NAŠE A EVROPSKÁ SPOLEČNOST

Sborník projevů, přednášek při příležitosti 166. výročí narození

TOMÁŠE GARRIGUA MASARYKA

Setkání konané 7. března 2016 pod záštitou
předsedy Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky
Jana Hamáčka

v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky

Praha 2016

Naše a evropská společnost

Sborník projevů, přednášek.
Setkání konané při příležitosti 166. výročí narození
Tomáše Garrigua Masaryka 7. března 2016
pod záštitou předsedy Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky
Jana Hamáčka v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky

Projekt je uskutečněn za laskavé podpory Poslanecké sněmovny Parlamentu ČR.
© Církev československá husitská
ISBN: 978 - 80 - 7000 - 130 - 1

Obsah:

Pozdravy a projevy

O chápání svobody u Masaryka a jeho hodnocení reformace
ThDr. Tomáš Butta, Th.D. 5

Projev předsedy Poslanecké sněmovny Parlamentu ČR
Jan Hamáček 7

Pozdrav pražského biskupa CČSH při příležitosti výročí narození T.G.M
Doc. ThDr. David Tonzar, Th.D., dr. h. c. 9

Přednášky a příspěvky

Evropa a reformace. Dědictví a závazek
(II. evangelicko-lutherská perspektiva)
Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, München 11

Evropa po Masarykovi stará či nová?
Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, dr. h. c. 25

Myšlenky T.G.M 27

Modlitba 29

O chápání svobody u Masaryka a o jeho hodnocení reformace

Vážený pane předsedo, vzácní hosté, dámy a pánové, sestry a bratři!

Tomáš G. Masaryk, jehož výročí narození připadá na tento den, je pro nás mužem pravé a hodnotné svobody. Vedl svůj zápas o svobodu v oblasti vědecké, společenské i politické. Pro svoji angažovanost a zasazení se o svobodný a samostatný stát získal označení „Masaryk osvoboditel".

Veřejné připomínání anebo naopak záměrné zamlčování této osobnosti ukazuje, jaká je míra a stav svobody či nesvobody v naší zemi a společnosti. Svobodná atmosféra není rozhodně ničím samozřejmým.

Jestliže po hrůzách první světové války právě značným přičiněním Masaryka došlo k nabytí státní samostatnosti, pak to přineslo i požadavek trvalého strážení a zápasu o svobodu v Evropě i naší zemi. Neboť následně přišly mnohem horší časy nesvobody totalitních režimů 20. století. I v současnosti je na místě ostražitost před možným omezováním svobody, které může přicházet nenápadně i viditelně z různých stran.

Vyzdvižení svobody se významným způsobem projevilo v čase reformace. Proto Masaryk pro vývoj Evropy kladně hodnotil reformaci světovou i českou. V loňském roce jsme si připomenuli řadou akcí 600. výročí Mistra Jana Husa. Masaryk ho označoval jako toho, kdo osvobodil lidské svědomí. V letošním roce se soustředíme i na 600. výročí Mistra Jeronýma Pražského. Jedním z jeho projevů byla Řeč ke chvále svobodných umění. V ní je patrné jeho zaujetí pro svobodu myšlení a bádání. A husité zdůrazňovali ve svém reformním programu kázání a šíření Božího slova, které má být kázáno „svobodně a bez překážky". Tento náboženský požadavek znamená současně i svobodu veřejného projevu.

V příštím roce 2017 bude 500. výročí doktora Martina Luthera, který je významnou osobností duchovních evropských dějin. Je autorem spisu O křesťanské svobodě. Svobodu křesťana definuje ve smyslu apoštola Pavla: „Jsem zcela svoboden, ale učinil jsem se služebníkem všech" *(srov. 1 K 9,19)*.

Ve Wittenberku – „Lutherově městě" i v Ženevě, „městě Jana Kalvína" – v Muzeu reformace se nacházejí dobová zobrazení, kde Jan Hus a Jeroným Pražský jsou ve společnosti Martina Luthera a dalších reformátorů. Tyto obrazy dokládají, že reformaci je třeba chápat jako široký nadkonfesijní a meziná-

rodní proud. Reformace poukázala na duchovní svobodu člověka, na svobodu z víry *(srov. Ef 3,12; Ga 5,1.13)*.

Masaryk však viděl význam jak vnitřní svobody, tak také vnější. Říká: „Reformace každého jednotlivce by nebyla možná bez svobody společenské, tedy církví a politické.“ Člověk však nežije v tomto světě absolutní svobodou a nikdy se nevyhne napětí mezi svobodou svou a svobodou druhých, mezi svobodou a řádem. Čím větší je naše individuální, společenská, církevní i politická svoboda, tím větší je i naše odpovědnost. Na tuto odpovědnost kladl důraz Masaryk. Právě odpovědnost - spolu s tvořivostí, solidaritou a službou druhým - dává svobodě pravý smysl a naplnění. To je odkazem Masaryka pro naši dobu, i reformace, k níž se hlásil, z níž čerpal a v níž nacházel duchovní i etickou inspiraci.

Tomáš Butta
patriarcha

❋ ❋ ❋

Projev předsedy PS PČR pana Jana Hamáčka

Dámy a pánové,

je mi ctí Vás opět po roce přivítat zde v prostorách Poslanecké sněmovny u příležitosti slavnostního setkání k výročí narození prvního československého prezidenta Tomáše Garrigua Masaryka.

Odkaz, který Masaryk zanechal této zemi, je stále živý a já velmi děkuji Církvi československé husitské za péči, kterou mu věnuje. Nepochybně je tomu tak i díky množství paralel, které jej spojují s Janem Husem a církví hlásící se k jeho odkazu.

Ačkoliv Masaryka vnímáme zejména jako politika a později prvního československého prezidenta, jeho bytostným zájmem byla filozofie a etika v tom smyslu, v jakém poznáváme svět a nacházíme v něm své hodnoty, ztotožňujeme se s nimi a hlásíme se k nim. Hodnoty ztotožňoval také s novou církví, která se odvozovala od Jana Husa a jeho přístupu ke spojení víry a etiky v křesťanství.

Pro společnost a stát považoval náboženství za všeobecně přijímanou platformu morálních a etických hodnot. Mezi tyto hodnoty bez pochyby patřil i sociální a humanitní rozměr činnosti církve a také pomoc s hledáním smyslu a přístupu k lidskému životu.

Přes první náznaky odklonu od křesťanství a náboženského skepticismu 19. století akcentoval Masaryk víru jako velmi důležitou hodnotu pro moderního člověka, který byl daleko více svobodný než kdykoliv předtím. A později právě Církev československou husitskou vnímal a šířil jako srozumitelného zprostředkovatele víry a Boha pro obyvatele nového samostatného státu a jí podávané náboženství jako podklad k morálce a kultuře nového státu.

Masarykova politika a způsob nahlížení na společnost byl humanistický, výrazně zaměřený na člověka a jeho fungování v rámci celé společnosti i vnímání sama sebe a svého uplatnění v komunitě, což je aspekt, který méně nacházíme u současné generace státníků.

Také náboženství mělo v jeho pojetí sociální rozměr. Sociálně spravedlivá společnost byla ideálem husitství navazujícím na pojetí církve Janem Husem s úmyslem zaměřovat se více na chudé a nemohoucí a využívat vlastní prostředky k naplnění tohoto poslání církve.

Sociální rozměr nového státu zdůrazňoval i prezident Masaryk a vyjádřil k němu myšlenku, že „solidarita je etickým příkazem, neboť člověk je dlužníkem společnosti, a zříká-li se svých práv a privilegií ve shodě s ideou solidarity, je to jen splacení dluhu za prospěch, který skýtá společnost jednotlivci."

Velmi podobné názory sdílel Masaryk s Církví československou husitskou i v otázce nahlížení na české dějiny. V tomto směru shodně považovali Jana Husa a husitství za vrcholné období dějin našeho státu. Já si dnes dovolím označit za druhý vrchol českých dějin období Tomáše Garrigua Masaryka a první Československé republiky. Oba hájili českou zemi a její obyvatele a kulturu v době, kdy budoucnost našeho národa a státu byla nejistá, a dělali to způsobem velmi důstojným a noblesním.

Česká společnost je otázkou víry a náboženstvím dnes paradoxně zásadněji konfrontována až v souvislosti se současnou migrační krizí v Evropě a příchodem řady osob jiných národností, které vyznávají jiné náboženství, než je pro Evropu historicky charakteristické.

Ani u Jana Husa či Tomáše Masaryka však nenalezneme prvky nekritického nacionalismu a bezmezného vlastenectví či idealismu o vlastním národu, ačkoliv nelze pochybovat o tom, že oba byli velkými vlastenci. Masaryk znal slabé stránky svého národa a nebál se je pojmenovat. O vlastenectví rovněž řekl, že je láskou k vlastnímu národu, nikoliv nenávistí k jiným. Stejně tak husitská církev vždy měla výrazně vlastenecký charakter, který ale nikdy nepřerostl v nacionalismus a umožnil jí zůstat velmi otevřenou a moderní církví. Nepochybuji o tom, že i dnes bude církev pozitivní a otevřenou součástí společnosti, která napomůže hledat řešení otázek, kterým dnes čelíme.

Národnostní princip nebyl rozhodujícím principem Československého státu, jakkoliv byl silný při jeho utváření a prosazování. I díky Masarykovi ctil zejména hodnoty a ideály demokracie, občanské společnosti a humanismu proti nacionalismu, netoleranci a omezenosti.

Masaryk byl prezidentem vize pro Československý stát v srdci Evropy, v tom by se současní čeští politici nepochybně mohli a měli poučit. Stejně jako Jan Hus citlivě vnímal přesah mezinárodních otázek do českých zemí a význam jednoty Evropy pro společenství evropských zemí a nemožnost být od těchto témat izolováni.

Proto si dovolím skončit s přáním, abychom se dokázali nejen od těchto, ale i dalších historických českých osobností inspirovat k vizím, bez kterých se neobejde Česká republika, Církev československá husitská ani mezinárodní společenství.

❋ ❋ ❋

Pozdrav pražského biskupa doc. ThDr. Davida Tonzara, Th.D., dr. h. c., při příležitosti výročí narození T.G.M

Vážený pane předsedo, vážený bratře patriarcho, moji milí, sestry a bratři,

musím říci, že mám velikou radost z toho, že se zde na půdě parlamentu pravidelně setkáváme a vzpomínáme na našeho prvního prezidenta T. G. Masaryka. Připomínáme si jeho myšlenky, ať už psané či řečené, a snažíme se nalézt, co z nich je trvale platné i pro současnost. Kdo byl T. G. Masaryk, jak žil, co sděloval a jak jednal.

V uplynulých letech jsem se vždy snažil najít kontinuitu a sledovat to, co by nám Masaryk asi řekl, když se tady takto scházíme, uvažujeme, přemýšlíme. A víte, že jsem mnohokrát připomněl Masarykovu větu: **„Důležité je, abyste neplýtvali prázdnými slovy a abyste to, co říkáte, potom skutečně také učinili.“** Masaryk věděl, že z formy přečtených projevů si člověk mnoho neodnese. Učil nás, abychom se bránili různým frázím, více činili a méně hovořili. A tak se i na těchto setkáních snažíme nalézt to podstatné. Ne každý je stejně obdarován, ale každý může přinést svůj pohled. Když už jsem po několik let přicházíme, měli bychom si z našich setkání odnést alespoň jednu myšlenku. To byl Masarykův cíl, abychom si každý z nás, když něco slyšíme a je to ku prospěchu společnosti, odnesli alespoň jednu věc, kterou chceme zlepšit. Říkal: **„Každý den povylezte o tu jednu šprušli žebříku, o kus dál.“**

Co má konat parlament, co mám konat já jako občan? Masaryk napsal již v roce 1896 stať „Jan Hus – naše obrození a naše reformace“. Napsal ho v době vrcholící katolické moderny, v době, o které se dá říci, že je předzvěstí nového věku. Ve spisu připomíná Husovo sedmero: **„Hledej pravdu, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdy až do smrti.“** Masaryk zde navazuje na Husa a s naléhavostí sděluje, že naše společnost, ano, i my dnes se máme proměňovat. Snažíme se o to? Proměňujeme se k lepšímu? A pokud ano, je naše proměna vidět také mezi lidmi, kteří jsou kolem nás, je vidět například i u těch, kteří teď procházejí kolem parlamentu? Masaryk říká: **„Potřebujeme znovuzrození, vzbuzení, vzkříšení. To je renesance našeho života. Pokrok, vývoj a rozvoj. Ale jenom na duchovním základě.“** Naše stroje a přístroje se rozvíjejí velice rychle, náš rozum se vypořádává se stále dokonalejšími softwarovými aplikacemi. Máme ale při dokonalém softwaru

také dobrý hardware? Nejsme ploší v uvažování? Masaryk k rozvoji společnosti a zdokonalování rozumu říká: **„To všecko je dobré, ale jenom tehdy, bude-li to na pevných základech. Ještě nejsme národ Husův, humanitní, to ano, ale musí být naučení nábožensko-mravní, Husova reforma byla náboženská, a proto měla dosah a vliv."**

Ani my dnes nechceme ustrnout, zastavit se, „usnout na vavřínech". Snažíme se o reformu sebe, společnosti, církve. Už to, že jsme tady a že mnozí z vás sem chodí pravidelně, ukazuje, že nám není lhostejné, jak vypadá naše společnost. S Kristem víme, co je naším cílem, jen možná neznáme metodu, jak zasáhnout a proměnit člověka dnešní doby. Hledáme aplikaci, jakýsi klíč k lidu, k člověku dnešní doby. T. G. Masaryk ho ve svém životě našel. Neoslovil samozřejmě všechny, ale získal většinu národa. Často říkal, že reformace každého jednotlivce znamená reformaci svobody svědomí. Svoboda však není svévole, je to zodpovědnost postavená na základě Zjevení, kterým je Kristus.

Když vychází Masarykova Světová revoluce, náš systematický teolog profesor Spisar píše svou práci „President Masaryk – náboženský člověk a myslitel". Spisar v závěrečné kapitole píše: **„Masaryk, toť program československé církve".** Moderní československá církev mající své kořeny v Kristu a spolu s ní T. G. Masaryk jako člověk nové doby, žijící ve víře. Toto spojení viděla možná první generace našich otců jako základ reformy celé společnosti. Ano, každý svědek víry i prezident Masaryk, ale také každý z nás se může stát člověkem, který ponese radostnou zvěst lidem v této republice. To je úkol nesnadný, ale má smysl ho začít plnit. Třeba tím, že každý den vylezeme ve svých životech o tu jednu šprušli pomyslného žebříku nahoru. Mějte se dobře, bojujte dobrý boj víry!

Děkuji za pozornost.

❋ ❋ ❋

Evropa a reformace. Dědictví a závazek. (II. evangelicko-lutherská perspektiva)

Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, München

Cranachova umělecká závěť

Poté, co J. G. Herder[1] 1. února 1776 na zprostředkování Goetha[2] obdržel povolání na generální superintendenturu do Výmaru, setkal se v apsidě tamního kostela sv. Petra a Pavla, kde působil až do své smrti a kde je také pohřben, s jedním z nejpůsobivějších památníků reformačního výtvarného umění: s oltářním dílem obou Cranachů[3]. Dílo je koncipováno jako epitaf pro kurfiřta Johanna Friedricha Saského a jeho rodinu. Zatímco levé oltářní křídlo představuje Johanna Friedricha a Sybillu von Cleve, a pravé syny Johanna Friedricha, je centrum prostřední tabule a tím i celková koncepce opanována čas- a prostor- objímajícím krucifixem, jemuž tváří v tvář ve slavnostním uctívání prodlévají zástupci světské moci. Jeho z čerstvého dřeva zhotovenému a na plodné půdě vztyčenému kříži je v hloubi prostoru obrazu, vpravo nahoře, atypicky přiřazeno dřevo Bronzového hada vprostřed holé skalní pustiny táboří-

[1]Herder (1744-1803) působil ve Výmaru jako hlavní kněz, dvorní kazatel, vysoký konsistorní rada a generální superintendent. Jako viceprezident (od 1798) a prezident hlavní konsistoře (od 1803) předsedal celé církevní správě a školství ve vévodství. Vztah ke Goethemu byl úzký, ovšem ne zřídka zakalován rozepřemi. „Herder je prvním teologem, který vysvětlil tradované křesťanské učení, a sice v jeho lutherském pojetí – uprostřed osvíceného vědomí a za zkušenosti vzrůstající komplexity občanské společnosti." (E. Herms, Art. Herder, Johann Gottfried von, in: TRE 15,70-95, zde: 91)

[2]Goethe (1739-1832) byl po nástupu vlády Karla Gustava ze Saska-Výmaru od r. 1775 nejprve jako host ve Výmaru, aby již vzápětí povýšil do vysokých státních úřadů. Již roku 1776 byl jmenován tajným zahraničním radou. O známosti s Herderem, sahající do jeho období Sturm-und-Drang (bouře a vzdor, pozn. překl.) a na to navazujícím bližším spojení, se Goethe vyjádřil m.j. v desáté knize druhé části svých autobiografických zápisků „Dichtung und Wahrheit".

[3]Malířská rodina Cranachů pochází z hornofranského Kronachu. Lukas starší (1472-1553) byl roku 1505 povolán kurfiřtem Friedrichem Moudrým do Wittenberku, kde se spřátelil s Lutherem a Melanchtonem. Jeho ve Wittenberku r. 1515 narozený a r. 1586 ve Výmaru zemřelý syn Lukas mladší, vedl po otcově smrti jeho dílnu a v roce augsburského náboženského smíru dokončil Výmarský oltářní obraz.

cích izraelitů (srov. Num 21,4-9 a Jan 3,14n). Jako hůl Mojžíšova ukazuje na Bronzového hada, tak poukazuje Jan Křtitel na ukřižovaného jako obětovaného Božího beránka, který – tak stojí psáno na praporu – nese hřích světa (Jan 1,29), a tím realizuje ono spasení, které se lidu Staré smlouvy zvěstuje pouze v náznaku a mlhavě.

Další scéna ukazuje opět Mojžíše, tentokrát v jeho roli starozákonního zákonodárce, který člověka, štvaného smrtí i ďáblem, jenž nutně musí skončit v plamenech pekla, konfrontuje s deskami božského Zákona předanými na Sinaji, aniž by se mu ovšem skrze to dostávala vytoužená pomoc a mohl být odvrácen od onoho bezcílného koloběhu zoufalství. Uniknout bezednému pádu do pekelných hlubin skrze skutky Zákona je, jak uvádí poselství Bible, nejenže nemožné, ale co hůře, je učiněno nemožným, neboť Zákon člověka, tím, že ho odkazuje na jeho samého a jeho vlastní schopnosti, pohání stále hlouběji do zmatení sama sebe a do bezvýchodné úzkosti strachu. Řečeno s Lutherem: „Ďáblu uvězněn jsem byl,/ ve smrti ztracen. / můj hřích mučil mě dnem i nocí, / do tohoto byl jsem zrozen / a padal stále hloub, / ničehož dobrého nebylo na životě mém, / hřích posednul mě zcela. / mé dobré skutky neplatí. / bylo to s nimi marné; / svobodnou vůli čeká Boží soud, / dobru odumřela;/ k zoufalství žene mě strach, / že nezbývá mi než pouhá smrt, / do pekel musím klesnout.“ (Evangelický zpěvník 341, s. 2 a 3).

Zachránit z ďábelského chřtánu pekelného zoufalství a vražedných osidel smrtelné úzkosti může, a to je druhá, spásná evangelijní zvěst obrazu, pouze onen vzkříšený ukřižovaný, který – vystoupivše z otevřeného hrobu – se vší mocí, bez námahy smrt a ďábla sobě samému podřizuje. Nic jiného než toto, chce dosvědčit reformátor, vystupující nám vstříc v pravém spodním kraji obrazu, svým, na slova Nového zákona odkazujícím, zaujímaje zároveň postoj Mojžíšův, naléhavým gestem směřujícím na pozadí obrazu: „Krev Ježíše Krista očišťuje nás ode všech hříchů. Přistupme proto s radostí k trůnu milosti, abychom zde přijali milosrdenství a nalézali milost v čase, kdy nám pomoci bude potřeba. Stejně jako Mojžíš vyzdvihnul na poušti hada, tak musí být vyvýšen i syn člověka, aby všichni, kteří v něj věří, nebyli zatraceni, ale měli věčný život.“ (Srov. 1.J 1,7; žd 4,16; Jan 1,14n). Právě toto jsou slova, která v reformátorově otevřené biblické knize může na vlastní oči, ve své mateřštině a pod otevřenou náklonnost signalizujícím pohledem svého živého Pána, číst přihlížející obec.

Vedlo by příliš daleko, pojmenovat v jednotlivostech tuto ani zdaleka nevyčerpanou plnost prvků obrazu, zakládajících se na stěžejních pohledech reformované teologie, nebo dále sledovat historii vývoje pro Cranachovu tvorbu

signifikantní zákonně-evangelijní tematiky.[4] Že výmarský oltářní obraz zobrazuje principiální program reformované teologie o ospravedlnění hříšníků milostí podle Boží vůle skrze víru, je zřejmé. V tomto smyslu platí také za umělecký testament Lukase Cranacha staršího, který nám, zasažený krvavým paprskem milosti v uctívání Ježíše Krista pohlíží vstříc po boku Luthera, se kterým byl přes dlouhé roky úzce spojen nejen věcně, ale i osobně. Cranach starší – přesídlivše po mnohaletém, společně se svým zemským pánem Johannem Friedrichem vytrpěném věznění v důsledku protestantské porážky ve šmalkaldské válce za Karla V. z Wittenberku do Výmaru - tuto malbu ještě jako 80tiletý započal, během její realizace však zemřel, takže její zakončení zůstalo roku 1555 vyhrazeno jeho synu Lukasi Cranachovi mladšímu, který se motivů prostřední tabule o něco později opětovně chopil, aby je varioval v malbě datované do roku 1557, o které je nám zachován detailní a výslovně také na „velkou podobnost s oltářní malbou ve Výmaru“ se odkazující popis Goethův.[5]

Počáteční hlediska a reálně-politické důsledky reformace

Výmarské oltářní dílo Cranachových je originálu věrným zobrazením původního pohledu reformace, jak bylo Herderovi – jehož „smysl pro historickou individualitu kolektivních útvarů“[6] položil integraci Evropy až do dnešních dnů zamyšlení hodná měřítka – téměř každodenně, jako i Goethemu – jehož evropský rozměr se nevyčerpal pouze fascinací napoleonským césarismem – při jejich (třebaže vzácných) návštěvách kostela, nápadně stavěno před oči, aby

[4]Srov. k tomuto např. F. Ohly, Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst, Münster 1985, bes. 27ff. Podrobně jsem teologické obsahy výmarského oltářního obrazu obou Cranachů interpretoval v prvním svazku mé teologie vyznavačských spisů evangelicko-lutherské církve (Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. 2 Bde., Berlin/New York 1986/88, hier: I, 45-66: Gesetz und Evangelium: Lucas Cranach d. Ä. als Maler der Wittenberger Reformation). Kniha konkordií z r. 1580 je nejdůležitější Corpus Doctrinae konfesního lutheránství a obsahuje vedle starocírkevních symbolů mimo jiné Confessio Augustana, Lutherovy katechismy a Formula Concordiae z r. 1577. Ke zwingliánsko-kalvinistické vyznavačské tradici srov. dílo mého mnichovského kolegy: J. Rohls, Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen, Göttingen 1987.

[5]Srov. J. W. v. Goethe, Nachricht von Altdeutschen, in Leipzig entdeckten Kunstschätzen, in: Morgenblatt für gebildete Stände, Nr. 69, 22. März 1815

[6]Srov. H. Gollwitzer, Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, München 1951, 104-115, hier: 104. Terminologicko-historicky učebně bohatý je Gollwitzerův článek k Evropě, Abendland in: HWPh 2, Sp. 824-828.

skrze ně, vedle tisíců a tisíců méně významných, dále působilo v kritice a konstrukci a stalo se významným pro dějiny Německa, Evropy i světa. Původní dědictví reformace, to musí být s určitostí řečeno jako první a nejpodstatnější, je evangelijní poselství o nutné a bezpodmínečné spáse, jejímž personálním ztělesněním je vzkříšený ukřižovaný; pro přijetí tohoto dědictví však bylo a je až podnes rozhodující přiznání se k Ježíši jako ke Kristu - Bohem vyvolenému králi a Spasiteli.[7]

Nesrovnatelně obtížnější, než duchovní dědictví reformace ve svém ekumenickém, obecně křesťanském smyslu slova, je přivést k jádru svého významu historický průběh dějin reformace, včetně jejích reálně politických důsledků. Neboť v historické zprostředkující souvislosti se původní reformační pohled rozvinul natolik diferencovaným způsobem, že se zdálo, že jeho geniální jednota sama upadla do pochybnosti. Četné kontroverze ve vnitřním prostoru reformace, v jejichž důsledku se nakonec etablovaly rozdílné reformační církve, jsou jen jedním z dokladů pro toto tvrzení. K tomu přichází mnohočetná propojení s duchovními proudy doby, ke kterým protestantismus přistupoval částečně sám od sebe, částečně si je nechal vnutit z vnějšku. Protože komplexitu historických souvislostí[8] zde není možno pojmout ani přibližně, omezím se na jedno jediné, ovšem ve vysoké míře významné dějinně činné hledisko, totiž hledisko rozvoje sekularizované státnosti a uznání principů svobody náboženství a svědomí, stejně jako oddělení státu a církve. Protože jsem tento aspekt již často a obšírně tematizoval,[9] mohu se v daném kontextu vyjádřit již téměř dogmaticky.

Reformace nezamýšlela rozštěpení západního křesťanství, ale reformu jedné, svaté, všeobecné a apoštolské církve, ke které, dle soudu reformačních teologů, samozřejmě náleží také ortodoxie; Confessio Augustana Greaca z roku 1559 společně s výměnou dopisů mezi vedením wittenberského kostela a pat-

[7]Srov. zde např.: G. Wenz, „Das ist mein glaube…" (WA 26,509,19). Luthers Großes Bekenntnis von 1528 (WA 26,499-509), in: G. Wenz, Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation Bd. 1, Hannover 2000, 9-34; tentýž, Die Rechtfertigungslehre als articulus stantis et cadentis ecclesiae, in: tentýž., Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Göttingen 1999, 75-89.
[8]Srov. blíže: G. Wenz, Konfessionsstreit und politische Ordnung. Reformationsgeschichtliche Notizen zum protestantischen Erbe des modernen Europa aus der Perspektive des deutschen Luthertums, in: tentýž., Lutherische Identität. Bd. 1, a.a.O., 197-232.
[9]Srov. např.: G. Wenz, Die Kunst des Unterscheidens. Das Staat-Kirche-Verhältnis in einer kirchlich und religiös pluralistischen Gesellschaft nach Maßgabe reformatorischer Tradition, in: tentýž, Grundfragen ökumenischer Theologie, a.a.O., 35-53. Ders., Sine vi, sed verbo? Toleranz und Intoleranz im Umkreis der Wittenberger Reformation, in: tentýž, Lutherische Identität. Bd. 1, a.a.O., 233-258. Tentýž, Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit. Notizen aus evangelisch-lutherischer Perspektive, in: KuD 54 (2008), 138-146.

riarchou Jeremiášem II. Konstantinopolským v letech 1573-1581 jsou toho navzdory věcným neúspěchům signifikantním příkladem.[10] Navzdory církevně reformačním snahám směřovaly dějiny reformace k faktické konfesionalizaci s výsledkem tří separátních církevních institucí s vlastní teologií i organizační formou. Pro občanské soužití přinesl tento vývoj enormní následky, které je sice možno popsat jako modernizační impuls, ovšem aniž by se tím něco měnilo na jejich problematice. Konfesionalizační proces byl, jak známo, úzce spojen s vytvořením ranně absolutistických národnostních a teritoriálních států s charakteristickými znaky koncentrace moci, zefektivněním administrativy a sociální disciplinovaností, která byla s úsilím o konfesní homogenitu bezprostředně spojena. Na říšském sněmu v Augsburgu r. 1555 došlo sice ve Svaté říši římské národa německého k uznání alespoň dvou náboženských skupin, totiž takzvaných starověrců a příznivců Confessio Augustana, pro území však nadále platil stávající princip, právníky později převeden v běžnou formuli: Cuius regio, eius religio. Po individuální svobodě náboženství a svědomí tedy prozatím ani stopa! Její principy se nemohly prosadit ještě ani po ničivé třicetileté válce r. 1648. Westfálský mír vypomohl sice reformovaným k rovnému uznání práv a přinesl všeobecné ulehčení, avšak na širší bázi se principy svobody náboženství a svědomí prosadily teprve s příchodem novověku, třebaže, jak víme, ani v moderně nejsou vždy a všude respektovány.

Ve vlasti reformace v 16. a 17. století a částečně i ve století 18., byl člověk od občanské tolerance ještě dalece vzdálen, což je tím více politováníhodné, že Luther se svým pozdějším učením o dvou říších, potažmo dvou regimentech, položil civilní náboženské toleranci teologickou bázi. Toto učení požaduje striktní odlišení, ačkoli ne mylně chápané jako oddělení, mezi *politia a ecclesia,* tělesně vnější sférou občanské politické svobody a vnitřně duchovní sférou víry, týkající se duše člověka, vůči které je každému nátlaku nutno konsekventně zamezit. Jinak řečeno: nitro člověka, chápané jako vztahující se svým svědomím k Bohu, se nemůže a nesmí stát dispozicí politiky a jejích prostředků moci, jejichž kompetence lze omezit spíše na zachování a podporu těla a života, určených antitotalitním omezením, vlastními hranicemi, ale také důstojností všech světských záležitostí. Stát nesmí vnitřní smýšlení vynucovat, církev nesmí chtít nucenými opatřeními panovat nad vnějším bytím, neboť oboje je tendenčně totalitní. Bráněno může být takovýmto totalitarismům jen

[10]Srov. G. Wenz, Den Griechen ein Griechen? Die Confessio Augustana Graeca von 1559 und der Briefwechsel der Leitung der Württembergischen Kirche mit Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581 im Kontext der Konkordienformel von 1577, in: Th. Nikolaou (Hg.), Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), Münster 2004, 115-142.

pomocí neztotožňování státu a církve a skrze respektování principů svobody náboženství a svědomí, které byly reformací teoreticky formulovány, avšak ne v žádoucí míře převedeny do politické reality.

Novověký protestantismus

V sekularizovaném státě není již náboženství závazným základem státního pořádku, každopádně ne v podobě jednoho určitého náboženství nebo vyznání. Volba náboženského vyznání, potažmo bezkonfesnost je svobodně volitelná. Stát se zároveň zříká možnosti vůdčím způsobem zasahovat do náboženských záležitostí. Viděno ze strany státu, je náboženství odkázáno do oblasti společnosti, která sice není od státu jednoduše oddělitelná, přece jen však představuje sféru rozdílnou.

Pokusit se jen částečně odhadnout následné účinky reformace ve společenské oblasti moderny by vyžadovalo detailní bádání monografického rozsahu. Spokojím se tedy se dvěma exemplárními poznámkami a jedním přiznaně poněkud plakátovým závěrem. Nejprve budiž z důvodů vnitřně-protestantské parity zmíněn a vzat k podnětu Kalvín a vzpomenuta slavná teze Maxe Webera o genetické funkci reformně-puritánsky určeného protestantismu pro severoamerický raný kapitalismus: V důsledku reformačního učení o dvojí predestinaci vytvořená teze syllogismus practicus, dle které je možno z přítomného blahobytu na tomto světě usuzovat na osud budoucí na světě onom, uvolnila podstatné motivy pro onu vnitřně-světskou askezi a pracovní morálku, které na straně druhé představují předpoklad pro kapitalistické ekonomické jedná-

[11] M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen (1920) 51963, 17-206. Weber netvrdí, „že by kapitalismus jako hospodářský systém byl produktem reformace", přesněji výtvorem kalvínovým, Kalvinismu či jiného z „puritánských" hnutí, ze kterých jeho výzkum vychází (k Lutherově koncepci povolání srov. 63nn.). Jeho teze říká, že vnitřně-světská askeze určitých forem protestantismu a její náboženské základy vytvoření kapitalistického ducha podstatným způsobem motivovaly. Srov. také: Protestantské sekty a duch kapitalismu, tamtéž, 206-236, zde: 236: „Organizace svobodné práce cechů ve své západní středověké formě byla jistě – ač velmi v rozporu se svým záměrem – nejen poukazem, ale také předstupněm kapitalistické organizace práce, bez které by se snad jen stěží bylo možno obejít. Moderní občansko-kapitalistický Ethos ji však samozřejmě nemohl zrodit sám ze sebe. Neboť jeho ekonomicko-„individualistické" podněty nemohla legitimovat a vysvětlit ona sama, nýbrž pouze životní metodika asketických sekt." K Weberově teorii sociokulturní evoluce, do jejíž souvislosti jeho studie ke genezi moderního kapitalismu náleží, srov. mimo jiné příspěvky sborníku vydaného C. Seyfarthem a A. Sprondelem: Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, Frankfurt a. M. 1973. Ferner: W. Schluchter (Vyd.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1988. Tentýž, Rationalismus

ní. Svojí studií „Protestantská etika a duch kapitalismu“[11] Weber nechtěl pouze, oproti marxistickému tvrzení jednostranné závislosti tzv. ideologické nadstavby na ekonomickém podloží, poukázat na stávající vzájemné působení mezi duchovně-dějinnými a hospodářskými procesy, ale poskytnul zároveň příklad pro působení protestantismu podporující modernitu. K důkazu, že je toto působení ambivalentní a svým způsobem participuje na osvícenské dialektice, nebylo zapotřebí aktuální finanční krize, která je však jistě také indicií hlouběji ležící krize kapitalistické a nese v sobě výzvu po politickém vzepření se totalizaci ekonomické sféry.

O nejednoznačnosti a ambivalenci novověkých účinků reformace pojednává rovněž příspěvek Ernsta Troeltsche „Význam protestantismu pro vznik moderního světa“[12], na který budiž odkázáno jako na druhý tematický příklad. Troeltsch neučí pouze rozlišování mezi reformací a protestantismem, případně mezi staro- a novoprotestantismem, energicky rovněž varuje před přílišným přeceňováním modernitu podporujících faktorů reformace 16. století. Jmenovitě má být ryzí luterství historicky považováno především za středověký fenomén. Přesto však ani Troeltsch vnitřní spojení reformace a novověku nepopírá. Luther přece, tím, že do posledních důsledků sledoval křesťanskou ideu Božího stání se člověkem, mohl, podle Troeltsche, přiřknout oné konečné subjektivitě nezcizitelné právo v Bohu samém a skrze zdůraznění Boží bezprostřednosti každého jednotlivého křesťana, povzbudit člověka k samostatnosti, která je v základu osvobozena od každého určování skrze cizí. Držíme-li se tohoto pohledu, pak křesťanská legitimita novověku ve své emancipaci od tradičních autorit za reformačně-protestantských podmínek, nemůže být ze zásady popřena. Ačkoli ke konfesnímu rozštěpení latinského křesťanství a násled-

der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt a. M. 1980. Základem budoucího weberovského studia bude souhrnné vydání spisů Maxe Webera vydané péčí Komise pro sociální a hospodářské dějiny Bavorské akademie věd. (Část I: Spisy a proslovy; Část II: Dopisy; Část III. Přednášky a dodatky k přednáškám).

[12]Svazek „nadto shromažďuje další texty, které vznikly v bezprostřední souvislosti s problematikou „významu protestantismu“, které teze z r. 1906 částečně výrazně modernizují, částečně důrazně podtrhují, vypořádávají se s kritiky… a rozšiřují historický kontext. Jedná se přitom o články ‚Luther und die moderne Welt' (1908), ‚Calvinismus und Luthertum' (1909), ‚Die Genfer Kalvinfeier' (1909), ‚Calvin and Calvinism' (1909/1910), ‚Die Kulturbedeutung des Calvinismus' (1910) a ‚Renaissance und Reformation' (1913).“ (tamtéž, 1) Srov. dále texty shromážděné ve svazku Band 7 der KGA: E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), hg. v. V. Drehsen, Berlin/New York 2004. K tematice obecně: Troeltsch-Studien. Bd. 3: Protestantismus und Neuzeit. Hg. v. H. Renz u. F. W. Graf, Gütersloh 1984. H.-G. Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, 243ff. K na Troeltsche navazující teorii novověkého křesťanství od Tr. Rendtorffa srov. nyní ve shrnutí M. Laubeho, Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006.

ným náboženským válkám, vedoucím nakonec ke vzniku sekulárních států a sekulární kultury, došlo v protikladu k původním záměrům reformace,[13] není přesto možno zpochybnit, že pro novověk charakteristické individualizační, diferenční a pluralistické tendence jsou protestantismem nejen pouze vnějšně podníceny, ale také vědomě podporovány. Všímáme-li si postupně dějin protestantismu a jeho teologie v 18. a 19. století, je zcela nepopiratelné, jak úzce byl tento provázán s teorií a praxí kultury novověku a jak mnoho on sám přispěl k vytvoření samostatnosti oné lidské subjektivity, která se z ukrývajícího prostoru časově neměnné přírody odrazila stejně tak jako z oné církevně propojené a hodnotami věčnosti určené náboženské kultury jednoty.

Bezpochyby existuje celá řada uváženíhodných věcných výhrad proti historicky danému spojení protestantismu a novověku, a jeho kritika byla také a právě uvnitř protestantismu hlasitou, pro což nabízí vynikající příklad tzv., přinejmenším v Německu pro část dějin teologie 20. století určující, dialektická teologie. Stejně tak mluví dobré důvody pro to, také vzhledem ke zjevným krizovým fenoménům, nenechat toto spojení jen jednoduše nepovšimnuto, protože má elementární a nenahraditelné křesťanské právo na pravdu. Neboť křesťanství o své vlastní vůli závisí na individuu a na rozlišitelnosti a pluralitě individuálně určovaného světa. V křesťanství proto nikdy nemůže jít o odpojení individua, také ne o jeho překonání: neboť individuum je nejen nedělitelnou, nýbrž také neumocnitelnou veličinou. Církev Ježíše Krista bude v tomto smyslu vždy společenstvím nezadatelných, nezaměnitelných, ani zdvojitelných, ani reprodukovatelných, v krátkosti: jedinečných a neopakovatelných individuí, z nichž jedno každé má u Boha své vlastní jméno. Církev Ježíše Krista nikdy nebude a nikdy nemůže být kolektivně-organickou veličinou takového druhu, ve které se jedinec zjevuje a smí vystupovat pouze jako funkční moment celku.

Za povšimnutí však stojí, že individuem mohu být pouze mezi individui, tedy v sociální souvislosti. Nedělitelná jednota individuality potřebuje, aby mohla být tím, čím je, pluralitní jinakost druhých, stejně tak nedělitelných individuí, ve společně daném životním prostoru. Chtělo-li by nějaké individuum toto popřít, nabyla by jeho privátnost privatistických rysů a řecký pojem *idiotes*[14] by musel býti nadále uveden ne ve významu soukromé osoby, ale jako bezprostředně přejaté slovo: neboť chtít být individuem pro sebe sama, je idiotské, ba ještě více – je to hřích. Křesťanskou individualitu lze proto žít jen ve společnosti druhých, v communiu církve jako jednotě mnohých. Vědomí

[13]Srov. m.j. W. Pannenberg, Reformation zwischen gestern und morgen, Gütersloh 1969.
[14]Pojem v antickém Řecku označující soukromou, neužitečnou osobu, druhořadého občana (pozn. překl.)

nezcizitelné individuality, jenž má skrze Boha svůj základ v jistotě laskavého uznání vlastní konečnosti, je proto nutně v souladu s uznatelností neredukovatelné, nezrušitelné, protože v Bohu samém založené plurality konečných subjektů. S tím budiž zároveň řečeno, že za křesťanských podmínek musí být v individuálním autonomním nároku obsažena vůle k sebelimitaci a seberelativizaci, která akceptuje legitimitu a nutnost výlučně komunikativně se zprostředkovávajícího pozičního pluralismu, s kteroužto akceptací je vytoužená představa kolektivní nuceně usměrněné jednotné kultury překonána stejně tak, jako revolucionářsky-anarchický teror bezuzdné, protože bezprostřední, na sebe sama vztažené autonomie. Eklesiologické a politické základní maximy pro protestantské uspořádání Evropy jsou tímto pojmenovány.

Antimodernistická reakce

Novověk nikdy není nediferencovaně moderní, nýbrž neustále spojen s antimodernistickými reakcemi. Afirmace a kritika modernity patří téměř k signatuře novověkých dějin. Abych zde i pro toto zvolil jeden příklad, načrtnu obraz Evropy, zrozený z ducha romantiky,[15] který své nadějné perspektivy vyvozuje z pohledu nazpět. Slovo patří Friedrichu von Hardenberg, zvanému Novalis: „Byly to krásné, blyštící se časy, kdy bývala Evropa křesťanskou zemí, kde Křesťanskost tento lidmi utvářený světadíl obývala; velkolepý společenský

[15]srov. H. G. Schenk, Geist der europäischen Romantik. Ein kulturhistorischer Versuch, Frankfurt 1970. Dále: H. W. Kuhn, Der Apokalyptiker und die Politik. Studien zur Staatsphilosophie des Novalis, Freiburg i. Br. 1961. H.-J. Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzunge, Tübingen 21994, zejm. 372nn., zde: 372. „Jako byl v díle ‚Lehrlingen zu Sais' zlatý dávnověk vyjádřen v plně mysticko-bájných obrazech původního propojení člověka a přírody, tak se Novalisova náboženská touha po jednotě, jak uvedl ve svém roku 1799 napsaném, ač nezveřejněném článku „Křesťanstvo nebo Evropa" v úzké návaznosti na své myšlenky o monarchickém ideálu státu, zhmotňuje do zjevně reálně-historického obrazu minulosti, který je však vysvětlen s pomocí legendárních rysů: v raně středověkém křesťanství, v hierarchickém pořádku staré katolické církve nachází zjevný symbol, který potřebuje… k probuzení víry v budoucí uskutečnění jednotné univerzálně křesťanské říše."
[16]Novalis, Schriften, Bd. 3: Das philosophische Werk 11, vyd. R. Samuel, Darmstadt 31983,507-524, zde: 507. Následující odkazy na stránky v textu se vztahují na toto dílo. Novalis přednesl tuto řeč prvně 13. či 14. listopadu 1799 posluchačstvu shromážděnému v domě Schlegelově. „V otevřeném rozhovoru, který na čtení navazuje, vyvstává rozpor." (F. Roder, Novalis. Die Verwandlung des Menschen. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs, Stuttgart 1992, 614). „Příspěvek básníkův k dobou hýbající otázce po podmínkách míru mezi národy, po pravém řádu světa, ve kterém je možné spravedlivé bratrské soužití všech" (tamtéž, 615), byl již ze strany jemu blízkých pociťován jako tendenčně zpátečnický. Na rozdíl od Novalise, nebyli schopni v minulosti středověku odhalit záblesk vytoužené budoucnosti. K historii publikace „Die Christenheit oder Europa" srov. tamtéž, 621nn. K posouzení revoluce u Novalise viz Th. Haering, Novalis als Philosoph, Stuttgart 1954, 484nn.

Zájem spojoval ty nejodlehlejší provincie této široké, duchovní říše.“[16] Je to touha po náboženské jednotné kultuře středověku, která je vyjádřena v těchto počátečních zásadách, roku 1799 se objevivšího fragmentu tehdejšího wittenberského studenta a romantického básníka k tématu „Křesťanství nebo Evropa“. Na restauraci této jednotné kultury závisí, dle Novalise, nic menšího než budoucnost Evropy. Její roztříštění přičítá, navzdory nesporným ziskům nutné reformační kritiky stávajících náboženských poměrů, jmenovitě protestantům; neboť tito „oddělili neoddělitelné, rozdělili nerozdělitelnou církev a odtrhli se frivolně z všeobecného křesťanského svazku, skrze který, a ve kterém jediném, bylo možné pravé, trvalé znovuzrození“ (511).

Z reformace vidí Novalis následně vznikat revoluci, která byla zejména ve Francii úzce spojena s anarchií a ateismem. „Počáteční osobní nenávist proti katolické víře přešla pozvolna v nenávist proti Bibli, proti křesťanské víře a proti náboženství vůbec. Ba co více – náboženská nenávist se velmi přirozeně a důsledně rozšířila na veškeré předměty entusiasmu, zkacířštělé fantazie a citu, mravnosti a lásky k umění, budoucnosti a dob minulých, usadila člověka do řady přírodních jsoucen korunovaných nouzí, a učinila nekonečnou stvořitelskou symfonii vesmíru jednotvárným rachotem monstrózního mlýnu, který poháněn proudem náhody, a na něm se plavíce, je mlýnem sám o sobě, bez stavitele a mlynáře; vlastně pravým perpetuum mobile, mlýnem sám sebe meloucím.“ (515)

Na základě tohoto odmítnutí reformace a revoluce buduje Novalis svou vůči protestantismu kritickou a antimodernistickou ideu budoucí Evropy a její kýžené jednoty, o kterou je třeba usilovat: „Je nemožné“, uvádí, „že by světské síly samy sebe uvedly do rovnováhy, jedině třetí element, který je světský a nadpozemský zároveň, může tento úkol vyřešit.“ (522) „Křesťanstvo se musí znovu stát živoucím a činným, a vytvořit si opět viditelnou církev, bez ohledu na zemské hranice, která všechny duše, žíznící po nadpozemském, přijme do svého lůna a stane se prostřednicí starého a nového světa. Ona musí ten starý roh hojnosti a požehnání opět vylít mezi národy. Ze svatého klína ctihodného evropského koncilia povstane křesťanstvo a podle všeobsažného, božského plánu bude uskutečněno dílo náboženského probuzení. Žádný pak už více nebude protestovat proti křesťanskému a světskému tlaku, neboť jádrem církve bude pravá svoboda, a všechny nutné reformy budou pod vedením téže prováděny jako pokojné a zbožné státní procesy.“ (524)

Že si Novalisova romanticky-restaurativní vize teokraticky sjednocené Evropy zachovává svou aktualitu a sílu přitažlivosti, by nemělo být popřeno a s ohledem na neustálé nebezpečí vykolejující moderny to také není bezdů-

[17]Pozitivní, ačkoli ne nekritický vztah k Novalisově spisu „Křesťanství nebo Evropa“ byl navázán v předmluvě sborníku vydaného I. Riedel-Spangenbergerem a A. Franzem: Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1995. Jednotlivé příspěvky kladou právě tak rozdílné akcenty jako ty,

vodné.[17] Příkladnou pro aktuální a budoucí uspořádání Evropské unie však, dle mého soudu, přesto býti nemůže. Budoucnost Evropy nespočívá v obnově přednovověce-středověké jednotné kultury; toto je nejen nerealisovatelné, ale ani žádoucí. Od budoucí Evropy se mnohem více očekává, že v ní oni rozdílní budou moci společně žít v pluralitní jednotnosti, jako rozdílní v rámci právního řádu založeného na zachování a ochraně lidských práv.[18]

1.Křesťanství a Evropa

Jakou Evropu chceme?[19] Jako první budiž vyjádřena ekumenická naděje, že by evropské křesťanstvo mohlo v současnosti, navzdory nepopiratelným deindividualizačním a dediferenciačním tendencím, následovat protestantismus přinejmenším v tom, že se přizná k sice kritické, ale přece solidární současnosti s modernou, namísto toho aby proklamo-

které jsou shromážděny v tematických sešitech Bavorské katolické akademie, vydaných H. Meyerem: Was hat Europa zu bieten? Sein geistig-kultureller Beitrag in einer Welt des Geldes, Regensburg 1998.

[18]Srov. k tomu poznámku J. Habermase: „Evropská identita nemůže… znamenat nic jiného, než jednotu v národnostní různorodosti; pro což ostatně německý federalismus, po porážce Prusů a mezikonfesijním vyrovnání, nenabízí nejhorší model." (J. Habermas, Braucht Europa eine Verfassung? Eine Bemerkung zu Dieter Grimm, in: tentýž, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M. 1996, 185-191, hier: 191.) K tematice globalizace srov. již starší, ale nadále pozoruhodnou studii D. Ruloffa, Weltstaat oder Staatenwelt? Über die Chancen globaler Zusammenarbeit, München 1988. Tak jako politická společnost Evropy odvodila své východisko z vývoje klasických státních národností, skládá se současná politická světová společnost z národnostních států. Na tom se v blízké budoucnosti nic nezmění. Přesto se ukazují nepřehlédnutelné tendence k supranacionálním organizačním formám politiky, které národně-státní rámec transcendují a limitují suverenitu národních států. Organizace spojených národů je jen jedním příkladem. Zatímco OSN však mnohé z infrastruktury nutné pro efektivní fungování chybí, disponuje Evropská unie těmito prostředky již v značném rozsahu.

[19]K Lutherově a Kalvínově obrazu Evropy srov. blíže: W. Fritzemeyer, Christenheit und Europa. Zur Geschichte des europäischen Gemeinschaftsgefühls von Dante bis Leibniz, München/Berlin 1931, 45-70. Přehled o bádání k dějinám pojmu Evropy nabízí: J. Fischer, Orients-Occidens-Europa. Begriff und Gedanke ‚Europa' in der späten Antike und im frühen Mittelalter, Wiesbaden 1957, 1-4. K politicko-hospodářské podobě Evropského společenství a k evropským politickým uskupením srov.: E. Thiel, Die Europäische Gemeinschaft. Vom Gemeinsamen Markt zur Europäischen Union, München 41989; Th. Stammen, Parteien in Europa. Nationale Parteiensysteme - Transnationale Parteienbeziehungen - Konturen eines europäischen Parteiensystems, München 21978. Seznam témat, která se zvláště často objevují v církevních dokumentech, zejména římskokatolické provenience, k Evropě, je k nalezení u B. J. Berkmanna, Das Verhältnis Kirche-Europäische Union. Rechtlich-philosophische Zugänge, Münster 2004, 87. Podrobnosti k tématu „Protestantismus a vznik evropské společnosti" je k nalezení ve stejnojmenném příspěvku M. Greschata, „Der Protestantismus und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft" in: tentýž/W. Loth (Vyd.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart/Berlin/Köln 1994. „Křesťanské perspektivy evropské politiky" jsou rozvinuty ve sborníku vydaném W. Fürstem a kol.: Ideen für Europa, Münster 2004.

valo konec novověku, diagnostikovaný již v polovině 20. století Romanem Guardinim, a proklínalo aktuálně módní postmodernu, jejíž pojem ostatně nesmí dát zapomenout, že modernu můžeme jen stěží nechat za sebou, když osvícenství ještě leží před námi, což je příznačné pro mnohé tzv. postmoderní jevy. Křesťanství by proto nemělo zůstat dlužné vyslovit zásadní Ano k společensky pluralitní Evropě moderní kultury individuality, pokud je tato spojena s konsekventním sebeohraničením od autonomních nároků.

Z toho plynoucí politické možnosti mohou být zde pouze naznačeny: V první řadě je zapotřebí, ubránit se oné, Troetschem řečené „evropanské pýše", která svůj vlastní kulturní ideál zabsolutizovala a tím zapříčinila evropský koloniální imperialismus, jehož negativní následky nejsou dodnes zdolány.[20] Evropa není svět; tento pohled je nutný nejen z racionálních politických důvodů, nýbrž i pro přiměřené křesťansko-evropské sebepochopení, ke kterému elementárně patří bezvýhradné rozloučení se s každou formou zabsolutnění sebe sama, načež s důrazem a případně nutnou pronikavostí upamatovávat, je zvláštním úkolem protestantismu. Vědomí vlastní konečnosti je křesťanskému europeismu naznačeno ostatně již skrze skutečnost, že historický původ křesťanství ležel vně územních hranic Evropy a křesťanský západ právě v onom světle vzešlém od východu hledal svou spolehlivou orientaci. Křesťanský europeismus má být za těchto podmínek považován „za kategorii navrácení světovědějinného nároku a omezení se na individuálně historickou podobu určitého způsobu života" a jeho universalizace neznamená „zuniverzálnění evropských dějin, ale jejích principů, schopností a orientací", k čemuž „právě také a přímo ona individualizační tendence (náleží), která se hledí zřetelně odlišit od všeho ryze evropského."[21]

Srovnatelné je možno říci v pohledu na politické uspořádání evropského vnitřního prostoru. To platí zejména v pohledu na nároky sebeurčení a suverenity národů. Jednoduché zřeknutí se těchto nároků by ovšem nebylo politicky proveditelné, ani celkově žádoucí, pokud by tvůrčím principem budoucí Evropy neměl být byrokratický centralismus, ale federalismus, který diferencovanou rozmanitost národů a států, jejich náboženství a řeči zohledňuje stejně jako jejich dějinné a kulturní tradice.

[20]Srov. W. Schweitzer, Art. Europa, in: TRE 10,528-537

[21]T. Rendtorff, Europäismus als geschichtlicher Kontext der Theologie. Bemerkungen zur heutigen Kritik an ‚europäischer' Theologie im Lichte von Ernst Troeltsch, in: tentýž. (vyd.), Europäische Theologie. Versuche einer Ortsbestimmung, Gütersloh 1980, 165-179, zde: 172 a 175.

Stejně tak nemůže být samozřejmě bez limitace národnostních a regionálních autonomních zájmů dosaženo celoevropské solidarity ani v hospodářské ani v politické oblasti.

Požadavek celoevropské solidarity je dodnes konfrontován nejen s vlastními národními a regionálními zájmy, ale v celku sociokulturních tendencí nejrůznějších forem také s následným a pokračujícím působením někdejšího kontrastu politických bloků východu a západu. Faktem je, že protiklad východu a západu a jeho určující antagonismus světových mocností utvářel podobu Evropy po dlouhý čas mnohem silněji, než všechny geografické formace. Existuje ovšem také jeden specificky geografický problém evropského prostoru a jeho vymezení, představuje-li Evropa v podstatě prosté severozápadní prodloužení Asie a – zejména co se týče její východní hranice – disponuje-li menší přírodní jednotností jako přibližně Indie.[22] Daleko problematičtější než tento problém hranic byly ovšem závory, které byly na Evropu uvaleny skrze jihovýchodní rozkol a železnou oponu. Tato omezení jsou dnes navzdory některým historickým následkům překonána, což je nejen dobré, ale přímo znamenité.

Politickou bází budoucí metanárodnostní identity a suverenity Evropy může být výhradně idea svobody zodpovědné lidským právům, v jejichž sféře mohou rozdílní navzdory své rozdílnosti býti jedno. Mrtví dvou světových válek a nevinné oběti židovského národa, kterým Evropa tak mnoho vděčí, se domáhají realizace této myšlenky. Že se její uskutečnění nemůže podařit bez probuzeného, potažmo k probouzení určeného upamatování se na antické a zejména židovsko-křesťanské dědictví Evropy, na kterém má protestantismus bohatý podíl, je mé pevné přesvědčení. Paměť je v tomto smyslu modem perspektivní evropské duchovní současnosti. Pouze živoucí vzpomínka na nábožensko-kulturní dědictví Evropy může vytvořit evropskou pospolitost a jednotu, která nekončí snahou o sladění trhů, a zdůvodnit tak evropský patriotismus, který nevede k novému provincionalismu, nýbrž si je vědom svého ekumenického a světově-humánního závazku a vnímá ho činorodým, aktivním způsobem.

Křesťanské dědictví Evropy obecně a protestantské zvláště, je svou podstatou ekumenickým dědictvím světa. V tomto smyslu si evropské křesťanství může a musí – abychom se ještě jednou vrátili do Výmaru – vzít za své, co Goethe v „Západovýchodní sbírce básní“ formuluje takto:

[22]Srov. O. Halecki, Europa. Grenzen und Gliederung seiner Geschichte, Darmstadt 1957.

„Boží je orient! / Boží je okcident! / Severní a jižní země / Spočiňte v pokoji Jeho rukou.“[23] Platí slovo Ježíšovo L 13,29n: „A přijdou od východu i západu, od severu i jihu, a budou stolovat v Božím království. Pak budou mnozí z posledních první, a mnozí z prvních poslední.“

[23] J. W. v. Goethe, Sämtliche Werke Bd. 3, Zürich 1979, 290.

Evropa po Masarykovi stará či nová?

Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, dr. h. c.

K 7. březnu se tradičně scházíme na půdě českého parlamentu spřízněni úctou k prezidentu Tomáši G. Masarykovi a jeho náboženské výzvě. Masarykův křesťanský hodnotový systém je nám blízký. Jeho politické rozhodování „teď a nyní" s Ježíšovým dvojpřikázáním lásky nás oslovuje v současných evropských souvislostech.

Pokusíme se z jeho myšlenkového dědictví objasnit českou pozici v přítomné evropské situaci. Opíráme se o memorandum „Nová Evropa", rozepsané roku 1917 v revolučním Petrohradě a vytisknuté jako rukopis ve Washingtonu 1918.

• Klíčový evropský vztah mezi poraženým Německem a vítěznou Francií nalezl po druhé světové válce (1939-45) perspektivní řešení založením Montánní unie (1952). Tím se otevřela cesta k pozvolnému vytváření Evropského společenství (1965-1992), následně Evropské unie. Důvody vzniku a změn jsou hospodářské, bezpečnostní, civilizační a kulturní. Na rozdíl od času po I. světové válce (1914-18) trvá americký vliv a zájem na evropské situaci. To souviselo se železnou oponou Západ – Východ. Po jejím pádu v roce 1989 se politické poměry v Evropě – i světová situace – změnily.

• Od 60. let min. století trvajícím procesem, který americký filozof Francis Fukuyama nazývá „velký rozvrat", se naše evropská civilizace pozvolna oslabuje. Současnou migrací se její éra chýlí ke konci. Zároveň se v lůně naší odcházející civilizace formují oživující síly. Vedou k návratu do přírody a odvolávají se na lidskou přirozenost. Základem je odpovědnost vůči okolí a lidská svoboda. Současná žurnalistika hovoří o rozkladu demokracie. Praktické politické nešvary fungování demokracie oslabují. Tím však není zrušena její základní povaha a stavebnost jako dosud nejdokonalejší politické uspořádání. Nejlépe odpovídá společenské povaze lidské přirozenosti v její vztažnosti k sobě samému, k bližnímu, uprostřed společnosti a v přírodě i k Bohu.

• V tom záleží proměnlivá a proměňující se - avšak v základním tvaru pevná - povaha funkce demokracie. Masaryk ji vyjádřil filozoficky větou „Ježíš, ne Caesar" s vysvětlením „toť heslo demokratické Evropy". Tím ukončil knížku „Nová Evropa". Heslo, formulované jako indikativ, je imperativem. Shrnuje vý-

voj od teokracie k demokracii jako vrcholné společenské uspořádání, v němž se může uskutečnit univerzální náboženské určení člověčenstva.

K heslu se TGM vrací závěrem svého politického odkazu, spisu „Světová revoluce“ z roku 1924. Dodává „opakuju – toť smysl našich dějin a demokracie“. Čtenář má „demokracii jako politickou formu lidskosti“ (cit. dílo str. 608) pochopit jako naši národní identitu a státní ideu.

• Masarykovo pojetí demokracie můžeme vyložit antropologicky a dějinně-filozoficky jako politický výraz „společných minimálních zásad morálky“ velkých náboženství a civilizací, o nichž hovoří americký filozof Samuel Hungtington. Demokracie respektuje „univerzální lidskou situaci“, jíž rozumíme „vztah já a Ty“ v jeho rozvrstveném uskutečnění. To je střed Masarykových politických úvah a jejich výklad v rámci současných filozofických souvislostí.

• Masaryk má vnímavému člověku stále co říci. Je živý svým myšlenkovým dílem na výkladu a prožívání biblických dějin spásy v přítomnosti. Jeho heslo „Ježíš, ne Caesar,“ toť heslo života, který zde na zemi se začíná a v Bohu své naplnění má.

❋ ❋ ❋

T.G.M – Ideály humanitní (1901)

♦ *„Láska pravá spočívá na naději. V naději na život věčný. Taková láska je teprve láskou, protože věčné věčnému nemůže být lhostejno. Věčnost – věčnost nenastává teprve po smrti, věčnost je již teď, v tomto, v každém okamžiku. A proto neodkládat ničeho pro nějakou věčnost vzdálenou."*

♦ *„Nesmíme očekávat, chceme-li si tajemství a úkoly života doopravdy rozluštit, bůhvíjakých nových zjevení. Vzpomínám na bohatého mladíka v evangeliu. Od své mladosti ostříhá všech přikázání desatera a chce mít život věčný. Kristus mu radí, chce-li být dokonalým, aby prodal, co má, a následoval jej. „Uslyšel pak mládenec tu řeč, odešel smuten, nebo měl statků mnoho". Vždycky jsem o tom přemýšlel: odešel smuten jenom proto, že měl prodat, co měl? Patrně byl to docela dobrý hoch, mladík vzdělaný, žijící podle oficiální morálky a oficiálního náboženství, ale cítil jeho nedostatečnost. Šel tedy k mistrovi za tím účelem, aby slyšel něco hodně nového, velikého. Ale mistr nedává jiné rady než: měj lidi rád."*

♦ *„Nehledejme nějakých tajeplných, nadmíru hlubokých a nových formulí a posledních slov pro všecky hádanky života. Hádanky jsou staré a odpovědi k nim jsou také staré. A mnohé ty odpovědi jsou dobré a správné. Ale tobě budou správnými, když je pochopíš sám a v okolnostech svých, jen sobě vlastních. Pak mnohé, co jsme dávno slyšeli, dává pro nás nového smyslu."*

♦ *„Naděje v život věčný je tedy základem naší víry životní. Víry, pravím, protože na víře život a práce je založena. Skepse, pochybování, je k práci neschopna. Ale víra naše již nemůže být slepá, nýbrž zdůvodněná; můžeme mít jen víru, která prošla ohněm kritiky, tedy přesvědčení."*

♦ *„V poslední době také u nás zájem v otázkách hospodářských roste a již od roku 1848 hlásá se heslo: bohatnout. Praktický člověk nebude tomu oponovat; ale bohacení nemůže být nejvyšším cílem našeho života. Záleží na tom, jak kdo dovede bohatství užívat. Jsou lidé, kteří chtějí zbohatnout a bohatnout, ale jsou otroky peněz. A tak, jak bylo řečeno Kristem, že jest pánem soboty, tak i národ a každý jednotlivec musí být pánem bohatství. To jest: nepodléhat materialismu, třeba byl ověšen sebekrásnějšími frázemi mravními, náboženskými, jakýmikoliv, nýbrž být pánem peněz, umět čestným způsobem peníze vydělávat a šlechetným způsobem umět jich využívat.“*

❋ ❋ ❋

Modlitba se vzpomínkou na T. G. Masaryka u příležitosti 166. výročí jeho narození

Bože, k tobě se modlíme za svoji vlast jako svěřené místo našeho společného přebývání. Děkujeme ti za krajinu, města, obce a kulturní bohatství přijaté z díla našich předků.

Děkujeme ti za náš novodobý stát, za moudré a vytrvalé snažení Tomáše G. Masaryka, našeho prvního prezidenta. Myslíme na jeho úsilí o pravdivost, spravedlnost a přímost.

Modlíme se za dobré spolužití mezi lidmi, spolupráci mezi národy v Evropě a překonávání konfliktů ve světě.

Prosíme tě, abys naši vlast a její obyvatele chránil, dával moudrost těm, kteří jsou v čele, naplňoval naše srdce a naše vztahy pokojem a provázel nás hojným požehnáním. Amen.

Kéž je nám Bůh milostiv a dá nám požehnání, kéž nad námi rozjasní svou tvář! (Ž 67,2) Amen.

Požehnání:
Ať nám milosrdný Bůh v Kristu žehná, vede nás a zachová v dobrém. Amen.

Březen 2016 *T. B.*