

Evangelíci v Třetí říši

Petr Macek

Protestants in the Third Reich The anniversaries of both the ending of the WWI and the establishing the State of Israel remind us of the unfortunate development in Europe that separated these two events. The defeat and the postwar humiliation of Germany made easy the outburst of nationalism and racism connected with the arrival of Hitler and the victory of his party. It appeared that the majority of the German Protestants of the Lutheran background embraced it and this led to the *Kirchenkampf*, the struggle between the German Christians and the Confessing Church for the orientation of the German Protestant church. While some leading churchmen and theologians opposed the regime and the implementation of the Aryan Clauses in the public life of Germany that it promoted, others welcomed it and even used their scholarship to defend it theologically. The examples of biblical scholars like Gerhard Kittel or Walter Grundmann and of systematic theologians like Paul Althaus and Emanuel Hirsch show in some detail how Bible and theology can be misused for ideological purposes that represent the total reverse of what these tools are meant to serve.

Osmičková výročí zahrnují i dvě, která se naší země dotýkají jen svým společensko-dějinným významem. 11. listopadu 2018 uběhne sto let od formálního zakončení první světové války, kdy „Ústřední mocnosti“ zastoupené v závěru už jen osamoceneným Německem byly nuceny podepsat příměří. Důsledky války zahrnuly zánik německého císařství a na jeho území vznik parlamentního státního útvaru, tzv. Výmarské republiky. 14. května 2018 uplynulo sedmdesát let od vzniku Izraele jako nezávislého státu na území Palestiny jako jednoho z důsledků porážky nacistického Německa, odpovědného za genocidu Židů v průběhu druhé světové války. Má s těmito událostmi něco společného církev, resp. některá její tradice či konfese? Zde může něco napovědět pohled do období, které ona obě výročí od sebe dělí.

Kirchenkampf: Němečtí křesťané a Vyznávající církev

Němečtí evangelíci byli k Výmarské republice většinou vlažní a na prvním Kirchentagu po válce v roce 1919 to dávali zřetelně najevo. Když se Hitler a jeho nacionální socialisté (NSDAP) dostali v lednu 1933 k moci, postoj většiny zemských protestantských církví, především luterských, byl naopak vstřícný. Hitler ve svém programu vyjádřeném v *Mein Kampf* proklamoval

náboženskou neutralitu svého hnutí. Volal pouze po „pozitivním křesťanství“. Zdůrazňoval, že jeho vládnoucí strana vidí v obou hlavních křesťanských konfesích nejdůležitější faktor pro zachování národní identity. Bude tak proto respektovat smlouvy, které byly v jednotlivých zemích říše s církví uzavřeny. Práva věřících nebudou porušována. Na oplátku ovšem očekává, že národní a morální obnova německého národa, která je úkolem jeho vlády, bude ze strany církve kladně hodnocena a podporována.

Můžeme se ptát, zda ona luterská vstřícnost vůči Hitlerovi nebyla motivována – aspoň podvědomě – snahou nepromarnit příležitost, která už se nemusí vrátit, jak o ní mluvil Luther v roce 1524:

Dáme-li si tuhle příležitost ujít, aniž bychom vzdali díky a chválu, bojím se, že budeme muset projít temnotami z nehorších. Milí Němci, opatřete se vším potřebným, dokud máte trh pod svými okny. Sklízejte, dokud svítí slunce a je pěkně... Boží slovo a milost jsou jako prška, která se rychle přežene a nevrací tam, kam už jednou sprchla. A vy, Němci, si nenamýšlejte, že ji budete mít vděčně. Nevděk a pohrdání jí nedovolí zůstat. Kdo můžeš rozumět, pochop. Líné ruce nebudou mít co sklízet.¹

Přesvědčení, že nacismus se svým antisemitismem navazoval na ideje Martina Luthera, šířili po válce v Německu působící americký žurnalista William J. Shirer, spisovatel Thomas Mann a mnozí další.² Těžko můžeme pochybovat o tom, že „zvrhnutí státní moci“ v takových rozměrech, na jaké mělo dojít za novodobých totalitních režimů,“ bylo „vcelku mimo Lutherův obzor“,³ můžeme však souhlasit i s Hromádkovým soudem z roku 1934, který s odkazem na své články k Lutherovu jubileu konstatuje, že by

1 M. Luther, *Weimarer Ausgabe* 15, 32. Cit. u Amedeo Molnár, *Na rozhraní věků*, Praha 1985, 243.

2 Sr. W. J. Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich*, New York 1960. Česky *Vzestup a pád třetí říše*, Brno 2004; T. Mann (Die drei Gewaltigen, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt 1984. „Je těžké pochopit chování většiny německých protestantů během prvních let nacistické vlády,“ píše Shirer, „pokud si neuvědomíme dvě věci: jejich vlastní historii a vliv Martina Luthera. Velký zakladatel protestantství byl vášnivým antisemitou a pevně věřil v absolutní poslušnost politické autoritě. ... (V) žádné jiné zemi (s výjimkou carského Ruska) nebylo duchovenstvo tradičně tak naprosto servilní ve vztahu k politickým vůdcům státu. (*Vzestup a pád*, 90; 118.).

3 Martin Wernisch (v odkazu na vyjádření B. Lohse, *Luther*, München 1982, 213), *Politické myšlení evropské reformace*, Praha 2011, 82. Luthera jako potenciálního odpůrce Hitlera líčí především Uwe Siemon-Netto, *The Fabricated Luther: Refuting Nazi Connections and Other Modern Myths*, St. Louis 2007. Sr. týž, „Luther and Hitler: Friends or Foes?“, *Dialog* 35/3, 1996, 88–192.

nemohl „prohlásit, že mezi dnešními církevními událostmi v něm. evangelictví a Lutherovou reformací není *žádné* souvislosti“. ⁴ Karl Barth pak popudil mnohé luterány, když ve svém dopise jednomu faráři z roku 1939 konstatoval, že „hitlerismus prokázal, že omyl Martina Luthera stran vztahu mezi zákonem a evangeliem a mezi civilním a církevním řádem přivodil ideologickou transformaci a konsolidaci přirozeného německého pohanství, místo aby je ohraničil a omezil“. ⁵

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 v dubnu roku 1933. Již 1. dubna započal ekonomický bojkot židovských obchodů a 7. dubna byl německým parlamentem vyhlášen Zákon na znovuoustavení profesní občanské služby s jeho árijskou klauzulí. Třetí článek tohoto zákona, tzv. árijský paragraf, vyzýval k penzionování všech státních úředníků, kteří jsou neárijského původu (s výjimkou těch, kdo byli v této službě už 1. dubna 1914, a těch, kdo za světové války bojovali za německou říši či její spojence nebo jejichž otcové nebo synové byli ve světové válce zabiti). V následujících měsících a letech byla árijská klausule rozšířena na všechny hlavní oblasti odborného studia a praxe a vyloučila Židy ze všech vedoucích profesí. To se týkalo i všech pokřtěných Židů, kteří vykonávali duchovenskou službu v evangelické církvi.

Na přelomu devatenáctého a dvacátého století se v nacionalistické atmosféře tehdejšího Německa v určitých kruzích otázka, zda je křesťanství díky své spojitosti s židovstvím pro Němce vůbec vhodné náboženství. S nástupem Třetí říše se ještě vyostřila: Názor, že snad Ježíš ani Židem nebyl, zastávali někteří badatelé (de Lagarde, Fichte) již v 19. století, zpopularizoval jej však prvně Houston Steward Chamberlain v knize *Základy devatenáctého století* (Foundations of Nineteenth Century) z roku 1901. ⁶

Už před rokem 1933 se mezi německými protestanty ohlásilo hnutí, které kombinovalo křesťanskou víru s národně socialistickou ideologií – „Němečtí křesťané“ (Deutsche Christen). Ti záhy vyhlásili, že pro Němce je

4 J. L. Hromádka, „Hanobení Luthera?“, *Křesťanská revue* VII, 1934, 89.

5 K. Barth, *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich 1945, 113. Více k celé této problematice viz P. Macek „Problematické aspekty Lutherova odkazu“, *SaT* 30 (2018/1), 89–111.

6 Srv. H. S. Chamberlain, *Základy devatenáctého století*, Praha 1910.

církev společenstvím věřících, kteří mají bojovat za křesťanské Německo. Jejich cílem se proto stala „jedna německá národní evangelická církev“. Kristus byl vnímán jako předobraz Adolfa Hitlera a ten byl zase prezentován jako zosobnění Martina Luthera.⁷ Kulturním podhoubím tohoto „německého hnutí křesťanské víry“, jak se sami charakterizovali, bylo vše, co bylo Němcům tradičně blízké: ideál lidové církve, křesťanský antijudaismus, rasový antisemitismus, antidogmatické, romantické pojetí víry, mužský šovinismus. Teologické a etické otázky křesťanství byly hnutím vzdálené.

Jedna frakce tohoto hnutí hodlala jít ještě dál. Její příslušníci byli odhodláni vypudit z německé církve všecko „židovské“. Při pokusu o křesťanské teologické ospravedlnění nacismu a sblížení symbolů obojího hnutí došlo také záhy na snahu o eliminaci Starého zákona z křesťanského slovníku a o prezentaci Ježíše jako árijce, jehož cílem bylo vymícení židovství. Přejaté hebrejské výrazy musí být z liturgie odstraněny. Toto odhodláni kulminovalo na masové demonstraci v berlínské sportovní hale 13. listopadu 1933, kdy hlavní řečník, berlínský učitel Reinhold Krause, vyhlásil v přednášce nazvané „Luthерово lidové poslání“ (Völkische Sendung Luthers) před dvaceti tisíci posluchači totální boj proti „dekadentním židovským elementům“ protestantské víry a Starý zákon vylíčil jako sbírku příběhů o prodejících dobytka a kuplířů.⁸ To bylo i na mnohé „německé křesťany“ moc, ale žádný obrat v hnutí nenastal. Naopak, árijské zákony představovaly vodu na jejich mlýn.

Opozice vůči tomuto trendu však na sebe nedala dlouho čekat. Z podnětu několika venkovských farářů rozeslal berlínský pastor Martin Niemöller do církví výzvu, na jejímž základě se zformoval „nouzový farářský svaz“ (Pharrernotbund), do něhož se během čtyř měsíců přihlásila téměř polovina německých evangelických farářů.⁹ Situace se vyhrotila po obec-

7 Durynský vůdce Německých křesťanů farář Siegfried Leffler hlásal: „Nemůžeme myslet na Adolfa Hitlera bez Martina Luthera“. (Srv. S. Leffler, *Christus im dritten Reich der Deutschen: Wesen, Weg und Ziel der Kirchenbewegung „Deutsche Christen“*, Weimar 1935, 75.) Jeho kolega Julius Leutheuser zase viděl u Hitlera „nástup stejných obrodných sil, jimiž kdysi disponoval Kristus“, a proto „důvod k radosti, že konečně se lze obětovat za něco, co po nás zůstane“. (Cit. S. Heschel, *The Aryan Jesus*, Princeton/Oxford 2008, 283.)

8 V té souvislosti se obořil i na „dialektickou teologii od Pavla po Bartha“. (Srv. D. Schmidt, *Martin Niemöller*, Stuttgart 1960, 104.)

9 Jakýsi „střední proud“ tvořila formace tzv. Mladých reformátorů (z teologů „krize“ se k ní hlásil Friedrich Gogarten) – pokus smířit věrnost reformaci s uznáním nové společenské reality.

ných volbách do sjednocené evangelické církve (*Deutscher Evangelischer Kirchenbund*) 23. července 1933. Němečtí křesťané zde získali tři čtvrtiny hlasů a většina církevní administrativy se ocitla v jejich rukou. Do čela církve zvolený „říšský biskup“ Ludwig Müller vyhlásil v lednu 1934 zákaz jakýchkoli politicky zaměřených kázání. Vůdci „nouzového svazu“ to zamítli, ale jejich pokus dosáhnout odvolání Müllera během schůzky zástupců zemských církví s Hitlerem neuspěl. Naopak, vůdci odporu byli následně obviněni z vlastizrady. Sám Niemöller se při příležitosti oné schůzky dostal s Hitlerem do prudkého sporu stran role a úkolu církve a to mu Hitler nikdy neodpustil. Byl suspendován, oficiálně penzionován a později se stal takřkajíc Hitlerovým „osobním vězněm“.

Karl Barth už v červenci 1933 zmapoval teologickou situaci v říši ve stati „Teologická existence dnes“, která se stala jakýmsi programovým prohlášením a úvodním příspěvkem časopisecké řady téhož jména.¹⁰ Její text se stal jedním z východisek hnutí odporu a odstartoval vlastně nástup „Vyznávající církve“ (*Bekennende Kirche*). Podle Bartha byla spolupráce s církevním „režimem“, který 6. září přijal árijský paragraf, „mlčením ve chvíli nástupu hereze“.¹¹ „Viděl jsem,“ konstatuje později, „že Němci začínají uctívat falešného Boha“.¹² Přesto ještě na podzim roku 1933 plédoval proti vystoupení z církve ovládané Německými křesťany, ovšem s tím, že jedinou možnou „spoluprací“ je *protest*.

V některých zemských církvích uzrál mezitím pocit, že událostem je třeba čelit nějakým vyznavačským činem. Synod evangelických reformovaných církví, který se sešel v lednu 1934 v sídle reformované církve v Barmen-Gemarke, požádal Bartha, aby načrtl obsah vyznavačského vyhlášení, které by takové zadání plnilo. Na konci jara 1934 proběhlo v Barmen-Gemarke setkání zástupců evangelických církví, které se stalo klíčovým bodem nastalého „Kirchenkampf“ – zápasu o německou evangelickou církev. Zde bylo po určitých úpravách jednomyslně přijato teologické vyhlášení (*Erklärung*), formulované Barthem už v půli května na jeho setkání s luterskými zástupci ve Frankfurtu. I když na přání někte-

10 K. Barth, „Theologische Existenz heute!“, *Theologische Existenz heute* (dále *TEH*) 1 (1933).

11 K. Barth, „Reformation als Entscheidung“, *TEH* 3 (1933), 3.

12 K. Barth, *Letzte Zeugnisse*, Zürich 1969, 34

rých účastníků nešlo přímo o „vyznání víry“, později bylo vždy chápáno jako vyznavačský text *sui generis*.¹³

„Barmenská deklarace“ nepředstavovala jen dokument odporu proti totalitnímu státu, ale pro mnohé byla svým způsobem sumou celé reformační teologie. Její první teze odmítla každé učení, dle kterého by církev měla za zdroj svého zvěstování uznat krom tohoto jednoho Slova Božího i jiné události a mocnosti, postavy a pravdy, než je Ježíš Kristus.¹⁴ Její kontext byl ovšem politický, implikoval nepřekročitelné meze jakékoli legitimní světské autority, a i když se v ní o Židech přímo nemluví, reflektovala i ohrožení integrity církve jako nositele evangelijní zvěsti tváří v tvář „židovské otázce“. Druhá teze odmítla jako falešné učení názor, dle kterého existují oblasti našeho života, ve kterých bychom nepatřili Ježíši Kristu, ale jiným pánům. Třetí teze vyhlásila, že církev nemůže přenechat formování své zvěsti a svých řádů ani vlastní svévoli, ani právě vládnoucím světonázorovým a politickým přesvědčením. To účastníci synodu chápali jako odmítnutí árijského paragrafu. Mnozí tak chápali i pátou tezi, odmítající „falešné učení, dle kterého by stát měl a mohl, nad rámec svého zvláštního poslání, být jediným a totálním určením lidského života a určoval by tedy i církev“. Ještě před Barmen odmítli árijský paragraf kromě Bartha výslovně i Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann nebo Heinrich Vogel. Pro Bartha i Bonhoeffera to byl *status confesionis*.¹⁵

I když na samém synodu signatáři obvinění ze zakládání nové církve odmítli, jejich vůdci se vzniku nové formace nejen otevřeli, ale záhy vyhlásili, že Vyznávající církev je jedinou opravdu německou národní církví.¹⁶ Je

13 Jednota trvala jen krátce – už 11. června vyhlásili erlangenští luteráni vedení Wernerem Elertem a Paulem Althausem Anschbacher Ratchlag proti Barmen. (K tomu viz níže.)

14 Srv. „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“, in: K. Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich 1984, 1–5. Český překlad vyšel v *Křesťanské revui* LI/5 (1984), 111–112 (přel. M. Prudký); přetištěn in: B. Lohse, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava 2003, 194–195.

15 Ruth Zerner ovšem poznamenává, že i někteří čelní představitelé Vyznávající církve chovali tradiční „teologické“ předsudky vůči židům a výjimkou v tom nebyl kolem roku 1933 ani Bonhoeffer (Viz „Church, state and the Jewish question“, in: *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge 1999, 190–205.

16 Testem tohoto sebezpochopení se stalo ekumenické hnutí, konkrétně konference „Obecného koncilu pro Život a dílo“ v dánském Fanø v srpnu 1934. Vyznávající církev byla nejprve pozvána jako druhá německá evangelická církev, ale později konference na Bonhoefferův popud uznala Vyznávající církev za jediného právoplatného zástupce.

jasné, že v Kirchenkampfu jako konfliktu mezi árijským křesťanským hnutím a Vyznávající církví šlo o základní teologickou orientaci evangelické církve a o to, kdo bude mít v protestantském Německu za Hitlera hlavní slovo. Nešlo tedy, alespoň primárně ne, o politickou rezistenci vůči nacionálnímu socialismu jako takovému.¹⁷

V polovině třicátých let získali Němečtí křesťané kontrolu nad několika regiony. Nacistické úřady církevní opozici pronásledovaly již od roku 1933. Barth, který odmítl složit přísahu věrnosti Hitlerovi, byl roku 1935 zbaven svého místa na univerzitě v Bonnu a musel se vrátit do Švýcarska. Niemöller byl definitivně zatčen v létě 1937 a poslán do koncentračního tábora v Sachsenhausenu, z něhož byl osvobozen až během invaze spojenců v roce 1945. Bonhoeffer, který jako pastor Vyznavačské církve ve Finkenwalde patřil k jejímu radikálnímu křídlu a zúčastnil se odboje proti Hitlerovi, byl po svém zatčení uvězněn v Tegel, později odeslán do koncentračního tábora v Buchenwaldu a nakonec do tábora ve Flossenburgu, kde byl před koncem války popraven.¹⁸

Luterští teologové nacismu a antijudaismu

Teologů, kteří se zapletli s nacismem a zcela konkrétně i s „židovskou otázkou“, byla řada. Patřili k nim i známí biblisté a systematici, nezpochybnitelné autority ve svých oborech. Představme si aspoň ty nejrespektovanější z nich.¹⁹

Biblisté

Novozákoník *Gerhard Kittel* (1888–1948) byl expertem na judaismus a Nový zákon studoval a interpretoval ve světle jeho židovských kořenů. Prostředí, v němž vyrůstal, reprezentovalo nejlepší německé akademické

17 V říjnu následuje druhý synod Vyznávající církve v Dahlemu (Niemöllerově sboru), vyjasňující barmenské teze po církevně-právní stránce.

18 Kirchenkampfu bylo věnováno mnoho studií. Srv. např. Doris L. Bergen, *Twisted Cross*, Chapel Hill/London 1996, Kurt Meier, *Der Evangelische Kirchenkampf*, I–III, Göttingen 1976–84, Wolfgang Scherffin, *Junge Theologen im »Dritten Reich«*, I–III, Neukirchen-Vluyn 1989–1994, Klaus Scholder, *The Churches and the Third Reich*, I–II, Philadelphia 1987–88, H. E. Tödt, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes*, Gütersloh 1997.

19 Vycházím především z dokumentů, které shromáždili Robert P. Ericksen (*Theologians Under Hitler*, New Haven/London 1985) a Susanne Heschel (*The Aryan Jesus*, viz pozn. 7).

a křesťanské hodnoty. Jeho otec, Rudolf Kittel, byl věhlasný starozákonník a v letech 1917–19 byl rektorem univerzity v Lipsku. Mladý Kittel se jako učitel a badatel na univerzitách v Kielu, Lipsku, Greifswaldu a Tübingenu zabýval především židovstvím v době raného křesťanství. Byl respektovaným vědcem, za kterým přicházeli studenti z celé Evropy i Ameriky. Proslavil se především jako vydavatel monumentálního slovníku *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Starozákonní literatury si cenil a Ježíšovy židovské kořeny v té době nepopíral.

K jeho známým dílům, v nichž tuto pozici zastával, patří *Ježíš a rabíni* (Jesus und die Rabbiner) z roku 1914, *Problémy palestinského pozdního židovství a raného křesťanství* (Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum) z roku 1926 či v témže roce vydané dílko *Ježíš a Židé* (Jesus und die Juden), určené především mládeži. V návaznosti na v té době hojně probíranou otázku Ježíšova židovství připouštěl, že jestli byl Ježíš Galilejcem, tak v jeho žilách mohly kolovat i kapky nežidovské krve, zároveň však ujišťoval, že nade vši pochybnost tu bylo i mnoho „opravdové semitské krve“.²⁰ Ježíšovo Kázání na hoře vykládal podle tradičního luterského modelu jako absolutní, a proto nesplnitelný požadavek, který nemá být morálním vodítkem, ale má hříšného člověka dovést k jeho Spasiteli.

Již ve dvacátých letech však ve svých přednáškách často zabrousil do politiky a popisoval Německo jako churavějící zemi, za jejíž bídu nemůže jenom válka, ale sekularismus, materialismus a náboženský socialismus jako produkty osvícenství. Dekadenci ohrožující Německo podle něho ilustrují současné filmy, divadlo, prostituce, šíření pohlavních nemocí, rozvody a rozmáhající se zločinnost. V roce 1933 vstoupil do národně sociální strany (NSDAP) vedené Adolfem Hitlerem na základě přesvědčení, že se jedná o lidové (völkisch) hnutí obnovy založené na křesťanském morálním základě.²¹ Stal se zároveň spoluzakladatelem *Říšského institutu pro dějiny nového Německa*, kde se později spolu s dalšími „experty“ vydatně angažoval zejména v *Badatelské sekci pro židovskou otázku* (Forschungsabteilung Judenfrage). Jeho úkolem bylo poskytnout v boji proti židovstvu jako zbraň národně-socialistickou vědu, tj. vědu, jež „sleduje náš světonázor v pohledu

²⁰ *Jesus und die Juden*. Reprint in: R.R. Geis a H.-J.Kraus (eds.), *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christliche Begegnung aus Jahren 1918–1933*, München 1966, 185.

²¹ G. Kittel, *Die Judenfrage*, Stuttgart 1933, 8.

i v postoji, a tak umožňuje opravdu svobodné bádání“.²² Je pochopitelné, že tento Institut, jehož slavnostního otevření v roce 1936 se zúčastnil i Rudolf Hess, měl plné požehnání ze strany NSDAP. Kittel neváhal přispět poukazem na historické zločiny židovstva i do periodika *Archiv pro židovskou otázku* (*Archiv für Judenfragen*) vydávaného s podtitulem „Časopis pro intelektuální podrobení židovstva“ Goebbelsovou *Antižidovskou Akcí* (*Anti-Jüdische Aktion*). Tato jeho činnost byla režimem zaměřeným na devastaci židovské populace v Německu pochopitelně velmi ceněna.

Již před nástupem nacismu charakterizoval Kittel židovstvo jako sice vyvolený, ale neposlušný, a proto zavržený národ, vůči němuž je třeba být v „metafyzicky nezbytné opozici“. V letech 1933–44 publikuje Kittel texty plné nenávisti a pomluv na adresu Židů a zcela vstřícné vůči protižidovské politice nacionálního socialismu. Již v roce svého vstupu do NSDAP publikuje *Židovskou otázku* (*Die Judenfrage*), původně proslov přednesený na univerzitě v Tübingenu a věnovaný politické otázce budoucnosti Židů v Německu. Z možností, které zde nastínil – vyhlazení, přemístění do Palestiny, asimilace a status „hostů“ – upřednostnil tu poslední, neboli segregaci Židů od těch, mezi nimiž žijí. Domníval se, že i sami zbožní Židé by toto řešení měli umět přijmout. Byla to podle něj v současné německé situaci jediná možnost a také důvod k podpoře politiky nacismu. To je hnutí, kde není rasový problém zlehčován a vysmíván jako něco nevědeckého.²³

Nábožensky založená židovská politika není podle Kittela žádným vulgárním rasismem, protože vychází z pohledu samotného Ježíše: Nikdy nebyl nad světovým židovstvem a jeho touhou po moci vyhlášen tak zdrucující soud jako v Ježíšově hořekování nad pokryteckými „zákoníky a farizeji“, kteří „obcházejí moře i zemi“ (Mt 23,15), a nikdy nebylo židovské náboženské privilegium charakterizováno tak negativně, jak to činí Ježíš u Jana 8,40–44.²⁴ Opozice vůči Židům má proto podle Kittla solidní křesťanský základ. Nejde přitom o otázku jednotlivých Židů, ale židovstva jako takového, židovského lidu (*Volk*). Je tudíž v pořádku, že se administrativní opatření proti Židům týkají i Židů, kteří se stali křesťany. Opravdový židovský křesťan je Kittelovi křesťanským bratrem, ale to nezna-

22 Kittelova reklama na obálce *Forschungen zur Judenfrage*. Sv. 8. Cit. in: *Theologians Under Hitler*, 34.

23 *Die Judenfrage*, 13.

24 G. Kittel, *Meine Verteidigung* (revidovaný rukopis z listopadu/prosince 1946), Archiv tübingské univerzity, 1–2. Cit. in: *Theologians Under Hitler*, 42

mená, že mu je i německým bratrem. Křesťany pak varuje, aby tento boj nepoškozovali nějakou domněle křesťanskou útlou: Je-li cíl boje správný, pak křesťanovo místo je v jeho přední linii.²⁵

Opatření proti Židům nejsou tak podle Kittela despotickou brutalitou a barbarstvím, ale ryze politickým činem vycházejícím z historicky střízlivé rozvahy. Vůdce tím ustavil německý národ (*Volk*) jako první národ v moderních dějinách, který postavil židovský problém na zcela nový základ. S tím, že lidé ztrácejí pro svůj židovský původ svá zaměstnání, že přicházejí o svůj majetek a jsou nuceni se vystěhovat, neměl tento křesťanský badatel očividně žádný problém. V roce 1939 přednáší s podporou svého Institutu v Berlíně o dějinném pozadí židovského rasového míšení a svou řeč končí oslavou Hitlera a nacionálního socialismu jako spásných sil, které zastavily proud židovské infiltrace.²⁶

Kittel byl nepochybně přesvědčen, že k luterskému pravověří patří respekt vůči mocenským autoritám stůj co stůj.²⁷ V roce 1934 píše Karlu Barthovi jménem „národně socialistických teologů ve Württembergu“, kteří uvěřili, že souhlas se státem a Vůdcem je poslušností vůči Božímu zákonu, a ironicky tuto servilnost vůči současnému režimu obhajuje citací výroku apoštola Pavla z 1K 9,20: „Židům jsem byl židem, abych získal židy“.²⁸ Kittel měl na mysli protikřesťansky orientované nacisty, na které tato vstřícnost ze strany části německé evangelické církve neudělala žádný dojem. Zároveň se ovšem domníval, že jde o principiálně správný postoj a že všichni poctiví a zbožní Židé by měli se základním programem tohoto očistného hnutí souhlasit. Byl proto popuzen, když známý židovský myslitel Martin Buber tuto diskriminaci a hanobení Židů rázně odmítl.²⁹

Když byl Kittel po porážce Německa zatčen a v rámci denacifikačního programu vyslýchán, hájil se poukazem na svou čistě křesťanskou motivaci, totiž obranu církve, a na vědeckou metodu, již k této obraně zvolil.

25 G. Kittel, *Die Jugendfrage*, 69.

26 G. Kittel, *Die historische Voraussetzung der Jüdischen Rassenmischung*, Hamburg 1939, 40n.

27 Ještě roku 1947 píše Kittel jednomu svému příteli na adresu Martina Niemöllera, který po válce volal církev k větší politické odpovědnosti, že to podle něho není ten pravý člověk pro tiché a řádné budování církve: Je neukázněný a impulzivní a příliš podléhá neluterskému vlivu Karla Bartha. (Cit. in: *Theologians Under Hitler*, 209, p. 109.)

28 Cit. in: E. Wolf, *Kirche im Widerstand? Protestantische Opposition in der Klammer der Zweireichenlehre*, München, 1965, 102.

29 *Theologische Blätter* 12 (1933), 148–150. Reprint in: *Versuche des Verstehens*, 166–170.

Nemohl ovšem popřít, že si byl vědom bezprávi, jehož se nacisté dopouštěli: Dobře věděl a byl nucen připustit, že ti jeho přátelé či kolegové, kteří s ním nesouhlasili, byli pronásledováni, a že mnozí z nich zmizeli. Byl svědkem nezákonného zacházení se Židy, včetně jejich vraždění, ale nic proti tomu neučinil a lze se důvodně domnívat, že jej některými svými poukazy na brutalitu Židů ve druhém století dokonce podnítil. I když se od radikálního nacismu distancoval a při výslechu připustil, že se v Hitlerovi a nacionálním socialismu mýlil, jeho představy o očistě Německa od západního liberalismu a židovské dekadence, které ve svých textech hlásal, se od cílů nacistické propagandy nijak nelišily. Kittel ze svých stanovisek před porážkou Třetí říše nikdy neustoupil a také se z nich nikdy opravdu nekál. Hned po svém uvěznění připravil dvačtyřicetistránkové prohlášení na svou obranu, které později ještě rozšířil. V něm připustil jen obecně „německou vinu“, ale nic víc.³⁰ V internaci strávil sedmáct měsíců, přes intervence některých domácích i zahraničních kolegů v oboru mu nebylo dovoleno, aby se vrátil ke své badatelské činnosti, nedostal ani penzi a v létě 1948 ve svých devětapadesáti letech umírá.

Walter Grundmann (1906–1976) byl od roku 1936 profesorem Nového zákona a lidové (*Volkisch*) teologie na univerzitě v Jeně. Doktorát získal pod vedením Gerharda Kittela v Tübingenu v roce 1932. V letech 1930–32 byl jeho asistentem při přípravě *Teologického slovníku Nového zákona*, do něhož přispěl víc jak dvaceti články. Do NSDAP vstoupil 1. 12. 1930 a brzy se stal aktivistou árijského hnutí. V roce 1933 formuloval svých 28 tezí, které byly přijaty jako základní principy hnutí. Do Jeny přišel po intervenci rektora Univerzity Wolfa Meyer-Erlacha, profesora praktické teologie a později jednoho ze svých nejbližších spolupracovníků.

Grundmannova teologie reprezentovala širší trend v německém protestantismu, který stavěl Ježíše do protikladu k židovstvu jeho doby a líčil velmi negativní obraz úpadkového židovství. Grundmannův argument, že destrukce židovství byl Ježíšův cíl, se snadno stal ospravedlněním nacistických akcí proti Židům. Podle Grundmanna se Ježíš díky svému vztahu k Bohu vymykal všemu: Jeho chápání Boha nemělo nic společného s židovstvím, ale naznačilo spíš rozpad židovského náboženského světa, což

30 Kittel se ve své obhajobě dokonce přirovnává ke Karlu Barthovi či Carl Gördelerovi, vůdci hnutí odporu coby jedincům, kteří se rovněž mýlili v hodnocení Hitlera. (*Meine Verteidigung*, 68–69. Cit. in: *Theologians Under Hitler*, 43.)

by mělo být již rozpoznáno ze skutečnosti, že Židé přivedli Ježíše Krista na kříž.³¹

V Jeně tvořili na teologické fakultě Grudmann, Meyer-Erlach a Heinz Eisenhuth, profesor systematické teologie, názorový blok. Grundmann se roku 1938 snažil o eliminaci studia hebrejštiny z osnov, protože podle jeho tvrzení první křesťané četli řeckou Bibli a řecký text Starého zákona je starší než existující hebrejské rukopisy. 1. dubna 1939 se studium hebrejštiny stalo volitelným předmětem. Opozici proti tomuto bloku představovali Gerhard von Rath, profesor Starého zákona, a příležitostně církevní historik Karl Heussi.

Na jaře roku 1939 byl v Eisenachu založen *Institut pro studium a vymýcení židovského vlivu ze života německé církve*³² a Grundmann se stal jeho akademickým ředitelem. Jeho úvodní přednáška měla název „Odžidovštění náboženského života jako úkol německé teologie a církve“. Grundmannovým cílem byla eliminace židovského vlivu na německý život jako „naléhavá a základní otázka přítomné německé náboženské situace“. Teologické bádání odhaluje „deformace novozákonních idejí do starozákonních koncepcí s následkem rozhněvaného zjištění židovskosti Starého zákona a části Nového zákona, jež znemožňuje bezpočtu Němců přístup k Bibli“.³³ Za dílem Institutu, jeho konferencemi a publikacemi, stáli profesori teologie, biskupové, duchovní, studenti i laici z Německa, Rakouska, Československa, Rumunska a Skandinávie. Členové tvořili malé pracovní skupiny se specifickými úkoly.³⁴ Věnovali se protikladům árijské a semitské religiozity, vyvíjení lidově-rasové metodologie pro studium vývoje raného křesťanství apod.

31 W. Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen*, Weimar 1938.

32 *Institut zur Erforschung und Beseitigung jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*. Zakládající listinou tohoto institutu byla tzv. Godesberská deklarace, která vyhlásila, že „nacionální socialismus“ pokračuje v díle Martina Luthera, aby vedl německý národ k pravému chápání křesťanské víry. Deklaraci podepsali zástupci jedenácti zemských církví. Ústředí Institutu bylo v durynském Eisenachu, ale vliv měl v celém Německu. Srv. *Zentral Archiv der Kirche*, Berlin, 7/4166. Deklarace byla publikována v *Gesetzblatt der deutschen evangelischen Kirche* č. 5 (1939), 1.

33 W. Grundmann, *Die Enjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche*, Weimar 1939, 9 a 10.

34 V jejich čele stáli odborníci na Starý zákon, Nový zákon a okolní náboženství, jako Johannes Hempel, Karl Euler, Rudi Paret, Erwin Kiefer, Gerhard Delling, Herbert Preisker, Carl Schneider, Rudolf Meyer, Georg Bertram a jiní.

Eisenhuth s Grundmannem a dalšími vydali v Institutu pod názvem *Boží poselství* „odžidovštěnou“ verzi Nového zákona,³⁵ v níž byly odstraněny všechny odkazy k Ježíšovu židovství, včetně jeho rodokmenu, zmínky o Jeruzalému a chrámu a všechny pozitivní zmínky o Židech. Výrok, že „spása je ze Židů“ (Jan 4,22), byl změněn na „Židé jsou naše neštěstí“, Betlém byl umístěn do Galileje – na základě Grundmannova tvrzení, že Ježíš nemohl být rasově Židem, protože v Galileji žili ne-Židé.³⁶ Vedle *Die Botschaft Gottes* vydal Institut i podobně upravený zpěvník *Bože tebe chválíme*,³⁷ z něhož byly eliminovány všechny odkazy k Jeruzalému nebo Sionu a výrazy jako „haleluja“, „hosanna“, „amen“ atd. Tento zpěvník byl poslán vojákům na frontu. Institut vydal obě publikace v nákladu 100 000 kusů. V roce 1941 vydal katechismus *Němci s Bohem*,³⁸ který vysvětloval spor židovských vůdců s Ježíšem jako důkaz, že Ježíš sám nemohl být Židem.

Publikace Institutu se zvláště zaměřovaly na dokazování násilné a nebezpečné povahy židovské přirozenosti. Meyer Erlach argumentoval, že židovství během reformace kontaminovalo Anglii.³⁹ Lipský novozákoník Johannes Leipoldt, s nímž Grundmann spolupracoval i po válce, tvrdil, že Ježíš užíval myšlenky Židů a farizeů, aby proti nim mohl lépe bojovat.⁴⁰ Apoštola Pavla Grundmann odmítal jako toho, kdo pro svůj židovský původ neporozuměl Ježíšovu poselství, a za lepší interpretaci Ježíše a jeho poslání pokládal antijudaismus Janova evangelia. Jeho „dějinná“ eschatologie otvírala možnost vnímat nositele spásy v Hitlerovi a nacismu.⁴¹ Grundmann argumentoval, že „židovství ještě dnes pronásleduje Ježíše a všechny, kdo ho následují, svou nesmiřitelnou nenávisí“.⁴² V úvodu ke knize *O náboženské tváři židovství* Grundmann tvrdí, že

zdravý lid musí zamítnout a zamítne židovství v každé formě... Je-li někdo znepokojen postojem Německa vůči Židům, Německo má dějinné oprávnění a pověření bojovat proti židovství na své straně! (...) Tato práce proto slouží velkému osudovému boji ně-

35 *Die Botschaft Gottes*, 1940.

36 W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1940.

37 *Grosser Gott Wir Loben Dich* (1940).

38 *Deutsche mit Gott: Ein deutschen Glaubensbuch* (Weimar 1941).

39 W. Meyer-Erlach, *Der Einfluss der Juden auf das englische Christentum*, Weimar 1940.

40 J. Leipoldt, „Jesus und das Judentum“, in: *Christentum und Judentum* (hrsg. W. Grundmann), Leipzig 1940, 9–52.

41 W. Grundmann, *Aufnahme und Deutung der Botschaft Jesu*, Weimar 1941, 35.

42 *Deutsche mit Gott*, 46.

meckého národa za svou politickou, ekonomickou, duchovní, kulturní i svou náboženskou svobodu.⁴³

Grundmann a spol. se pokoušeli odrazit obvinění, že křesťané vyznávají „židovského Boha“. V březnu 1941 Institut na své konferenci vyhlásil, že „naš lid, který v boji se satanskými mocnostmi světového židovstva za řád a život našeho světa převyšuje vše ostatní, odmítá Ježíše, protože nemůže bojovat se Židy a zároveň otevřít své srdce králi Židů.“⁴⁴ Na základě argumentů jiných badatelů, se ve svém Ježíši Galilejském pokoušel dokázat, že Ježíš nebyl Žid, ale nejspíš árijec. Adolf Schlatter ve svých *Dějinách Izraele* tvrdil, že pokud v Galileji bylo židovství, bylo důsledkem násilné konverze ne-Židů k židovství za vlády Hasmoneovců.⁴⁵ Grundmann stavěl i na výzkumech Albrechta Alta a Ernesta Lohmeyera. Tito badatelé ovšem nemluvili o Ježíšově rasové totožnosti. S tím přišel až Grundmann.

Po pádu Hitlerova Německa chtěli představitelé Institutu na církvi, aby byl Institut zachován. Bezúspěšně. Institut formálně zanikl v roce 1946, ale jeho vliv v poválečném Německu pokračoval. Mnozí jeho členové se vrací na své fakulty. Sám Grundmann získává podporu v Turinsku jako „statečný bojovník“ proti nacismu. Doporučují ho např. jeho kolegové Eisenhuth a Meyer-Erlach. Mýlil se prý jako „světských problémů neznalý teolog“. Grundmannovi se dostalo nemalé podpory i od *Society of New Testament Studies*, jejímž respektovaným členem byl od roku 1938. Úřady jej každopádně nechávaly dost na pokoji. Ve východním Německu o něm ovšem dobře věděli a díky jeho ochotě spolupracovat se Stasi mu umožnili dále působit v církvi a publikovat.⁴⁶ Známe jsou jeho komentáře k synoptickým evangeliím a zejména jím a Leipoldtem vydané třísvazkové dílo o dobovém pozadí raného křesťanství.⁴⁷ Už v padesátých letech je rektorem katechetického semináře v Eisenachu, přednáší na teologickém semináři v Lipsku a stává se akademickým poradcem východoněmeckého

43 W. Grundmann und K. F. Euler, *Das religiöse Gesicht des Judentums: Entstehung und Art*, Leipzig 1942.

44 W. Grundmann, „Das Messiasproblem“, in: *Germanentum, Christentum und Judentum* (hrsg. W. Grundmann), Leipzig 1942, 381.

45 A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart 1925. Cit. W. Grundmann, *Jesus der Galiläer*.

46 Jako tajný spolupracovník Stasi poskytoval Grundmann pod krycím jménem G M Berg informace o nejvýznamnějších teologiích ve Východním i Západním Německu.

47 *Umwelt des Urchristentums I–III*, Berlin 1966–67.

evangelického nakladatelství (Evangelische Verlagsanstalt). V roce 1974 je ustanoven církevním radou v Turinsku. Zůstává uznávaným členem SNTS, jeho obránci vůbec nemluví o antisemitismu a on sám ve své nepublikované autobiografii ani nezmiňuje, že by se v něčem mýlil. „Pokoušeli jsme se nastolit otázky, které byly v té době aktuální, a nevyhýbat se jim. Připouštím, že jsme se přitom dopouštěli chyb. Původně napsal „velkých chyb“, ale pak to v rukopise přeškrtnl.“⁴⁸

Systematičtí teologové

Paul Althaus (1988–1966) patřil k nejuznávanějším luterským teologům v Německu.⁴⁹ Svou učitelskou kariéru zahájil v Göttingenu a po intermezzu první světové války, kdy sloužil jako farář v Polsku, pokračoval na univerzitách v Rostocku a v Erlangenu. Byl jedním z představitelů „luterské renesance“ a víc jak třicet let předsedal mezinárodní Luterské společnosti. Přes svou teologickou konzervativnost nebyl nijak rigidně ortodoxní a byl oblíben i pro svou vlídnou povahu. Uznával potřebu historické kritiky a hájil i legitimitu různých interpretací.

Výsledky války pro Althause znamenaly elementární duchovní ohrožení německého národa. Věřil, že mimořádnost společenské situace si žádá i revizi tradičního luterského postoje ke státu: Křesťané mají autoritu Výmarské republiky chápat jako podmíněčnou a dočasnou, protože je výrazem německé degradace a regrese. I on proto vyhlížel nástup duchovně nového věku spojeného s národním obrozením, jež církev nesmí promeškat. Jeho organické prvky viděl v odmítnutí moderního sekulárního myšlení a do jisté míry i v antijudaismu. Nepřestával ovšem klást důraz na to, že německý národ se ve svém vztahu k Bohu může učit i od Božího lidu Starého zákona.

Nástup Hitlera v roce 1933 Althaus vřele uvítal. Věřil, že jestliže církev chce mít ještě nějaký vliv, musí německý národ jednoznačně podpořit: Duch německého lidu je duchem této doby. Ještě toho roku publikoval knihu *Německá hodina církve* (*Die deutsche Stunde der Kirche*). „Naše protestantské komunity víry uvítaly zlomový rok 1933 jako Boží dar a zá-

48 S. Heschel, „Transforming Jesus from Jew to Aryan: Theological Politics in Nazi Germany“, *Dialog* 35/3 (1996), 186.

49 Jan Štefan jej ve své práci *Karl Barth a ti druzí* (Brno 2005) řadí mezi „Pět evangelických teologů 20. století“.

zrak.“⁵⁰ Národ podle Althause nyní opět zažívá pocit jednoty, povolání k poslušnosti a smyslu života, což jsou vesměs *náboženské* prožitky.⁵¹ Proto je to třeba brát jako milost z Boží ruky: Bůh nás zachránil z propasti beznaděje. Otevřel nám nový den našeho života. Nástup Třetí říše je proto třeba vnímat jako Boží vůli. Jako křesťané se cítíme povinni morálně podpořit národní socialismus tak, aby příslušníci našeho národa byli hotovi ke službě a k vzájemné oběti.⁵² Teolog Althaus si tak v podstatě osvojil národně socialistický mýtus, že zde se nejedná o jednu politickou stranu uprostřed mnohých, ale o hnutí, které veškerou politiku překračuje. V přechodu od Výmarské republiky k Třetí říši vidí morální apel: Zatímco Výmár uznával jen sekularismus, shovívavost a destrukci všech morálních hodnot, národní socialismus nám vrací kázeň, úctu k institucím a respekt k církvi; proto je třeba jej vítat.

Althaus se k hnutí „německých křesťanů“ nehlásil, podle něho nebyli dostatečně zakotveni v Bibli a přeceňovali význam německých dějin, ale jejich zájmy a cíle mu byly blízké. Jejich apel na národní jednotu korespondoval podle něho s Lutherovým duchovním odkazem i heroickou zbožností. Lutherovo evangelium je třeba kázat způsobem, aby byla zřejmá jeho síla, mužnost a německost. Proto když „Barmenská deklarace“ vyjádřila v několika bodech odpor proti názoru, že Bůh přináší prostřednictvím současných dějinných událostí své nové poselství, nemohl s tím souhlasit: Takové odmítnutí odporovalo jeho politickému stanovisku i jeho teologii. Proto spolu s dalšími teology a pastory podepsal tzv. „Ansbachské ponaučení“, sepsané jeho erlangenským kolegou Wernerem Elertem. V bodu 3 se říká: „Zákon, totiž neměnná Boží vůle (...) nás zavazuje uznávat přirozené řády, jimž jsme podrobeni, jako rodinu, národ, rasu (tzn. pokrevní příslušnost).“⁵³

50 P. Althaus, *Die deutsche Stunde der Kirche*, Göttingen, 1934³, 5.

51 Tamtéž, 12.

52 P. Althaus, *Kirche und Staat nach lutherische Lehre*, Leipzig 1935, 29.

53 Lze těžko určit, do jaké míry Althaus později za tímto *Ponaučením* stál. V církvi kolovalo jakési vyjasnění jeho pozice. Po válce roce 1964 Althaus odmítl napsat článek o *Ponaučení* a v korespondenci při té příležitosti vzpomíná, že před třiceti lety se obával „hrozící kanonizace“ Barmenských tezí. Z té korespondence však nevyplývá, že by kdy svůj podpis pod *Ponaučením* odvolal. Barmenská deklarace se podle něho nepokusila odpovédět na otázky, které si kladli a na které odpovídali Němečtí křesťané, její pojetí zjevení bylo příliš úzké a svým vyloučením „zákona“ vylučovala i *revelatio generalis* – to, co Althaus nazýval „prazjevením“ (Ur-Offenbarung). To podle něho není třeba odmitat, jen vykládat ve světle zjevení v Kristu.

„Ponaučení“ hlásalo, že Božímu slovu je třeba dopřát větší svobodu, a s odvoláním na Římanům 13 vyhlášovalo, že Boží vůli je, abychom vrchnost poslouchali.

Jako křesťané ctíme s vděčností Bohu každý řád, a proto i každou autoritu jako božský záchovný nástroj. Jako věřící křesťané děkujeme Bohu, našemu Otci, že dal našemu národu v této naléhavé chvíli Vůdce jako ‚zbožného a věrného suveréna‘ a že pro nás chce připravit v národně-socialistickém vládním systému ‚dobrou správu‘, vládu ‚disciplíny a cti‘. Proto víme, že je naší odpovědností před Bohem, abychom v tom, co je naše povolání a postavení, dílu Vůdce napomáhali.⁵⁴

Němečtí křesťané uvítali tento útok na barmenské teze ze strany ‚vedoucích německých teologů‘ se zalíbením jako ‚konečně opravdový luterský hlas‘. Roku 1937, tedy v době, kdy byl nacisty uvězněn Martin Niemöller, píše Althaus článek o církvi a státu, v němž líčí totalitní systém jako dokonale uspokojivou formu vlády. Zatímco roku 1933 se pokusil revidovat Lutherovo učení o dvojím regimentu (Boží přímá vláda je vládou lásky, jeho nepřímá vláda je vládou meče a je svěřena světské autoritě), aby mohl ospravedlnit svůj souhlas s přechodem od Výmarské republiky k Třetí říši, nyní zastává stanovisko, že autorita státu má Boží souhlas, protože aplikuje jeho zákon. Demokracie není v určitých případech nejlepší formou vlády; vždy je třeba dbát vůle lidu; ta je tím nejlepším vodítkem. Když to vláda respektuje, může k dosažení svých cílů použít jakékoliv prostředky. Totalita nás podle Althause chrání před chaosem, kdy každý jedinec hledá jen své zájmy. Národní stát navíc usnadňuje šíření evangelia: Němci budou víc naslouchat církvi, která sdílí ducha lidového hnutí. Role vůdce je přitom zcela jedinečná: Ztělesňuje ‚autoritu‘, jak jí rozuměl Luther, ale jeho autorita je ještě širší, protože neuskutečňuje jen politický řád, ale také vede národ v jeho sociálním, ekonomickém a duchovním růstu. Je národu zodpovědný, vůli většiny však nepodléhá, protože jeho odpovědnost se netýká jen přítomnosti, ale i minulosti a budoucnosti.

Pokud jde o válku, píše Althaus v témže roce, je to nešťastný, ale nutný prostředek, jak vyřešit nesoulad mezi různými národními zájmy. Národ pro něj zůstává hodnotou, která je posvátná, a je ‚absolutní povinností‘

54 Srv. G. Niemöller, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen*, I, Göttingen 1959, s. 145. Dietrich Bonhoeffer nazývá ve své *Etické nauce* formulovanou v „Ponaučení“ pseudoluterství. (D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1992, 41.

všech, aby se jí podřídili. K židovské otázce se vyjadřuje jen výjimečně, ale nepřeslechnutelně:

Pro nás Němce patří k rozhodujícím faktorům, které určují a tvoří náš národ, také společenství krve nebo rasy. Jde tu o specifické, úzce pokrevní vztahy. Rasa sama národ netvoří, biologická jednota není ještě historickou jednotou, ale jednota rasy ve svém signifikantním smyslu a ochrana této jednoty je esenciální podmínkou formace a *záchovy* národa jako takového.⁵⁵

Již v roce 1928 nás ujišťuje:

Nejedná se o nějakou nenávisť k Židům (...) nemá to nic společného s jejich krví či jejich náboženstvím. Jedná se však o hrozbu zcela specifické dezintegrované a demoralizující městské spirituality, jejímž představitelem je dnes především židovský národ.⁵⁶

V roce 1933 publikovala marburská teologická fakulta prohlášení, v němž Rudolf Bultmann a další teologové tvrdili, že árijský paragraf (klauzule, která omezuje členství v určitých korporacích a s ním spojená práva jen pro příslušníky árijské rasy) je v rozporu s křesťanským učením. Erlangenská fakulta na to pod vedením Elerta a Althause reagovala apologií paragrafu: I když existuje „jednota v Kristu“, církev vždy uznávala z hlediska připuštění k duchovenské službě určitá omezení založená na věku, pohlaví, tělesných dispozicích atd. Když se k tomu nyní připočte ještě rasa, nelze proti tomu nic namítat. Německý národ je emancipovaným židovstvím ohrožen, stát proto Židy omezuje, a církev proto musí od židovských křesťanů žádat, aby se drželi od těchto úřadů stranou.

Po roce 1937 Althaus již o politice nepíše. Od svých dřívějších stanovisek se ovšem nikde veřejně nedistančuje. Po válce se mu podařilo udržet se na výsluní, aniž se musel za svá stanoviska omlouvat nebo je odvolávat. Chvilí byl dokonce jedním z tříčlenné komise, kterou Američané pověřili denacifikací erlangenské univerzity. V roce 1947 byl dočasně propuštěn z erlangenské fakulty, ale jeho výslech před denacifikační komisí dopadl dobře, přestože o svém díle *Německá hodina církve* prohlásil, že sice nese známky, a proto i nedostatky své doby, ale že se přesto za ně nemusí stydět. Již během příštího roku mohl znovu v Erlangenu učit. V roce 1957 publikoval v ročence Luterské společnosti stať „Lutherovo učení o dvou ří-

55 P. Althaus, *Kirche, Volk und Staat*, Berlin 1937, 18.

56 P. Althaus, *Kirche und Volkstum. Der völkische Wille im Lichte des Evangelium*, Gütersloh 1928, 34.

ších v ohni kritiky“, v níž připouští, že toto Lutherovo učení mohlo přispět k nástupu Hitlera, ale viní z toho jen některé luterány. Svou vlastní zkušenost neuvádí, jen připomíná, že Hitlera podporovali i katolíci.⁵⁷

Emanuel Hirsch (1888–1972) byl blízkým přítelem Paula Althause a současníkem Gerharda Kittela (všichni tři se narodili ve stejném roce). Začínal jako církevní historik, který měl impozantní rozhled po německém intelektuálním dědictví, a to tvořilo důležité pozadí jeho teologické reflexe. Vyrůstal v rodině luterského faráře na Braniborsku a svá teologická studia započal v Berlíně, kde byl jeho učitelem zakladatel „luterské renesance“ Karl Holl. Na jeho zájem interpretovat Luthera pro současnost Hirsch navázal. Na akademickou dráhu nastoupil v Göttingenu, pokračoval v Bonnu, ale pak se – už jako systematický teolog – do Göttingenu vrátil a působil tam až do roku 1945.

Také Hirsch patřil mezi nejprominentnější postavy německé teologie dvacátého století. Politicky se záhy profiloval jako nacionalista a v teologii se zaměřil na společenskou etiku vycházející z křesťanství. Již na začátku války nabyl přesvědčení, že tam, kde jsou v sázce veliké věci jako je role vlastního národa (*Volk*) ve světových dějinách, „by bylo nemorální a zbabělé jakkoli couvnout“. Válka je podle Hirsche Božím soudem, ale „národ má právo se tohoto soudu nadít či dožadovat jen tam, kde je v případě potřeby připraven třeba sám vykrváčet“.⁵⁸ Hirsch se také k vojenské službě dobrovolně hlásil, ale pro svou tělesnou indispozici odveden nebyl. Proto se jal úkolu přispět „k boji“ svým intelektem a rozhledem.

I pro něho znamenala porážka Německa a léta Výmarské republiky obrovské zklamání. Demokracii odmítal a kladl ji za vinu duchovní marasmus svého národa. V roce 1920 publikoval svou rozsáhlou analýzu německé situace nazvanou *Německý osud* (*Deutschlands Schicksal*),⁵⁹ v níž poskytl vhled do své politicko-filosofické vize. Nezajímala ho historická

57 P. Althaus, *Um die Wahrheit des Evangeliums*, Stuttgart 1962, 289. (Cit. *Theologians Under Hitler*, 115.) Štefan správně připomíná (cit. cito, 411), že Althaus na svém teologickém odmítnutí první teze Barmenské deklarace, týkající se výlučnosti Božího zjevení v Kristu, setrval i po roce 1945. Jeho tvrzení, že Althaus svůj podpis na antibarmenské *Ponaučení* Althaus „záhy odvolal“, však nelze doložit.

58 J. H. Schjorring, *Theologische Gewissenethik und politische Wirklichkeit: Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirsch*, Göttingen, 57. (Cit. *Theologians Under Hitler*, 125.)

59 E. Hirsch, *Deutschlands Schicksal*, Göttingen, 1922².

data, ale sám smysl dějin. Nedostatečné promyšlení nejzazší základny našich politických i společensko-historických idejí vede podle Hirsche ke skepsi, zejména pokud jde o pojem Boha. Víra sjednocuje národ, je i tmelem státních institucí a národ, a stát nelze proto od sebe oddělit. Jenom národní stát umožňuje morálku a skutečnou kreativitu. Bůh jako pán dějin žehná těm, kdo se cele zasazují o svou svobodu, své životní cíle. Ostatním Bůh ani nenaslouchá. Národ, který jen čeká na svůj osud, je ztracen. V závěru autor hořekuje, že dnešní Německo nelze pokládat za suverénní stát. Podle něho čelí Němci nebezpečí, že budou jako národ poníženi a zničeni. Nejdůležitějším elementem jejich povstání musí být jejich vůle, jejich jednota, jejich smysl pro disciplínu, účelnost a obět. Úplně nejdůležitějším elementem znovuoživení německého ducha přitom zůstává náboženská víra.

Již v polovině dvacátých let se Hirsch kriticky vyslovuje k německé účasti na ekumenickém hnutí a vrací se k tomu znovu v roce 1931, kdy se *Světový svaz pro mezinárodní spolupráci církví* (Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen) setkává za německého vedení v Hamburku. Hirsch využívá spolu s Althausem tuto příležitost k publikaci prohlášení, které německé církevní vůdce před účastí na ekumenických projektech varuje. Jejich argumentem je, že odpůrci Německa ze světové války pod zástěrkou míru jen pokračují ve své válce proti německému národu. Německé církevní vedení německý lid jen zmate, bude-li participovat na ekumenismu se zástupci národů, které Německo ponižují.⁶⁰

Nepřekvapí, že i Hirsch nástup Hitlera nadšeně uvítal:

Všichni, kdo zažíváme přítomný okamžik našeho *národa*, jej zakoušíme jako úsvit boží dobroty po nekonečně dlouhých letech hněvu a bídy. (...) Dostává se nám nové naděje. Nemají snad naše srdce puknout nadšením nad tím, že protestantská církev nyní říká tomuto okamžiku své *Ano*, že se chápe této příležitosti spolupracovat na obnoveném rozvinutí řádu a stylu německého *národa*?⁶¹ Hirsch byl přesvědčen, že Hitler byl z nebes seslaný vůdce: „Žádný jiný národ na světě nemá takového vedoucího státníka jako je ten náš, který bere křesťanství tak vážně.“⁶²

Jeho zájmem bylo nyní intelektuální ospravedlnění národně-socialistické ideje společnosti a role „německých křesťanů“. Citlivým místem byl

60 Srv. J.H.Schjørring, cit. dílo, 171n.

61 E. Hirsch, *Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen*, Berlin 1933, 7.

62 Tamtéž, 24.

árijský paragraf. Hirsch ve svém poselství říšské církvi vyjadřuje souhlas s nacistickým konceptem „hostovského statusu“ pro Židy a tvrdí, že Židé jsou Němcům rasově a historicky vzdálenější než většina sousedních národů. Jednotliví křesťané mohou s Židy udržovat přátelství, ale církev jako taková musí mít odstup. Všichni křesťané jsou si před Bohem rovni a každý křesťan může zastávat kněžskou úlohu. Duchovní však mají v církvi ještě vnější lidskou roli, na níž někteří díky svým mentálním či fyzickým vadám participovat nemohou. Jestliže se lidová církev rozhodne, že jednou z kvalifikací pro duchovenský úřad je i příslušnost k národu, mělo by to být akceptováno.⁶³

Ve spisu probírajícím „přítomnou duchovní situaci“ Hirsch přijímá anti-semitský předsudek, že Židé jsou v Německu destruktivní silou. Racionalismus devatenáctého století zdůrazňoval jednotu lidstva a Židé z tohoto zatajení etnických rozdílů těžili, protože to přispělo k jejich právní emancipaci. Pro Židy bylo proto přirozené dělat všechno pro to, aby rozbili historické předěly. To je však právě ona destruktivní síla, která povede k nedostatku soudržnosti. Proto je v židovské emancipaci třeba vidět spolupříčinu všeobecné krize.⁶⁴

Hirschovým hlavním zájmem není filosofie, ale teologie, a proto tvrdí, že to, aby tato teologie měla své kořeny v německém národě, je v tomto přelomovém okamžiku ještě důležitější než otázka filosofických kořenů. Také věří, že válka a následné období nestability se ukázaly být pro teologii úrodnou půdou, neboť to byl čas rozhodnutí. Hirsch věřil, že nová generace německých teologů odpověděla na tuto výzvu s pozoruhodnou jednotou: Znovu se vrátili k Novému zákonu, především k apoštolu Pavlovi a ke studiu Reformace, především Luthera. Je to ovšem generace, která se rozdělila v otázce společnosti a jejího místa v teologii. Pro mladé teology luterské orientace, kteří znovu promýšleli Lutherovo „učení o dvojí říši“, nebylo jednoduché postavit se proti stávajícím podmínkám. Problém vyřešili tím, že rozvinuli teologii „stvořitelských řádů“, v níž byl konkrétní život komunity spatřován v národě, a nikoliv ve státě. To legitimizovalo „revolučnost“ jejich národního zápasu.⁶⁵

63 Srv. E. Hirsch, „Theologische Gutachten in der Nicharierfrage“, *Deutsche Theologie* 5 (1934), 191n.

64 Srv. E. Hirsch, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung*, Göttingen 1934, 23n.

65 Tamtéž, 114–117.

Rozhodujícím okamžikem teologie byl rok 1933, protože její úkol byl dán dějinným okamžikem Německa. Hirsch byl přesvědčen, že křesťanství zahyne, jestliže odmítne aplikovat své poselství do nové doby. Různé křesťanské konfese je třeba vidět jako výrazy své doby, ne výrazy čisté pravdy. Nacionální socialismus je zvláště vhodný pro užitečnou teologickou kooperaci, protože uznává, že život má své „svaté hranice“. Němečtí křesťané by měli pod Lutherovým vlivem rozlišit mezi vnitřní a vnější církví a přijmout jako Boží vůli skutečnost, že v normálních časech musí církev spolupracovat se státem na tvorbě božského řádu. Svobodný člověk je spoután s věčností, ale žije plně v přítomnosti. Je v tom určitý paradox, ale je to paradox, který Bůh podporuje: Ačkoliv je věčný, stal se časným. Proto my v tomto paradoxu můžeme žít i růst.⁶⁶

V roce 1937 chválí Hirsch nacisty za to, co teologové a filosofové nedokázali – ukončení „všeobšlé debaty o všem“. Proto povzbuzuje teology, aby sloužili jejich světovému názoru, neboť „poskytl německému lidu přijatelný domov (Heimat)“.⁶⁷ Ve svých přednáškách o podstatě křesťanství z roku 1939 vyjadřuje negativní hodnocení židovství jako zákonického náboženství postrádajícího milost křesťanského evangelia. Křesťanství je jediné náboženství založené na svobodném, osobním a individuálním přístupu k Bohu.⁶⁸ Starého zákona si Hirsch cení pro jeho monoteistický pohled na dějiny a nechce jej vyloučit z Bible. Je však přesvědčen, že Ježíš vytvořil nové a jedinečné náboženství. Stejně jako Kittel soudí, že Ježíšovo učení židovské nebylo a líčí je jako veskrze nežidovské.⁶⁹

V době, kdy byl Hirsch děkanem göttingenské teologické fakulty, podporovala její velká většina „německé křesťany“ a fakultní archivy dokazují, že všichni, kdo měli nějakou spojitost s Vyznávající církví, byli určitým

66 Tamtéž, 164.

67 E. Hirsch, *Der Weg der Theologie*, Stuttgart 1937, 23–25.

68 E. Hirsch, *Das Wesen des Christentums*, Weimar 1939, 158

69 To, že Ježíš pocházel z galilejského Nazaretu, bylo podle Hirsche pro rané židovské křesťany tak urážlivé, že to zastírali promyšlenými, ale soustavnými falsifikacemi (narození v Betlémě a podobně). Rodokmeny, které je spojují s Davidem, jsou falsifikáty. V Galileji zřejmě nějakí židovští kolonisté žili, tvořili však asi jen deset procent obyvatelstva a to podle všech zákonů pravděpodobnosti znamená, že Ježíš byl nežidovské krve. Ostatně, podle židovských pramenů z prvního století lze soudit, že Ježíšův dědeček měl zřejmě řecké jméno (Panther) a že pisatelé evangelia se snažili tuto skutečnost zakrýt, aby zachovali legendu o Ježíšově „davidovském synovství“ a židovských kořenech. Srv. *Das Wesen des Christentums*, 158–165.

způsobem úředně šikanování. Po porážce Německa byl Hirsch donucen rezignovat (formálně ze zdravotních důvodů), ale vyhnul se denacifikační proceduře a i když nezískal možnost působit jako emeritus, bylo s ním zacházeno vlídně a bylo mu umožněno pokračovat ještě celé čtvrtstoletí v badatelské činnosti. Měl stále studenty, kteří docházeli k němu domů. Politicky byl pasivní a o politice odmítal hovořit, ale není známo, že by později jakkoli změnil své názory.

Uvedení jedinci představují jen zlomek toho, co se v německé luterské teologii dělo za nacismu. Byly mezi nimi rozdíly, ale základní důrazy sdíleli. Kittel nebyl tak akční jako jeho žák Grundmann, ale oba poskytli „biblické“ základy nacistickému útisku Židů a tuto svou populistickou a prorežimní aktivitu dokázali smířit s nejvyššími akademickými ambicemi. Althaus se snažil o středovou pozici, ale teologicky selhal a některá jeho publikovaná theologumena mluví sama za sebe. Do konce třicátých let hájil a podporoval Hitlera. Hirschovi šlo filosoficko-teologicky o jednotu německého lidu a díky tomuto vehementně zastávanému ideálu se stal apogetou nacismu. Všichni nenáviděli Výmarskou republiku a její demokratickou konstituci a snili o návratu zašlé slávy svého národa – na úkor evangelijní zvěsti. Byli a chtěli být vnímáni jako obránci autentického, nevystrašeného křesťanství. Navazovali na určité tradiční aspekty, ale na úkor normativnosti a kritériologické funkce Kristova zjevu a jeho mise. Nedokázali rozlišit mezi křesťanskými a německými národními hodnotami, mezi Kristovou láskou k nepřátelům a patriotismem. Pokoušeli se v zájmu „záchranu křesťanství“ skloubit nemožné a sklidili za to jen pohrdání. Chtěli být „Řeky Řekům“, ale opravdoví nacisté jim to nikdy nevěřili: Byli to pro ně jinoverci – a „jinověrce“, hlasatele „jiného Boha“ představovali i v očích všech opravdových křesťanů.

Závěr

Vyznavačská církev představovala hlavně po svém nástupu a díky aktivitě a vytrvalosti některých svých představitelů (Barth, Niemöller, Bonhoeffer) výraznou alternativu, ale nebyla jednotná ani v teologii, ani v pohledu na cíle svého hnutí. Ne všichni, kdo v ní byli zapojeni, se dokázali postavit nacionálnímu socialismu jako takovému, byť si o něm nedělali žádné iluze. Po porážce Německa se mnozí z obou táborů sjednotili v pocitu, že jsou nyní sami Izraelity, kteří se ocitli na poušti. Tak jako na Židy dopadl pro-

střednictvím Němců Boží hněv, jsou nyní adresáty tohoto hněvu oni sami. Tím, že se stali teologicky „Židy“ – vyvrheli, necítili už vinu za holokaust. Sebeličení v podobě biblických postav, jež trpěly a byly obětí příkoří, se stalo úspěšným způsobem, jak uniknout odpovědnosti a dovolávat se vyššího mravního základu. Křesťanští antisemité Třetí říše se najednou prezentovali jako „praví Židé“, kteří byli nacisty pronásledováni, ale zůstali věrni křesťanské víře a své církvi.

Německá církev prováděla denacifikaci zpravidla velmi povrchně a usnadnila transformaci mnohých bývalých nacistických pohlavárů v respektované členy poválečné společnosti, aniž by se zabývala odpovědností křesťanů za osud Židů. V církvi dál fungovali i prominenti hnutí Německých křesťanů. Křesťanská teologie – díky své sebe prezentaci jako „teologie odpuštění“, založené na vyšších principech, než jsou principy civilního soudu či demokratického politického systému, ani nedovolovala tvrdé trestání nacistických zločinců a často potírala jakékoli důsledné vyšetření nacistické orientace působnosti některých akademiků (např. exponentů Grundmannovy *Institute*), které by vedlo k jejich pádu. Ti se tak místo toho často těšili skvělé poválečné kariéře. Nacionální socialismus byl najednou označován za „konečný a děsivý produkt sekularizace“. Mnozí příslušníci Vyznávající církve ve svých vzpomínkách Židy, antisemitismus a holokaust vůbec nezmiňují – o bývalých příslušnících hnutí Německých křesťanů ani nemluvě.⁷⁰

Na druhé straně platí, že církev se oficiálně od nacionálního socialismu a jeho antijudaismu důsledně distancovala a svůj postoj k židovství diametrálně změnila. Od snahy obracet Židy na křesťanskou víru bylo upuštěno a řada německých teologů se pokusila nejen o přijetí odpovědnosti za roli církve během holokaustu, ale i o formulaci takové teologie a christologie, která by byla principiálně k židovství vstřícná a umožnila tvůrčí dialog obou náboženských tradic.

Je také třeba si uvědomit, že to, co se v Třetí říši přihodilo německým evangelíkům, hrozí i jiným křesťanům v jiných historických kontextech, a proto je třeba o tom mluvit. Kdekoliv společenská krize plodí populistické „zachránce“, tam jsou svobody pro druhé (pro „jiné“) ohroženy a nám hrozí, že před jejich omezováním budeme zavírat oči. Když byl jeden náš

⁷⁰ Srv. Björn Krondorfer, *Mit Blick auf die Täter: Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006.

přední evangelický teolog, odborník na morální teologii, angažující se v disentu a v důsledku toho zbavený možnosti působit oficiálně jako pastor i jako pedagog, na jednom setkání „třicátníků“ na konci osmdesátých let dotázán, zda si myslí, že je morálně ospravedlnitelné, když mladý člověk je ochoten k určitým kompromisům, aby mohl dostudovat, odpověděl bez váhání:

Mladý člověk se má snažit především dostudovat. Výjimku ovšem tvoří teologové a filosofové – ti si kompromisy s totalitním režimem dovolit nemohou, alespoň ne tam, kde se od nich žádá, aby vyjádřili svůj souhlas nebo nesouhlas s tím, co režim oficiálně hlásá.

To je jistě legitimní tvrzení: Jak teolog, tak filosof se zabývá výkladem skutečnosti, a proto nemůže pominout otázku *pravdivosti* tohoto výkladu z hlediska jeho duchovních základů. Těžko může proto vyjádřit svůj souhlas s tvrzením, o kterém ví, že je nepravdivé, účelově zkreslující, dehonestující apod., aniž by tím zpochybnil sebe sama i svou profesi. Ano, děje se to – pod tlakem okolností, ze strachu atd. – nejspíš však ne bez osobní újmy. Ta újma či prohra je však zpravidla jen takto osobní; nepostihuje okolí, i když může poškodit vztahy provinilce s tímto okolím (s přáteli, zejména s těmi, kteří si jej a jeho stanovisek váží a sami se podle nich orientují).

V případě teologa je ovšem nutné jít ještě dál. Teolog nezkoumá jen pravdivost určitých tvrzení o skutečnosti, o tom, jak věci jsou, nebo nejsou. Teolog je i ve službě pravdě, která se teprve prosazuje, která „přichází“, je ve službě Slova, kterému je svěřeno a zaslíbeno tvořit nové věci, ve službě zachraňující a obživující moci, ve službě lásky, která nehledá svých věcí, ale dává se v zájmu všech, včetně svých nepřátel. Selhání v této službě – byť třeba jen dočasné – je službou lži a záhubě, a proto újmou všech a teolog, který si na základě onoho elementárního pověření a zaslíbení „bere slovo“, si toho musí být vědom.

Evangelium jako „dobrá zpráva“ má svou nezcizitelnou duchovní identitu. Boří to, co je třeba bořit, a staví to, co je třeba stavět. Teologové se smějí a mohou donekonečna přít o jeho formulace či jeho různé aspekty, ale nesmějí z něj udělat její opak. Nesmějí z Božího *Ano* udělat *Ne* (vy *ne!*, pro vás *ne!*). Zneužití Písma a důrazů reformace k hlásání toho, co je úplným protikladem biblické zvěsti o smíření v Kristu, je asi ten nejhorší případ šíření bludu a nelze jej omluvit jako „omyl“. Pokud k němu kdekoliv v církvi dochází, je třeba to k Boží oslavě odhalit. Dlužíme to i obětem

tohoto selhání. Jiná „náprava“ už tu možná není. Díla, v nichž titíž služebníci *verbi divini* mluví už „o něčem jiném“, takovou nápravou nejsou.

Doc. Petr Macek, Th.D., Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
macek@etf.cuni.cz