Problematické aspekty Lutherova odkazu[1]

Petr Macek

Rather unfortunate issues in the Reformer's inheritance. The article deals with some problematic aspects of Luther's legacy. These include firstly the much-criticized strong anti-Judaism of the Reformer's latter days. It was rooted in the apocalyptic accent of his polemics with all his major ideological adversaries but that does not justify its theologically questionable nature. The other issue is Luther's view of the state authority and readiness to use it for ideological objectives. The Reformer's controversial concept of two kingdoms does not prevent and may facilitate the misuse of the state power. Though Luther cannot be held responsible for events in modern German history, both issues tragically intertwined in it.

Keywords: Reformation, apocalypticism, anti-Judaism, two-kingdoms doctrine.

6. května 1939 probíhala ve Wartburgu veliká slavnost; zazněly tu přednášky a písně, hrál se Mozart a Schubert. S nějakým výročím spojeným s osobou Martina Luthera to nemělo nic společného, ale byl tu formálně založen „Institut pro studium a vymýcení židovského vlivu na život německých křesťanů". Nacionalistické hnutí za čistotu árijské rasy, jehož cílem bylo vyloučit Židy ze všech vedoucích profesí a zbavit je tak s nimi spojených práv a výhod, existovalo v Německu už od osmdesátých let devatenáctého století. Po porážce Německa v roce 1918 a zejména po nástupu Hitlera sílilo a zenitu dosáhlo právě založením tohoto institutu pro antisemitskou propagandu. Institut založili němečtí protestanti a vedli jej profesoři teologie, biskupové a pastoři sympatizující s árijským hnutím. Jeho ústředí bylo v durynském Eisenachu, ale vliv mělo v celém Německu. Institut poskytoval fórum teologické prezentaci árijských nauk. Pořádal konference a publikoval liturgické materiály zbavené všech odkazů na Starý zákon, teologické traktáty popisující degeneraci židovství a autentičnost odžidovštěného křesťanství.

Institut byl založen na jaře 1939 tzv. *Godesberskou deklarací*, která vyhlásila, že národní socialismus pokračuje v díle Martina Luthera, aby

[1] Tato studie je výsledkem badatelské činnosti konané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti.

vedl německý národ k pravému chápání křesťanské víry.[2] Ústředním místem Deklarace bylo prohlášení: „Jaký je vztah mezi židovstvím a křesťanstvím? Vychází křesťanství z židovství a představuje jeho pokračování a doplnění, nebo stojí v opozici vůči židovství? Na to odpovídáme: Křesťanství stojí v nepřemostitelné opozici vůči židovství." Deklaraci podepsali zástupci jedenácti zemských církví a byla publikována s dodatkem oznamujícím založení institutu s cílem tuto deklaraci uvést v život. Na slavnosti ve Wartburgu vyjádřil předseda Německé protestantské církve Friedrich Werner, člen NSDAP, naději, že Institut se bude distancovat od teologicky zájmových skupin a získá německému teologickému výzkumu čestné místo.[3]

O široce popularizovaný názor, že Luther byl předchůdcem nacistického antisemitismu, se postaral především americký žurnalista William J. Shirer svým spisem *Vzestup a pád Třetí říše*.[4] „Tento nevyzpytatelný génius, zuřivý antisemita," píše Shirer „který ve svém bouřlivém charakteru spojoval tolik nejlepších a zároveň nejhorších vlastností Němců, […] zanechal na jejich životě stopu, která se ukázala v dobrém i špatném slova smyslu nesmazatelnější a osudovější než vliv jakékoliv jiné osobnosti před Lutherem či po něm. […] Je těžké pochopit chování většiny německých protestantů během prvních let nacistické vlády, pokud si neuvědomíme dvě věci: jejich vlastní historii a vliv Martina Luthera. Velký zakladatel protestantství byl vášnivým antisemitou a pevně věřil v absolutní poslušnost k politické autoritě. Chtěl zbavit Německo Židů a doporučoval, aby poté, co budou vyhnáni ze svých domovů, byli […] drženi v utrpení a zajetí, neboť pořád bědují a stěžujíc si na nás Bohu […]. Jeho doporučení bylo o čtyři století později doslova realizováno Hitlerem, Göringem a Himmlerem." Autor dále připomíná, že ve svých doporučeních vrchnosti, jak naložit s rebelujícími sedláky, či ve svých vyjádřeních o Židech, „používal Luther tvrdý a brutální jazyk, který se v německé historii znovu objevil až za nacistických dob. Vliv tohoto velikána se zejména mezi protestanty v Německu přenášel z generace na generaci. […] V žádné jiné zemi, s výjimkou carského Ruska, nebylo duchovenstvo tradičně tak naprosto servilní ve vztahu k politickým vůdcům státu."[5]

---

[2] Zentralarchiv der Kirche (ZAK), Berlin 7/4166 a 7/4167. Deklarace byla publikována v *Gesetzblatt der deutschen evangelischen Kirche* 6. dubna 1939, č. 5, s. 1.

[3] ZAK 7/4166; o působení institutu informuje především Susannah Heschel, *The Aryan Jesus*, Princeton/Oxford, 2008.

[4] *The Rise and Fall od the Third Reich*, New York, 1960; česky *Vzestup a pád třetí říše*, Brno, 2004.

[5] *Vzestup a pád*, 90 a 217n.

Shirer nebyl historik, a i když v Německu za Hitlera žil a působil, jeho soudy, které zčásti neodpovídají skutečnosti, nemusíme brát za bernou minci. Nejsou však nijak ojedinělé a vyjadřují pocit velké části generace, která období nacismu zažila a jeho propagandu vnímala.[6] Jednalo se tehdy o naprosté zneužití Lutherova jména dezinterpretací jeho díla, nebo tu nějaká souvislost opravdu byla? Jsou v Lutherově působení důrazy, které si zaslouží kritickou reflexi?

V jubilejním roce reformace se u nás mnoho kritických textů na adresu Lutherova díla a vlivu neobjevilo, ale *Křesťanská revue* uveřejnila nedatovaný článek Jana Šimsy „Rádlova kritika luterství"[7], který stručně připomíná Rádlovy kritické poznámky na adresu německého luterství v jeho spisku *O německé revoluci* z roku 1933, a zároveň cituje pohled J. B. Součka v jeho stati „Kde je chyba luterství" v *Křesťanské revui* z roku 1934, který na Rádlův spisek reaguje a jeho pohled na Luthera zčásti reviduje a hlavně doplňuje.[8] V témže čísle otiskl J. L. Hromádka článek s názvem „Martin Luther"[9] a v témže ročníku ještě poznámku „Hanobení Luthera?", kde se „mezím a stínům" Lutherova díla nevyhýbá. To platí i o jeho předmluvě k *Lutherovu odkazu* z roku 1935.[10]

Luther a židovství

Jednou ze stinných stránek Lutherova odkazu je jeho zapřísáhlý antijudaismus.[11] Luther tu formálně navazoval na dlouhou a neblahou tradici

---

6 Za zuřivého nacionalistu a antisemitu, který svůj národ vychovával k poddanosti vůči božsky zřízené autoritě, označil Luthera například i německý spisovatel a držitel Nobelovy ceny za literaturu Thomas Mann (Die drei Gewaltigen, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt, 1984). Film promítaný návštěvníkům památníku Holocaustu ve Washingtonu, D. C., jej označuje za praotce německého nacizmu, který zavraždil šest milionů Židů.

7 *Křesťanská revue* LXXXIV, 2017, 2–3

8 Šimsou uváděný citát na s. 3 ovšem v uvedeném článku není. Pochází zřejmě z nějaké jiné statě z té doby.

9 *Křesťanská revue* VII, 1934, 33–37; 89n.

10 Praha, 1935, 7–125.

11 Literatury je mnoho. Zvlášť důležité jsou *Wurzeln des Antisemitismus: Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation* (Berlin, 1981) od Heiko Obermana. Luther je tu vsazen do kontextu středověkých křesťanských názorů a kontroverzí. Podle Obermana nelze v 16. století mluvit o německém antisemitismu. Nenávist k židovstvu jako etniku neexistovala před vyvinutím moderních rasových teorií. (Srov. též H. Oberman, Luthers Stellung zu der Juden: Ahnen und Geahndete, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, hrsg. H. Junghans, Bd. I, Berlin, 1985, 519–530). Peter von der Osten-Sacken se ve své studii *Martin Luther und die Juden: Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der ganz Jüdisch glaub" 1530/31* (Stuttgart, 2002) zabývá i pozdějšími luterskými postoji k židovstvu. Eseje publikované ve sborníku

křesťanského středověku. Zacházení křesťanů se Židy tvoří jednu z nejhanebnějších kapitol křesťanských dějin. Již čtvrtý Lateránský koncil (1215) požadoval od Židů, aby se identifikovali svým oděvem. V Německu to byly zelené čepice, jinde v Evropě žluté Davidovy hvězdy. Židé tvořili ve středověku jedinou skupinu bez jakékoliv politické moci, těšili se však právu teoretického i praktického disentu. Jejich koexistence s křesťany v Evropě byla důsledkem složitého procesu pokračující adaptace. Charakteristickým rysem této koexistence byla převýchova, která měla právo užít i nejrůznější donucovací prostředky. K těm se však zpravidla nesahalo. Židé byli nicméně označováni za *servi camerae*, což bylo vnímáno jako nálepka občanů druhého řádu. Žili obvykle ve městech, kde mohli tvořit své podpůrné komunity, a vědělo se o nich, že se zabývali lichvou, což mělo za následek, že si vysloužili pověst lidí, kteří „ďábelsky" těží z platební neschopnosti chudých křesťanů. Jejich údajnou spojitost s „ďáblem" šířily zároveň nejrůznější pomluvy na adresu jejich náboženství, jež bylo obecně vnímáno v souvislosti s údajnou „bohovražednou" mentalitou jejich předchůdců z novozákonní doby. Představitelé římské církve však tyto pomluvy zpravidla nebrali vážně. Po roce 1492 však období kulturní koexistence končí. Postupně dochází k vyloučení Židů na okraj společnosti. Kolem 1500 se situace Židů proti předchozím dobám zhoršila; jejich vyhánění bylo běžné, stále častěji docházelo k pogromům. V pozdním středověku to platilo i o německém prostoru. Zde ovšem měli zákonnou ochranu císaře a panstva, za což ovšem museli platit zvláštní daně.[12]

Protižidovská aktivita vycházela ponejvíc zdola a tak to bylo i při nástupu reformace. Židé byli již od poloviny 14. století činěni zodpovědnými za morové epidemie (údajně zamořovali studně) a na počátku 16. století už v mnoha německých městech žádní Židé nebyli. I tak byli kolem roku 1520 oběťmi nových perzekucí a omezení. Protože mnohá povolání jim byla zapovězena, věnovali se lichvě, ale ta byla církví zakázána.

K zesíleným omezením přistoupila zesílená denunciace v polemické literatuře, která se nezajímala o to, jak Židé žijí a myslí, ale věnovala se

Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany (ed. D. Ph. Bell and S. G. Burnett, Leiden, 2006) poskytují širší kontext Lutherových názorů na Židy a podporují badatelský konsensus, že židovstvo nepředstavovalo pro Reformaci jen okrajovou záležitost, ale vzhledem k reformačnímu důrazu na Bibli a její text hrálo v rozvoji náboženského myšlení v 16. století ústřední roli.

12 O vývoji středověkého pohledu na Židy informuje Robert Bonfil, Aliens Within: The Jews and Antijudaism, ín: *Handbook of European History 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, vol. 1.* (ed. T. A. Brady, Jr., H. A. Oberman and J. D. Tracy), Grand Rapids, 1996, 263–302.

nejbizarnějším obviněním Židů. Ta šla na vrub i vedoucím představitelům humanismu, jako byl Erasmus. Vulgárními antijudaisty byli i teologové jako Johannes Eck nebo jeho žák, pozdější luterán, a nakonec anabaptista Balthasar Hubmaier, z reformátorů třeba Martin Bucer. Zde byl jinak namnoze originální Luther tragicky neoriginální. Zdědil notorickou tradici, a pokud k ní něco přidal, tak jen zvýšenou dávku žluče.

Křesťanská opozice vůči Židům neměla rasový podtext, šlo čistě o náboženský spor. Židům byla přičítána „bohovražda" a v nemilosti byla jejich loajalita vůči židovskému zákonu. Jakmile se Žid obrátil na křesťanskou víru, šly všechny předsudky stranou. K denunciaci Židů přispěl výrazně po své konverzi i Žid Johannes Pfefferkorn, který doporučoval konfiskaci či spálení všech židovských knih kromě Starého zákona a vypovězení Židů z německých měst, později také Anton Margaritha, který zřejmě ovlivnil právě Luthera.

Apokalyptický akcent Lutherovy polemiky

Lutherův antijudaismus se od běžného středověkého lišil svým apokalyptickým podtextem. Luther zařadil reformační zápas do širšího augustinského pohledu na dynamiku dějin. Spolu s mnoha svými současníky věřil, že „pravá" a „falešná" církev spolu vedou zápas od samého počátku světa. Všechny konflikty své doby Luther interpretoval jako vpád apokalyptických mocí do božského stvoření a ve vlastním zápase viděl proto navázání na zápas odehrávající se v zápasech zachycených v biblickém líčení. To, co se tehdy dělo prorokům a apoštolům, bylo pro něj paradigmatem dynamiky celé posvátné historie. Již před rokem 1520 si proto osvojil přesvědčení, že papežství je antikristem popisovaným v Bibli. Současné židovstvo pokládal za „ostatek" těch, kdo byli zamítnuti a trpí pod Božím hněvem pro své odmítnutí Mesiáše. Nejen Židé, ale i papež, protivníci ve vlastním evangelickém táboře („blouznivci" a odpůrci „reálné prezence" v eucharistii) nebo Turci tvořili řady falešné církve a tudíž manifestaci hrozeb posledního času, na níž musí člověk reagovat v omezeném čase provizorním způsobem: věci jsou v Božích rukou, ne v našich. Luther chápal svůj odpor vůči nim v kontextu Božího zápasu se satanem. Za těmi všemi viděl postavu ďábla, toho „otce lži". Proto často obracel své útoky ne na své protivníky, ale přímo na ďábla, v němž viděl jejich „mistra", a v tom případě mu žádný způsob, jímž ďábla častoval, nepřipadal příliš

tvrdý.[13] Všechnu svou polemiku a její tvrdošíjnost ospravedlňoval poukazem na ono biblické paradigma. Bez tohoto kontextu by nebylo možné jeho útokům správně rozumět. Jejich sebevědomí, vulgárnost a násilnost je třeba přičíst Lutherovu hlubokému přesvědčení, že se ocitl uprostřed vrcholícího boje mezi pravou a falešnou církví, že skuteční oponenti pravé církve nejsou lidé, ale ďábel či antikrist, a že v sázce není nic menšího než spása a věčný život.[14] Zejména na konci třicátých a během čtyřicátých let Luther očekával bezprostřední Kristův návrat. S tímto očekáváním četl Bibli a z teologických i exegetických důvodů byl přesvědčen, že každý, kdo stojí proti svědectví evangelia, je odsouzen k záhubě.

Luther interpretoval takto apokalypticky i všelijaké drobné rozmíšky, pokud v nich zazněl nesouhlas s jeho názorem. I v nesouhlasných postojích studentů ve Wittenbergu, které neměly nic společného se zájmy církve, viděl u díla ďábla, který chce zdiskreditovat kázání evangelia.[15]

Zatímco Židy ze svého okolí nebo Karlstadta či Müntzera Luther osobně znal, i když jejich učení ve svém prorockém zanícení nejednou dezinterpretoval, se křtěnci (anabaptisty) se osobně asi nikdy nesetkal.[16] V jediném spise, kde se jejich učením zabývá (*Von der Widdertaufe un zween Pharrherrn* z roku 1528), Luther přiznává, že o nich skoro nic neví. Je ovšem otázkou, zda bližší osobní seznámení třeba s nenásilnými Švýcarskými bratřími či jihoněmeckými křtěnci by jeho postoj k nim jakkoli změnilo.[17]

---

[13] Klasickým příkladem je Lutherův rozhovor s Karlstadtem u „Černého medvěda" v Jeně roku 1524, zachycený anonymním autorem jako *Acta Jenensia* a převzatý do kritické redakce Lutherova díla (WA 15, 334–40).

[14] Mark U. Edwards, Jr., Luther's polemical controversies, in: *The Cambridge Companion to Martin Luther*, (ed. Donald K. McKim), Cambridge, 2003, 194n.

[15] Eike Wolgast, Luther's Treatment of Political and Societal Life, in: *The Oxford handbook of Martin Luther's theology*, (ed. R. Kolb, I. Dingel and L. Batka), Oxford, 2014, 404.

[16] Jaroslav Pelikán došel – ještě jako luterský badatel – k závěru, že „Luther nejen nepochopil ústřední náboženský zájem anabaptistů, ale pravděpodobně o nich věděl vůbec velmi málo. Pečlivé studium pramenů jeho znalosti anabaptistů jasně ukazuje, že nikdy žádného skutečného anabaptistu neviděl tváří v tvář." (Srov. Jaroslav J. Pelikan, Luther's Defence of Infant Baptism, in: *Luther for an Ecumenical Age*, ed. Carl S. Meyer, St. Louis, 1967, 202.)

[17] Srov. Durnbaugh, The First and Radical Reformations and their Relations with the Magisterial Reformation, in: *Towards a Renewed Dialogue*, (ed. M. Opočesnký), Geneva 1996, 8–29, zvl. s. 15–18.; John S. Oyer, The Reformers Oppose the Anabaptists, in: *The Recovery of the Anabaptist Vision*, (ed. G. F. Hershberger), Scottdale 1957, 202–216, zvl. s. 210–213. Je s podivem, že Martin Wernisch mluví ve své studii o *Politickém myšlení evropské reformace* (Praha, 2011) o (novo)křtěnectví bez náležitého rozlišení mezi jejich rozdílnými formacemi. Švýcarští křtěnci sice s Müntzerem korespondovali, ale od jeho představ o násilném prosazení reformních myšlenek se distancovali. Naopak,

Satanského ducha Luther nahlédl i ve vzbouřených sedlácích během selské války roku 1525, zvlášť díky účasti svého odpůrce Tomáše Müntzera. Bylo pro něho nestravitelné, že sedláci se dovolávali Boží vůle a Bible. To pro něj znamenalo *confusio regnorum.* Proto panstvo nabádal ke krvavému potlačení této vzpoury: jeho rozlišení mezi duchovním a světským regimentem k tomu svým způsobem také přispělo: nic není podle Luthera jedovatějšího, škodlivějšího a ďábelštějšího než rebelie.[18]

Lutherova démonizace rebelujících sedláků ukazuje na problematické důsledky jeho biblicko-teologického konstruktu vztahu mezi vládnoucí autoritou a poddanými, kterým se budeme zabývat níže. I současníci sympatizující s reformací Luthera v této věci kritizovali.[19] Je s podivem, že Luther při svém apokalyptickém nahlížení situace tak rychle zapomněl na své rozpoznání, adresované právě vrchnosti, rozpoznání, že proti ďáblovi nelze bojovat „mečem nebo ohněm".[20]

Vývoj Lutherova postoje k Židům

Jak jsme již naznačili, Luther byl vehementním antijudaistou, nikoli antisemitou: židovství pranýřoval z náboženských důvodů. Luther nepokládal židovství za alternativní náboženství, ale za nelegitimní interpretaci Starého zákona. Proto uplatnil svá obvinění z falešného spoléhání na záko-

v moravském Mikulově probíhala v polovině dvacátých let šestnáctého století „magisteriální reformace" křtěnecké ražby.

18 Edwards, cit. dílo, 198; Luther proto vyzývá pány, aby povstalce trestali smrtí ze tří důvodů: porušili přísahu poslušnosti vůči Bohem ustanoveným autoritám, díky rebelii, krádežím a plundrování prokázali, že jsou lupiči a vrahy, a konečně – a to je pro Luthera to nejdůležitější – své aktivity halí do roucha evangelia a tím se dopouštějí hříchu rouhání. Je jasné, že selská revolta měla pro Luthera apokalyptický význam: ďábel se tu pokoušel rozšířit svou vládu. Právě proto musely autority tvrdě zasáhnout. Srov. Proti loupeživým vražedným rotám sedláků, in: *Martin Luther – výbor z díla*, Praha 2017, 292–297.

19 Wolgast, cit. dílo, 405; spor o Lutherův postoj k aktérům „selské války", resp. o to, zda zde nalézal nebo nenalézal místo pro trpělivost milosrdenství a zda v ní rozlišoval nebo nerozlišoval mezi „ďábleníky" a těmi, kdo jimi byli pouze strženi, ponechme historikům. Rozlišování zastává Martin Wernisch, cit. dílo, 73 a týž, Reformátor Martin Luther: uvedení do vybraných spisů in *Martin Luther – výbor z díla*, 90. K opačnému závěru dochází Wolgast, cit. dílo, 405: *Luther did not accept the argument that there were many among the rebels who were coerced into involvement by the actions of others. For him, the joint liability of the insurgents was all that counted; in any case, the lords wete not obligated to differentiate.*

20 „Nemáme bojovat s tělem a krví, nýbrž s duchovní zlobou, s knížaty, která vládnou touto temnotou atd. Proto dokud ďábla neodrazíme a nevyženeme ho ze srdce, je mu jedno, když jeho nádobu zahubíme mečem nebo ohněm… Ďábel se totiž nebojí žádné ‚pozemské moci. Neboť i kdyby byli všichni Židé a kacíři upáleni, přece by nebyl žádný z nich přesvědčen nebo obrácen.'" (*O světské vrchnosti*, Heršpice 1993, 41)

nictví a sebe-ospravedlňování (spoléhání na skutky, usilování o svatost a s ním spojenou pýchu) i vůči nim. Vycházel z ústředního rámce reformační teologie kladoucí do protikladu tělo a ducha, spasení ze skutků a spasení z víry. Pro Luthera hrála důležitou roli christologická interpretace Starého zákona. Ta jej vedla k ostrému konfliktu s tím, jak židovští rabíni chápou hebrejské Písmo. Podle něho všechna starozákonní zaslíbení odkazovala ke Kristu. Dále věřil v souhlase se středověkou exegezí, že i hebrejská Bible nesvědčí jenom o Kristu, ale i o Trojici. Proto odrazoval ostatní evangelíky od používání rabínských výkladů. S Židy moc do kontaktu nepřišel, vycházel hlavně z rozšířeného názoru středověkých vykladačů.

Lutherovy soudy na adresu židovstva lze rozdělit do několika fází. Reformace byla zprvu zaměstnána jinými polemikami, spor se Židy šel tak trochu stranou. Nicméně od nejranějších textů, kde Luther Židy zmiňuje, už je charakterizuje jako bezbožníky a nepřátele. Rabínské výklady podle něho biblický text „zabíjejí". Již ve svých glosách a komentářích k žalmům (1513–16) vyjadřuje přesvědčení, že církev židovstvo jako vyvolený lid nahrazuje a je dědicem starozákonních zaslíbení. Primární rolí židovstva po vzkříšení je být příkladem Božího trestu za nepřijetí Krista. Luther ztotožňuje tento trest s nikdy nekončícím exilem a útlakem Židů. Luther nikdy neobvinil Židy z Ježíšova ukřižování. Římanům 11,25n interpretuje ve smyslu konečné spásy Židů, i když o spáse všech do Kristova příchodu pochybuje. Tradiční křesťanské očekávání na významnější obrácení Židů na konci času bere proto s rezervou.[21] Křesťané jsou nicméně v té souvislosti varováni před pýchou.

V další fázi (1519–1523) je Luther vlídnější a má zvýšený zájem o obrácení Židů. Církev kritizuje za to, že se před Židy nedrží pravého evangelia, nezachází s nimi, jak by měla, a proto snižuje šance na to, že je přiměje k přijetí křesťanské zvěsti. Luther ovšem doufal, že jakmile budou Židé opravdu konfrontováni s evangeliem, jejich postoj se změní. Tato naděje je i v pozadí jeho traktátu *Že Ježíš se narodil jako Žid* z roku 1523.[22] Ten byl vyprovokován i nařčením Luthera z popírání Mariina panenství (prý pokládal Krista za tělesného potomka Abrahama). Luther toto nařčení vyvracel, zároveň však chtěl debatu se Židy postavit na nadějnější základnu: „Naši hlupáci, papežové, biskupové, sofisté a mniši […] doposud se Židy jednali tak, že každý, kdo chtěl být dobrým křesťanem, by se skoro musel stát Židem."[23] Žid zatím rozhodně nemá moc důvodů k tomu chtít

[21] WA 30,2.225; WA 56, 113.
[22] WA 11, 314–336.
[23] WA 314, 11, 314, 28–315, 2.

být křesťanem. Křesťanem se ovšem Žid stát má, protože tím se vlastně vrátí k víře svých otců. Světlo evangelia nyní jasně svítí, je tak naděje na skutečné obrácení mnohých. Ježíš byl pravým Abrahamovým synem a tedy i pravým Židem. Židé mají pokrevně k Ježíši blíž než pohané či křesťané z pohanů. Je třeba k nim přistupovat laskavě a instruovat je z Písma. Luther jde v touze Židy získat dokonce tak daleko, že doporučuje, aby ve společnosti dostávali stejné šance jako jiní.

Již na konci dvacátých let se však jeho názor na zacházení se Židy změnil. Jeho spis z roku 1523 zřejmě podnítil mnohé Židy k tomu, aby v Lutherovi viděli svého potenciálního obhájce. Když se však s ním tři jejich zástupci setkali, došlo k oboustrannému zklamání. Jejich dialog přinesl vystřízlivění: rabínští myslitelé nejsou ochotni k přehodnocení své exegeze v Lutherově smyslu a nejsou přesvědčeni, že Ježíš je skutečný mesiáš. Od té chvíle byl Luther na ně rozhněván, zvlášť poté, co k němu pronikly zprávy, že Židé, kterým se dostalo ochrany, se Kristu rouhají. To ještě zesílilo poté, co se v Sasku roku 1536 postoj panstva k Židům změnil. Nesměli se tu pohybovat a nesměli tu pracovat. To se odrazilo i na Lutherově postoji. Když odmítl intervenovat v jejich prospěch, zdůvodnil to i tím, že službu, kterou jim svým traktátem z roku 1523 učinil, hanebně zneužili a chovají se vůči křesťanům nepřípustně.

To se ještě prohloubilo následkem zpráv, že Židé se pokoušejí obrátit křesťany na židovství. Jakákoliv tolerance se mu nyní jevila jako hloupá koncese vůči agresivnímu a ďábelskému nepříteli a pokládal ji za hříšnou účast na židovském rouhání. I když formálně trval na „přátelském zacházení“ (*freundliche Haltung*), toto zacházení spočívalo ve varování a připomenutí, že postbibličtí Židé žijí pod Božím hněvem a v pevném odmítnutí jejich požadavků na zajištění bezpečného pohybu v německém prostoru. Proč bych jim měl cokoliv povolovat, říká na adresu žadatele o intervenci, když se zatvrdili a poškozují nás i náš majetek a svou pověrou způsobili odpadnutí mnohých křesťanů od víry? Tak reagoval na zprávy o tom, že na Moravě Židé křesťany obřezávají a činí z nich „sobotáře“. Spis *Proti sobotářům* (1538)[24] je tak agresivnější než předchozí výroky. Luther byl přesvědčen, že náboženská jednota je z věroučných i politických důvodů nezbytná. Židovská protikřesťanská polemika a židovský proselytismus, o němž byl Luther přesvědčen, že k němu dochází, byly pro něho zcela nepřípustné.

[24] WA 50, 309, 312–37.

Vyvrcholením této změny postoje jsou tři Lutherovy spisy z roku 1543: *O Židech a jejich lžích*,[25] *O Šemu Hamfora a o Kristově linii*[26] a *O posledních Davidových slovech*.[27] Tyto spisy rezonují nejextrémnější středověkou antijudaistickou polemiku. O obřízce tu říká, že od chvíle, kdy Židé pronásledovali proroky a v nich i Boha samého, přestala platit. Jejich očekávání mesiáše vypovídá o tom, že se zatvrdili proti pravdě. Jejich proradní učitelé mladou generaci i obyčejné lidí schválně mystifikují a odvádějí od pravdy. Zatímco ve dvacátých letech byl Luther vůči tradičním antijudaistickým nařčením ještě skeptický, nyní se tomu otevřel. Židé, krom toho, že věří, že jsou Božím vyvoleným lidem, očekávají mesiáše, který bude v čele krvavého vyhlazení křesťanů. Ježíše pokládají za mága a Marii za děvku. Jsou posedlí ďáblem, kterého je třeba vyhnat. Každé jiné zacházení znamená spolčení s ďáblem. Vrchnosti doporučuje *scharfen Barmherzigkeit* – sérii násilných činů. Tyto spisy se otvírají i antisemitismu. „Slyšel jsem mnoho příběhů o tom, jak otravují studny, vraždí a unášejí děti […] o tom, že jsou to jedovatí, zlostní, mstiví a prohnaní hadi, vrazi a děti ďáblovy, kteří popichují a pokradmu škodí, když to nemohou činit otevřeně. To odpovídá Kristovu soudu o nich."[28] Luther zde vyslovuje sedmibodový program – doporučení, jak s Židy zacházet. Ten zahrnuje: zapálení jejich synagog a škol, zničení jejich domů, zabavení modlitebních a talmudických knih, zákaz rabínské výuky, zrušení záruky bezpečí pro Židy na vozovkách, zákaz lichvy a zabavení zlata a stříbra (konvertitům je naopak třeba poskytnout peníze), vzetí mladých Židů na otrockou práci a vysídlení těch, kdo nečiní pokání a nenechají se pokřtít, do míst, kde neohrozí křesťanskou víru. Žádné ochrany by se jim nemělo dostat, neboť nemají v našich končinách co dělat: nejsou tu ani pány, ani úředníky, ani řemeslníky. Kdo dovolí Židům pokračovat v rouhání, je sám takovým rouháním vinen. *Quia faciens et consentiens pari poena* – čin a souhlas s činem jsou jedno a totéž. I Lutherovo poslední kázání 14. února 1546 v Eisleben končí protižidovským varováním a doporučením vypuzení těch, kdo se odmítnou obrátit.[29]

Luther a státní moc

Už v souvislosti s Lutherovým odporem vůči selské rebelii a jeho návodem na vykořenění židovského náboženství v německém prostoru jsme

[25] WA 53, 417–552.
[26] WA 53, 610–648.
[27] WA 54, 16–100.
[28] WA 53, 530,18nn.
[29] WA 51, 187–194.

poukázali na to, že v zájmu prosazení svých představ o duchovní obnově německého křesťanstva reformátor neváhal použít represálií státní moci. Teologickým ospravedlněním této strategie se mu stala teorie rozlišující dvojí dimenzi skutečnosti, v níž se církev jako Boží lid pohybuje, a z ní vycházející dvojí způsob Boží vlády a správy.

Dvě říše nebo dva regimenty

Tato teorie či nauka prošla u Luthera určitým vývojem. Nejprve šlo o antagonistický, resp. eschatologický konflikt dvou nesmiřitelných říší – Boží (*regnum dei*) a ďáblovy (*regnum diaboli*). Toto dualistické pojetí nahradilo binární – protiklad dvou stejně důležitých podob Boží vlády. V obou případech šlo o navázání na starší koncepty, především na Augustinovo klasické dílo *De civitate dei*. Na toto téma existuje množství literatury.[30] Do dialektiky této Lutherovy teorie uvádí v první kapitole svého *Politického myšlení evropské reformace*[31] Martin Wernisch. Stručný, ale postačující úvod, který se v základních konturách od Wernischova neliší, představuje v češtině stať Christophera B. Browna „Luther o dvou říších" ve sborníku *Kontexty Lutherovy reformace* z roku 2017.[32]

Autor připomíná, že Luther nabízí v celém spektru svých spisů vícero překrývajících se definic „dvou říší". Jedna z nejstarších z nich z roku 1525 zní: „Existují dvě říše: časná, jež vládne mečem a je viditelná; a duchovní, jež vládne pouze milostí a odpouštěním hříchů." (WA 16,210–11) Biblické texty, o něž se Lutherova teorie opírá a jež představují její dialektiku, jsou především Ř 13,1, 1Pt 2,13, Mt 22,21 a Sk 5,29: Lutherovo rozlišení obou

[30] Krom té, kterou uvádí Martin Wernisch v *Politickém myšlení evropské reformace*, je třeba jmenovat H. Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Gütersloh, 1960; U. Duchrow, *Cristenheit und Weltantwortung: Traditionsgeschichte und systematiche Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, 1970; U. Duchrow und H. Hoffmann, *Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther*, Gutersloh, 1972; U. Duchrow und W. Huber, *Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhudert*, Gütersloh, 1976; P. Frostin, *Luther's Two Kingdoms Doctrine*, Lund, 1994; H.-J. Gänssler, *Evangelium und weltliches Schwert: Hintergrund, Enstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, Wiesbaden, 1983; F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin, 1952; V. Mantey, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche: Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, München, 1970; H.-H. Schrey (hrsg), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt, 1969; G. Törnvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, München, 1947; srov. též R. Anselm, Zweireichelehre I. Kirchengeschichlich, *TRE* 36 (2004), 776–84.

[31] Cit. dílo, 33–57.

[32] *Kontexty Lutherovy reformace* (vyd. A. Biela, R. Bužek, Ľ. Žák et al.), Praha, 2017, 196–209.

říší bylo kritikou středověké koncepce papežské a světské autority, a i když vyrostlo ze specifických okolností, stalo se jedním ze základních principů jeho teologie. Luther někdy užívá pro duchovní a světskou říši metaforu Boží „pravé a levé ruky", čímž naznačuje, že Bůh stojí nad oběma říšemi.[33] Odmítnuta je myšlenka, že „světskost" je sférou ďáblovou. Mezi Bohem a ďáblem existuje konflikt, ale není omezen na jednu z těchto sfér; probíhá v obou. Křesťané žijí v obou říších, proto se mohou s dobrým svědomím podílet i na světské vládě. Ačkoli mezi oběma je spojitost a navzájem se doplňují, v duchovní říši vládne Bůh pouze evangeliem, zatímco ve světské říši zjednává spravedlnost pomocí meče. Když by se někdo pokusil vládnout světu evangeliem, vše se zhroutí. Ovšem ani světští vládcové nemají co přikazovat církvi.

Rolí světské autority je zajistit vnější podmínky pro mír a řád ve světě. Kristova slova z kázání na hoře (Mt 5–7) platí sice pro všechny křesťany, ale neodporovat zlu může jen křesťan jako soukromá osoba; pokud je úředníkem, policistou s povinností chránit ostatní, měl by prostřednictvím svého úřadu zlu odporovat v zájmu svého bližního. Když světská autorita ve svém svědomí pod nárokem Božího slova není, musí ji křesťan poslouchat, pokud nenařizuje modlářství či nezakazuje pravou bohoslužbu. V opačném případě pozbývá práva požadovat poslušnost od svých poddaných a ti ji mohou s dobrým svědomím odepřít. Světská říše se svou pravomocí týkala všech oblastí, které bezprostředně nesouvisely s osobní vírou a svědomím. Nemělo docházet k překračování kompetencí, avšak vládnoucí autority měly v zájmu zachování míru a starosti o obecné dobro za povinnost zajistit vnější církevní a náboženskou konformitu. Panstvo nevynucuje víru v evangelium, ale eliminuje náboženské „ohavnosti".

Tzv. *clausula Petri* – „Boha je třeba poslouchat, ne lidi," (Sk 5,29) – byla něčím, co Luther připouštěl, nikoli však jako kolektivní postoj, pouze jako rozhodnutí jednotlivce.[34] Amedeo Molná připomíná, že „úcta k mocným, kteří tyransky panovali nad svědomím lidí", byla u Luthera projevem soucitu se „slabými" ve víře.[35] Násilí a křivdám ze strany vrchnosti není třeba vzdorovat, pokud nejdou „proti Bohu". Ze strany poddaných se násilí nepřipouští. Má-li se něco změnit násilím, ať je to násilí represivní.[36]

I když se v odborné literatuře mluví vesměs o „nauce" (*Zweireichelehre*), mnozí komentátoři kladou důraz na to, že v Lutherově rozlišení obou říší či regimentů nešlo o systematickou nauku, ale jakýsi rámec či předpoklad

[33] Srov. WA 36, 385, 6–9.
[34] Srov. Wolgast, cit. dílo, 401.
[35] Molnár, *Na rozhraní věků – Cesty reformace*, Praha 1985, 186–189.
[36] Tamtéž, 216.

pohlížení na lidský osobní i společenský život. Snaha sumarizovat Lutherovy myšlenky pod pojmem „nauka o dvojí říši" je proto problematická a zavádějící. Mluvení o „nauce" dělá totiž dojem, že se jedná o systematické a důsledně aplikované užití onoho rozlišení, což prý rozhodně nelze dokázat.[37]

Buď jak buď, teorie dvou říší nebyla asi jádrem Lutherovy teologie, nicméně s tímto jádrem korespondovala, podobně jako jeho rozlišování mezi *evangeliem* a *zákonem*. Luther měl o ní každopádně velké mínění. V roce 1526 se Luther chlubil, že „od dob apoštolů ještě časnou moc meče a autoritu nikdo tak jasně nepopsal a tak vysoce nevychválil jako já."[38] Beutel připomíná, že správné rozlišování mezi duchovním a světským, mezi říší Kristovou a říší světa bylo pro Luthera přímo zkušebním kamenem schopnosti teologického uvažování jako takového. Ten, kdo by chtěl „zneplatnit světské právo ve jménu práva duchovního, stírá rozdíl obou říší a připravuje jak světskou, tak i duchovní říši o jejich pravdu". Právě tuto výtku vznesl Luther proti sedlákům: tím, že své požadavky „nezdůvodňují pragmaticky, ale biblicky", mají podle Luthera sklon zneužít obojí: jak právo, tak náboženství.[39] Směšování civilního práva a náboženství opravňovalo podle Luthera knížata k potlačení povstání.[40]

Podobného názoru je i Martin Wernisch. Jeho výklad je střízlivý a vyvážený, ale v rozlišení obou „regimentů" vidí odkaz, kterého je radno se v politické teologii držet. S porozuměním vnímá Lutherovo jasné odlišení teologie, resp. náboženství od sociálně-etické problematiky, které prý oprošťuje církev od „allotrií" – tj. „úkolů, starostí a aspirací", které církvi nesluší,[41] a cituje christologický „majstrštyk" tohoto „mistra všech křesťanských učitelů" z kázání na Janovo evangelium: „Kristus, náš milý Pán, měl na světě naléhavější práci, kvůli které přišel, než aby kázal a učil o světské říši nebo ji zřizoval a pořádal".[42] Lutherovo uplatňování apokalyptické perspektivy bylo podle Wernische ve svých důsledcích „biblicky legitimní".[43] Luther „nemohl nechat bez povšimnutí přímočarou politizaci evangelia, naivně mísící duchovní prvky se světskými, jež se tak vzájemně zbavovaly

---

[37] Srov. Robert Kolb, Luther's Hermeneutics of distinction, in: *The Oxford handbook of Martin Luther's theology*, 178; Albrecht Beutel, *Martin Luther*, Praha, 2017, 123; Lohse, cit. dílo, 172; Lohse připomíná, že prvně o Lutherově „nauce" mluvil Karl Barth roku 1922 ve své recenzi Althausovy knihy *Religiöser Sozialismus* (tamtéž, 172).

[38] WA 19, 625.

[39] Beutel, cit. dílo, 123.

[40] Tamtéž, 124.

[41] Wernisch, *Politické myšlení*, 34

[42] WA 28, 441d; cit. tamtéž, 33.

[43] Wernich, *Reformátor Martin Luther*, 86.

vlastní podstaty."[44] Luther je pochválen za to, že ve Wittenbergu „násilnickou zákonickost" z principiálních důvodů odmítal,[45] ale skutečnost, že vše, co takto identifikoval, neváhal – také nepochybně z principiálních důvodů – potřít jakýmikoli prostředky, je nejspíš vnímána jako implikace tohoto odmítnutí.

Bernhard Lohse právem připomíná, že Luther se svého principu, že je třeba rozlišovat mezi užitím „slova" a užitím „meče" a že vzhledem k dobrovolnosti víry nelze hereze vymítit násilím, sám později nedržel.[46] Jistě, podle něj nebyla debata s Müntzerem a rebelujícími sedláky jen záležitostí teologickou, ale také záležitostí politickou a vojenskou.[47] Proto se uchyloval k užití světské moci. Jiná ovšem byla podle Lohseho situace, když se jednalo o údajné „fanatiky" jako Karlstadt nebo křtěnci. Tady by Luther na základě svých vlastních premis musel účast světské moci odmítnout. Že to neučinil a pokračoval v tehdy rozšířené a osvědčené praxi perzekuce heretiků za použití úřední moci, lze vysvětlit jeho „strachem z nebezpečí jejich nauk pro obecný řád". To jej ovšem teologicky sotva omlouvá.

V důsledku to každopádně znamenalo, že všechny viditelné manifestace rozdílných pojetí křesťanské víry byly pokládány za rouhání. Rouhání ohrožovalo obecné dobro – Boží hněv a trest byl na spadnutí – a v takové situaci rozhodovala vrchnost. Neměla trestat jinověrce, ale viditelné manifestace „náboženské deviace". Takové rozlišení bylo ovšem krajně problematické, neboť vzhledem k praktické identitě občanské a církevní komunity byla jakákoli neúčast na náboženských rituálech a ceremoniích již pokládána za porušení obecných norem a veřejného pořádku. Náboženská konformita, která byla prostřednictvím vládnoucích autorit požadována a vynucována, znamenala samozřejmě znásilnění svědomí všech náboženských disidentů. Ti mohli tuto konformitu buď odmítnout, což v Lutherových očích mohly úřady legitimně trestat, anebo praktikovat svou víru v utajení a na oko předstírat konformitu, což zase bylo v rozporu s jejich svědomím.[48]

Lutherovo vnímání selské války přitvrdilo jeho nedůvěru k prostému člověku a znamenalo i odvrat od myšlenek komunalismu a sebeurčení. Po roce 1526 se víc než dříve dovolával vládnoucí moci. Měla by podle něho víc podporovat a hájit kázání evangelia v zájmu domácího míru, namísto aby je jen pasivně tolerovala a ponechávala rozhodnutí obce, jak činila

[44] Tamtéž, 88.
[45] Wernisch, *Politické myšlení*, 61.
[46] Cit. dílo, 174.
[47] Tamtéž, 339.
[48] Srov. Wolgast, cit. dílo, 400.

doposud.[49] Po Lutherově smrti byly jeho názory na politiku a společnost kanonizovány. Tak ztratily i tu otevřenost či flexibilitu, kterou ještě měly, a staly se zatuhlým, pro leckoho ovšem zároveň svůdným schématem.[50]

Kritika principu dvojí Boží vlády

Jak připomínají redaktoři kritického vydání Bonhoefferovy *Etiky*, pojem „dvou říší" po Lutherovi v reformačních církvích téměř vymizel, v novoluterství se opět užíval (kolem roku 1900), od počátku církevního zápasu v Německu (1933) se stal téměř příznakem („luterského") konfesionalismu. Ve své převládající dichotomické podobě tu učení o dvou říších sloužilo církvím k odmítnutí zodpovědnosti za bezpráví v politické oblasti.[51]

Emanuel Rádl si ve zmíněné stati položil otázku, zda se nacismus dovolává Luthera právem, a kořen neblahého vývoje, jehož byl v sousedním Německu svědkem, spatřoval ne-li v Lutherově, tak v „luterském" výkladu apoštola Pavla: každá vláda je od Boha, a proto vládu je třeba vyjmout z mravního soudu. „My tak nesoudíme, říká, od Boha pocházejí jen věci mravné, pravdivé, spravedlivé, láskyplné; vláda, která se vzepřela těmto zásadám, jest od ďábla."[52] Luterství, říká, pokládá Ježíšův život a učení za něco vedlejšího. „Evangelium lásky nekáže v luterství nikdo." Politika by měla být příležitostí k uplatnění evangelia. „Království Boží není z tohoto světa, ale je pro tento svět."[53]

J. B. Souček ve své replice soudí, že „dualismus politiky a mravnosti nepochází možná od Luthera, ale je rysem dnešního luterství".[54] Vlastní stoupenci Hitlera jej ovšem nedrží a dávají Hitlerově politice náboženský punc. Přesto, nebo právě proto, soudí Souček, je dualismus „Božího království" a „království tohoto světa" posledním útulkem víry v Boží svrchovanost. Luterství je třeba revidovat návratem „k pravému Lutherovi".[55]

Luterský bohoslovec J. L. Hromádka připouští ve svém článku o Lutherovi, že tento reformátor učinil své stoupence trochu lhostejnými vůči tomu, co se děje ve světě. Dost jasně jim nezdůvodnil, že „i řády tohoto světa podléhají autoritě evangelia a že mají být podle evangelia přebudo-

---

49 Tamtéž, 406.
50 Wolgast, 410.
51 Bonhoeffer, *Etika*, Praha, 2007, 205, pozn. 23.
52 *O německé revoluci*, 84.
53 Tamtéž, 88.
54 *Kde je chyba luterství*, 19.
55 Tamtéž, 20.

vávány". Evangelium mu bylo víceméně „jen prostředkem a darem lidského spasení," nikoliv „mírou pro řády pozemského života". Ve své „niternosti" ponechal vnější organizaci církve vrchnosti a „připravil tak církev o velkou část její svobody".[56]

Lutherův stále opakovaný důraz na „svobodu autoritativní a mocné vrchnosti a na její službu meče" zavinil podle Hromádky v sousedních luterských zemích „německý kult autority, moci a vojenského hrdinství".[57]

Ve své předmluvě k *Lutherovu odkazu* z roku 1935, nazvané „Luther v bojích dnešní doby", se Hromádka kriticky zabývá Troeltschovým výkladem Lutherova myšlení v jeho *Sociálním učení křesťanských církví*. Nicméně přiznává, že v luterském protestantismu „je vskutku mnoho trpného spiritualismu, mnoho konservativní úcty před řády, vzniklými v minulosti, mnoho pesimistické nedůvěry v moc, sílu a ve vrchnostenskou autoritu: a také mnoho spoléhání církve na oporu státní."[58] „Luther," píše Hromádka na jiném místě, „zná jen moc a sílu, autoritu a meč na jedné straně – a otcovskou laskavost vladařů na straně druhé. Nezná však vrchnosti jako ochránce mravního a právního řádu; nezná vrchnost pod kontrolou veřejnosti, jejíž právní smysl a oprávněné zájmy mohou být dobrým korektivem vrchnostenské libovůle i svrchovaného vladařského otcovství. Je to právě proto, že neznal jednoty zákona a milosti, přikázání a lásky – a nevzal státního a právního řádu pod závazek evangelické lásky".[59]

„Luther," soudí Hromádka, „měl nechuť ke všemu, co zavánělo obecnou platností mravní a právní a co dávalo lidem nebo lidu právo kontroly nad vladaři. Poddaní nemají práva volat svého knížete k odpovědnosti ve věcech, které zařídil z moci vrchnostenské a za něž je odpověden jen svému svědomí. Když vrchnost tropí bezpráví a utlačuje, křesťan nemá práva se bouřit […] Kdo chce pochopit politické naivnosti a bezradnosti průměrného německého luterána, nechť si dobře povšimne také těchto lutherovských předpokladů. Není na světě křesťanů, kteří by tolik mluvili o svědomí, jako on, ale nikde není v protestantských zemích ponecháno svědomí v tak žalostné nedospělosti ve věcech veřejných. To má své důsledky pro celý politický život v luterských zemích německých, pro politické theorie a pro politickou činnost."[60] Dnešní novoluterská teologie se tak „smí dovolávat Luthera pro svůj protihumanitní pesimismus, pro své

[56] *Martin Luther*, 36.
[57] Tamtéž, 37.
[58] *Lutherův odkaz*, 39.
[59] Tamtéž, 106n.
[60] Tamtéž, 108n.

autoritativní pojetí státu, pro svou ideu vůdce, nezávislého ve svém svědomí státnickém na kontrole lidu, pro svou filosofii, že moc je zdrojem práva, ba i pro názor, že právní řád se mění podle národních a kmenových předpokladů."[61]

Nejzásadnější teologická kritika z luterské strany zaznívá od Dietricha Bonhoeffera v jeho *Etice*. Ve stati „Kristus, skutečnost a dobro" vyslovuje autor tezi, že východiskem křesťanské etiky je skutečnost Boha, který se zjevuje v Ježíši Kristu, a proto úkolem křesťanské etiky je aplikace skutečnosti Božího zjevení v Kristu uprostřed všeho stvoření. „Otázka po dobru se stává otázkou po účasti na Boží skutečnosti zjevené v Kristu."[62] V té souvislosti autor připomíná, že od počátků křesťanské etiky po době novozákonní „převládá v etickém myšlení základní představa, která vědomě či nevědomě určuje veškeré jeho úsilí, a to je koncepce dvou oblastí, které se navzájem střetávají." Ačkoli je obtížné se ze zajetí tohoto myšlení (dělení celku skutečnosti na dvě oblasti) vymanit, je podle autora „naprosto zřejmé, že hluboce odporuje biblickému i reformačnímu pojetí a že je tedy daleko od skutečnosti". Nejsou dvě skutečnosti, nýbrž jen jedna, a to Boží skutečnost zjevená v Kristu ve skutečnosti světa. Ergo, neexistují tak „dvě oblasti", nýbrž je jen „jedna oblast […] Kristovy skutečnosti, ve kterou jsou skutečnost Boží a skutečnost světa spolu sjednoceny".[63]

„Myšlení", pokračuje Bonhoeffer, „které se řídí koncepcí dvou oblastí, považuje dvojice pojmů, které je definují, za definitivní statické protiklady označující vzájemně se vylučující danosti. Původní jednota těchto protikladů v Kristově skutečnosti se neuznává." Podle autora je třeba Lutherovo učení o dvou říších nutno chápat pouze ve smyslu „polemické jednoty". „Myšlení ve dvou oblastech je myšlení statické a jako takové je i – teologicky vyjádřeno – zákonické. […] Neuznává se, že svět byl v Kristu smířen, ale chápe se jako oblast, která je dosud zcela předmětem křesťanského nároku, případně jako oblast, která vystupuje s vlastním zákonem proti zákonu Kristovu."[64] Současně platí, že „jestliže křesťanské vystupuje jako

---

[61] Tamtéž, 114.

[62] *Etika*, 195.

[63] Tamtéž, 203.

[64] Tamtéž, 205; původní český překlad zní: „Neuznává se, že svět byl v Kristu smířen, ale chápe se jako oblast, která je ještě zcela doménou (*sic*) křesťanského a která dokonce vystupuje s vlastním zákonem proti Kristu. A na druhé straně, jestliže křesťanské vystupuje jako samostatná oblast, otvírá se (*sic*) tím světu společenství, do kterého s ním vstoupil Bůh v Ježíši Kristu." To je ovšem překlad nepřesný a proto matoucí. V německém originálu je: *Die Welt wird nicht als in Christus von Gott versöhnte erkannt, sondern sie ist ein Bereich, der doch ganz unter der Forderung des Christlichen steht beziehungsweise der mit einem eigenen Gesetz dem Gesetze Christi entgegentritt. Wo anderseits das Christ-*

samostatná oblast, upírá tím světu společenství, do kterého s ním vstoupil Bůh v Ježíši Kristu. Nastoluje se tu křesťanský zákon, jenž odsuzuje zákon světa a vede k nesmiřitelnému boji se světem, který Bůh se sebou smířil. Každé zákonictví však plodí nezákonnost. […] Svět, který je tu sám pro sebe, který je vyňat z Kristova zákona, propadá nevázanosti a zvůli. Podobně křesťanskost, která se vzdaluje světu, propadá nepřirozenosti, nerozumnosti, pýše a zvůli."[65]

Etické myšlení v rámci dvou oblastí je tak podle Bohoeffera překonáno vírou ve zjevení poslední skutečnosti v Ježíši Kristu, a to znamená, že „neexistuje žádné křesťanství, které by bylo mimo skutečnost světa, a tedy žádná skutečná světskost mimo skutečnost Ježíše Krista".[66] Všechno mylné myšlení v kategorii „dvou oblastí" (*Raumdenken*) je vyloučeno už proto, že je pro vlastní pochopení církve zhoubné.[67] Církev má světu dosvědčovat, že při vší rozmanitosti je skutečnost vposledu *jedna*, totiž ve vtěleném Bohu Ježíši Kristu.[68] Od příchodu Ježíše Krista tak může v etice jít jenom o jedno, totiž „mít podíl na skutečnosti Boží vůle, která se naplnila […]".[69]

Ve stati „Stát a církev" mluví Bonhoeffer o „božském charakteru vrchnosti". I ten je odvozen od Ježíše Krista a jeho vlády. V té souvislosti říká: „Křesťan je povinen poslouchat potud, pokud ho vrchnost přímo nenutí, aby porušoval přikázání Boží, tedy pokud vrchnost své božské pověření zjevně nepopírá a tak svůj nárok neztrácí." Proto „jestliže vrchnost své pověření v určité věci překročí […], pak jí v tomto bodě musí být poslušnost odepřena".[70]

Jestliže vrchnosti při určitém dějinném, politickém rozhodnutí poslušnost odmítneme, „odvažujeme se tak – stejně jako ona – rozhodovat na svou vlastní zodpovědnost". Pak zbývá jediné: odvaha jednat.[71] Když Bonhoeffer mluví o „politické zodpovědnosti církve", říká:

„Ke strážnému úřadu církve patří nazývat hřích hříchem a lidi před hříchem varovat." „Spravedlnost vyvyšuje pronárody […], kdežto hřích je národům pro potupu." (Př 14,34) Kdyby to církev neudělala, nesla by spoluzodpovědnost za „krev svévolníka" (Ez 3,17nn).[72]

---

liche als selbstständiger Bezirk auftritt, dort verweigert man der Welt die Gemeinschaft, die Gott in Jesus Christus mit ihr eingegangen ist. (*Ethik*, München, 1992, 46)

65 Tamtéž; chaosu a zvůli tak podle Bonhoeffera nezabraňuje a Boží vůli neprosazuje autonomní stát, ale svět (stát), který je vyňat ze zákona Kristova.

66 Tamtéž, 206.

67 Tamtéž, 209.

68 Tamtéž, 216.

69 Tamtéž, 217.

70 Tamtéž, 370.

71 Tamtéž, 371.

72 Tamtéž, 371.

Teologicky nejvýrazněji se proti luterskému pojetí dvou regimentů jako oblastí, které mají z logiky věci navzájem nepřekročitelné kompetence, vymezuje Karl Barth. Barth odmítá vnímat stát (či svět) bez vztahu ke Kristu. Jak církev, tak stát jsou pod Kristovou vládou. Zde podle Bartha reformace selhala: mluvilo se o státu bez christologického základu – nezávisle na Kristově statusu a díle vykoupení. Podle Bartha jsme tam, kde Nový zákon mluví o státu, již z podstaty věci v christologické sféře. Je to nižší rovina, než když se mluví o církvi, nicméně se jedná o tutéž jedinečnou sféru Kristovy vlády.[73] Mezi nimi je třeba rozlišovat – žádná komunita není pohlcena tou druhou – ale je to vztah *pozitivní*. I stát je výrazem Boží vykupitelské milosti a jako takový je jednou z konstant Boží prozřetelnosti a vlády ve světě.[74] Stát ovšem může být zkažen a tak ohrožen démonizací.[75] To znamená, že církev slepě následuje stát a neposlouchá ve všem, co nařizuje. Církev ho respektuje jen za předpokladu, že stát nezasahuje do její vlastní evangelijní svobody. Kritika státu může za určitých okolností být projevem největší úcty, které se stát může od církve nadít.[76] Církev musí proto vždy praktikovat soudnost, aby rozlišila spravedlivý stát od nespravedlivého.[77]

Podstatné je, že ani církev, ani stát nejsou samy sobě cílem, obojí slouží evangeliu o Kristu. Přicházející Boží království je politická realita, politický řád. I stát má tudíž svědeckou roli. Je vně církve, ale není mimo doménu Ježíše Krista. I když má jiné poslání než církev, je nicméně schopen nepřímo odrážet tutéž pravdu a skutečnost, která ustavuje komunitu víry.[78] Už v *Ospravedlnění a právu* (*Rechtfertigung und Recht*) z roku 1938 Barth říká, že stát má v pohledu církve, která zvěstuje Boží spravedlnost všem lidem, svoji nezadatelnou legitimitu, protože jeho autorita je zahrnuta v autoritě pána církve – Ježíše Krista.[79] V *Křesťanském společenství a občanském společenství* (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*) z roku 1946 je priorita církve už zřetelnější: úkoly státu jsou vnější, relativní a provizorní. Církev a stát nelze srovnávat bez toho, že si uvědomíme, jak je stát ve srovnání s církví slabší, chudší a vystavenější nebezpečí. I církev je ovšem politickou entitou, má své autority a své úřady, její existence je politická existence. Proto jsme nuceni ji přiznat nejvyšší politický význam. Nejde jen o to, že zvěstování evangelia má politické implikace, ale samo

[73] *Rechtfertigung und Recht*, Zollikon-Zürich, 1944²,3n.
[74] *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zollikon, 1946, 9n.
[75] Tamtéž, 10n.
[76] Tamtéž, 38.
[77] Tamtéž, 11.
[78] Tamtéž, 23.
[79] *Rechtfertigung und Recht*, 39.

je politickým aktem, a to v tom smyslu, že politika církve slouží státu jako příklad fungování.[80] Církev a stát mají stejný základ a stejný střed v Kristu, který je ustanovil a je na nich nezávislý, a i když stát má ke Kristu vztah, který není úplně závislý na zprostředkování církve, má církev před státem přednost. Pravá církev musí být ovšem modelem a prototypem pravého státu.[81]

Barth přináší dvanáct příkladů toho, jak může politický život státu korespondovat s pravdou evangelia ztělesněného v církvi. Záměrem těchto formulací je vyjádřit „světskost" (*Weltlichkeit*) Božího zjevení v Kristu. Mezi ospravedlněním a obecným právem a mezi sborem a občanskou obcí existuje nutný vztah daný samou realitou Boží. Každá z těchto sfér je „jiného řádu", ale obě jsou pod Boží vládou. To zakládá i jejich podobnost, která umožňuje pochopit stát (obec) jako *analogon* Božího království a politické jednání křesťana jako způsob *vyznání*. Boží sebezjevení je událost lásky proměňující svět a církev je volána k účasti na této proměně.

Pokusy nalézt u Luthera podstatu myšlenky odvozené z Barthovy teologie Kristovy královské vlády jsou podle Lohseho na místě jako popření teze, že království světa má nějakou nezávislou legitimitu. V jeho nauce o dvojí říši však přítomny nejsou ani terminologicky, ani věcně.[82] Sborník *Boží říše a svět* s podtitulem „Lutherovo učení o dvojí říši" ukazuje v oddíle, který se zabývá Lutherovým konceptem „dvojího regimentu" v souvislosti s vládou Ježíše Krista, že Luther mluví jen o dosahu Ježíšova „přikázání lásky", ale s biblickým svědectvím o Kristově zmrtvýchvstání a vyvýšení se nijak nevyrovnává.[83]

Teorie „dvojí říše" byla v Německu obnovena během první světové války a sloužila k teologické legitimizaci německé účasti na válce. Na to navázal národní socialismus, který rozlišení dvojí poddanosti křesťana použil k odvození neochvějné loajality a až neskutečně slepé oddanosti vůči německému státu. Také církve hlásící se k hnutí „německých křesťanů" se dovolávaly této teorie, aby podnítily dobré občanství, patriotismus a poslušnost všech státních zákonů a nařízení.[84] Proti tomu se postavila

---

[80] *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 39n.

[81] To Barth probírá znovu ve čtvrtém dílu své *Církevní dogmatiky*, když mluví o „církevním řádu" (*Recht*). Viz *KD* IV.2

[82] Lohse, cit. dílo, 335; Lohse tu naráží především na studii Gottfrieda Forcka; viz G. Forck, *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther (1959): Mit einem Beitrag von Bernhard Lohse*, Berlin, 1988[2].

[83] Srov. *Reich Gottes und Welt*, 373–513.

[84] Pod vlivem národního socialismu byla teorie dvojí říše či dvojího regimentu v luterských kruzích úzce spojována s pojmem *Volksnomos*, označujícím jakýsi národnostní a etnický zákon a s argumentem, že novozákonní pojem „zákona" není jen naplněním

tzv. „Vyznávající církev" ve svých *Barmenských tezích* (*Barmen theologische Erklärung*) z roku 1934 a jejich autor Karl Barth i ve své stati „Evangelium a zákon" z roku 1935.[85] Tehdy se teologové stojící na jeho straně začali v rámci problému politického kázání znovu teorií dvojí říše zabývat a ptát se na její roli u Luthera.[86]

Závěr

Lutherova doporučení vrchnosti neměla žádný bezprostřední dopad, i když posloužila jako teologický rámec a příspěvek k nelítostnému antijudaismu části luterského duchovenstva po Lutherově smrti. Teprve v pozdním devatenáctém století se jeho protižidovským spisům dostalo široké odezvy, byť bez původního teologického kontextu a tudíž v zarámování rozvíjejícího se německého antisemitismu.

Co si o tom všem máme myslet? Luther se tu přizpůsobil svému okolí a jeho křesťanská víra ho ke kritické sebereflexi nevedla. I když se jeho pozdní nahlížení na Židy od původního lišilo, nelze je vysvětlit jeho chorobami, které jej ke stáří pronásledovaly.[87] Odpovídalo jeho pohlížení na každého, kdo s ním nesouhlasil. Krom toho, že se s obsahem židovské víry míjel (v tomto smyslu byl zajatcem dobových názorů), dobře věděl o osudných důsledcích náboženských předsudků, protože si soustavně stěžoval na zacházení, kterého se mu dostalo z Říma. Jeho horlivost živená apokalyptickou vizí mu zabránila vnímat Židy (podobně jako jiné „heretiky") nejen jako okrajové „jiné", ale jako důležité historické aktéry průběhu a vývoje protestantské reformace, kteří jí byli také sami formováni. Jen tak lze vysvětlit, proč Luther, který ve smysl jakéhokoli nucení v náboženských otázkách nevěřil, nakonec státní násilí vůči Židům hájil a dokonce inicioval. To, co pokládal za veřejné rouhání, byť by se dělo za zavřenými

---

starozákonního konceptu, ale rovnou zákonů všech národů, včetně německého (*nomos Germanikos*). V této souvislosti byla teorie o dvojí říši použita například v tzv. *Ansbacherském poučení* (*Ansbacher Ratschlag*) z roku 1934, namířenému proti *Barmenským tezím* a jejich trvání na výlučnosti Božího zjevení v Kristu. Ve třetím bodu tohoto *Poučení* stálo: „Zákon, totiž Boží neměnná […] vůle nás zavazuje uznávat i přirozené řády, jimž jsme podřízeni, jako rodina, národ, rasa (tj. pokrevní příbuzenství)."

85 Evangelium und Gesetz, *Theologische Existenz heute*, XXXII, Münich, 1935.

86 Vlastní zkoumání tak začíná spisem Haralda Diema *Luthers Lehre von der zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis se Bergpredit aus. Ein Beitrag zum Problem*: *Gesetz un Evangelium*, München, 1938. Paul Althaus, jeden ze signatářů *Ansbachského poučení* už ve svých *Základech etiky* (*Grundriss der Ethik*) z roku 1953 teorii dvou říší netematizuje. Srov. E. Wolf, Die lutherische Lehre von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* VI/3, Tübingen, 1959, 255–273.

87 Srov. Edwards, cit. dílo, 204.

dveřmi, pro něho překračovalo veškeré hranice. Jakákoliv tolerance vůči blasfémii pro něj znamenala její tichou podporu: Heretiky je třeba stíhat a trestat, protože v říši lze praktikovat jen jednu víru, jinak dojde k ohrožení obecného pořádku a pokoje, což by vyvolalo Boží hněv. Církevní autority rouhání samy eliminovat neměly, měly však povinnost přimět stát, aby v zájmu celé společnosti zakročil.

Albrecht Beutel mluví ve své populární studii *Martin Luther – uvedení do jeho života, díla a odkazu* o reformátorově „rostoucí zatvrzelosti" ve vztahu k názorovým odpůrcům, ale ohrazuje se proti interpretacím, které se „vyžívají ve škodolibě rozmazávaných citacích" a které, jak říká, „mají Luthera ukázat jako počátek krvavé stopy, která se táhne až k holokaustu". Vyzývá k úsilí o „historickou střízlivost": proti všem podobám „klišovité ideologizace dějin je třeba připomenout, že žádnou minulou dobu nelze nikdy posuzovat podle zkušeností a eticky citlivých míst, které od té doby naši perspektivu rozšířily a proměnily".[88] S výzvou k střízlivosti je nutno souhlasit. Nelze ovšem nepřipomenout, že v případě křesťanského vnímání a kritické interpretace dějinných konfliktů křesťanství a hodnocení jeho nositelů by se mělo jednat především o perspektivu rozšířenou a proměněnou světlem biblického svědectví o Ježíši Kristu a charakteru jeho všenápravného působení mezi námi.

Jak zdůrazňují jeho obhájci, Lutherovi šlo v jeho výkladech o dvojí říši či dvojím regimentu učení o jistě především dialektickou jednotu této dvojice.[89] V kritické situaci německé církve se ovšem z dialektické jednoty stal dualismus, kdy obě oblasti byly prakticky zcela odděleny. To vedlo církve k politice neintervence do všeho, co bylo pokládáno za záležitosti státu, s tím důsledkem, že církve měly tendenci mlčet a tak vlastně schvalovaly všechno zneužití moci, jehož se stát dopouštěl. To bylo ovšem scestí, na kterém není Luther zcela bez viny. Jeho pohled na „jinověrce" a na zacházení s nimi se stal směrovkou, která na toto scestí mnohé přivedla. Taková je totiž tendence každého přísného rozlišování „světského práva" a „práva duchovního", idejí „civilního práva" a „náboženství", teologie, resp. „náboženské víry" a sociálně-etické problematiky.[90] Jak rozumět „víře v evangelium Kristovo" jako „vlastní věci" církve, resp. „osvědčení" či „dosvědčení" této víry, jestliže touto vírou je míněna pouze naprostá

[88] A. Beutel, *Martin Luther*, 160n.

[89] Tak to ostatně vnímal i sám Bonhoeffer; srov. cit. dílo, 205.

[90] Je jasné, že Luther, „teolog svobody" by se svou představou o elementární neměnnosti politické scény nemohl ani vzdáleně být „teologem osvobození", i kdybychom tento pojem vymanili z jeho „latinskoamerické" konotace a spojili třeba s étosem Lutherova jmenovce, teologa nenásilí Martina Luthera Kinga, jehož zavraždění jsme si nedávno připomněli.

důvěra v naprostou postačitelnost Kristovy zástupné oběti, jestliže neznamená zahrnutí jeho církve do jeho cesty a její uschopnění se na ní správně orientovat?

Církev, říká Bonhoeffer, zachovává mezi svými členy vnější spravedlnost, i když ta už ve vlastní obci (*polis*) zachovávána není. Tím slouží všem, včetně vrchnosti. Každý jednotlivec je zodpovědný za to, jak opravdově… naplňuje své pověření ve veřejném životě. Tato politická zodpovědnost patří k jeho „posvěcenému životu" a nikdo – ani vrchnost – mu ji nemůže odejmout.[91] Křesťanské se dnes musí postavit vůči světskému – ve jménu lepší světskosti.[92] Díky neporozumění tomu, že i správa obecných věcí je oblastí, za jejíž duchovní (ideový) obsah jsou věřící občané odpovědni, bylo možné, že Bonhoefferovo politické angažmá jej pro mnohé principiálně vyřazovalo i ze seznamu mučedníků víry. Jeho podzemní činnost proti Hitlerovi byla vnímána jako překračování legitimních hranic toho, co je věcí církve.[93] I na jeho „nenáboženskou interpretaci" evangelia, ohlášenou v reakci na selhání církve v jeho dopisech z vězení, se mnozí dívali jako na návrat k osvícenskému přizpůsobování se světu a „výprodej vlastní duchovní substance" křesťanství.

V Lutherově epochálním teologickém odkazu nesporně převyšuje to pozitivní, k čemu se můžeme s užitkem vracet. Je však namístě upozornit i na to negativní nebo přinejmenším sporné, neboť i to je poučné a varovné. Dlužíme to i těm, proti nimž to bylo zneužito.

---

[91] Srov. tamtéž, 377.

[92] Srov. tamtéž, 205.

[93] Jeho vlastní sbor v Berlíně pokládal za mučeníka jen Paula Schneidera ubitého gestapem k smrti za odmítnutí poslušnosti. Je ironií, že jak Bonhoeffer, tak Schneider neměli podle bielefeldských pastorů figurovat mezi mučeníky víry, podle nichž měly být Bielefeldu pojmenovány ulice města: jména těch, kdo zemřeli za svou víru, nemohou prý být uváděna vedle pouhých obětí politické represe. (Srov. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, München,1967, 1042.)