

V ČEM JE JAN ŠTEFAN ŽÁKEM J. L. HROMÁDKY

*Reakce na článek v Teologické reflexi 2, 1996, str. 122–135**

Když jsem psal studii »Nešťastné svatořečení a diskuse o českých dějinách«,¹ víc než na tom svatořečení mi samozřejmě záleželo na té diskusi,² protože její téma, české dějiny, je významnější než nedávné papežovo rozhodnutí veřejně oslavit jednoho celkově nikoli průměrného, nýbrž podprůměrného kněze, dokonce kněze násilnických názorů a násilnické praxe.³

Z Molnárova rozlišení ‚první‘ a ‚druhé reformace‘ jsem převzal tvrzení, že *reformace nezačala v 16. století Luthe-rem, nýbrž v 12. století Valdesem*. Reformace ovšem byla jenom jedna. (Poté, co k ‚první‘ přibyla ‚druhá‘, probíhaly

obě vedle sebe coby *dvě křídla jedné evangelické reformace*.) Molnár však silně podcenil ‚první‘ a stejně silně přecenil ‚druhou‘ reformaci.

Když římskokatolické vedení koncem 12. století konečně přesvědčilo valdenské (jejich krutým pronásledováním) o tom, že samo už dávno odpadlo od Krista, byl mladé komunitě mučedníků nejzávažnější rozdíl mezi doktrínou a praxí Kristovou na straně jedné a doktrínou a praxí papežů a koncilů na straně druhé jasný: Oproti *násilnické církvi*, která až i popravovala křesťany jiných názorů než ona, *hlásal Kristus nenásilí* a také je praktikoval.

* *Poz. redakce: Stať Jana Štefana, uveřejněná v Teologické reflexi 1996, 122–135, byla určena k diskusi a odpověď Jana Dusa na tuto výzvu je tedy na místě otisknout, ač obsahuje jen málo tvrzení, za něž by se redakce mohla postavit. Bližší posouzení musíme ovšem ponechat čtenářům.*

¹ Sborník „Evangelíci o Janu Sarkandroví“, Knižnice Spolku evangelických kazatelů č. 2, vydalo EMAN Heršpice 1995, str. 67–174. Sr. také odmítnutí mé obšírné sarkandrovské studie Petrem Placákem v Kritické Příloze Revolver Revue č. 3 a mé ohražení v KP RR č. 4 (kde jsem upozornil na nepřijatelnost papežovy omluvy za to, čím se katolíci v minulosti provinili!).

² Na str. 126 Štefan ironizuje „lidi, kteří se stále ptají po smyslu českých dějin“. (Je to prý téma pro zpovědnici nebo deník.) Autorovi nevádí, že papež nedávno svatořečil svého souvěrce ze 17. století, jako by ten člověk nebyl smýšlel a jednal násilnicky. Svatořečením postavil papež Jana Sarkandra na úroveň nejvyšší myslitelnou, až na úroveň úctyhodného, ovšem nenásilnického biskupa Vojtěcha! Samozřejmě nikoli s úmyslem Slavníkovce tím znectít, nýbrž Sarkandra tím oslavit: Papež totiž veřejnosti Sarkandrovo násilnické smýšlení a jednání zamlčel! Štefanovi takové klamání veřejnosti o dějinách nevádí vůbec. Zato mu vadí ti, kdo se snaží (po dobrém příkladu Masarykově, Rádlově, Komárkově) *diskutovat problém českých dějin*, nekatolíky spíš zanedbávaných, ale katolíky tím usilovněji zkreslovaných.

³ Sarkander byl svatořečením oslaven právě v těchto letech zřejmě také proto, *aby si katolická hierarchie zhojila svůj nový, až druhým vatikánem vyprovokovaný komplex v Husově kauze*: Že je tu úctyhodný evangelický reformátor, popravený císařem z příkazu nejvyšších orgánů katolické církve? Je tu však přece *k Husovi důstojná protiváha*, a to jeden „svatý“ katolický kněz, utýraný několika evangelickými šlechtici, tím však „evangelíky vůbec“!

Nemám pro neuvěřitelnou kanonizaci jiné vysvětlení, než že polským, moravským a českým biskupům, kteří dali papeži k svatořečení podnět, *Sarkandrovo násilnictví vůbec*

Jasněji svou *církevní a osobní praxi* než nějakou precizně formulovanou doktrínou stanovili valdenští *základní princip evangelické reformace*, který můžeme definovat jako ‚svobodu svědomí v Kristu‘. Proti zotročování lidských svědomí, praktikovanému katolickou církví, prosazovali valdenští *svobodu*. Nikoli svobodu svévolnou, směřující k anarchii, nýbrž *svobodu podřízenou náročným mravním příkazům*. Ne však mravním příkazům, které by byly křesťanovi zvenčí vnuceny nějakými papeži, koncily, biskupy, králi, císaři, nýbrž *pouze příkazům, které křesťanovi vnucuje jeho vlastní svědomí*. Nikoli ovšem svědomí pomýlené všemožnými předsudky, nýbrž *svědomí opravené Kristem, tedy poučené Novým zákonem*, kázáním na hoře Mt 5–7 v první řadě.

‚Svoboda svědomí v Kristu‘ je od vzniku valdenské církve ‚materiálním‘

tj. obsahovým, věcným, základním a trvale platným principem evangelické reformace.

Tuto svobodu v Kristu prosazovali valdenští jednak *usilovným šířením evangelia* (šířením buď veřejným nebo konspirativním, to druhé ovšem pouze v podmínkách kruté persekuce, a sice šířením evangelia nezfalšovaného tj. vykládaného nezávisle na násilnické církvi), jednak *připraveností k nezapření tohoto evangelia* (před biskupskými či papežskými vyšetřovateli, inkvizitory) a tedy *připraveností k nevyhledávané svědecké smrti*, všechno dokonale podle Kristova osobního příkladu.

Valdenští měli ještě svůj druhý, vedlejší, dobově podmíněný princip. Bylo to *odmítnutí státu*. To bylo v jejich podmínkách přímo nevyhnutelné. Dnes ovšem, poté co evangelíci lidstvu věnovali (prvotněji než osvícenci!) moderní demokratický stát, který svobodu svě-

nevadilo a ovšem stále nevádí. Svátá katolická církev měla přece v 17. století na násilnictví ve věcech víry plné právo, a potom měl ovšem totéž právo i její svatý kněz Jan Sarkander!

Jak vlastně interpretuje papež, který svatořečil Sarkandra, druhé vatikánium? Nevidí je prismaticem dvou předchozích totalitně zaměřených koncilů? Jednak tridentina, jednak vatikána prvního? Nemělo papeži jeho římské okolí před několika lety doporučit, aby už jen proto odmítl žádost polské a české církevní provincie o Sarkandrovo svatořečení, aby nebyla zpochybněna poctivost koncilních otců svolaných v šedesátých letech papežem Roncallim?

Sarkandrovo svatořečení totiž naznačuje, že se koncilní otcové přihlásili (nepřímo některými usneseními) k zásadě svobody svědomí nepoctivě; že koncil jako celek *jen takticky ustoupil jedné nekatolické zásadě*, z nezbytí a vypočítavě, protože se totiž nekatolická zásada svobody svědomí uchytila v příliš velké části nekatolického světa zřejmě už nezvratně (navzdory staletí trvajícím vášnivému odporu katolické církve!) *a navíc došla plného souhlasu a podpory příliš mnoha katolických laiků*.

Pokud však byl koncil poctivý (a proč ne?), byli nepoctiví papežovi odborníci. Souhlas s posledním koncilem své církve jen předstírali. *Potichu trvají aspoň pro minulá století na „právu“ své církve násilím nutit ke katolické víře*. Jinak by přece byli papeže odradili od svatořečení jednoho z obránců toho „práva“.

Sarkandrovým svatořečením papež morálně poškodil celou svou církev, *především však české katolíky*. *Ale ti si to zavínili sami*, protože ani jinak seriózní Halík a Štampach neměli dost moudrosti k tomu, aby včas odradili papeže od neuvěřitelně lehkomyšlného úmyslu. Bude-li některý z příštích papežů na české katolíky laskavý, vyškrtne také kvůli nim ze seznamu katolických svatých člověka, který se tam třicet let po 2. vatikánu už opravdu neměl dostat.

domí nepopírá a neničí, nýbrž naopak schvaluje a brání, *se změnil vztah evangeliků k státu od základu*. Dnes je mravní povinností evangeliků sloužit Bohu a bližním v mnoha povoláních a také samozřejmě v policii, soudnictví a armádě demokratického státu.

Valdese následovali další velcí evangeličtí reformátoři, Viklef v Anglii jako druhý a Hus v Česku jako třetí.

Až v dvacátém století se objevil v Evropě fenomén, nazvaný Hannou Arendtovou ‚totalitarismus‘. Ten teprve nám vycvičil (jistě podstatně zostril) smysly pro vnímání *svého předchůdce*, s nímž se v dějinách setkáváme v různých formách i intenzitě už od starověku. Pro toho předchůdce totalitarismu se nabízí kratší a obecnější termín, ‚totalismus‘. Právě totalismem odpadla středověká církev od Krista. Proti totalitně znetvořenému křesťanství katolické církve vzniklo evangelické hnutí.

Až čtvrtým velkým reformátorem byl (v Německu) Luther. Jím začala (podle Molnára) ‚druhá reformace‘, v níž zanedlouho pokračovali Zwingli (ve Švýcarsku) a Kalvín (ve Francii, posléze též ve Švýcarsku), pátý a sedmý velcí reformátoři.

Šestým velkým evangelickým reformátorem byl křtěnec Baltazar Hubmaier, upálený 10. března 1528 Ferdinandem I. ve Vídni. Byl výrazným představitelem ‚první‘ reformace, pokračovatelem Valdesovým, Viklefovým a Husovým.

Jsou-li Luther, Zwingli a Kalvín podle Molnára představiteli ‚druhé‘ reformace, musíme konstatovat *jistou méněcennost* této reformace ve srovnání s ‚první‘. Několik let rozvíjel Luther jedinečným způsobem základní evangelický princip, jak jej valdenští stanovili více než třista let před ním. *Pokračoval v osvobození lidského svědomí evangeliem*. Potom však začal starý evangelický princip ‚svobody svědomí v Kristu‘ ignorovat.

Neštěstí začalo tím, že luterští páni začali popravovat (i když zdaleka ne v tak velkých počtech jako katolíci) tehdy ještě vesměs mírumilovné křtěnce (‚novokřtěnce‘, anabaptisty). *Luther však nepřikročil k tomu, aby nejostřejším způsobem, pod hrozbou vyloučení z nového evangelického společenství, zakázal to jakoby ‚legální‘ vraždění bezbranných*.⁴ Tak se nechala ‚druhá‘ reformace velmi brzy tradičním násilnictvím katolické církve nakazit a morálně podlomit. V tak podstatné věci jako v otázce svobody svědomí byli Luther, Zwingli a Kalvín jakýmiisi napůl odpadlými, tedy jen polovičními evangeliky.

Nebudu zde opakovat to, co jsem vysvětlil, i když jen stručně, v sarkandrovském sborníku. Tedy jen krátce:

Od Luthera byly v evangelickém hnutí skupiny k totalismu lhostejné (či samy dokonce totalitní) křídlem početné i mocensky silným, zatímco protitotalitní skupiny byly mezi evangeliky kříd-

⁴ Ale také na *Zwingli*m závislí curyšští radní odsoudili k smrti křtěnce Felixe Manze (utopen 5. ledna 1527). Nad tím, že *Kalvín* dal k upálení odsoudit (kvůli unitářskému učení) Serveta, se hlasitě rozhořčují také ti, kdo zároveň lhostejně či dokonce benevolentně mlčí o tehdejších nepoměrně rozsáhlejších násilnictví katolické církve. Toto velmi rozšířené pokrytectví ovšem nic nemění na tom, že Kalvínovo násilnictví je stejně odsouzenihodné jako násilnictví katolíků.

lem nepočetným a zřetelně okrajovým. *Ale základní zásada právě těch nepřítelů početných a zdánlivě bezvýznamných evangeliků, zásada svobody svědomí v Kristu, působila ve spojení s jejich příkladnou životní praxí ve společnosti jako kvas. Bez působení toho kvasu by v Británii a v severoamerických britských koloniích (v USA) nikdy nebyla vznikla moderní demokracie. I v těchto zemích by byl bez ‚prvoreformačních‘ tj. pravých, skutečných evangeliků vznik moderní demokracie nemyslitelný.*

Pod mocným vlivem moderní demokracie, vítězně se prosazující od vzniku USA r. 1776, pronikl *princip svobody svědomí* velmi rychle do praxe a potom i teorie ‚druhoreformačních‘ evangelických církví (kalvínských i luterských). *Postupně však také do praxe katolických laiků!* (Např. Adenauer, de Gaulle, De Gasperi.) A nakonec, s obrovským zpožděním, *i do teorie římskokatolické církve* (na 2. vatikánském koncilu 1962–5).

Že dnes všechny důležité evangelické církve, ale i církev katolická a lepší část sekulární společnosti *respektují svobodu svědomí* a hlásí se k moderní demokracii, je *obrovským posmrtným zadostiučiněním pro valdenské, loldardy, Husa, české bratry, křtěnce, kvakery*, ale zároveň *spravedlivým morálním soudem nad jejich někdejšími krutými pronásledovateli z řad daleko od Krista zbloudilých katolických i ‚druhoreformačních‘ křesťanů.*

Zatímco přijímám Molnárovu tezi o ‚první‘ a ‚druhé‘ reformaci aspoň v něčem, Štefan ji úplně odmítá (str. 126).

Nečekal jsem, že budu mít se svým novým pojetím ‚první‘ a ‚druhé‘ refor-

mace rychlý a široký úspěch. Ale Štefanova reakce mě ohromila tím, *jak je učitel teologie naprosto lhostejný k někdejšímu (i dnešnímu) totalismu katolické církve.*

Projevem přežívajícího (ale i recidivujícího a vracejícího se!) katolického totalismu je *lhostejnost k někdejšímu násilnictví této církve.* Že u nás katolická církev upustila (díky Josefu II.!) od násilnictví ve věcech víry už před dvěma stoletími, a že se nedávno sama stala obětí cizího totalitního násilí a čestně obstála, *nikterak ji neopravňuje* k tomu, aby své někdejší násilnictví bagatelizovala nebo i popírala. Natož aby adorovala své násilnictvím zatížené historické postavy! *Štefan to neví.* Nadšeně podporuje katolíky ve všem. Jsou-li kritizováni kvůli nostalgii po totalitní minulosti, Štefan je brání.

Vysvětlení Štefanovy vstřícnosti k totalitním rysům dřívějšího katolictví nacházím v tom, že teolog plně vstřebal bezbřehou benevolenci J. L. Hromádky k totalismu komunistů. Štefan tu benevolenci nezrevidoval, ale jen přesméroval s jednoho totalitního ‚velkého bratra‘ na jiného.

Ovlivnit se nechal svým učitelem možná bezděky. Hromádky jako vynikající teologické autority se dovolává na str. 123–5.

Čeští katolíci včetně nejintelektuálnějších, Halíka a Štampacha, jsou dnes v teologické krizi, protože poté, co prožili čtyřicet roků v totalismu komunistickém, *před katolickým totalismem minulých století zavírají oči.* Může jim být evangelík Štefan k duchovnímu prospěchu, když je utvrzuje v postoji, s kterým by konečně už měli skoncovat?

Hromádka chránil (s úsilím nadšeně misionářským) před každou skutečnou

kritikou komunistické totalitní hnutí, které se dopouštělo zločinů přímo v jeho době. Štefan se liší od svého učitele jen tím, že je pro změnu benevolentní k totalitnímu násilnictví vzdálenému už několik století, kterým se tehdy vyznačoval zas jiný „velký bratr“, Štefanův dnešní.

Ale také k přítomné totalitní praxi svého nového „velkého bratra“ je Štefan přátelsky shovívavý, a to ke glorifikování totalitní postavy ze 17. století nynějším papežem.

Nebylo by však spravedlivé upozornovat na nejvážnější omyly Hromádkovy a Štefanovy a ponechat přítomnou stranou jednoho jejich společného učitele. Karel Barth znovu postavil Krista do středu evangelické teologie. To bylo záslužné. Pochopil však správně Kristovo dílo, jestliže nepostřehl nutnost jednoznačně se vyjádřit proti komunismu, který byl v otřesném rozsahu zločinný?

Barth neodsoudil sovětskou invazi do Maďarska v r. 1956 a nikdy se veřejně nedistancoval od Hromádky, prominentního evangelického spojence komunistických režimů.

Barthova benevolence ke komunismu byla důsledkem jeho nedůvěry k demokracii. Je nutno dát mu za pravdu v tom, že je omylem činit z demokracie nějaký boží „stvořitelský řád“.⁵ Avšak Barth přehlédnul řadu závažných okolností.

Nedocenil užitečnost demokracie pro normálního, slušného člověka, silného, ale i slabého, toho zvlášť. Především se však nezamyslel dost pečlivě nad vznikem demokracie a jejími dějinami. Přehlédnul, že demokracie má svůj základ v díle historického (tj. historikům do značné míry poznatelného) Ježíše. Potom také nepochopil, že nezbyvá než hodnotit demokracii jako vzácný produkt ryzí víry v Krista. (Jakkoli je to produkt dočasný a ovšem zneužitelný, takže je nutno pečlivě pojmenovávat a dílem potírat, dílem hojit lehčí i těžší deformace demokratických systémů, kterým demokraté neuměli předejít.)

Barth si od komunismu zachoval distanci. Zato Hromádka v teorii sice nadřazoval evangelickou a křesťanskou normu normě komunistické, ale v tom, co bylo v jeho době a na jeho místě (*hic et nunc*) skutečně důležité, se v praxi důsledně podřizoval cizí normě.⁶ Stejně si však nyní stojí Štefan ke katolíkům.

Jak hluboko se Štefan už zaklesl do náruče „velkého bratra“, vidíme z tohoto slova pro obnovu staroměstského sloupu (str. 134): „Jako kdyby i pro protestanta neznamenala *Ježíšova Matka* ... víc než jeden středověký pražský teolog.“ (Zvýraznil J. Š.)

Žádnou *Ježíšovu matku*, nýbrž kamennou modlu, a sice od jejího samého začátku *přední symbol nejkrutějšího náboženského násilí v Čechách* staví

⁵ Michael Novak, „Duch demokratického kapitalismu“, Občanský institut 1992, záslužně rehabilituje systém demokratického kapitalismu. Jen z něho činí jakoby nějaký Boží stvořitelský řád, zatímco jde o produkt teorie a praxe autentických evangeliků. (Poslední fáze vzniku systému se ovšem vyznačuje tak silným přispěvkem osvícenců, že snadno dochází k veskrze mylnému dojmu, jako by spíš oni než prvoreformační evangelíci byli původci demokracie a kapitalismu.)

⁶ Sr. Dus, *Křesťanská revue* 59 (1992) č.5, str. 109–115; německý překlad: *Glaube in der 2. Welt* 21 (1993), č. 6, str. 28–31; Lidové noviny 20. 10. 1995, str. 8.

evangelický teolog nad předního mučedníka české reformace. Věrného Kristova svědka, který byl v Evropě patnáctého století nejvýznamnějším

průkopníkem moderní demokracie, deklasoval na „jednoho středověkého pražského teologa“, kdo? – náš novověký český evangelický teolog.

Jan Dus

NAD „HUSOVSKÝM ČÍSLEM“ TEOLOGICKÝCH TEXTŮ¹

Otto Mádr dal svému úvodníku k číslu, jehož aktuální inspirací je podle jeho Editoriálu Jan Hus a ekumena, provokativní titul *Miluj svého bližního heretika* s biblickou evokací Mt 5,46: *Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž?* Prostudujeme-li dvě zásadní husovské studie tohoto čísla (obě původně z bayreuthského kolokvia 1993), vracíme se k Mádrově výzvě s pocitem, že právě jen tak tomu může a má být. Je to výzva k toleranci, chápané jako respekt k pluralitě, a to za situace, kdy se hlásíme ke své konfesi a jsme jí oddáni, takže vyznavač konfese jiné je pro nás v jakémsi smyslu, málo platné, heretikem. Jde jen o to, zbavit slova *heretik*, *hereze* (nebo ještě razantnější výrazy *kacíř*, *kacířství*), když už jsou užívána a mají svou sémantickou valenci, záporné konotace nepřijatelnosti. Znamená to ovšem tento pojem, teologicky kdysi definovaný, znovu zpracovat. – Smířme

se tedy s tím, že jsme si my evangelíci a katolíci navzájem heretiky – a jako takoví se milujeme. Je to tak lépe, než kdybychom svou různost v identifikaci k našim vlastním věroučným deficitům ignorovali nebo kdybychom se pro ni nenáviděli ještě i v dalších staletích našeho lidského letopočtu.

Ten, kdo pozorně čte stať katolického teologa Waltera Brandmüllera a po ní stať děkana Husitské teologické fakulty UK profesora Kučery,² propadne beznadějí, čeká-li (např. od práce husovské komise), že se katolící a „z reformace vzeší“ teologové mohou domluvit o Husově pravověrnosti či dokonce se na ní nebo na jejím opaku shodnout. Nikoli: Katolický teolog předestře scholastické a kanonistické, v lepším (pro evangelíka) patristické definice hereze, uvažuje o rozdílu mezi *haeresis formalis* a *haeresis materialis* a na základě aristotelsko-tomistického eklesiologického konceptu dovodí, že Hus skutečně ka-

¹ Teol. texty 8 (1997) č. 3.

² Má poznámka se týká pouze dvou zásadních textů, ač číslo přináší vedle širšího ekumenického rozhledu i další příspěvky k husovské problematice. Zvláště si cením Kotykovy a Mádrovy podrobné informace o snahách českých katolíků přijmout Husa, byť jako heretika od doby Kalouskovy až do současnosti. Udivila mne ale stať Jiřího Bílého, která, ač redakčně zařazena na prestižním místě, buduje své závěry na stáříčkém materiálu Sedlákové a Neumannově a nepochopitelně nebere vůbec na vědomí novější zásadní a obecně známé práce, především dílo Zdeňky Hledíkové. Bylo by stačilo konzultovat *Husitskou revoluci* (1. díl, 3. kapitola s. 246nn – *Stíny schismatické církve*) Františka Šmahela, který se na nejnovější zjištění odvolává.