podkarpatské Rusi a s tím spojené změny v církevním zřízení. Pátý synod v roce 1929 změnil název nejvyššího církevního úřadu ze synodního výboru na synodní radu. Tyto a další změny byly zahrnuty do nového církevního zřízení z roku 1931. V období druhé republiky a zejména za protektorátu byly církvi vnuceny některé změny, které se promítly i do církevního zřízení. První léta po skončení války charakterizuje autor jako období konsolidace, probíhaly však i spory o majetek Německé evangelické církve. Diskutovalo se o aktuálně vzniklých problémech, ale např. i o změně názvu církve. Po komunistickém převratu v únoru 1948 začal narůstat tlak státního dozoru nad církvemi. ČCE byla nucena se přizpůsobit zákonu „o hospodářském zabezpečení církví“ z roku 1949 a připravit nové církevní zřízení, do něhož se podařilo začlenit i ustanovení o ordinaci žen a ordinaci presbyterů. Schválil je 11. synod v roce 1953 a začalo platit od roku 1954.

Třetí část (1954–2020), rovněž s osmi kapitolami, popisuje nejprve tvorbu dalších církevních řádů, navazujících na

RECENZE

nové církevní zřízení. Významným momentem byl úspěšný protest církví proti ustanovením o jednotné výchově dětí v chystaném zákonu o rodině v roce 1963. V období normalizace, po krátkém uvolnění režimu v roce 1968, se s různými peripetemi podařilo systém církevních právních předpisů dobudovat. Probíhaly i různé ekumenické aktivity. Po znovunabytí svobody včetně náboženské se obnovily diskuse a jednání o novele církevního zřízení. Ta byla schválena na 28. synodu v roce 1994, diskuse však pokračovaly. Výrazným tématem byla po několik let myšlenka zřízení církevního soudu, kterou se však nepodařilo prosadit. Rozsáhlá revize církevních předpisů nastala na 34. synodu v letech 2015–2018. Autor končí svůj výklad stručnou informací o *Strategickém plánu ČCE do roku 2030*.

Text se vyznačuje podrobnými popisy složení a jednání právních i jiných komisí (názvy se různě měnily), které se zabývaly návrhy týkajícími se církevního zřízení a dalších církevních řádů. Autorovy výstižné komentáře jsou stručné a zdrženlivé. V publikaci jsou rovněž zdokumentovány diskuse na synodech, průběžně jsou uváděna složení synodní rady včetně náhradníků. Jednoduchými diagramy je také znázorňována struktura povšechného sboru, seniorátů i farních sborů, příp. kazatelských stanic.

Cenné a zajímavé informace jsou obsaženy též v tabulkách, podávajících celkový statistický přehled (podle seniorátů) nejprve evangelické církve v Předlitavsku a pak ČCE za roky 1886, 1913, 1921, 1939, 1948, 1969, 1991 a 2020.

Knihla tak poskytuje dosti podrobný obraz dějin ČCE od jejího založení do

současnosti a seznamuje s mnoha osobnostmi, které se na její činnosti podílely.

Velmi kvalitní a pečlivě zpracovanou publikaci autor věnoval památce JUDr. Pavla Šimka (1917–2003), obránce víry. Jeho zásluhy a oprávněnost uvedeného ocenění jsou v knize důkladně zdokumentovány.

Vladimír Roskovec

Adam Csukás: Právní řád Českobratrské církve evangelické v historických souvislostech

Jihlava, Mlýn 2022, 343 s.

PAMĚTI FRANTIŠKA LAICHTERA

Jedná se o dílo po mnoha stránkách pozoruhodné – ve dvou objemných svazcích je podáván obraz dění v české kultuře a společnosti v rozmezí téměř devadesáti let. Dr. František Laichter (1902–1985) sepsal v letech 1974 až 1980 historii nakladatelství, vybudovaného jeho otcem Janem Laichterem (1858–1946), na jehož činnosti se od roku 1925 stále významněji podílel. Rukopis byl uložen v rodinném archivu. Editor prof. Jiří Lach, který působí na Univerzitě Palackého v Olomouci a který již Laichterovu nakladatelství věnoval několik studií, dílo opatřil poznámkovým aparátem, převážně citačním, a podrobným jmenným rejstříkem.

První díl začíná vzpomínkami na otce. Jan Laichter, syn pekaře v Dobrušce, po základním vzdělání pracoval v několika kupectvích. Měl však od dětství zájem o knihy a další vzdělávání, což ho přivedlo v roce 1882 do Prahy, do knihkupectví a pak do nakladatelství

Jan Otto. Zaměstnavatel záhy rozpoznal jeho zájmy a schopnosti a svěřil mu mj. administraci časopisu *Atheneum*. Přitom Jan Laichter získal možnost seznámit se s prof. T. G. Masarykem a navázat s ním celoživotní přátelství. Když v důsledku „aféry s Rukopisy“ Jan Otto vydávání *Athenea* zastavil, rozhodl se v říjnu 1893 Jan Laichter, po dohodě s T. G. Masarykem, prof. F. Drtinou a národohospodářem J. Kaizlem, že bude samostatně vydávat nový časopis s názvem *Naše doba, revue pro vědu, umění a život sociální*, jehož redaktorem se pak stal T. G. Masaryk. To byl počátek samostatného nakladatelství Jan Laichter, které záhy začalo vydávat i knihy.

V dalších částech Fr. Laichter popisuje svá univerzitní filosofická studia v Praze, v Německu a zejména ve Francii, zakončená v roce 1928 disertací *Charles Péguy. Jeho mládí a nakladatelské začátky*. Následující kapitoly jsou pak věnovány osobnostem, s nimiž nakladatelství spolupracovalo (František Drtina, Josef Macek, Jan Jakubec, Kamil Krofta, František Žilka, Emanuel Rádl), a okolnostem vzniku a dalším osudům významných edičních řad či knižnic, kterými nakladatelství trvale přispělo k rozvoji české kultury a vědy (*České dějiny, Umění a řemesla, Laichterova filosofická knihovna*).

Za důležitý mezník ve svém životě pokládá Fr. Laichter seznámení s Akademickou Ymkou a jejími představiteli. Na str. 542 o tom píše: „...právě toto životně podnětné křesťanské a přitom necírkevní, tedy ekumenické hnutí – vedle mé přesvědčené věrnosti Masarykovu duchu a vedle niterné inspirovanosti Charlesem Péguyem – jednoznačně a nekolísavě rozhodlo o mé další životní

cestě i o zaměření mých vydavatelských snah.“ Věnoval tomu ve svých vzpomínkách samostatnou kapitolu, s jejíž podstatnou částí se mohli naši čtenáři seznámit již v číslech KR 3/2020, 4/2020 a 2/2021. Na těchto ukázkách jsou též dobře vidět charakteristické rysy celého díla, v němž se údaje o událostech a osobách střídají s autorovými názory a komentáři.

Druhý díl, předznamenáný úmrtím T. G. Masaryka, líčí osudy národa a nakladatelství během následujících politických zvrátů. Výmluvný je už název první kapitoly „Člověk míní, Džingischán mění“, v níž se popisují události kolem mnichovské dohody. Následují části věnované druhé republice a situaci po 15. březnu 1939. Zpočátku se dařilo pokračovat v nakladatelských plánech, ale postupně se začal projevovat tlak cenzury. Samostatná kapitola je věnována osobám zatčeným gestapem a obětím nacistické okupace z řad blízkých nakladatelství. Tomu v roce 1943 hrozilo zastavení činnosti.

Po skončení války, v prosinci 1945, udělila Univerzita Karlova Janu Laichterovi za jeho zásluhy o českou vědu čestný doktorát v oboru filosofie.

Nakladatelství rozvíjelo svoji činnost, bylo vydáno i několik aktuálních překladů, zakladatel nakladatelství však v říjnu 1946 zemřel.

Začal se pomalu projevovat vliv komunistické ideologie, zvrát nastal po roce 1948, kteréžto období označil Bedřich Fučík jako „období naprosté kulturní genocidy“. Bylo jasné, že se připravuje i zrušení soukromých nakladatelství, což bylo potvrzeno zákonem č. 34/1949. V knize je podrobně vylíčena likvidace nakladatelství a jeho majetku. Bylo za-

RECENZE

staveno (po 55 letech) i vydávání revue *Naše doba*.

Františku Laichterovi se podařilo získat v roce 1950 zaměstnání ve vydavatelském oddělení synodní rady ČCE, kde až do roku 1969 pracoval pro nakladatelství Kalich (které od roku 1952 spadalo pod Ústřední církevní nakladatelství). V knize jsou popsány metody státní regulace např. formou snižování přidělu papíru, ale i zajímavé kroky, jak se tomu bránit – díky iniciativě tajemníka synodní rady B. Valeše se podařilo získat ze zahraničí devizové prostředky, což posléze umožnilo nakoupit kvalitní papír a vydat v roce 1956 dvoudílný *Biblický slovník* Adolfa Novotného v nákladu 6 000 výtisků a v letech 1961 až 1967 tři díly *Biblické konkordance* J. B. Součka a M. Biče.

V závěrečné kapitole autor shrnul své názory na politickou, sociální a náboženskou situaci „na troskách druhé světové války a revolucí“.

Do druhého dílu bylo zařazeno i 50 fotografií z rodinného archivu.

Na začátku tohoto díla autor uvedl, že jeho vzpomínky a úvahy mají být „nápomocí těm, kdo Masarykovu dobu neprožili a hodlají se informovat, co se na jednom z kulturních úseků vykonalo“. Můžeme s vděčností konstatovat, že se mu to podařilo výtečně.

Vladimír Roskovec

Jiří Lach (ed.), František Laichter: O umlčené kulturní epoše. Kus nakladatelské historie (I. + II. díl)
Praha, Academia/EMAN 2021, 1796 s.

„Někteří z pravoslavných hostů nám vytýkávali reformaci, kterou jednostranně vykládali jako racionalistickou a individualistickou vzpouru; my ze své strany jsme litovali, že ke škodě celé Rusi jejich země neprošla včas takovým očistným hnutím, jako byla křesťanská reformace. Mohla zabránit zhoubnému ustrnutí v císařopismu.

Tim vděčněji jsem kvitoval, že se i v tomto setrvačném útvaru vyskytl statečný a Kristu věrný vyznavač patriarcha Nikon, který roku 1649 nazval zákon, který podroboval církev státu, prokletým.“ František Laichter, *O umlčené kulturní epoše*, Díl I., str. 566

BELFAST

Veľká Británia, 2021, 98 min, *scenár a réžia*: Kenneth Branagh, *kamera*: Harris Zambarloukos, *hudba*: Van Morrison, *hrajú*: Jude Hill, Caitríona Balfe, Jamie Dornan, Judi Dench, Ciarán Hinds, Lewis McAskie
Premiéra v ČR: 24. 2. 2022
Hodnotenie: 70 %

Vojna môže mať mnoho podôb. Romanité sú taktiež ľudské príbehy, ktoré ozbrojené konflikty nejakým spôsobom ovplyvnili. Film Kennetha Branagha *Belfast* rozpráva príbeh Buddyho (J. Hill), malého chlapca žijúceho na predmestí rovnomenného severoírského mesta na konci šesťdesiatych rokov minulého storočia. To je obdobie, keď sa v Severnom Írsku rozbieha niekoľko desaťročí trvajúce obdobie občianskej vojny známej ako tzv. Nepokoje (ang. *The Troubles*, ír. *Na Trioblóidí*). Konflikt na jednej strane predstavuje zásadnú trhlinu vo svete Buddyho detstva – rozbité okná v protestantskej štvrti, kde žije jeho rodina, symbolizujú rozbité sny o tom, že život je bezproblémový a prináša so sebou neobmedzené možnosti. Na druhej strane však ani nepokoje a do vzťahov zákerne prenikajúca nenávisť nedokážu vykoreniť hlboké presvedčenie hrdinov filmu, že žiť je nutné – a možné – aj v situáciách ohrozenia a nepokoja. *Belfast* je preto vystavený ako séria sond do každodennej existencie Buddyho a jeho blízkych. Hry na uliciach s kamarátmi, vyučovanie v škole, návšteva kina s rodinou, občasné hádky rodičov (C. Balfe a J. Dornan) prameniacimi z neideálnych životných pomerov, nedele u babičky (J. Dench) a dedka

(C. Hinds), prvú lásku, rozpaky z rozhodovania, či vstúpiť alebo nevstúpiť do miestnej party. Vyzdvihnutie všednosti na pozadí nepokojov až do tej miery, že príbeh sa stáva jednoduchým až priamočiarym. Avšak na druhej strane, práve v tom snád spočíva jeho čaro.

Jednoduchosť rozprávania totiž necháva vyzdvihnúť dôležitosť vzťahov medzi postavami a taktiež genia loci Buddyho belfastskej štvrte. Členovia rodiny a blízki stoja pri sebe, navzájom sa podporujú, zdieľajú svoje obavy, neistoty, žiaľ i radosti. Sú tu jeden pre druhého – jasne poukazujú na skutočnosť, že byť človekom znamená byť s druhým človekom. To je milosť, ako sa s ňou stretávame v evanjeliách; to je jadro dobrej zvesti. Hoci *Belfast* ju ako takú možno výslovne nepomenováva.

A potom je tu mesto Belfast – nielen priestor, miesto, lokalita, ale veľčina utvárajúca to, čím a kým človek je. Preto to váhanie Buddyho rodičov, či zostať napriek nebezpečenstvu doma, alebo emigrovať za lepším do Anglicka. Belfast je krvou kolujúcou v žilách svojich obyvateľov, Belfast je rytmom krokov tých, čo tu žijú.

Nie je tu však len milosť a pocit spolupatričnosti; životy hrdinov jasne a zásadným spôsobom definuje tiež rozdielnosť vedúca k nedorozumeniu, nezainteresovanosti či priamo ku konfliktu. A tak sa protestant Buddy s obavou pýta, či sa smie kamarátiť s katolíckou spolužiačkou, ku ktorej cíti náklonnosť. A tak sú susedské štvrte čoraz viac rozdeľované barikádami symbolizujúcimi názorové, politické a náboženské deliace línie. A tak sa obyvatelia čoraz viac stávajú cudzincami vo svojom vlastnom meste.

KULTURA

Je logické, že náboženstvo predstavuje výrazný stavebný kameň tohto príbehu. Film sa miestami neubráni sklznutiu ku karikatúre, najvýraznejšie pri detailnom zábere kázne protestantského duchovného, ktorý ohnivo a bez zábran posiela všetkých katolíkov do pekla. Oveľa zaujímavejšie a inšpiratívnejšie pôsobí práca s motívom náboženstva naprieč generáčnym spektrom postáv. Pre Buddyho babičku, ženu láskavú, múdru a praktickú, náboženstvo očividne nepredstavuje politický ani spoločenský problém. Dôležitá je pre ňu viera dávajúca životu orientáciu a zmysel. Samotný Buddy do značnej miery preberá babičkino videnie sveta okuliarmi viery. Stále odrieka modlitby a kreslí nábožensky inšpirované obrázky, no zároveň si začína klásť kritické otázky vnímajúce náboženstvo v interakcii s ostatnými oblasťami ľudskej činnosti – interakcii, ktorá často vedie k napätiu a rozbrojom. A potom je tu Buddyho otec, ktorý si zreteľne uvedomuje negatívny potenciál náboženstva ako významného faktora vedúceho k vzniku Nepokojov. Nie je však ideologicky zaujatý voči náboženstvu; ako problematickú vníma politizáciu náboženstva, nie náboženstvo ako také. Vyznenie filmu je zreteľné: koreňom kon-

fliktov v spoločnosti je ľudská túžba po moci a snaha o jej uchopenie aj na úkor druhých ľudí. Príkladom je skupina bojovne naladených mladých mužov v protestantskom tábore, ktorí sa neštítia terorizovať svojich súvercov s odlišnými názormi. Bojové línie tak nevedú primárne medzi protestantmi a katolíkmi, ale medzi tými, čo sú ochotní žiť s druhými, a tými, čo neznesú žiadnu inakosť. Až anachronickým, ducha dnešnej doby prezrádzajúcim spôsobom toto presvedčenie zaznieva v rozhovore Buddyho s jeho otcom, ktorý chlapcovi prízvukuje, že nezáleží na tom, či je jeho milovaná katolíčka, hinduistka, moslimka alebo „vegetariánska antikristka“ – rozhodujúce je, aké má srdce.

Belfast je do značnej miery intímnou výpoveďou Kennetha Branagha – významným lásky prostredníctvom príbehu zraniteľného chlapca. Stojí na vynikajúcich hereckých výkonoch, citlivej hudbe Vana Morrisona a jedinečnej dobovej atmosfére severoírskeho mesta. Hoci je príbehom odhodlania, húževnatosti a nádeje, zároveň tiež predstavuje vyjadrenie žiaľu z hlbokých rán. Z hlbokých rán minulosti, ktoré ani dnes nie sú úplne zhojené – a možno ani nikdy nebudú.

Pavol Bargár

**DOPIS KARLA BARTHA
J. L. HROMÁDKOVI**

19. září 1938

Milý pane kolego, děkuji Vám srdečně za řádky, které jste mi napsal ke smrti mé matky. Užívám této příležitosti, abych Vám řekl, s jak upřímnou účastí jsme po všechny tyto týdny mysleli a jak v posledních dnech zcela zvláště myslíme na Vás, na Vaš lid i na Vaši zemi. Jestliže nyní doma můžete ve dne v noci myslet pouze na jednu věc, pak smíte být jistotně ujištěn o mně, že v myšlenkách stojím s Vámi bez přestání před toutéž otázkou. Co je vlastně nejstrašnější, to není přival lži a brutality, který se valí z hitlerovského Německa, nýbrž možnost, že se může v Anglii, ve Francii, v Americe a také u nás ve Švýcarsku zapomínat: že se svobodou Vašeho národa stojí a padá dnes, pokud člověk může soudit, svoboda Evropy a snad nejen Evropy. Což se dostal celý svět pod uhrančivou moc obrovského hada? Což musí poválečný pacifismus vskutku končit v tak strašném ochromení jakékoli odvahy k rozhodování? Ještě se zdá – píšu to v pondělí 19. září v poledne – že západní mocnosti nevyřkly toho nejhoršího a nedaly souhlasu nesmyslným požadavkům Německa. Ale což když to bude vyřčeno? Zůstane Vaše vláda a Vaš národ pak přece pevným? Vidím jasně, jak nekonečné břímě a utrpení byste vzali na sebe. Přece se však odvažují doufat, že synové starých husitů ukážou rozbředlé Evropě, že jsou na světě ještě i dnes muži. Každý český voják, který pak bojuje a trpí, učiní tak i pro nás a – pravím to dnes bez výhrady – učiní tak i pro církve Ježíše Krista, která v mlhovině Hitlerů a Mussoliniů buď klesne ve směšnost,

anebo bude vyhlazena. Podivné jsou to doby, milý pane kolego, ve kterých člověk nemůže při zdravých smyslech jinak mluvit, než že pro víru je nevyhnutelno odsunout rozhodně strach před násilím a lásku k míru na druhé místo a stejně rozhodně postavit lásku k svobodě na místo první! Nemohu potlačit naděje, že buď Praha zůstane pevná, pak Londýn a Paříž se snad také rozhodnou pro pevnost. Na možnost ruské pomoci nemyslím rád, protože je to i v účinném případě vyhánění ďábla Belzebubem. Ale což my víme o plánech a úmyslech Prozřetelnosti Boží, které se v tom všem mohou uskutečnit? Jisto je pouze jedno: že co z lidské strany může být vykonáno na obranu, dnes musí být vykonáno na hranicích Československa a že dobré svědomí, se kterým to bude vykonáno – a také poslední úspěch! – závisí na tom, bude-li co možno nejvíce lidí, kteří svou důvěru složí nikoli na lidi, státníky, děla a letadla, nýbrž na živého Boha a Otce Ježíše Krista.

To bude nikoli na posledním místě Vaše starost: připomínati poznovu a poznovu Vašemu národu v této těžké přítomnosti a před snad ještě těžší budoucností Slovo Boží jako jedinou útěchu v životě i smrti. Německé bataillony mohou býti silnější, ale nevím, jak a odkud by mohly právě ony mít jistotu, která je konec konců jediná důležitá a rozhodující. Jak se asi všechno utváří, než se octne tento list ve Vašich rukou? Neopomeňte říci všem mým přátelům ve Vaší zemi, že jsem s Vámi celým svým srdcem. Každý pozdrav a každé slovo, které mně můžete ještě napsat, bude mně důležité a drahocenné.

Dnes více než kdy jindy s Vámi spojený
Váš Karel Barth

KŘEŠŤANSKÁ
REVUE

KŘEŠŤANSKÁ REVUE, ETF UK Černá 9, p. p. 529, Praha 1, 115 55
vydává OIKUMENE – Akademická YMCA ve vydavatelství Eman Praha
Vychází 4x ročně

Redakční rada: Pavol Bargár, Pavel Hošek, Lukáš Klíma, Petr Krejčí, Jana Plíšková (výkonný redaktor a korektor), Ladislav Pokorný, Václav Radoš, Vladimír Roskovec, Jiří Schneider

Předplatné v ČR: 250 Kč • v SR: 16 €. Ostatní předplatitelé 30 € (Evropa), 35 USD •
cena jednotlivého čísla je 60 Kč •

administrace předplatného: predplatne@krestanskarevue.cz nebo tel. 224 919 607 • předplatné pro SR zajišťuje Biblická škola v Martině: krestanskarevue@bsmt.sk • platbu poukazujte na účet: Oikumene – Akademická YMCA u České spořitelny, a. s., Praha 1, Senovážné nám. 25, číslo běžného účtu 1935013389/0800, variabilní symbol: Vaše číslo abonenta z adresního štítku • tiskárna DATIS Brno • rozesílá KONGRES TAKT Brno • sazba: Petr Kadlec • návrh obálky: Josef Karhan
Identifikační číslo (IČO) vydavatele – sdružení Oikumene – Akademická YMCA: 161 92 761 •
Evidenční číslo MK ČR E 1032. ISSN 0023-4613