

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

**Konfesně neutrální stát
jako důsledek správně pochopené
sekularizace
Občanská společnost
pohledem Boženy Komárkové**

Jan Hrudka

Katedra teologické etiky
Vedoucí práce: ThDr. Pavel Keřkovský
Studijní program: Teologie (M6141)
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2015

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Konfesně neutrální stát* jako důsledek správně pochopené sekularizace napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Jaroměři dne 4. 12. 2015

Jan Hrudka

Bibliografická citace

Konfesně neutrální stát jako důsledek správně pochopené sekularizace (Občanská společnost pohledem Boženy Komárkové) [rukopis] : diplomová práce / Jan Hrudka ; vedoucí práce: ThDr. Pavel Keřkovský. – Praha, 2015. – 80 s.

Anotace

Předmětem této práce je téma konfesně neutrálního státu. Práce k němu dochází skrze „správně pochopenou“ sekularizaci, tj. pochopení sekularizace jako fenoménu zesvětštění či odnáboženštění světa v jeho společenském zřízení a společenských vztazích. V první části sleduje pojetí státu, jak je zamýšlel švýcarský reformátor Jan Kalvín, převážně přitom čerpá z díla amerického právního historika Johna Wittea a na pozadí luterské a hlavně kalvínské reformace zkoumá zejména Kalvínovo chápání státoprávního uspořádání. Ve druhé části se práce věnuje českému prostředí a prostřednictvím prvního československého prezidenta a významného myslitele a státníka počátku 19. a 20. století Tomáše Garrigua Masaryka se pokouší zmapovat přechod od teokracie k demokracii, neboli od absolutistického k demokratickému pojetí státu. Samotné sekularizaci a konfesně neutrálnímu státu se tato práce zabývá ve své třetí části věnované životu a hlavně dílu největší české protestantské filosofky Boženy Komárkové, když se přes její pohled na občanskou společnost dostává až k odluce církve a státu. Na závěr nabízí možná východiska, jak by měl poměr státu k církvi a církve ke státu vypadat a jaké by měly být jejich úlohy. Za cíl si tato práce dává rozpoznat, že kriticky promyšlená sekularizace vede k odluce církve a státu.

Klíčová slova

luterská reformace a Kalvínovo pojetí státu, církev a stát, sekularizace, demokracie, občanská společnost

Summary

Confessional neutral State as consequence rightly comprehend of Secularization.

The object of this work is the denominationally neutral country. Work it occurs through „proper understanding“ secularization, an understanding of the phenomenon of secularization as secularism world in its social structure and social relationships. In the first part follows the concept of the state as intended Swiss reformer John Calvin, while largely draws on the work of the American legal

historian John Witte and the background of the Lutheran and Calvinist Reformation, mainly explores especially Calvin's understanding of the polity. The second part deals with the Czech environment and through the first Czechoslovak president and influential thinker and statesman of the 19th and 20th centuries, Tomas Garrigue Masaryk tries to map the transition from theocracy to democracy, or from an absolute to a democratic conception of the state. Secularization itself and denominationally neutral state this thesis deals in its third part, dedicated to the life and work mainly largest Czech Protestant philosopher Božena Komárková when over her eye on civil society gets to the separation of church and state. In conclusion, offers possible solutions, how should the relationship of the state to the Church and the Church to the state look like and what should be their role. The target of this work gives to recognize that the critical reflections on secularization leads to the separation of church and state.

Keywords

Lutheran and Calvin's reformation, secularization, state, democratisation, civil society

Poděkování

Rád bych poděkoval především ThDr. Pavlu Keřkovskému za nesmírnou trpělivost, s níž mne při vedení této práce provázel. Za cenné rady a připomínky děkuji Mileně a Janu Šimsovým, našim předním znalcům zejména života a díla Boženy Komárkové, jakož i Martinu Šimsovi.

Obsah

Úvod.....	8
1. Zákon, právo a teologie v luterské reformaci a kalvinismu.....	10
1.1. Pojetí státu u Jana Kalvína.....	10
2. Masarykovo učení o státu	44
3. Konfesně neutrální stát a Božena Komárková.....	61
Seznam literatury	79

Úvod

Žijeme ve státě, který je konfesně neutrální. Jeho kořeny nacházíme u Jana Kalvína, zatímco luterské navázalo na středověkou ideologii dvou říší, podobně jako římské katolictví. V této práci jde o pohled teologa zejména na problém státu a církve, jak se na ně dívá reformovaná tradice, Tomáš Garrigue Masaryk a Božena Komárková, zvážíme jejich argumenty a dojdeme až ke kladnému pojetí demokracie spolu s podílem křesťanů na vytvoření bezkonfesního státu. Na reformačním pochopení zákona a práva se pokusíme ukázat, jak konfesní neutralita vede k odluce státu a církve. „Správně pochopenou“ sekularizace sledujeme především u Boženy Komárkové, zejm. co se týče jejího pohledu na občanskou společnost.

Jak smířit sekularizovaný, laický či konfesně neutrální demokratický stát s reformovaným pojetím demokracie, které vychází z určitého reformně křesťanského pojetí státu. To je základní otázka této práce, najít to, co tvoří základ konfesně neutrálního státu, totiž správně pochopená sekularizace a přitom zůstat na půdě reformačního křesťanství.

Zvláštní kapitolou této práce je problém občanské společnosti. Vymejujeme ji úhlem pohledu významné české protestantské filosofky Boženy Komárkové, na jejímž životě i díle chceme ukázat nejen jedinečné sepětí teorie a praxe, ale zejména to, že základem demokracie a jejího „správného“ fungování je právě občanská společnost. Vede k ní jen a pouze „správně pochopená“ sekularizace spojená i s odlukou církve a státu.

A jelikož tato diplomová práce vzniká na půdě teologické etiky, tedy sociální teologie, jde v ní v konečném důsledku o nalezení adekvátní úlohy církve a zachování kladného vztahu ke státu. Tedy správně fungující stát a Kristova církev jako jistý základ možné odluky a konfesně neutrální stát jako důsledek sekularizace státu i církve.

Postupovat budeme pomocí prací Johna Wittea – Law and Protestantism (The Legal Teachings of the Lutheran Reformation)¹ a The Reformation of Rights (Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism)² přes pojetí státu u Tomáše G. Masaryka³ a dílo Boženy Komárkové (zejm. Sekularizovaný svět a evangelium⁴). Položíme si na nich otázky po správně pochopené sekularizaci, kladném pojetí demokracie a odluce církve od státu. Na ní vymezíme jejich úlohu spočívající v odpovědnosti za občanskou společnost. Cílem této práce je rozpoznat, že kriticky promyšlená sekularizace vede k jejich odluce.

S úlohou státu souvisí napřed problematika práva a zákona v luterské reformaci, již sledujeme u Johna Wittea spolu s učením o dvou říších a zákonu a lidských právech v kalvinismu, zejm. v Kalvínově pojetí státu. Otázkou po poměru církve a státu se dostaneme k Boženě Komárkové a problému sekularizace a občanské společnosti. V cíli práce se zamyslíme nad povahou konfesně neutrálního státu v demokratickém státním zřízení spolu s jeho pozitivním zhodnocením. Úlohu církve se pokusíme nalézt především v Kristově poselství Božího království a úkol státu uvidíme zejména v požadavku spravedlnosti a jeho sociálního rozměru.

¹ Witte, John, Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation, New York: Cambridge University Press, 2002

² Witte, John, The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism, New York: Cambridge University Press, 2007

³ Hain, Radan, Teorie státu a státní právo v myšlení T. G. Masaryka, Praha: Karolinum, 2006

⁴ Komárková, Božena, Sekularizovaný svět a evangelium, Brno: Doplněk, 1993

1. Zákon, právo a teologie v luterské reformaci a kalvinismu

Nejprve se však podívejme na luterskou reformaci, a jak je v ní pojednán problém zákona a práva.

Reformace v Německu začala požadavkem po svobodě – svobodě církve od papežovy tyranie, svobodě laického stavu od nadvlády kléru, svobodě svědomí od struktur kanonického práva. Aby věřící nebyli rozděleni na vyšší a nižší stav (kleriky a laiky), ale všichni byli povoláni ke službě Bohu.

Lutherův útok na církevní „kanonické právo“⁵ a „klerikální autoritu“⁶ přitom zasáhl i lidské právo a autoritu jako takovou. Vycházel však z Písma svatého obsahujícího celý zákon potřebný pro správný křesťanský život jednotlivce i společnosti. Rapidní rozklad zákonů, politiky a společnosti, který následoval po tak ostrém výstupu, uvedl Německo do krize ještě zhoršené selskou válkou, suchem a epidemiemi. Na jedné straně totiž luterští reformátoři vyvolali uvnitř církve spor mezi duchovní svobodou a disciplinovanou ortodoxií. Mezi těmi, kdo přijali Lutherovo nové učení o svobodné milosti, klesla účast na církevním životě, placení desátku, či charita (dobročinnost) a na druhé straně vrazili klín mezi kanonické a občanské právo. Rozšířila se prostituce, konkubínát, hráčství, opilství, lichva. Stoupla zločinnost, kriminalita, záškoláctví, tuláctví, žebravost. Školy, charity, hospice i jiné prospěšné instituce upadly, generace sirotků, nemanželských dětí, studentů, starých panen zůstaly bez podpory, které jim poskytovaly kostely, kláštery a církevní sdružení.

Vlivem evangelia došlo k rekonstrukci „občanského práva“⁷. Odsudek katolického kléru ukázal cestu ke kultivaci protestantských správců jako otců

⁵ Witte, Law, s. 22

⁶ tamtéž

⁷ Tamtéž, s. 23

společenství volaných ke vládě Božím jménem. Luterští teologové začali prohlubovat teologické učení v různých katechismech, vyznáních a systematických studiích. Luterská reformace tím pádem přinesla zásadní změny do teologie a zákona, duchovního života i světského života, do vztahu církve a státu.

Někteří v tom však viděli porušení Lutherova odkazu, hořkou zradu nové svobody a rovnosti, kterou Luther slíbil. Pro jiné to byl návrat k tradičním „kanonickým“⁸ formám oděným do nových teologických forem či posílení původních reforem.

Ve skutečnosti luterští teologové „zákona a právníky potřebovali“⁹, jakoli jimi dost opovrhovali.

Na rozdíl od tvrzení Lutherových kritiků však pohyb od teologie k zákonu nebyl porušením původního Lutherova učení, ale jeho posílením. Nešlo o zradu ideálů svobody a rovnosti, ale vyvážení potřeby odpovědnosti a autority. A stalo se to základem k hlubšímu konstitučnímu řádu. Nešlo o návrat k tradičním kanonickým právním normám, ale o obrat a konvergenci (změnu) starého kanonického práva a nových občanských právních norem ve službu reformace.

Naznačili jsme hlavní argumenty v otázce zákona a práva v luterské reformaci. Následuje výčet cílů, v němž se ve středověkých souvislostech odehrála luterská reformace.

Právo a teologie v luterské reformaci

Začněme spojením práva a teologie. Vyjmenujeme zde některé důrazy luterské reformace, jak z ní samotné vzešly.

⁸ tamtéž, s. 24

⁹ tamtéž, s. 24

Učení o dvou říších

Startovním bodem luterské reformace bylo Lutherovo učení o dvou říších.

Bůh určil dvě říše nebo království, v nichž lidé mají žít: pozemskou a nebeskou říši. Pozemské království je říší stvoření, přirozeného a občanského života. Nebeské království je oblastí vykoupení, duchovního a věčného života, kam člověk vniká věrou a láskou. Obě království se doplňují duchovními i dočasnými útvary spravedlnosti a práva, vlády a úřadu, pravdy a vědění. Přitom spolupůsobí a závisejí jedno na druhém. Zůstávají však odlišná. Křesťan je občanem jich obou. Jako nebeský občan-křesťan má plně žít světlem Slova Božího, ale jako pozemský občan-křesťan je vázán zákonem a poslušen přirozenému řádu a úřadu, kterému Bůh určil vládnout tomuto pozemskému království.

Lutherovo učení o dvou říších bylo odmítnutím tradičních argumentů nadřazenosti papeže císaři, kléru laikům, kanonického práva občanskému právu, církve státu.

Rozlišením obou říší Luther zdůraznil radikální oddělení Stvořitele a stvoření, Boha a člověka. Pád do hříchu zničil jejich původní spojitost. Lidé jsou narozeni do pozemského království a mají přístup do nebeského jen skrze víru. Lutherova teorie o dvou říších zrušila hierarchickou teorii lidské společnosti. Klerus i laický stav byli částí pozemského království a byli si rovni.

Z Lutherova pohledu určil Bůh tři základní oblasti života na této zemi založené na trojí autoritě: „domácí, církevní a politické“¹⁰, totiž rodiny, církve a státu.

Rodina byla povolána k tomu „vychovávat děti, učit je a dávat jim řád, pěstovat a vyjadřovat lásku uvnitř domova i v širší společnosti“.¹¹

¹⁰ tamtéž, s. 27

¹¹ tamtéž, s. 27

Církev měla „kázat Slovo Boží, vysluhovat svátosti a trestat svéhlavé členy“.¹²

Stát byl povolán „chránit mír, trestat zločin, podporovat společné dobro, církev, rodinu atd. stejně jako školy a charity, jež z něj čerpaly“.¹³

Navzdory středověkému pohledu Luther zdůraznil, že církev nemá právní autoritu.

Nejlepším zdrojem a souhrnem církevního práva bylo podle Luthera „Desatero“¹⁴ a jeho „morálně-biblicky-principiální rozpracování“¹⁵.

Dvěma metaforami křesťanské správy – jako vznešený místodržitel Boží a jako milující otec společenství – jsou popsány základy luterské politické teorie. Politická autorita byla duchovní původem a pozemská provedením. Vyjádřená Božím soudem nad hříchem a jeho milostí pro hříšníky.

Právo, politika a společnost

Zatímco Luther zdůrazňoval rozdíly obou říší, většina luterských právníků měla tendenci vyzdvihovat jejich spolupráci.

Luterští právníci totiž měli za to, že Bible je základním zdrojem „pozemského zákona“.¹⁶ Obsahovala totiž souhrn „přirozeného práva“¹⁷ a byla jim nejjistějším průvodcem pozitivního práva.

Dále kladli zvláštní důraz na Desatero. To je vybavilo organizovanou soustavou nových právních institucí luterského státu.

Katolické kanonické právo uvedli jako platný pramen „občanského práva“.¹⁸

¹² tamtéž, s. 27

¹³ tamtéž, s. 27

¹⁴ Oproti pojetí přirozeného práva, jak o něm mluví Jan Kalvín, pro něhož je Desatero „zároveň zákonem napsaným v lidském srdci, (a tak je i ostatní reformátoři převádějí do sféry mravní)“. A „celá váha přirozeného zákona se převedla do dynamiky lidské vůle“. Pozitivní právo je tak povýšeno nad to přirozené.

¹⁵ tamtéž, s. 28

¹⁶ tamtéž, s. 30

¹⁷ tamtéž, s. 30

Kanonického práva proto užíli ve formování (inovaci) poměru církve a státu. Kanonické právo bylo nahlíženo jako platný a cenný pramen „křesťanské rovnosti“¹⁹ a spravedlnosti založené na Bibli i tehdejších apoštolských konstitucích. Tato eklesiologie se soudnictvím umožnily obrát a soulad středověkého katolického práva a nového luterského „občanského práva“²⁰.

Zdůrazňovali potřebu založit evangelický řád zákona, společnosti a politiky v pozemském království. Každá osoba musí respektovat zbožnost, vlastnictví a soukromí jiných.

Ustavením smírčího soudu jako nejvyšší zákonné autority uvnitř pozemského království mu dali právo definovat zákonnou formou i funkci církve a rodiny. Byl určen k zákonodárství.

Luterské reformační zákony

Nové luterské teorie práva, politiky a společnosti nezůstaly omezeny na řečnický pult a školní tabuli. V šestnáctém století byly „aplikovány“²¹ do života celého luterského Německa. Postaveny na německé tradici „právní reformace“²² byly často proti místním církevním představitelům. Luterští reformátoři překládali novou právní vědu přímo do nových právních termínů. „Mnoho vůdčích luterských právníků sedělo na místních soudech i teritoriálních úřadech, měli přímý podíl a rozhodující vliv při tvoření nových zákonů“.²³

Formulovat a uvést v život nové reformační zákony mělo mnoho vedoucích luterských teologů, právníků i soudců. Nejaktivnějšími v tomto úsilí byli Luther, Melanchthon, Oldendorp, Eisermann stejně jako wittenberští reformátoři.

¹⁸ tamtéž, s. 30

¹⁹ tamtéž, s. 31

²⁰ tamtéž, s. 31

²¹ tamtéž, s. 35

²² tamtéž, s. 35

²³ tamtéž, s. 35

Luterské reformační zákony formovaly: 1) náboženské dogma, liturgii, bohoslužby; 2) veřejnou náboženskou morálku; 3) manželství a rodinný život; 4) vzdělávání a veřejné školy; 5) podporu chudých a jiné formy obecného blaha.

Tyto nové subjekty nepatřily primárně pod kanonické právo ale pod „občanské právo“²⁴.

Velkou část teologické a právní pozornosti přitahovala jako jedna ze tří velkých stavů pozemského království instituce manželství. Už od šestnáctého století bylo manželství nahlíženo jako svátost církve. Bylo tvořeno vzájemným souhlasem manžela a manželky, symbolizovalo spojení Krista a Jeho církve, bylo posvěceno milostí. Formovalo nerozlučitelný svazek rozdělitelný jen smrtí.

A jako svátost spadalo manželství do církevního zřízení.

Luterští teologové však neupravovali manželství jakožto instituci svátosti nebeského království, ale jako „společenský poměr v pozemském království“.²⁵

A nová manželská práva posunula manželskou jurisdikci z církve ke státu. Popřela jeho svátostnost.

Stát, církev, rodina, škola a charita tvořily pět oblastí, na kterých luterská reformace provedla v první polovině šestnáctého století nejdramatičtější instituční změny.

(V šestnáctém století však v Německu došlo k dalším právním změnám. Několik německých měst a území zůstalo katolickými a uchovalo si tradiční římskou víru a liturgii a pokračovalo v kanonické soudní praxi).

Vzdor žhavé „proti-papežské a proti-kanonické rétorice“²⁶ tehdejších vůdců – symbolizované nejviditelněji v roce 1520, kdy došlo k pálení „kano-

²⁴ tamtéž, s. 36

²⁵ tamtéž, s. 37

²⁶ tamtéž, s. 42

nického práva a konfesních knih²⁷ Martinem Lutherem, přijali luterští teologové a právníci velkou část „tradičního kanonického práva“²⁸. Kanonické právo totiž řídilo německého ducha a běžný život po mnoho staletí před reformací a pozdní středověké Německo bylo Římu věrnější než většina jiných národů. Kanonické právo bylo spolu s římským právem a zvykovým právem integrální částí „společného práva (*jus commune*) Německa“.²⁹ V hlavních dnech revolučního vzdoru byl v roce 1520 založen nový evangelický řád. Teologové a právníci ho však nedokázali prosadit a vrátili se ke „kanonickému právu“.³⁰

Luterskou reformaci tedy můžeme nejlépe nahlédnout coby předěl v západní právní tradici. Několik proudů německých, římských a římskokatolických právních idejí a institucí spojených s novými luterskými normami a formami se přeměrovalo ke vládě a službě německému lidu. I zákonný vliv luterské teologie se časem rozrůznil. Značný vliv na rozvoj práva v Německu měly i jiné početné faktory – ekonomika, politika, psychologie, sociologie a technologie. Ale rozhodující vliv na zákon přece jen zůstal luterské teologické reformaci.

Právo, zákon, náboženství a lidská práva v raném kalvinismu

V případě kalvinismu se vedle zákona a práva dotkneme i náboženství a lidských práv. Ukážeme si, jak Kalvín a jeho následovníci formulovali rozdíl mezi teologií a „právní mocí“³¹ lidských práv a jak tato práva v jejich „institucionálních i konstitučních“³² podobách v tehdejší Evropě a Americe postupně uplatňovali. Prvními a nejzákladnějšími právy byla pro kalvinisty „náboženská

²⁷ tamtéž, s. 43

²⁸ tamtéž, s. 43

²⁹ tamtéž, s. 43

³⁰ tamtéž, s. 43

³¹ Witte, Refor., s. 22

³² Tamtéž, s. 22

práva³³ – práva každého věřícího na „svobodu vyznání a vyučování, právo na vlastní bohoslužby a svéprávnost“.³⁴ Svoboda svědomí a učení potřebovala mít „právo na shromažďování, evangelizaci, vzdělávání, a svobodu pohybu v rámci své konfese. Právo na svobodné vyznání potřebovalo mít vlastní církevní zřízení, které by zaručovalo svébytnost, společné vlastnictví a organizování charity, vzdělávání, svobodu tisku, uzavřenou smlouvu“.³⁵

Nejprve se však ukazuje, jak Kalvín v prvních letech volal po svobodě – svobodě „jedincova svědomí vůči kanonickému právu, klerikálním kontrolám, politickým úředníkům, církevní moci a privilegiím“.³⁶ Vyžadoval svobodu místního kléru vůči ústřední papežské vládě, svobodu nových protestantských církví vůči útlaku církve a státu.

Zpočátku se snažil prokázat nárok protestantů na svobodu vykládat Bibli tím, že ukazoval, jak jsou duchovní a politické svobody jiné než např. základní republikánský konstitucionalismus. Kalvín tehdy volal také po „toleranci mezi katolíky, protestanty, židy i muslimy“.³⁷

Kalvín formuloval teorii svobody „křesťanského svědomí, která se stala základním kamenem náboženské svobody“.³⁸ Vypracoval podrobnou teorii morálních práv a povinností. Ty však byly později zastíněny kalvinistickými teoriemi „přirozeného práva“³⁹.

Kalvín dal na první místo „společná práva lidstva“⁴⁰, která umožnila pozdějším kalvínským teoriím formulovat veřejná, soukromá i procedurální práva.

³³ tamtéž, s. 22

³⁴ tamtéž, s. 22

³⁵ tamtéž, s. 22

³⁶ tamtéž, s. 23

³⁷ tamtéž, s. 23

³⁸ tamtéž, s. 23

³⁹ tamtéž, s. 23

⁴⁰ tamtéž, s. 23

Kalvín zmapoval tendence luteránů „podřídít církev státu“⁴¹ a novokřtenců, kteří chtěli církev oddělit od státu i společnosti. Jako luteráni trvali na tom, že každé místní zřízení (jako třeba v Ženevě) má mít „jednotnou křesťanskou“⁴² pospolitost, která se drží „obecných principů Bible a přirozeného práva“⁴³ (u Kalvína „Desatera“⁴⁴), projevující se v „pozitivním právu na náboženské shromažďování, zachovávání sabatu, ve veřejné morálce, manželství a rodinném životě, včetně sociálních podpor a veřejného vzdělávání. Po vzoru novokřtenců byl pro oddělení úřadů církve a státu a jejich činnosti. Církev má bez státního zasahování vládnout nad učením a liturgií, církevním zřízením a svým vlastnictvím“.⁴⁵ Ale narozdíl od obou skupin zůstával za tím, aby církevní i státní úředníci hráli svou roli v místním křesťanském společenství a ve vzdělávání občana-křesťana. Tj. měli na to právo.

Kalvín zdůraznil užití práva a spolupráce církve a státu uvnitř místního společenství. Přirozená i pozitivní práva jsou užitečná v „občanských normách“⁴⁶ společná všem osobám a v „duchovních normách“⁴⁷ zřetelně křesťanských. Tyto normy jsou základem prosté „morálky povinnosti“⁴⁸ žádané všemi osobami bez ohledu na víru a vyšší „morálky aspirace“⁴⁹ pro věřící k reflexi své víry. Tento dvoustupý systém směřoval k oddělení jurisdikce mezi církví a státem. Církevní odpovědností bylo učit duchovním normám. Státní odpovědností bylo vnutit lidem povinné občanské normy. Toto vymezení odpovědností bylo reflektováno i v procedurálních odděleních mezi konzistory a koncilem v Kalvínově Ženevě.

⁴¹ tamtéž, s. 24

⁴² tamtéž, s. 24

⁴³ tamtéž, s. 24

⁴⁴ viz pozn. na s. 4

⁴⁵ tamtéž, s. 24

⁴⁶ tamtéž, s. 24

⁴⁷ tamtéž, s. 24

⁴⁸ tamtéž, s. 24

⁴⁹ tamtéž, s. 24

Kalvínův nejoriginálnější příspěvek k tradici západních práv je v jeho obnovení svobody a řádu církve. Uskutečnil je kombinací principů práva, demokratické vlády a duchovní svobody do koherentní ekleziologie. Za prvé žádal uznání existence práva uvnitř církve. Vypracoval podrobná práva, definoval církevní učení a disciplinární pravidla, práva a povinnosti svých úředníků a farníků, postupy a metody konzistentních soudů. Církev tím byla vymaněna z dotěrnosti státního práva a nespolehlivosti jejích členů. Církevní úředníci měli vymezenou svou pravomoc. Farníci pochopili své duchovní povinnosti. Když byla vynesena nová pravidla, diskutovali o nich, šířili jejich známost a rozuměli jim.

Za druhé žádal Kalvín uznání demokratického procesu uvnitř církve. Církevní úředníci byli voleni sborem a zástupci církevních synodů. Implicitní v tomto demokratickém procesu byla ochota dodržovat změny v učení, liturgii a zřízení, přizpůsobit nové vize a rozhledy, zavrhnout ideje a instituce, jejichž užitečnost a věrohodnost nebyly déle udržitelné. Tento princip demokracie pomohl zaručit stálou reflexi, obnovu a reformu uvnitř církve – Kalvín to formuloval slovy – „*semper reformanda ecclesiae*“ (vždy reformující se církev).

Za třetí žádal Kalvín uznání svobody uvnitř církve. Křesťanští věřící mohli do církve svobodně vstoupit i opustit ji, svobodně se podílet na životě církve beze strachu, bez fyzického donucování a pronásledování, svobodně se shromažďovat, slavit bohoslužbu, modlit se a podílet se na svátostech beze strachu z politické represe, svobodně si volit své úředníky, svobodně debatovat o víře.

To byla Kalvínova originalita: spojit tyto tři kardinální principy ekleziologie. Demokratické principy bránily pravidlo práva proti zkorumpované a zastaralé ortodoxii. Individuální svoboda byla zárukou vzájemnosti a demokratické principy chránily od tyranie duchovní menšiny.

Tato integrační teorie církve měla zřejmě vliv na teorii státu. Kalvín naznačil, že podobná kombinace právního státu, demokratického procesu a individuální svobody by mohla sloužit státu stejně dobře jako církvi.

Dále je třeba zmínit první větší krizi, jíž Kalvínova původní teorie práva a svobody a církve a státu čelila. Kalvín předpokládal, že každé místní sdružení by mělo mít jednotnou víru. Jak ale mohlo kalvínské pochopení náboženského pluralismu žádat toleranci náboženské menšiny ve většinovém katolickém společenství? Kalvín předpokládal, že církve a stát by spolu mohly dobře vládnout. Ale co když církve i stát potká nějaká vzájemná kolize nebo se dokonce spolčí proti kalvinistům? Kalvín předpokládal, že křesťanské subjekty by mohly poslouchat politické autority podle křesťanského svědomí a nést případné pronásledování s kajícími, trpělivostí a modlitbou v naději na lepší budoucnost. Ale co když se bude pronásledování stupňovat do úplného pogromu? Byly by modlitby, útky, martyria řešením? Bude tam nějaký prostor pro odpor a vzpouru, v extrémních případech královraždy či revoluci?

Každá politická vláda je tvořena tichou nebo výslovnou, v každém případě čestnou smlouvou mezi vladaři a jejich poddanými před Bohem a soudcem. Společenství církve totiž žije poslušností Božím zákonům i zákonům přírody vyloženými v Desateru. Vladaři souhlasí s tím, že budou uplatňovat Boží autoritu tím, že budou ve společnosti ctít zákony nad ně nadřazené a dávat prostor lidským právům. Lidé budou souhlasit s uplatňováním politické vůle tím, že si své vladaře zvolí. Podřídí se svým vladařům, pokud zůstanou věrni politické smlouvě. Když lidé sami poruší tuto smlouvu, dostanou se mimo zákon. Tím vladaři získají moc, aby je žalovali a trestali. Ale když vladaři sami poruší tuto politickou smlouvu, stanou se tyrany. Bůh dává moc lidu, aby se stavěl na odpor a odstranil tyrany z úřadu. Moc odstranit tyrany však nepatří lidem přímo, ale jejich reprezentantům, nižším soudcům, kteří jsou ústavou (konstitucí) povoláni k tomu, aby lidi organizovali v jejich spořádaném odporu.

1.1. Pojetí státu u Jana Kalvína

Umírněná (náboženská) svoboda v teologii Jana Kalvína: původní ženevský experiment

Kalvín se nejprve zaměřil na duchovní svobodu věřícího tváří v tvář Božímu duchovnímu zákonu a politickou svobodu v rámci smírčího občanského práva. Jeho hlavním zájmem bylo rozlišit tyto dvě formy svobody (duchovní a politické) a definovat příslušná omezení, na nichž mohou být církve a stát založeny. Jeho cílem bylo méně svobody jedince a více příslušným soudním pravomocem a povinností církve a státu.

Vytrvalým tématem v obou fázích je náboženská svoboda vykonávána „s mírností.“ Svoboda a právo, svoboda a řád, tolerance a kázeň jsou utvářeny společně, jak Kalvín věřil, a musí se neustále vyvažovat k dosažení ideálu „umírněné svobody.“

KALVÍNOVY RANÉ FORMULACE

Dvě království

Podle luterské tradice Bůh ustanovil dvě království nebo říše, v nichž je lidem určeno žít, pozemské politické uspořádání a nebeské nebo duchovní království. Pozemské království je oblastí tvorby, přírodního a občanského života, kde člověk pracuje především podle řádu a potřeby. Nebeské království je říší vykoupení, duchovního a věčného života, kde se člověk činí na základě víry, naděje a lásky. Tato dvě království přijímají paralelně časné i věčné formy spravedlnosti a morálky, pravdy a poznání, řádu a práva, ale zůstávají odděleny a odlišeny. Pozemské království padlo hříchem. Nebeské království je založeno

a obnoveno milostí – a předznamenává dokonalé Kristovo království. Křesťan je „občanem obou království a spadá pod struktury každého z nich“.⁵⁰

„Aby se tedy nikdo neurazil o tento kámen, všimněme si, že v člověku je dvojitá vláda: jedna duchovní, která vede svědomí ke zbožnosti a k uctívání Boha, druhá státní, která člověka vychovává k lidským a občanským povinnostem, jež mají být ostříhány mezi lidmi. Obvykle jsou nazývány pravomocí duchovní a světskou. To nejsou názvy nevhodné, ježto se jimi naznačuje, že onen prvý druh vlády se týká života duše, kdežto druhý se obírá věcmi tohoto života, ne ovšem jídlem a oblékáním, nýbrž ukládáním zákonů, podle nichž člověk prožívá svůj život mezi lidmi počestně a skromně. Neboť ona vláda sídlí v nitru v srdci, kdežto tato uspořádává jenom vnější zvyky. Jednu můžeme nazývatí mocí duchovní, druhou mocí státní. Obě tyto moci, jak jsme je rozdělili, musíme prozkoumati jednotlivě, od sebe odděleně, a když se bude jednat o jedné z obou, musíme své myšlení odvolati a odvrátiti od přihlížení k druhé z nich. Jsou totiž v člověku jakoby dva světy, v nichž mohou panovati jak různí vládcové, tak i různé zákony.“⁵¹

Podle Kalvína rovnítko nebeského království s kostelem a pozemského království se státem existuje. Uvádí například, že „církev je Kristovým královstvím“ a pozemské je „politickým řádem zákonů a zákonodárců.“⁵² Kalvínovo učení o dvou říších nebylo jen politickou teorií instituce, ale jeho teologický rámec byl navržen tak, aby rozlišoval nejen církev a stát, ale i duše a tělo, ducha a tělo, vnitřní život a vnější život, svědomí a důvod, vykoupení a stvoření.

Kalvín rozlišil: 1) „duchovní svobodu“ nebo „svobodu svědomí“ věřícího v nebeském království; a 2) „politickou svobodu“ nebo „občanskou svobodu“ věřícího v pozemském království. Trval na tom, že tyto dvě formy svobody, stejně jako jiné rysy obou království, jsou zcela odlišné. Trval také na tom, že tyto dvě formy svobody jsou neustále omezovány ale vyvažovány platnými zákony a právními řády obou království. Pro Kalvína svoboda a řád, svoboda a právo patří vždy k sobě.

⁵⁰ viz Witte, Law and Protestantism, 87-118

⁵¹ Kalvín, Instituce, str. 257

⁵² Kalvín, Instituce, str. 258

Duchovní svoboda

V nebeském království duchovní zákon a duchovní svoboda stojí naproti sobě. Bůh určil, aby „duchovním zákonem“ nebo „zákonem svědomí“ vládli občané nebeského království.

Tento zákon učí „věci, které Bůh od nás vyžaduje nebo nám zakazuje kvůli (sobě) i vůči ostatním.“ Jeho ustanovení jsou zapsány do srdce a svědomí každého člověka, napsány na stránkách Písma a shrnuty v Desateru. Poslušnost tohoto duchovního zákona vede k věčnému požehnání a blaženosti v životě i ve smrti. Neposlušnost vede k věčnému prokletí a zavržení. Od pádu do hříchu, říká Kalvín, nebyl nikdo schopen dokonalé poslušnosti tohoto zákona. Dědičný hřích zasahuje všechny, dokonce i ty zbožné a svaté. Sám o sobě se i proto stává duchovní zákon „velkým žalobcem soudícím nás v našem svědomí do věčného zatracení.“⁵³

Svou milostí osvobozuje Bůh svědomí z těchto kleteb a odsouzení; propůjčuje „duchovní svobodu“ věřícím, občanům nebeského království. Tato svoboda má dva rozměry. Na jedné straně jsou věřící přijetím Boží milosti ve víře osvobozeni od povinnosti získat svou spásu dokonalou poslušností zákona. Víra a milost jim poskytují dostatečnou cestu k požehnání a blaženosti. Věřící jsou spravedliví i přes svou neschopnost dodržovat zákon. Na druhé straně jsou věřící osvobozeni žít podle zákona bez obav z odsouzení. I když Bůh zrušil odsouzení zákonem, nebyla zrušena jeho přikázání. Zákon zůstává na svém místě „jako napomenutí věřícím“ vést zbožný život. Je to „něco, co váže svědomí se zatracením,“ ale to znamená „každý den důkladně zkoumat, co je vůle Páně.“ I když je zákon odstraněn, mají věřící „svobodu svědomí následovat jeho přikázání, i když nedokonale“.⁵⁴

⁵³ Kalvín, *Instituce*, str. 250

⁵⁴ Witte, *Refor.*, s. 45

Svoboda svědomí stojí nejen proti Božímu duchovnímu zákonu, ale i „kanonickému právu katolické církve“⁵⁵. Kalvín vydal soustředěný útok proti argumentům z Písma svatého, tradici a svátostem, jež církev užívá na podporu svého kanonického právního systému. „Tyto zákony byly apoštolům neznámy, a mnohokrát popřely učení církve Božím slovem,“ tvrdil. A opět, „to není církev, která prochází hranicemi Božího slova, svévolníci sami vytvářejí nové zákony a vymýšlejí nové věci“ pro duchovní život.

Církev musí respektovat Bohem danou svobodu svědomí věřících křesťanů. Kalvín cituje svatého Pavla, „všechno ať se děje slušně a spořádaně.“ (1Kor 7,35) Určitá pravidla „jsou nezbytná pro vnitřní disciplínu (a) udržování míru, poctivost a pořádek ve shromáždění křesťanů.“ Ale církev nemá žádnou pravomoc ukládat zákony „v záležitostech, v nichž byly osvobozeny od Krista“ tzv. *adiaphora* – „viditelných věcí samy o sobě nepotřebných“ ke spáse. I když to Kalvín nehlásal systematicky, mezi takové záležitosti patří jídlo, pití, oblečení, svátky, konfese, poutě, manželské vztahy a podobně, které katolická církev tradičně udržuje kajícími pravidly církevních zákonů. Kanonické zákony, upravující takové otázky, považoval Kalvín za nelegitimní „lidské tradice“, které nesprávně „založili jinou službu Bohu, než tu, která se požaduje (jeho duchovním zákonem), tak mají tendenci narušit křesťanskou svobodu.“ Takové kanonické zákony „utiskují“ a „ruší klid“ svědomí všemi způsoby „pastí a pověr“. V podstatných věcech víry a duchovního vedení jsou křesťané povinni dodržovat Boží duchovní zákon. Avšak v diskrétních věcech duchovního života (*adiaphora*) se křesťanské svědomí „nemusí držet v žádném otroctví ani být vázáno žádnými hranicemi.“

Církev musí také respektovat „svobodu svědomí Židů, Turků, muslimů, kacířů a jiných“.⁵⁶

⁵⁵ Kanonické právo katolické církve

⁵⁶ Witte, Refor., s. 46

„A tak ačkoliv církevní kázeň nedovoluje příliš přátelsky se scházeti nebo příliš důvěrně se stýkati s vyobcovanými, přece musíme všemi možnými způsoby, ať už napomináním a poučováním anebo mírností a laskavostí, anebo svými prosbami k Bohu usilovati o to, aby, jakmile se polepšili, byli přijati zpět do společenství a jednoty církve. A nejen s nimi má se takto jednat, nýbrž i s Turky a Saraceny a ostatními nepřáteli pravého náboženství. Naprosto nelze schvalovat způsoby, jimiž se dosud mnozí namáhali je přivést k naší víře, zapovídajíce jim vodu a oheň a živly společné k zachování života, odpírajíce jim všechny služby lidskosti a pronásledující je ohněm a mečem.“⁵⁷

Svoboda svědomí je „duchovní věc,“ napsal, svoboda poslouchat Boží přikázání se svobodou svědomí. Bůh defínuje povinnosti člověka prostřednictvím božích přikázání. „Celá síla“ svobody svědomí „spočívá v tom uklidnit vyděšené svědomí před Bohem narušené nebo trápené odpuštěním hříchů; nebo úzkostí z nedokončené práce.“⁵⁸

Politická svoboda

Zatímco Bůh ustanovil duchovní svobodu vyváženou duchovním zákonem nebeského království, ustanovil politickou svobodu vyváženou politickým zákonem pozemského království. Tyto dvě formy duchovní a politické svobody a práva nemohou být sjednoceny.

Političtí vládcí se musí v pozemském království řídit písemnými politickými zákony, nikoli osobními zájmy. Jejich zákony musí zahrnovat biblické principy lásky k Bohu a k bližnímu, ale nesmí přijmout biblické zákony samy o sobě. Místo toho „spravedlnost sama musí být cílem a pravidlem všech zákonů,“ termín, který Kalvín použil v klasickém Aristotelově smyslu odstranění vad v jednotlivých pravidlech, pokud jsou nespravedlivé v konkrétním případě a ve vlastním smyslu nastavení každého právního systému na měnící se podmínky a potřeby konkrétního společenství. Takové politické zákony musí také, říká Kalvín, „předcházet modlářství, svatokrádežnému utrhaní (rouhání) proti

⁵⁷ Kalvín, Instituce, str. 87

⁵⁸ Kalvín, Instituce, str. 251

jménu Božímu, proti jeho pravdě nebo jiným veřejným proviněním proti náboženství.⁵⁹

Tyto Bohem dané povinnosti a omezení vymezily nejen politickou funkci, ale také politickou svobodu křesťanských věřících ve státě. Politická svoboda a politická autorita „se tvoří dohromady“⁶⁰.

Kalvín opakoval známé biblické texty. „Síly určené Bohem“ a Bible opakovaně příkazuje poslušnost. Politické subjekty se musí řídit smírčími soudy (Řm 13,1-7; Tit 3,1; 1Pt 2,13). Děti musí ctít své rodiče (Ex 20,12; Dt 5,16; Mt 15,4; Mk 7,10; Ef 6,1-2). Manželky musí být podrobeny svým manželům (1Kor 14,34-36; Ef 5,21-33; Kol 3,18). Služebníci musí poslouchat své pány (Ef 6,5; Kol 3,22; 1Tm 6,1; Fp 2,12). Členové shromáždění musí respektovat své duchovní (Sk 5,1-11).

Ale pozemské orgány nemohou zneuctít Boha, pokračuje Kalvín. Pokud je příkaz pozemských úřadů k neposlušnosti vůči Bohu, přehlížet Písmo, nebo porušit svědomí, občané nejen mohou neuposlechnout – musí neuposlechnout.

„Naprosto jim nebráním, aby se postavily, jak je jejich povinností, proti bezohledné zvůli králů, ale naopak, kdyby bezmocně přimhuřovaly oko nad zuřením králů, utiskujících nebohý lid, tvrdil bych, že jejich mlčení není prosto zločinné věrolomnosti, s kterou proradně zrazují svobodu národa, o níž vědí, že byly Božím zřízením ustanoveny jejichmi strážci.“⁶¹

Církevní představitelé pak musí kázat a hlasitě prorokovat proti nespravedlnosti tyranie a žádat tyranské soudce, aby činili pokání a obnovili politickou svobodu věřících.

Kalvínovy předešlé formulace týkající se svobody odhalily jeho pochopení Lutherovy teorie dvou říší. Vytvořil teorii vyvažování svobody a řádu, svobody a práva v církvi i ve státě. Za předpokladu obrany náboženské svobody.

⁵⁹ Kalvín, Instituce, str. 290

⁶⁰ Witte, Refor., s. 49

⁶¹ Kalvín, Instituce, str. 315

Kalvínovy předešlé formulace týkající se svobody prozrazují jistou logickou návaznost. Vytvořil jasnou linii mezi nebeským a pozemským, duchovním a politickým životem, základními a vedlejšími záležitostmi víry, spravedlivými a nespravedlivými zákony státu, správou „věcí veřejných“.

Kalvín byl zaměřen především na jednotlivce a jeho nebo její duchovní svobodu tváří v tvář církvi a politickou svobodu tváří v tvář státu. Kalvínova léčba vztahů církve a státu byla derivátem teorie individuální náboženské svobody v jeho raném období. Chtěl zúžit právní dosah církve a prodloužit právní dosah státu. Chtěl také přiřadit církev do nebeského království a stát do pozemského a předpokládal, že ontologické rozdíly mezi těmito dvěma říšemi by poskytovaly dostatečné směřování pro církevní a politické činitele.

KALVÍNOVY ZRALÉ FORMULACE

Kalvínovy pozdější formulace týkající se náboženské svobody měly opačný trend. Vzhledem ke své pastorační a politické poradní funkci v Ženevě začal přemýšlet v integrovanějších a institucionálnějších podmínkách. Blíže a konkrétně se zaměřil na institucionální odpovědnosti a vztah církve a státu.

Je třeba zdůraznit, že ve svých pozdějších spisech Kalvín věrně opakuje své rané formulace náboženských a politických svobod jednotlivce. Trval na kardinálním rozdílu mezi „duchovní říší“ a „politickým uspořádáním.“ Trval na svobodě věřících od nátlaku zákona a pověřivých lidských tradic, a dokonce posílil své dřívější argumenty dostatkem nové biblické podpory. Naléhal na svobodu věřícího tváří v tvář politickým činitelům a občanskému právu. Kalvín zdůraznil význam politického volebního práva a volebního práva v politickém společenství. Kromě toho začal Kalvín v pozdějších letech mluvit o subjektivních „právech“ jednotlivců. Někdy se mluví o „společných právech lidu“, „přirozených právech“ osob, „právech společné přirozenosti“, nebo „rovných prá-

vech a svobodách“ všech. Mluvil i o „právech křesťanské svobody“, „občanských právech“ v Božím království nebo v nebeském Jeruzalémě a „právu přijetí“, když se křesťané těší jako noví synové a dcery Boží a bratři a sestry v Kristu. Odkazoval na „právo bydlet“, „právo na bydlení“ a „právo a přednost nárokovat území“, které dal Hospodin vyvolenému lidu Izraele. Zmínil se i o „Pavlových právech římského občana.“ Často mluvil o vlastnických právech: „právu na zemi“ a ostatní vlastnictví, „právu užívat a používat to, co člověk má“, „právu na vrácení“ a „právu na obnovení“ při ztrátě nebo odcizení majetku; „právu na náhradu“ práce; právu „prodat“, „odkázat“ a „zdědit“ majetek zejména v souladu s „přirozenými právy prvorozenství.“ Mluvil o „právu pohřbít“ rodiče nebo příbuzné. Často mluvil o „rodinných“ nebo „manželských“ právech muže a ženy a „posvátných“, „přirozených“ a „společných“ právech rodičů nad jejich dětmi – zejména „právu“ a „autoritě“ otce „pojmenovat své dítě“, „vychovávat dítě“ a zasadit dítě v manželství. Mluvil o „svatém právu pohostinnosti“ k příchozímu, „právu na azyl“, „právu vykoupení“ v roce Milosti a „přirozených právech“ a „právech“ chudých, potřebných, sirotků a vdov.

Kalvín stále trval na tom, že svoboda a právo, svoboda a zákon – a teď práva a povinnosti – patří k sobě. Ale zákon a pořádek se dostávají do popředí v jeho pozdějších spisech, když se snažil definovat funkce a vzájemné vztahy morálních, politických a církevních zákonů a struktur uvnitř nebeské i pozemské říše. Následující oddíly shromažďují a systematizují Kalvínovo pojetí svobody tváří v tvář 1) mravnímu zákonu; 2) pozitivním zákonům státu; a 3) pozitivním zákonům církve.

Svoboda a mravní zákon

Na základě Kalvínových pozdějších formulací byla rozšířena teorie mravního zákona, kterým Bůh vládne nebeskému i pozemskému království. Kalvín popsal „morální právo“ stejně jako „duchovní zákon“ – jako mrav-

ní přikázání vyryté do svědomí, opakované v Písmu, a shrnuté v Desateru. Kalvín užíval rozličné terminologie k popisu tohoto morálního zákona – „hlas přírody“, „vyrytý zákon“, „zákon přírody“, „přírodní zákon“, „vnitřní mysl“, „pravidlo rovnosti“, „přirozený smysl“, „smysl Božího soudu“, „svědectví srdce“, „vnitřní hlas“. Kalvín obecně užíval tyto pojmy jako synonyma k popisu normy vytvořené a sdělené Bohem pro vedení lidu, pro správné uspořádání individuálního a společenského života. Uvažoval o přikázání Desatera jako výrazu mravního zákona, ale byl uzemněn mnoha dalšími lidskými zvyky a návyky tohoto morálního zákona.

Bůh lid vede „třemi užitími mravního zákona“, řekl Kalvín – s odvoláním na klasické protestantské učení o „užití zákona“, které měl uvedené ve svých dřívějších spisech. Za prvé, Bůh užívá mravní zákon teologicky – k odsouzení všech osob v jejich svědomí a donucení je, aby hledali jeho osvobozující milost. Nastavením modelu dokonalé spravedlnosti mravní zákon „varuje, trestá a nakonec odsuzuje každého člověka v jeho vlastní nepravosti.“ Morální zákon tak proráží jeho ješitnost, snižuje jeho hrdost a žene ho k zoufalství. Takové zoufalství je pro hříšníka nezbytným předpokladem hledat Boží pomoc a mít víru v Boží milosti. „Je-li něčí obličej celý označený tak, aby každý, kdo ho vidí, mohl se mu vysmívat. Přesto je sám zcela nevědomý svého stavu. Avšak v případě, že se mu přinese zrcadlo, bude se stydět a skrývat a umyje se, když vidí, jak špinavý je.“ Morální zákon je takové zrcadlo. Opírá se o osoby, které se snaží o očištění „duchovní svobody“, která je jim k dispozici skrze víru v Boží milost – svoboda svědomí z odsouzení mravního zákona.

Za druhé, Bůh užívá mravní zákon civilně – bránit hříšníky, nevěřící, ty, kteří nepřijali jeho milost. „Zákon je jako ohlávka,“ napsal Kalvín, „kontroluje bouřlivé a jinak neomezené žádosti těla ... brání strachu nebo studu, hříšníci se neodvážejí vykonat ani to, co vymysleli ve svých myslích, ani otevřeně projevovat svůj chtíč.“ Morální zákon jim ukládá „omezenou a nucenou sprá-

vedlnost“ či „občanskou spravedlnost.“ Ačkoli jejich svědomí je „nedotčeno jakoukoli péčí o to, co je spravedlivé a správné,“ hrozící boží trest nutí hříšníky dodržovat základní povinnosti z morálního zákona – bát se Boha, odpočívat v sobotu, aby nedošlo k rouhání, modlářství a jiným nechutnostem, poslouchat příslušné autority, aby respektovaly jejich bližního, majetek a vztahy, mluvit pravdivě o sobě a svých sousedech.

Bůh donutí hříšné svědomí přijmout takovou „občanskou spravedlnost“ v zájmu zachování řádu a svobody v hříšném pozemském bytí. Osoby, které potřebují Bohem dané omezení svědomí, aby jim bylo možné žít na „veřejnosti.“ A opět: „Můžeme být opravdu a upřímně rádi, když je nám udělena svoboda, ale i když Bůh předepisuje určité pravidlo a zajišťuje určitý veřejný pořádek mezi námi, takže nemůže být žádný zmatek.“⁶²

Za třetí, Bůh používá mravní zákon výchovně – učí věřící, ty, kteří přijali jeho milost k posvěcení jejich duchovního vývoje. Zákon je učí nejen „občanské spravedlnosti“, která je společná pro všechny, ale také „duchovní spravedlnosti“, která se stává z posvěcení křesťanů. Jako učitel je zákon nutí nejen proti násilí, ale pěstuje v nich charitu a lásku. Trestá nejen vraždy, krádeže a smilstva, ale také zakazuje zlé myšlenky nenávisti, chamtivosti a chtíče. Takové návyky „duchovní spravedlnosti“ nemají být vykonávány jen v nebeském království. Jsou vstípením všech aspektů života věřícího – duchovního a světského, církevního a politického, soukromého a veřejného. Kalvín zdůraznil, že křesťané mají brát svou víru a svědomí přímo do politického, veřejného a občanského života pozemského, „jako vyslanci a správci pokladu spásy, z Boží smlouvy ... svátostmi Boha.“ Aby Boží sláva a obraz zářily tady na zemi, ale také vedly své hříšné občany k „hledání Boží milosti“.⁶³

⁶² Witte, Refor., s. 60

⁶³ Witte, Refor., s. 61

Kalvínova rozšířená teorie užití morálního práva lidského svědomí položila důležité základy pro rozšíření politické svobody a občanských práv. Ve svých dřívějších spisech Kalvín tvrdil, že Bůh ukládá různé povinnosti politickým funkcím, a že tyto povinnosti „tvoří“ politické svobody svých subjektů v pozemském uspořádání. Když političtí představitelé respektují Bohem dané povinnosti svého úřadu, politické svobody jsou dostatečně chráněny. Nyní, argumentoval Kalvín, Bůh ukládá různé povinnosti nejen na politické úředníky, ale i na všechny osoby tady na zemi. Patří mezi ně morální povinnosti stanovené Desaterem, respektovat osoby, majetek, pověst a vztahy svých sousedů. Když členové pozemské říše respektují tyto Bohem dané povinnosti společného bydlení i občanské svobody svých sousedů jsou dostatečně chráněny.

Od teorie politických a občanských povinností byl jen krok k teorii subjektivních občanských práv a politických svobod. Kalvín začal mluvit zejména o „právu na křesťanskou svobodu“ a „přirozených“ nebo „společných“ „právech“ vlastnických, manželských, rodičovských a osobní integritě. Tyto odkazy se staly důležitými výchozími body pro rozvoj reformační teorie subjektivních práv. Počínaje jeho bezprostředním nástupcem, Theodorem Bezou, užívali Kalvínovi následovníci jeho teologii morálního práva jako základ, na němž lze stavět občanská práva a politické svobody.

Kalvínova rozšířená teorie mravního zákona také položila základy pro rozšíření duchovní svobody a náboženských práv. Dříve byl Kalvín schopen vytvořit dialektiku duchovního zákona a duchovní svobody v otázce samotného nebeského království. V důsledku toho trval na tom, že svoboda svědomí je „zcela duchovní věc“ a nemůže být představována jako politická svoboda. Nyní, s důrazem na Boží svrchovanost, Kalvín vytáhl duchovní dialektiku práva a svobody na pozemském území. Boží mravní zákon upravuje i nebeské i pozemské království. Křesťané jsou vedeni svobodou svědomí následovat tento morální zákon jako občané obou říší.

Svoboda a státní právo

Ve svých pozdějších spisech rozšířil Kalvín místo a účel nejen mravního zákona, ale také pozitivního práva v obou královstvích. Dříve Kalvín uznával jako jediné pozitivní právo „politické zákony“ státu, jehož autorita má své kořeny v mravním zákoně a jehož území je omezeno na pozemské uspořádání. Nyní Kalvín uznává jako pozitivního právo jak politické zákony státu, tak církevní zákony církve. Jak stát, tak církve jsou právnické osoby, tvrdí Kalvín. Každá instituce má svoji vlastní organizaci a řád, pořádek a pravidla. Každá hraje svoji roli v prosazování Boží vlády a kázně ve společenství. Každá stanovuje „způsoby nebo pomůcky, jejichž prostřednictvím nás Bůh zve i do společenství s Kristem.“ Každá instituce se podílí na vypracování Božího mravního zákona a prosazování svých vlastních „užití.“ Každá pomáhá definovat a vymezovat i území náboženské svobody.

Bůh uložil státu „světskou moc meče,“ řekl Kalvín. Stejně jako dříve trval na tom, že soudce je zástupce Boha; že musí vládnout psanými pozitivními zákony zakořeněnými v tradici a morálce a řízenými rovností a spravedlností; že občané musí poslouchat zákon až k mezím křesťanského svědomí. Ale teď Kalvín nabídl vylepšení struktury i účelu politické vlády a státního práva. Tato vylepšení, i když nepřinesla komplexní politickou teorii, měla své politické důsledky, které později pomohli protestanti dodat.

Struktura politických vlád musí být „samo-omezující,“ řekl Kalvín. Takové zásadní politické omezení jen zřídka existuje v monarchii, panovníkům často chybí sebekázeň a sebeovládání a prozrazují malou chuť ke spravedlnosti, opatrnosti a křesťanské ctnosti. Tak „je bezpečnější a snesitelnější, když vláda bude v rukou několika osob, které si navzájem pomáhají,“ jako u aristokracie, nebo ještě lépe „(smíšeném) systému složeném z aristokracie zahrnuté demokracií.“ Co měl Kalvín na mysli, bylo pravidlo „nejlepších charak-

terů“, duchovní a morální elity, kteří byli do svých úřadů zvoleni lidmi. Pouhé rozdělení politické moci bylo, nicméně, nedostatečnou pojistkou proti politické tyranii. I když Kalvín nikdy nespojil tyto „demokratické prvky“ politické teorie, jeho stoupenci ve Francii, Holandsku, Anglii a Nové Anglii spřádali komplexní teorie politické demokracie, jak uvidíme v dalších kapitolách.

Účelem politické vlády a práva je s pomocí Boží v podstatě dosažení civilního užití morálního zákona – kultivovat občanskou zdrženlivost a občanskou spravedlnost na všechny osoby, v případě potřeby prostřednictvím donucovací moci meče. Kalvín tuto funkci popsal různými způsoby. Úředníci jsou „ustanovení ochránci a obhájci veřejné nevinnosti, skromnosti, slušnosti a klidu, jejich jedinou snahou by mělo být zajistit společnou bezpečnost a mír.“ „Avšak této světské správě je určeno, aby pokud žijeme mezi lidmi, pořádala náš život podle pravidel lidské společnosti, aby utvářela naše mravy podle požadavků občanské spravedlnosti, aby nás navzájem smiřovala a podporovala a střežila společný pokoj a mír.“⁶⁴ Úřad má jako „jmenovaný orgán“ „upravovat život v lidské společnosti, formovat chování ve společnosti k občanské spravedlnosti, smiřovat lidi navzájem a podpořit obecný klid a mír.“

Nejlepší prostředkem pro soudce, kteří pomáhají rozvíjet občanské užití mravního zákona, řekl Kalvín, je přímé prosazování ustanovení a principů Desatera. Smírčí soudce je „správcem obou desek“ desatera, řekl Kalvín. On je zodpovědný jak za vztahy mezi lidmi a Bohem na základě první desky Desatera, tak za vztahy mezi lidmi na základě druhé desky. Proto soudce vyhlašuje zákony proti porušování Sabatu, rouhání, kacířství, „modlářství, svatokrádeži Božího jména, proti jeho pravdě a jiných veřejným přestupkům proti náboženství“, které porušují zásady první desky. „Brání Boha a vykonává pomstu na těch, kdo se rouhají a kteří se pokouší ... znehodnocovat pravé učení svými nedostatky.“ Smírčí soudce také vyhlašuje zákony proti zabití, krádeži, cizo-

⁶⁴ Kalvín, *Instituce*, str. 289

ložství, křivé přísaze, zárodkům trestných činů a jiným formám nemorálnosti, které porušují zásady druhé desky. Tím, že tak činí, soudce nutí všechny osoby, bez ohledu na jejich víru, respektovat a zachovávat „občanskou spravedlnost“ nebo „veřejnou morálku“ diktovanou Božím mravním zákonem.⁶⁵

Kalvín byl přesvědčen, že díky tomuto výkonu Boží morální autority zvyšuje státní soudce rozsah působnosti náboženské svobody. Dodržováním minimálních standardů křesťanské morálky soudce chrání „veřejný projev náboženství“ a poskytuje veřejnosti klidné místo pro křesťanství a církve, aby vzkvétaly. Tím, že pročistí společnost od zjevných kacírů, modlářů a rouhačů, chrání soudce zbožný charakter komunity a svatost církve i jejích členů. Jednotlivé křesťany i církve jako celek, a tak mají větší svobodu vyznávat křesťanskou víru.

Kalvín nechtěl posílit úřední pravomoc ohledně náboženských a morálních otázek bez záruk. Za prvé, soudci nevytvářeli „zákony ... ohledně náboženství a uctívání Boha.“ Jen prosazovali zákon o náboženství a uctívání Boha zejména proto, že byl uveden na první desce Desatera a interpretován církví. Tento princip stojí v ostrém kontrastu k luteránům i anglikánům, kteří v té době pověřovali soudní pravomoc vyhlásit občanské právo respektovat náboženské uctívání, liturgii, modlitby a jiné věci. Kalvín takový právní základ náboženství nepřipouštěl.

Za druhé, „křesťané bránili soudce, kteří přepisovali náboženské a morální povinnosti, které přímo porušovaly biblická přikázání, a to zejména na první desce Desatera“.⁶⁶

„I když je nám přikázáno být poslušní svým nadřízeným,“ prohlásil Kalvín ze své ženevské kazatelny, „výjimkou zůstává, že se nesmí odvádět pozornost od těch výsad, které patří Bohu, které již byly ošetřeny v první desce

⁶⁵ Witte, Refor., s. 65

⁶⁶ Witte, Refor., s. 65

(Desatera). Víme, že služba, kterou je Bůh uctíván, musí předcházet vše ostatní. Křesťan s čistým svědomím „odolá tyranským ediktům a příkázáním, které zakazují věnovat náležitou čest Kristu a v důsledku uctívání Boha“, nemá být „vzpurný proti králům, protože jsou vznešení, podobni obrům, vytahujícím Boha z jeho sídla a trůnu.“

Za třetí, soudci nezneužívali ani nezkracovali Bohem daná práva a svobody svých poddaných. Naopak, řekl Kalvín, „Bůh sám zmocnil soudce k ochraně práva“ a vyzval „projít jednotné a konzistentní zákony“, aby zajistily, že „nikdo neutrpěl narušení svých bližních nebo majetku.“

Za čtvrté, soudci neprosazovali Boží zákony bez rozdílu. „Je třeba umírněnosti, aby nešlo prohlásit každého člověka za ‘kacíře’, který nesouhlasí s naším názorem. Jsou záležitosti, na nichž se křesťané mohou navzájem lišit, aniž by se dělili do sekt.“⁶⁷

Konečně, soudci vždy nařizovali Boží zákony spravedlivě. Museli se snažit přizpůsobit své tresty nebezpečím z trestné činnosti dané osoby.

Svoboda a církevní právo

Zatímco ve státě Bohu náležela donucovací síla meče, argumentoval Kalvín, v církvi duchovní síla Slova. Bůh žádá členy církve, aby byli jeho kněžími a proroky – kázali evangelium, vysluhovali svátosti, učili mladé, shromažďovali svaté, pečovali o potřebné, předávali Boží slovo. Církev má být majákem světla a pravdy. Stejně jako zbožní křesťané mají šířit svou víru ve světě, aby odráželi Boží obraz a slávu, tak církev má svou službou na celém světě „představovat Boží poselství a majestát všem lidem“.⁶⁸

Bůh založil svou církev s výrazným a nezávislým politickým zřízením, argumentoval Kalvín. Církevní odpovědnost musí být rozdělena mezi více úřa-

⁶⁷ Witte, Refor., s. 67

⁶⁸ Witte, Refor., s. 71

dů a úředníků. Kněží mají kázat slovo a vysluhovat svátosti. Učitelé učit mladé a vzdělávat farníky. Starší mají držet kázeň a řád a řešit spory. Jáhni mají kontrolovat církevní finance a koordinovat péči církve o chudé a potřebné. Každý z těchto církevních představitelů má být volen do svého úřadu členy sboru. Každý z nich je omezen svým úřadem a supervizí nad svými kolegy úředníky. Každý z nich se účastní pravidelných sborových setkání, které umožňují ohlédnout se za jejich činnost a diskutovat o věcech nauky a kázně. Tato forma duchovního občanského řádu bude kalvinisty později popsána jako „církevní demokracie.“

Bůh uložil církevní politice tři formy právní moci. Za prvé, církev má doktrinární moc, „autorita stanovuje články víry a pravomoc k jejich vysvětlení.“ Za druhé, církev má zákonodárnou moc, moc vyhlásit pro sebe „vlastní ústavu“, která zajišťuje 1) „přesný řád a organizaci“, „bezpečnost a zabezpečení“ záležitostí v církevní správě; a 2) „slušnost“ a „vážnost“ v církevní bohoslužbě, liturgii a rituálu. „Když jsou církve zbaveny zákonů, které přispívají i k těmto věcem,“ pravil Kalvín, „zdroje jejich odolnosti se rozpadají, jsou zcela deformovány a rozptýleny. Pavlův příkaz, že ‘všechny věci musí být provedeny slušně a v dobrém’, může být splněn pouze v případě, když jsou pořádek i slušnost stanoveny přidáním obřadů, které tvoří vzájemné pouto“. Za třetí, a „nejdůležitější“ říká Kalvín, církev má „jurisdikční moc, sílu prosadit zákony, které pomáhají udržet kázeň, aby se zabránilo skandálům mezi jejich členy“.⁶⁹

Církevní pravomoci zakořeněné v moci klíčů musí zůstat „zcela duchovní“ charakter, trval na svém Kalvín. Jeho kázeňská pravidla musí být „založena Boží autoritou, čerpaná z Písma, a proto zcela duchovní.“ Jeho sankce musí být omezena na napomenutí, poučení a ve vážných případech vyloučení a exkomunikace – s občanskými a trestními sankcemi uloženými soudci zvážit je a vyřídit. Jeho podání musí být vždy „umírněné a mírné“ a „ne na základě roz-

⁶⁹ Witte, Refor., s. 72

hodnutí jednoho člověka, ale zákonného shromáždění“ – v ideálním případě konzistoře se správnými postupy a řádnou úctou k právnímu státu.

Zatímco státní zákon pomohl Bohu dosáhnout civilního užití mravního zákona, církevní právo pomohlo Bohu dosáhnout všech tří užití mravního zákona. Tím, že udržuje čisté Boží učení a právo, církev potvrzuje teologické užití zákona a nutí hříšníky uznat svoji porušenost a hledat Boží milost. Tím, že udržuje strukturální pořádek a slušnost, potvrzuje církev občanské užití práva potírat hříšné chování a zachovávat veřejnou spravedlnost a svobodu. Tím, že udržuje duchovní kázeň, potvrzuje církev vzdělávací užití práva vyučovat význam a rozsah posvěcení a duchovní spravedlnosti.

Navíc výkon církevního duchovního řádu dosahuje v církvi stejné odplaty, zastrásování a rehabilitace, že státní trestní právo je dosaženo v rámci občanské společnosti. Prostřednictvím svého duchovního řádu vymáhá církev odplatu proti hříšníkovi, aby Boží čest, právo a svátosti mohly být zachovány. Jde o to odradit hříšníka od porušení Božího slova a vůle. Jde o to opravit a rehabilitovat hříšníka a přivést ho zpátky do společenství s věřícími.

Kalvínovo radikální rozšíření práva a autority viditelné církve ve svých pozdějších spisech a akcích rozšiřuje prostor náboženské svobody. Na jedné straně Kalvín smluvil úkon duchovní svobody jednotlivce v církvi. Kalvín doslovně opakuje své rané spisy o svobodě svědomí z odsouzení mravním zákonem a z pověřčivých lidských tradic. Zopakoval své odsudky „nesčetných katolických lidských tradic – tolik sítí k polapení ubohé duše a zavazuje svědomí, které Kristus osvobodil.“ Ačkoli křesťané mohli mít dostatek svobody svědomí, rozhodně nemají tolik svobody pohybu. Musí „svobodně“ závazně dodržovat církevní „ústavu“ a duchovní kázeň. Musí „ochotně“ předkládat na předepsaných formulářích tradice uctívání, rituálu a liturgie tak, že církevní slušnost, kázeň a důstojnost nebude ohrožena. Musí „dobrovolně“ omezit svoji duchovní svobodu v diskrétních věcech duchovního života tak, že slabší členové církve

nebudou uraženi a zmýleni. Uvnitř církve musí dát individuální náboženská svoboda a volnost přednost náboženskému řádu a organizaci. Ti, kteří nemohli předložit církevní výkaz, samozřejmě svobodně církev opustili – místně uplatnili „právo na emigraci“ provedeném v augsburském náboženském míru v roce 1555.

Kalvín byl pro církevní autonomii a základní oddělení institucí a úřadů církve a státu. „Je velký rozdíl a nepodobnost mezi církevní a světskou mocí“ církve a státu, řekl Kalvín. „Vždy by měly být dodržovány rozdíly mezi těmito dvěma zřetelně odlišnými oblastmi odpovědnosti, občanské a církevní.“⁷⁰ Církev nemá pravomoc trestat zločin, napravovat občanské křivdy, vybírat daně, válčit, nebo se vměšovat do vnitřních záležitostí státu. Stát nemá žádnou pravomoc kázat Slovo, vysluhovat svátosti, prosazovat duchovní kázeň, vybírat desátky, být v rozporu s církevním majetkem, jmenovat nebo odvolávat duchovenstvo, bránit zákazům nebo exkomunikaci, nebo se vměšovat do vnitřních záležitostí sboru. Když církevní úředníci pracují jako členové občanské společnosti, musí znát občanské a trestní státní právo; nemohou chránit občany, osvobodovat od daní, nebo dávat někomu přednost. Když státní úředníci pracují jako členové církve, musí znát ústavu a řád církve: nemohou trvat na královských výsadách a imunitě. Kdyby se zrušila imunita mezi církví a státem, řekl Kalvín, „nerozumně by se smísily tyto dvě (instituce), které mají zcela odlišnou povahu.“⁷¹

Kalvínův princip oddělení církve a státu měl jistou podobnost s moderním americkým chápáním „vysoké a nedobytné zdi mezi církví a státem.“ Přes jeho rané diskuse s radikálními politickými důsledky teorie dvou království, Kalvín nakonec nechtěl uvažovat o „světské společnosti“ kvůli zcela odlišným náboženským a politickým činitelům. Ani neuvažovat o neutrální státě, který

⁷⁰ Witte, Refor., s. 75

⁷¹ Witte, Refor., s. 75

nevykazoval žádné preference mezi konkurenčními pojetími duchovního a morálního dobra. Pro Kalvína každé společenství má být jednotně křesťanské, malé *corpus christianum* pod Boží svrchovanosti a právem. V rámci této jednotné společnosti církev a stát stojí jako souřadnice pravomocí. Oba jsou ustanoveny Bohem, pomáhají dosáhnout zbožného řádu a kázně ve společnosti, úspěšné realizace všech tří užití mravního zákona. Takové spojení odpovědnosti nevyhnutelně vyžaduje po církvi a státu, duchovenstvu a soudu pomoci být na různých úrovních vedle sebe. Tyto instituce a úředníci, řekl Kalvín, „nejsou protiklady, jako voda a oheň, ale spojenými věcmi.“ „Duchovní moc narozdíl od civilního občanského řádu nebrání ani nehrozí, ale spíše výrazně pomáhá a chrání.“ Na druhé straně, „civilní vláda má nakonec ... opatrovat a chránit vnější uctívání Boha, hájit správné učení, zbožnost a postavení církve ... a veřejný projev náboženského vyznání.“⁷²

1.1.2. Shrnutí a závěry

Protestantská reformace byla ve svém jádru bojem za svobodu – svobodu svědomí jednotlivce od rušivých církevních zákonů a administrativních kontrol, svobodu politických činitelů od církevní moci a privilegií, svobodu místních kněží od centrální papežské vlády a despotických královských kontrol. „Svoboda křesťana“ byl bojovým pokřikem na počátku reformace. Spuštěná vyvěšením Lutherových 95 tezí v roce 1517 a jeho spálením knih katolického kanonického práva v roce 1520 představitelé reformace odsoudili katolické církevní zákony a úřady s bezprecedentní ochotou a vyzvali radikální politické reformy v síle protestantské teologie.

Reformace nakonec založila luterské, kalvínské a novokřtěnské hnutí na kontinentě, s anglikánstvím zvláštním něčím jako střední cestou mezi nimi a

⁷² Witte, Refor., s. 76

katolicismem ve Velké Británii. Tyto čtyři pohyby reformace společně rozbily jednotu západního křesťanství a tím položily základ pro moderní západní systém politického a náboženského pluralismu. Oddělili nadřazenost duchovní moci a církevního práva a zhmotnili nové síly v občanských orgánech a občanském právu. Oddělili primát společného křesťanství, a tím položili nový důraz na úlohu jednotlivce v ekonomii spásy a jednotlivých právech, která se k nim vážou.

Kalvínovy teorie morálních práv a povinností inspirovaly celý pozdější kalvinistický přirozený zákon i teorii přirozených práv. Jeho odkazy na „společná práva lidu“, „práva společné přirozenosti“ a „rovná práva a svobody“ všech poskytnutých normativních tahů pro pozdější vývoj kalvinistické teorie a veřejného práva, soukromého a procesního práva pro jednotlivce i skupiny. Jeho teorie o kongregačním politickém zřízení zlomily moc synodní a biskupské centralizace a nakonec byla použita na podporu koncepce zpovědi, nebo náboženského pluralismu v rámci státu. Jeho teorie o rovné spolupráci duchovních a soudců a státních zástupců poskytla pevný základ pro pozdější ústavní ochranu oddělení církve a státu. Jeho teorie morální zodpovědnosti církve a státu ležela na srdci pozdějším křesťanským teoriím společenského pluralismu a občanského republikánství.

Kalvín mapoval kurz mezi luterány, kteří podřizovali církev státu a asketickými novokřtěnci, kteří stáhli církev od státu a společnosti. Stejně jako luteráni Kalvín a jeho následovníci tvrdili, že každé místní politické zřízení má být otevřeně křesťanským společenstvím, které dodržuje obecné zásady přirozeného práva a překládá je do pozitivních zákonů náboženského uctívání, sabbatu, veřejné morálky, manželství a rodinného života, sociální péče, státního školství. Stejně jako novokřtěnci Kalvín a jeho následovníci trvali na základním rozdělení úřadů a činnosti církve a státu, nechali církev řídit vlastní učením a liturgií, politické zřízení a majetek bez zásahů ze strany státu. Ale na rozdíl od

obou skupin Kalvín trval na tom, že „církevní i státní úředníci hráli doplňující se právní role ve vytváření místního křesťanského společenství a pěstování křesťanského občana“.⁷³

Kalvín zdůraznil užití zákona v křesťanském společenství a spolupráci církve a státu. Přírodní zákony i pozitivní zákony poskytují dva typy morálky – „občanské normy“, které jsou společné pro všechny osoby a „duchovní normy“, které jsou výrazně křesťanské. Tyto normy vedou ke dvěma pojetím morálky – jednoduchá „morálka povinnosti“ žádala všechny osoby bez ohledu na jejich víru a vyšší „morálka aspirace“ žádala věřící, aby vyznávali svoji víru.

Tento dvoukolejný systém morálky zhruba odpovídal správnému rozdělení pravomocí mezi církví a státem, jak to viděl i Kalvín. Povinností církve bylo učit záměru duchovní normy. Povinností státu vymáhat povinné občanské normy. Toto rozdělení odpovědnosti odpovídalo procesnímu rozdělení mezi konzistoř a Radu v Kalvínově Ženevě. Ve většině případů, které nezahrnují závažné trestné činy, konzistoř nejprve svolala strany k jejich vyšším duchovním povinnostem a založila svá doporučení s (hrozbami) duchovní kázní. Pokud takové duchovní rady selhaly, strany byly postoupeny Radě, aby je pomocí občanské a trestní sankce přinutila, aby dostály alespoň svým základním občanským povinnostem.

Jeden z Kalvínových nejoriginálnějších a trvalých příspěvků k tradici západní práva spočívá v restrukturalizaci svobody a řádu církve. Kalvín rafinovaně skloubil ve své ekleziologii principy právního státu, demokracie a svobody. Za prvé, Kalvín vyzval k dodržování zásad právního státu v rámci církve. Vymyslel zákony, které definovaly církevní učení a kázeňské normy, práva a povinnosti svých úředníků a farníků, postupy pro legislativu a rozhodování. Církev tak byla chráněna před zásahy státního práva a hříšné proměnlivosti svých členů. Církevní představitelé byli omezeni ve svém uvažování. Farníci pocho-

⁷³ Witte, Refor., s. 78

pili své duchovní povinnosti. Problémy, které byly zralé pro přezkoumání, byly vyřešeny řádnými soudy. Nespokojení jednotlivci a rodiny, které se odchýlili od církve, opustili své soukromé lavice a osobní zájmy. Nesouhlasné kongregace, které vystoupily z ovčince, opustily své zájmy do rukou korporací. Tento princip právního státu v rámci církve byl ideální, pomohl zajistit pořádek, organizaci a pravověří v rámci reformované církve.

Za druhé,⁷⁴ Kalvín vyzval k respektu demokratického procesu v rámci církve. Pastoři, starší, učitelé a jáhni měli být voleni do svých úřadů shromážděnými členy sboru. Shromáždění pravidelně konají společná setkání k hodnocení výkonnosti svých církevních úředníků, diskutují o nových iniciativách v rámci svých orgánů, aby probírali i spory, které vznikly. Delegáti na církevní synody a rady měli být voleni osobami stejného stavu. Zasedání Rady měla být otevřena pro veřejnost, aby farníkům připomínala své požadavky. Implicitní v tomto demokratickém procesu byla ochota bavit se o změnách v učení, liturgii a politickém zřízení, přizpůsobit nové vize a postřehy, zavrhnout myšlenky a instituce, jejichž užitečnost a pravdivost jsou již neudržitelné. Přesto tento princip pomohl zaručit stálou reflexi, obnovu a reformu v církvi – *semper reformanda ecclesiae*, církev zasvěcená trvalé reformaci.

Za třetí, Kalvín vyzval k úctě ke svobodě v církvi. Křesťané měli mít možnost do církve vstoupit i církve opustit, možnost rozdělit úřady a služby církve beze strachu z fyzického nátlaku a pronásledování, svobodně se shromažďovat, slavit, modlit se a podílet se na svátostech beze strachu z politické odvety, svobodně volit své kněží, starší, jáhny i učitele k diskusi o věcech víry a kázně, volnost, aby diskrétní záležitosti víry, adiaphora, byly bez zbytečných zákonů a struktur. Přesto tento princip pomohl zaručit stálou akci, dodržování a agitaci pro reformu jednotlivými členy církve.

⁷⁴ Witte, Refor., s. 79

Kalvín geniálně integroval tyto tři kardinální principy do nové eklesio-
logie. Demokratické procesy bránily zásadu vlády zákona od prosazování
zkožnatělého a zastaralého pravověří. Vláda zákona bránila demokratický
princip propagace víry zviklaný pomíjivým módním a veřejným míně-
ním. Individuální svoboda držela společnou vládu a demokratické principy od
pronásledování církevní menšiny. Společně tyto zásady dovolily církvi nalézt
jedinečnou a trvalou rovnováhu mezi zákonem a svobodou, strukturou a du-
chem, řádem a inovací, dogmatem a adiaphora. Tyto jemné církevní nástroje
neměly předcházet kalvínským církvím proti rozdělení a rozkolu. Ale tyto cír-
kevní nástroje pomohly k tomu, aby pluralitní kalvinistická církev pozoruhod-
ně odolala po staletí v mnoha zemích a kulturách.

Tyto integrované církevní teorie měly zřejmé důsledky pro teorii stá-
tu. Podobná kombinace právního státu, demokratického procesu a individuální
svobody může stejně dobře sloužit i státu. Taková kombinace poskytuje nejlep-
ší ochranu svobody církve i jejich jednotlivých členů. Co Kalvín nastínil, jeho
následovníci zpracovali. V průběhu příštích dvou století evropští a američtí
kalvinisté dali dohromady Kalvínův základní vhled do povahy společného pra-
vidla do velké ústavní teorie republikánské vlády, která spočívala na „pilířích
právního státu, demokratických procesů a individuální svobody“.⁷⁵

⁷⁵ Witte, Refor., s. 80

2. Masarykovo učení o státu

Až dosud jsme sledovali kořeny konfesně neutrálního státu v pojetí Kalvínově spolu s jeho chápáním církve a práva a pokusili jsme se je oddělit od luterství, které zejména s učením o dvou říších více navazovalo na ideologii středověkou. Postupovali jsme výkladem amerického historika Johna Wittea, který nabídl vhled nejen do toho, jak to tehdy Kalvín myslel, ale i Luther, a pokusili jsme se ukázat, proč je spolupráce státu a církve důležitá, ale zároveň je dobré jí vymezit správné úlohy. Pokusme se nyní zmapovat Masarykovo učení o státu, zejm. co se týče přechodu z pojetí teokratického k demokratickému. U Masaryka se z teokracie vyvinul stát „absolutistický, monarchický, suverénní, neomylný“.⁷⁶ Stát, který nejvyšším panovníkem (monarchou) suverénně a neomylně vládne nad svými poddanými a jeho neomylnost je dána neomylností jednotlivce, monarchy. Stát je v tomto smyslu personifikován do osoby jednoho panovníka, stát panuje a panovník se sám stává státem. Masaryk byl inspirován státovědou v demokratické Americe spojenou s neomylností státu, jež však časem zastínil všeobecný pokrok, který předčil i neomylnost monarchy a spolu s právním myšlením té doby se ji pokusil demokratizovat, tj. zhodit se teokratického režimu tak, aby se jeho neomylnost oslabila právě ve jménu všeobecného pokroku, jež všechny zastaralé (a často již nefunkční) struktury ještě více oslabil a všechnu moc vložil do rukou lidu, jenž svým počtem a neustálou diskusí (spojenou nejlépe s konkrétními činy) jde vstříc nadějně budoucnosti beze strachu o svou záchovu či sebezáchovu.

Za Masarykovou úvahou, proč by se měl teokratický režim měnit zrovna na demokratický, stojí jeho úvahy nad povahou demokracie. Ta vyplývá ze zásad „svobody a rovnosti (čímž se liší od aristokracie)“⁷⁷ a spočívá na veřejnosti, svobodném lidu. Masaryk podtrhává význam tzv. veřejného mínění, jejíž

⁷⁶ Světová revoluce, s. 537

⁷⁷ Světová revoluce, s. 547

(politická) „svoboda je její podmínkou prakticky spojenou se žurnalistikou“.⁷⁸ A protože je demokracie založena na lidu, vládnu v ní lidem zvolení zástupci, kteří posléze sestavují vládu a vůbec celý parlament. Ten však nezasedá stále, a proto je zejména denní tisk (svobodné veřejné mínění a žurnalistika) na jedné straně jeho pokračováním (informuje o zasedáních a zákonech, které zrovna vydává) až náhradou kontroly, jež by měl parlament konat nad svým lidem (aby nedocházelo ke zbytečným anarchiím či bezdůvodnému chaosu a místo nich mohl platit zákon a pořádek). Parlament by to však neměl přehánět, jednak aby se to neobrátilo proti němu (nejrůznějšími revolucemi), a pak se doporučuje jistá nezávislost žurnalistiky, denní tisk by měl mít od parlamentu jistý odstup a být „jen“ prodlouženou rukou parlamentarismu bylo by v podstatě proti dělbě moci, na níž je demokracie v zásadě postavena. Na druhé straně by měla být svobodná a nezávislá žurnalistika kontrolou parlamentu, tj. zabezpečovat právo na kritiku celé parlamentní demokracie, zejm. jejího státního a veřejného aparátu i s jejími osobami, jež ji reprezentují. Pár slov ke kritice: Masaryk kritiku označuje za předpoklad a metodu vědy a vědeckého myšlení, a protože politika je svým způsobem věda, je kritika „předpokladem a metodou i demokratické politiky“.⁷⁹ Demokracie se totiž zakládá na tom, že v ní vládne množství lidu (a ne jen jedinec či několik jedinců) a ti se mohou (a mají) navzájem kritizovat a toto množství vládne ostatním lidem, kteří je také mohou kritizovat a kritika je nejlepší obranou proti neomylnosti, jež samovládci jinak hrozí. Předpokladem demokracie je tedy kritické myšlení, jehož garantem je mj. denní tisk s právem všeobecně iniciovat všeobecnou kritiku a hlas lidu, který de facto rozhoduje o podobě demokracie a jejím fungování. A protože lid má tu moc a denní tisk o ní moc dobře ví (zvláště když je jeho součástí), leží na

⁷⁸ Světová revoluce, s. 547

⁷⁹ tamtéž, s. 547

něm obrovská odpovědnost, a to nejen za správné fungování demokracie co se parlamentu týče, ale i za mínění těch, kdo své zástupce demokraticky volí.

Oproti starému aristokratickému režimu, který spočíval na státním a církevním absolutismu a lid svou autoritou potlačoval. Právě proti světskému i duchovnímu absolutismu Masaryk postavil svobodu demokracie, demokratickou veřejnost a pravdivost, tedy intelektuální čistotu politiky a celého života. Což znamená především „mravní obrodu, vzdělání prodechnuté mravními ideály“.⁸⁰ Masarykova hlavní historická i politická teze zní, že se „demokracie vyvinula z teokracie“.⁸¹ Demokracie je protivou aristokratismu vyvinutého z teokracie a člověk musel být kvůli sobě a svému egoismu organizován aristokraty a kněžími, později v součinnosti státu a církví, a to na základě primátu náboženství, jež ovládalo celý lidský život i všechno myšlení a konání. Náboženstvím byl řízen i státní život a politika. Náboženství bylo hlavně vírou v různé nadpozemské bytosti, všelijak do života člověka zasahujícími. Člověk si ze strachu (ze sebe i o sebe) tvořil různé bohy i lidské polobohy, krále, císaře, hierarchy a velekněze, tvořil si bytosti, které ho měly jeho strachu zbavit nebo je alespoň umenšit. Na ještě vyšším stadiu, vývoji součinnosti státu a církve stála i rozmanitá kněžská kolegia, která byla církví organizována natolik jednotně, až sama církev nejvyšší měrou uvedla všudypřítomný polyteismus v hierarchickou jednotu. Vzniká teokracie, jež dosahuje svého vrcholu, jednotnosti učení i organizace v katolicismu, jemuž se podařilo nastolit nejvyšší formu teokracie neomylného autokrata, suverénně vládnoucího svým poddaným i pomocí několika jedinců, vládnout lidu a ovládat jejich životy.

Vlivem reformace se však teokracie postupně rozpadla nejprve na menší, čímž zesílil stát a její pomocí v protestantských zemích a v těch katolických dokonce prováděním protireformace stát natolik zesílil, až nahradil samotnou

⁸⁰ tamtéž, s. 548

⁸¹ tamtéž, s. 549

církev a nastoupil místo ní a místo církevního absolutismu nastoupil státní. Ten se v dané zemi stavěl na stranu většiny a proti němu se zase stavěly nejrůznější revoluce, které oproti reformacím a protireformacím občas trvají až dosud. Ze státu absolutního (či absolutistického) státu se republikánstvím a demokratizací stal stát „konstituční“.⁸²

Demokracii, v historickém i věcném slova smyslu, musíme nutně postavit proti teokracii. Demokracie totiž způsobuje i to stálé, postupné odcírkevnování, a to ve všem, i v náboženství. Zatímco teokracie je plná bohů, i když prakticky a politicky spíše kněží, kteří v ní vládou (hierokraticky), ale protože o vládě obvykle rozhoduje lid, jemuž pak, věří-li v božství a jeho zjevení či v kněžská učení, bohosloví nebo rovnou teologii, stoupá přesvědčení, že „božství vládne i člověkem a celou společností“.⁸³ Čemu totiž lidé věří, to jim časem i vládne.

Reformace však kněžství zrušila, náboženský i politický absolutismus podlomila, ale pokud šlo o boj proti církvi, stavěla se na stranu státu a tím je posilovala.

Pomyslným vrcholem společenské aristokracie a monarchie byl ve středověku institut kněžství. Ten platil i nábožensky zejména odlišností kněze od laika (z podstaty i stupněm) a papež byl hierarchicky i společensky Božím, absolutním, neomylným náměstkem, vůdcem knížat i laiků.

Náboženství tak stojí za teokracií, aristokracií i monarchií, místo toho, aby sloužilo především ku spojování v něm sdružených lidí, avšak svobodně, nikoli vynuceně. Náboženství má nabízet prostor, v němž se lidé mohou svobodně scházet. Člověk totiž, podle Masaryka, jakožto jedinec žije sub specie aeternitatis, neboli pod zorným úhlem věčnosti, neboli pod dohledem věčného (Pána Boha, chceme-li), v němž coby své nejvyšší a nejmocnější naději také

⁸² tamtéž, s. 550

⁸³ tamtéž, s. 551

koví. Dokonce se dá říct, že věčnost je prostorem, který člověka s Bohem nejmocněji spojuje a s bližním je to tady na zemi vrozená láska. Spojení člověka s Bohem a náboženstvím však nesmí být vynucené, a pokud (např. při vládnoucím božstvu) je, je to špatně, a protože spojení státní náboženství, potažmo církevní stát může na lidi působit nesvobodně, útočí na ně hned dvě mocnosti v jedné, totiž státní a spolu s ním i ta náboženská, institucionalizovaná do podoby církevní, a společně vytvářejí na člověka tlak v podobě nuceného spojení jednak člověka s daným božstvím a jednak s ostatními lidmi, jež spojuje právě náboženství. A protože člověk žije ukotven ve vertikále věčnosti a s druhým člověkem se spojuje horizontálou vrozené lásky, potřebuje, aby obě tyto oblasti náboženství byly a zůstaly odděleny a jejich jediným pojítkem byl a zůstal právě jen člověk.

Masaryk tedy proti teokracii postavil demokracii, ale s tou poznámkou, že i demokracie má svůj vývoj a stupně demokratičnosti, odcírkevněné, ne-teokratické, víceméně republikánské, demokracie, v níž bude správný prvek státu a církve z jejich bývalého poměru a dostane se jim nové vyšší formy. Což znamená, že pravá demokratická politika zůstane sub specie aeternitatis a všemu duchovnímu absolutismu, nejrůznějším formám cesaropapismu i světského absolutismu náboženství v podstatě zneužívajícím, který a které budou překonány tím, co Masaryk nazval vyšší mravností, vyšším náboženstvím a lidskostí vůbec, svobodně řídícím i celý veřejný život. Masaryk je shrnuje do zvolání, jímž zakončuje i celou Světovou revoluci, „Ježíš, ne Caesar!“⁸⁴ V Ježíšově náboženství a etice, v jeho čistém a neposkvřněném náboženství lidskosti viděl Masaryk vysokost lidského jednání, jíž Ježíš vztahoval k lásce k Bohu a bližnímu, v tom byl všechn zákon i proroci a podstata náboženství i mravnosti vůbec. Naopak v duchovním absolutismu bez lidskosti a lásky dělícím se se státem o panování nad tímto světem, bylo všechno zlo a Masaryk je viděl v

⁸⁴ Světová revoluce, s. 552

duchu římského impéria, v němž se právě Caesar pokoušel i o mravní a náboženskou reformu, aby politika i stát diktovaly člověku to pravé náboženství, zatímco člověk ve skutečnosti potřebuje především svobodu, nejlépe vyznání, a proto (jak Masaryk opakovaně píše): „Ježíš – ne Caesar!“⁸⁵

Pokusem o uskutečnění Ježíšova náboženství podle Písma svatého byla reformace. Především dle Masaryka zrušila kněžství, čímž převládající aristokracii podlomila jednak církevně-nábožensky a pak i politicky, kněží ztratili svůj vliv na církev a její náboženský život i na politiku a občanský život. „Práva člověka a občana byla napříště kodifikována přímo reformací“.⁸⁶

Demokracie byla novým názorem na svět, názorem ne-teokratickým, bez státní církve i náboženství, jež nahradil stát. Stát se postupně ujal všech funkcí teokracie a převzal celou výchovu společnosti. Filantropii přeměnil v sociální zákonodárství a ve jménu reformace, humanismu i renesance nechal vzniknout nové, laické etice a mravnosti. A začal myslet, před ním myslela spíš církev, za teokracie byla filosofie dokonce služkou teologie (filosofie-scholastika ancilla theologiae) a stát (starý-středověký) byl otrokem církve (servus ecclesiae), odlukou státu od církve (odcírkevněním) stát začíná sám myslet, ujímá se funkcí církve, rozšiřuje se a rozhojňuje. To je to nové, co činí nový stát „demokratickým“.⁸⁷

Odcírkevněním by se však neměl státu ztráct jeho náboženský základ, který Masaryk spojuje právě s mravností, neboť bez mravní opravdovosti občanské společnosti a jejich hlavních názorů na svět a život není ani demokracie ale ani pořádný stát. Společnost totiž spočívá i na nejrůznějších ideách a ideálech, na mravnosti a názoru na svět kolem, na což je dobrá mj. právě

⁸⁵ Světová revoluce, s. 553

⁸⁶ tamtéž, s. 553

⁸⁷ tamtéž, s. 555

mravní autorita církve (na níž se stát od počátku svého historického vývoje opíral) a vznikla a stála na ní i teokracie, potažmo její vývoj v „demokracii“.⁸⁸

Stát ani politika neobstojí bez mravního základu. Masaryk jím míní zjevování pravdy, které nás vůči každému lidskému svědomí staví před Boží tvář (2Kor 4,1-2) a pro Masaryka je právě toto programem republiky a demokracie sub specie aeternitatis. Za mravní základ vší politiky Masaryk dále považuje „humanitu coby národní program“.⁸⁹

Humanismus není žádný sentimentalismus, myslí se jím láska k bližnímu svému jako k sobě samému (jak to ostatně hlásá Ježíš Kristus, když žádá milovat bližního jako sebe samého). Nejde tudíž o žádnou citovost, ta je ostatně pomíjivá a prchavá, humanismem se nemyslí milovat bližního, abych mohl milovat i sám sebe, ale milovat druhého tak, jako sebe samého.

„Kdo je však naším bližním?“⁹⁰ (Ptá se Masaryk.) Židé jím rozuměli krajana, ale Ježíš to rozšířil i na lidi jinorodé (ne-krajany, ba cizince). A humanitu lze z hlediska mezi-státnosti a mezinárodnosti i s jejími zásadami přijímat jak „eticky (dovnitř), tak politicky a právně (ven)“.⁹¹

A demokracie je názor, názor na život a na svět. Nejen státní a administrativní forma, autorita státu i zákona pramení ze všeobecného uznání mravnosti. Základem státu je přitom už od starých Řeků a Římanů spravedlnost, a ta je zase aritmetikou lásky. Stát pak zvykovým i psaným zákonem rozšiřuje příkaz lásky na celou společnost, zejm. praktické poměry jejího soužití a má moc k jejímu uskutečňování. Zákon, právo je pak mravním minimem, etickým maximem je ideál, který stát prakticky uskutečňuje svým etickým minimem, totiž

⁸⁸ Tamtéž, s. 555

⁸⁹ Tamtéž, s. 556

⁹⁰ Tamtéž, s. 558

⁹¹ Tamtéž, s. 558

právem. Toto etické minimum se vývojem lidstva přibližuje víc a víc ideálu, „etickému maximu“.⁹² Tedy vývojem práva a zákona.

Mravnost a právo (zákon) je však třeba rozlišovat a oddělovat, rozdíl mezi nimi je dán pojmově i historicky a obě jsou podstatnou složkou náboženství. Právo se osamostatňuje právě „odcírkevněním, odlukou státu od církve a osamostatněním státu“.⁹³

Stát je pak především centrální, centralizující, kontrolující autoritou, bez níž není lidsky společenské spolužití vůbec možné, ale nesmí ji žádná silná osobnost ani některý stav nebo společenská třída celou uchvátit, využít či zneužít ke svému prospěchu či pro své účely. Sám stát a lidé v něm se spíš opírá o moc společenských sil než o nějaký společenský stav či jednu silnou autoritativní osobnost.

Právo je založeno, zajištěno a zabezpečeno na mravnosti, humanitě, lidskosti, což je i ta nejlepší obrana vůči všem vnitřním ohrožením státoprávním poměrů.

Masaryk věřil v demokratickou republiku a byl přesvědčen, že přirozeným důsledkem a pokračováním vývoje od teokracie k demokracii je v obnovení politické samostatnosti Čechů a Slováků.

Reformaci Masaryk považoval za revoluci proti vládnoucí teokracii a (co je důležité) pro demokracii a poměr náboženství k politice (snad můžeme říci i církvi ke státu) pojímal tak, abychom nejprve hledali království Boží a jeho spravedlnosti – a vše ostatní nám bude přidáno. Podle Masaryka se „náboženství (a církev) má právě tímto přikázáním řídit“.⁹⁴

Masaryk byl pro odluku státu a církve (říkal tomu rozluka církve a státu) i pro reformy s tím spojené, zejména reformy školské, viděl v tom i řešení všeobecné náboženské krize a chtěl, aby stát, republika, všem občanům zaru-

⁹² tamtéž, s. 559

⁹³ tamtéž, s. 561

⁹⁴ tamtéž, s. 602

čovala dokonalou svobodu svědomí, aby si všichni občané mohli své rozpory řešit svobodně, podle vlastního přesvědčení a nemuseli být závislí na tom, co řekne vládnoucí církve, potažmo vševládnoucí náboženství.

Odlukou církve od státu totiž církve i jejich náboženství získají na státě jistou nezávislost a stát i nezávislost na církvích. A náboženství se díky tomu stane věcí „volného přesvědčení“.⁹⁵

Odluku církve od státu Masaryk doporučoval nejen kvůli náboženskému vývoji, ale i pro církevní poměry, protože právě poměry mezi jednotlivými církvemi byly často větším problémem než náboženský vývoj, který byl obvykle odvislý od vývoje „eklesiálního“.⁹⁶

Církevní vzájemnost neboli rozmanitost církevního příslušenství nabádá k náboženské toleranci, ke vzájemnému snášení všech církví již sama o sobě, podobně jako je tomu u rozmanitosti národností, která zase vede k „toleranci národní“.⁹⁷

Masarykovi jde především o svobodu svědomí, kterážto by spolu s tolerancí měla být nejen kodifikována, ale i praktikována, nejlépe v celém veřejném životě. Patří k tomu i všeobecná tolerance, podle Masaryka nejlepší způsob přechodu od habsburské teokracie k naší demokracii. Smyslem našich dějin a vůbec celé demokracie je heslo, jímž Masaryk uzavírá i svou Světovou revoluci, totiž závěrečná slova celé knihy a Masarykovo vlastní vyznání – „Ježíš, ne Caesar, opakují – toť smysl našich dějin a demokracie“.⁹⁸

V České otázce pak TGM ukázal, jak se vedle pojmu národa postupným vývojem pozměňoval a proměňoval i pojem lidu, a to víc a víc demokraticky. Nejde však jen o změnu terminologie. Podobně se mění i pojem státu, a oproti dřívějšímu státovědeckému liberalismu nastala spíše všeobecná socializace,

⁹⁵ tamtéž, s. 603

⁹⁶ tamtéž, s. 604

⁹⁷ Tamtéž, s. 607

⁹⁸ Tamtéž, s. 608

(musíme politiku a stát socializovat). Masaryk chtěl předejít názoru dvojího typu liberalismu, jednak o všemohoucnosti státu, který liberalismus přejal od absolutismu a jednak chtěl socializaci chápat ne jako rozšíření politických práv na nejnižší vrstvy (aby se politická práva dostala každému a všem), ale aby politická práva a stát přihlížely k potřebám všech tříd, zejména lidu. Nejde jen o ty nejnižší a nejchudší a jejich (politická) práva, ale o všechny, zvláště ty, kdo tvoří „demokratický lid“.⁹⁹

Jde o to tímto moderním pojetím státu vyloučit především jeho starší nazírání, pojímající a chápající stát jako nějakou samostatnou mimospolečenskou a nadsociální bytost. Nejde o to hledět na stát myticky a vidět a zbožňovat v něm nějakého poloboha či přímo boha. Stát je přitom mocnost, Masaryk říká bytost, stojící nad celou společností i nad jednotlivci, „moudrá a všemoudrá, dobrá i zlá“.¹⁰⁰

Stát jakožto důležitá instituce zabezpečuje zejména trvání společnosti a Masaryk jím rozuměl zejm. světskou politickou moc, která řídí a spravuje lidskou součinnost odkázanou na jistou vzájemnost danou dělbu práce a současně člověčenstvo, jehož část žije v určité zemi jako „organizovaný historický celek“.¹⁰¹ Stát přitom i nadále zůstává institucí mocensky zasahující do lidského života, a to jak dobře (ku prospěchu celé společnosti), tak i špatně, společnost poškozují. Stát (a jeho existence) je tak ve své podstatě negativní, protože nutný a jde jen o to hledat a nalézat to nejmenší zlo.

Samotný vznik státu podle Masaryka provází několik teorií, na nichž je stát založen:

1. teorie teokratické – stát pochází z boží vůle a nositeli moci, na níž je stát založen, jsou zejména kněží

⁹⁹ Naše nynější krise, s. 277

¹⁰⁰ tamtéž, s. 277

¹⁰¹ Opat, s. 93

2. smluvní – stát je umělou institucí založenou na smlouvě (díky níž může být kdykoli zrušen, příp. rozbit)

3. teorie panovnická – vznik a existence státu je dána vůlí vladařovou

4. ekonomická – stát je chápán je a pouze jako ekonomická asociace (akciová společnost)

5. patrimoniální – státní moc podle této teorie pramení z vlastnictví půdy

6. právní – ta je velmi důležitá, neb je podle ní jediným posláním státu chránit právo (a snad i zákon)

7. teorie státu, který pečuje o blaho občanů

8. teorie státu, který by se měl postarat o zachování a rozvoj kultury

A z hlediska teorie existence státu klade Masaryk dva důrazy:

1. na přirozenost jeho existence;

2. na to, jak stát plní svůj úkol.

Z hlediska přirozené existence státu upozorňuje Masaryk na to, že mezi lidmi vždy existovaly jisté nerovnosti jak v pracovních schopnostech, tak v mravnosti a intelektuálnosti a životním zájmem celé společnosti proto bylo součinnost takovýchto lidí organizovat a zabezpečovat a pokud možno zahlabovat, což ovšem bylo prvořadým úkolem státu (a jeho povoláním). Stát však byl co do plnění svých úkolů i nadále chápán jako menší zlo. Do činnosti jednotlivce měl zasahovat co nejméně a společnosti v jejím celku hlavně vytvářet podmínky pro to, aby si každý jednatel mohl pokud možno a co nejvíce „vládnout sám“.¹⁰² Stát má člověku a společnosti především sloužit, a to hlavně vytvářením podílu na vládě a prostoru pro občanskou společnost, která jediná činí člověka občanem a vytváří prostor pro odpovědné politické spolupůsobení a organizaci. Masaryk měl dokonce za to, že „čím lepší a rozumnější je

¹⁰² Opat, s. 94

společnost, tím méně práce má stát“.¹⁰³ Což v ideálním případě znamená, že skutečně dokonalá společnost vůbec stát nepotřebuje (a může se řídit takřkajíc sama).

Vraťme se však na začátek a pokusme se některé Masarykovy úvahy o pojetí státu a postavení náboženství v něm shrnout do jakési rekapitulace, která nám snad některé třebas dosud nezodpovězené otázky pomůže objasnit.

Když Masaryk hovoří o Ježíši Kristu, myslí tím především jeho náboženství lásky a říká, že u Ježíše je důležitý jeho historický čin, jímž jako první rozšířil lidskou zbožnost kromě vztahu k Bohu i na vztah k bližnímu. Byl to Ježíš, kdo z původně dost často nelaskavého, nelidského, tvrdého náboženství starozákonních Židů, ale i křesťanů šířících evangelium lásky i svou víru ohněm a mečem. Zatímco v náboženství Ježíšově viděl Masaryk jisté osvobození z otroctví (které plodí onu nelidskost a ukrutnost), kdežto humanita (jak po ní Masaryk toužil) je „založena na vzájemné a mezilidské důvěře a tom, že se (zbožný) člověk nemusí bát ani nebojí druhého člověka“.¹⁰⁴

I Masarykovo osobní vyznání vyznívá v podobném duchu. Ve víře v Boha a jeho Syna spatřuje účinnou lásku k bližnímu a v náboženství naději, která překonává všechen strach (i ze smrti) a neustále živí touhu člověka po poznání a moudrosti. „Ve víře a náboženství se člověk nemusí ničeho (a nikoho) bát“.¹⁰⁵

Ve středověku se církev všeho duchovního i politického vedení ujímala sama, byla to doba všeobecného pocírkevnění, avšak po ní nastává odcírkevnění. Na církvi nezávislá filosofie i věda, odpoutává se kultura, i samo náboženství se stává samostatnější, individuálnější. Celý stát se odlučuje od církve a sám přebírá např. vedení kultury, zejména její „administrativu“.¹⁰⁶

¹⁰³ Opat, s. 95

¹⁰⁴ Čapek, s. 268

¹⁰⁵ Čapek, s. 269

¹⁰⁶ Čapek, s. 272

Masaryk apeloval především na náboženství a jeho uvědomování, jež je věcí jednak minulosti, tedy neustálého připomínání si poměru člověka k Bohu a bližnímu. Pro Masaryka bylo náboženství těžištěm duchovního i kulturního života, ovšem svůj slavný výrok (jímž uzavírá Světovou revoluci) Ježíš, ne Caesar, praví jako politik, zejména pro důraz na to, aby církev, ale ani stát neměl nad člověkem převahu a člověk se mohl „svobodně rozhodovat pro Ježíše Krista“.¹⁰⁷

Liberalismus však byl pro Masaryka příliš racionalistický a v náboženství indiferentní, až sterilní. Neuměl se k náboženství nijak postavit, natož vymezit k němu nějaký poměr.

I církev mu byla politickou skutečností, a coby součást pohanského státu a jakožto organizace musela z nutnosti věci svůj poměr ke státu, který byl společenskou organizací sám o sobě, upravovat. Což v jejím podání znamenalo obracet pohanský stát na křesťanství. Což způsobilo jeho pokřesťanstění a následné zestátnění církve, až se utvořila křesťanská teokracie. Církev dala státu svůj základ mravní a náboženský, stát byl díky ní veden absolutistickými monarchy „z boží milosti“, na Východě teokracie přerostla až do césaropapismu, na Západě papežství pohltilo i císaře a císařství a vznikl papocésarismus. A církev jako nositelka vzdělanosti si stát cele podmanila.

A nastalo hledání správného poměru církve a státu. Římští císařové křesťany, kterých ještě přibývalo, navíc pod jednotnou církev, dlouho pronásledovali, jakož i křesťané, byli-li zrovna u moci, pronásledovali pohany. „Křesťan však může bojovat jen bez meče – neboť mu jej Pán odstranil“¹⁰⁸, pravil Tertullian, církevní otec nejstarších křesťanských dob.

¹⁰⁷ Čapek, s. 276

¹⁰⁸ Čapek, s. 278

Závislost církve na státu je nejlépe vidět na rozdělení říše římské na východní a západní císařství připravilo půdu pro římský a řecký katolicismus pravoslavný a toto rozdvojení způsobilo i rozdělení samotné církve.

Řeč byla i o církvi jakožto společenské instituci, vedle svého učení a kultu též strážkyni mravnosti a celé životní správy. O svého druhu teokracii, když náboženství a politika, církev i stát vedou společně celou společnost, a to tak, že krále i knížata vede sama církev. To se změnilo reformací, kdy stát církev chránil na katolické straně protireformací, čímž nabyl ještě větší moci a na straně protestantské opanoval církve nové, které teprve vytvářely svou teologii a církevní organizaci. Obecně se tak dá říci, že demokratičtější byl protestantismus a aristokratičtější zase katolicismus.

Podíváme-li se na stát a právo z hlediska práva, zjistíme, že např. římské právo jejich podstatu vykládá nezávisle na náboženství, etice a mravnosti a tvoří původní a samostatnou sociologickou kategorii. Masaryk si však právo a stát představoval zbudované na mravních i náboženských základech, ale duchovní i světská moc mají být od státu odloučeny, a to politicky i administrativně, stát je tu totiž kvůli organizaci celé společnosti, má úkoly vojenské i hospodářské, vykonává spravedlnost, chrání všelijak poškozené, trestá různě provinilé a nazývá-li se státem kulturním a právním, má za svůj základ mravnost. Jakkoli v něm vývojem poměrů ve společnosti roste jeho hospodářská, správní i vojenská funkce. A v teokraciích, zejména těch starších, je duchovní moc trvalejší, avšak světská zase silnější. Celou lidskou společnost vedou obě organizace, státní i církevní, a musejí proto neustále hledat a upravovat svůj vzájemný poměr, ta „státní, trůnová, podpírat církevní, oltářní, a církevní, oltářní, zase tu státní, trůnovou“.¹⁰⁹

Novou dobu pak charakterizuje všeobecné odcírkevnění. Stát proti církvi nabývá čím dál větší moci, všechny společenské funkce a síly se postát-

¹⁰⁹ Čapek, s. 280

ňují a místo církevního absolutismu nastupuje státní. Který zase podporuje zejména luterský protestantismus a bojem proti katolicismu a papežství posiluje stát. Státu pomáhá i katolicismus, který vedl protireformaci i pomocí státní moci. Stát si vždy ke svému prospěchu pomáhal i církvemi, ať už na jedné nebo na druhé straně.¹¹⁰

Když Masaryk mluvil o liberalismu, vytýkal mu především jeho indiferenci ve věcech mravních i náboženských a naopak byl pro živý zájem a účast na mravním i náboženském vývoji ve společnosti. Liberalismem se však rozumí hlavně „svobodné myšlení“, a to jednak proti církvím a veškeré teologii a jednak proti politické nesvobodě. Svobodným myšlením se pak míní lepší poznání, organizaci a rozumnější jednání, pro něž právě pravá svoboda dělá místo. A když Masaryk mluví o toleranci, myslí tím pravou humanitu a uznání a harmonizaci rozmanitých darů lidské přirozenosti směrem k duchovní a společenské jednotnosti. Masarykovi jde o jednotu a tu vidí v „harmonii, součinění, a toleranci“.¹¹¹

Ke státu a církvi a jejich vzájemnému poměru je třeba dodat, že církev vznikla v římském státě a stát ve starověku jako jediný všeobsáhle organizoval společnost, i proto byl tak mocný. Zatímco za dokonalejší teokracie stála vítězná středověká církev, po níž, od reformace, nastalo postupné odcírkevňování, což spolu s kulturní diferenciací trvá dodnes.

Za mocí státu však stojí nejen odcírkevňování, ale i spojování s církvemi. Katolické dynastie vedly protireformaci, protestantské zase reformaci a za vším stál státní absolutismus. Proti němuž se zase zvedaly politické revoluce, podobně jako reformační proti církevnímu absolutismu a z krize církve státní i politická. Namísto toho, aby křesťanské církve sledovaly hlavně svou čistě

¹¹⁰ Čapek, s. 284

¹¹¹ Čapek, s. 288

duchovní a vpravdě náboženskou funkci. Totiž „náboženství Ježíšovu a celý svět Kristovou láskou pokřesťanšťovat“.¹¹²

K samotné demokracii, potažmo jejím principům, pak Masaryk dodává, že s tím přišel právě protestantismus, zrušením aristokratického kněžství a celibátu a vůbec celé katolické hierarchie. A upevněním individualismu, subjektivismu, osobní svobody a odpovědnosti proti kněžské a církevní autoritě učinilo poslední instancí ve věcech víry individuální (neboli osobní) svědomí. To bylo dílo protestantismu, jímž připravil půdu pro „politickou demokracii“.¹¹³

Vzájemná provázanost církve a státu pak spočívá v tom, když církev společnost a tím i stát vede duchovně a stát chrání právo a zákony, které se v podstatě zakládají na mravnosti a náboženství, zatímco v katolicismu, proslulém velkolepou církevní organizací, se snadněji zřizuje nejvyšší typ teokracie, papocésarismus. V okamžiku posvětšťování moderního státu a přejímání kontroly nad celou společenskou organizací se původně absolutistický a autoritativní režim, jakým byla teokracie, proměňuje v konstituční, polodemokratický až demokratický. Tak se demokracie stala následnicí teokracie, která všechnu svou státní i politickou moc odvozuje z boží vůle, zatímco demokracie z lidu a jím volený parlament se stává „zdrojem vší moci a nejvyšší politickou autoritou“.¹¹⁴

Masaryk dále uvádí, že nejhlubším argumentem pro demokracii je mu víra v člověka, jeho hodnotu, duchovnost a nesmrtelná duše. A v etické rovině vidí v demokracii politické uskutečňování lásky k bližnímu. V ní a vzájemné úctě vnímá i uskutečňování božího řádu na této zemi, a to sub specie aeternitatis, pod zorným úhlem věčnosti. Demokracie je podle Masaryka nejen státním zřízením, ale hlavně životním názorem založeným na mezilidské důvěře, lidskosti a lidství, lásce. A v neposlední řadě je demokracie diskuzí, mezi lidmi

¹¹² Čapek, s. 292

¹¹³ Čapek, s. 325

¹¹⁴ Čapek, s. 327

navzájem si důvěřujícími a hledajícími pravdu, demokracie je „hovor rovných s rovnými, svobodné přemýšlení celé veřejnosti a všech jejích občanů“.¹¹⁵

A tento ideál, na němž je založena demokracie, však není jen politický, ale i sociální a hospodářský. Plný odpovědných jedinců překonávajících veškeré sociální rozdíly degradující bédnosti bez žádného vykořisťování jednoho člověka druhým – člověk zde nesmí být člověku prostředkem a tato přirozená rozmanitost je třeba při dělbě funkcí a práce, ani demokracie se neobejde bez různě nadřazených a podřazených, ale má zůstat vzájemnou službou, ne aristokratickým panováním. Demokracie potřebuje vůdce, ne pány.

Masaryk demokracii rozuměl a přijímal ji se všemi jejími důsledky, ale zakládal ji především na lásce a spravedlnosti a na svém nejhlubším přesvědčení být tu na světě k uskutečnění božího řádu, tomu pomáhat „ve shodě s boží vůlí“.¹¹⁶

¹¹⁵ Čapek, s. 328

¹¹⁶ Čapek, s. 329

3. Konfesně neutrální stát a Božena Komárková

Žijeme v konfesně neutrálním státě. Není snadné postihnout, jak došlo k tomu, že většina našich spoluobčanů v naší České republice se nehlásí k příslušnosti v církvi a ke křesťanství vůbec. Katolická církev si sice zachovává mezi ostatními církvemi své dominantní postavení a neopomene žádnou oslavu nebo výročí nezanedbatelných minulých událostí využít ke svému zviditelnění, ale úbytek jejích členů a míst, v nichž žije pospolitost věřících, jde ruku v ruce s obdobným procesem na půdě menších církevních společenství. Neúplnost údajů o počtu lidí hlásících se ke křesťanství souvisí s nechutí a nedůvěře k práci, která by vedla k jasnému vyjádření, v co vlastně dnes křesťané věří, na čem svou víru zakládají, jakoby na konfesi, tj. vyznání, zase tak moc nezáleželo. Žijeme v konfesně neutrálním státě. Je to průvodním zjevem toho, že křesťanství ztrácí na významu a jeho zvěst, třebaže na jiných místech světa zní v plné síle, u nás v republice dohrává svou roli?

Nebývalý pohled a nevšední přístup k celé této problematice můžeme najít v textech Boženy Komárkové.

Božena Komárková ve svém životě obsáhla prakticky celé dvacáté století. Narodila se v roce 1903, a zemřela v roce 1997. Na prahu dospívání odešla z katolické církve, a hrdá na své bezvěrectví hledala naplnění svého života v pokrokovém hnutí, které v těch letech určovalo společenské dění a v sociální užitečnosti. Ze studijního přepětí na čas nervově onemocněla. V roce 1928 na konferenci Akademické Ymky, která se konala v jejím rodném městě Tišnově, se setkala se svědectvím křesťanské inteligence. – J. L. Hromádkou, Emanuelem Rádlem, Jaroslavem Šimsou, později s náboženským socialistou ze Švýcarska L. Ragazem a dalšími, kteří ukazovali studentům k evangeliu jako zřídлу pravdy a jistoty a zároveň se obírali konkrétními společenskými problémy,

které bylo třeba řešit. Účastnila se každoročních konferencí AY a našla zde přátele.

Vždy znova se vracela k tomu, že na půdě Akademické Ymky poprvé viděla vzdělané lidi se modlit. Začala intenzivně číst bibli. V roce 1936 zprostředkovala konání konference AY v Ivančicích, kde v té době učila. Na ní si ujasnila spolu s dalšími, z jakých pozic je třeba vzdorovat nacismu, jak je pro život důležité mít pevná měřítká všech hodnot a žít v souladu se svými názory.

Po 15. březnu 1939, tj. okupaci Čech a Moravy se zapojila do odbojové práce. V lednu byla zatčena a v červnu 1942 v den Heydrichova pohřbu odsouzena k dvanácti letům žaláře. Ve vězení už v roce 1940 tváří v tvář možnosti, že nacistické Německo zvítězí (po porážce Francie) začala studovat otázku lidských práv. Výsledky svého studia zpracovala po válce v disertační a habilitační práci *Obec Platonova a Augustinova a Původ a význam lidských práv*. Vyšly v roce 1978 v samizdatu a po roce 1990 byly vydány knižně.¹¹⁷

Při této práci si ujasnila, že reformace při formování novověké společnosti sehrála rozhodující roli. Zvláště Kalvínův důraz na svobodu svědomí a úsilí o vyjádření poměru církve a státu spolu s podílem severoamerických osad na konečné formulaci lidských práv jí otevřel cestu k řešení dalších společenských problémů. První stránka věci u ní zůstala dominantní.

Pro Boženu Komárkovou měl pojem zákona svůj původ ve světě práva, odkud se pak přenesl i do světa věd. V právu zákon udává normu pro lidské jednání, ve vědách vyjadřuje příčinný nebo funkcionální vztah mezi určitými jevy objektivní skutečnosti. Právní zákon lidskou vůli a jednání organizuje, vědecký zákon „jen“ konstatuje vztahy nezávislé na člověku. Oba druhy zákonů, právní i vědecký, jsou logicky rozděleny kategoriemi „platnosti, stavu, který má být a existence, stavu, který prostě jest“.¹¹⁸ Vědecký zákon udává stav,

¹¹⁷ Komárková, Božena, *Původ a význam lidských práv*, Praha: SPN, 1990

¹¹⁸ Sekul., s. 103

který je, konstatuje na člověku nezávislé vztahy a vyjadřuje jejich příčinu nebo funkci jakožto určitých jevů objektivní skutečnosti. Právní zákon hovoří o stavu, který být má, organizuje díky tomu lidskou vůli a udává normu pro to, jak má člověk jednat.

Komárková v právu vidí žádoucí stav, nespokojí se s „pouhým“ popisem skutečnosti, ale přemýšlí, jak by měli lidé jednat. Právo pro ni tvoří specifický řád lidského světa utvářený poměrem vědomých lidských vůlí, jež právní zákony organizují a jako poměr těchto vědomých vůlí právní řád předpokládá lidskou svobodu. A to, i když je právo možné vynucovat donucovací mocí, která je však pokládána jako možnost, jíž si člověk může zvolit a vybrat, zda přijmout či odmítnout.

Ve středu práva stojí soud. Svoboda totiž, kromě toho, že je předpokladem práva, tak je i jeho krizí. Se soudem se pojí vina, zločin i trest, pojmy známé z právního světa, soud je do jisté míry rehabilituje a současně vítězí nade vším špatným, co způsobila svobodná vůle. Proto je právo „výlučně lidskou skutečností a řádem založeným na lidské svobodě a určeným k její službě“.¹¹⁹

Vědecký zákon oproti tomu všechnu svobodu vylučuje, není v jeho rámci jiných možností, vyjadřuje vztahy, které jsou naprosto nutné, a je podřízen lidské vůli. Komárková vědecké zákony označuje za přírodní, vyznačující se naprostým determinismem, „řádem věcí bez vůle“.¹²⁰ Vědecké zákony mají svůj řád, ale nemají žádnou vlastní vůli, jsou pod vůlí lidskou a jako takové neznají (oproti právním zákonům) krizí ani vnitřních sporů, dokonce existují mimo dobro a zlo, „nejsou ani dobré ani špatné, jen existují“.¹²¹ Jejich jediným měřítkem je správnost, kterou je označena „identita konstatované skutečnosti

¹¹⁹ tamtéž

¹²⁰ tamtéž, s. 104

¹²¹ tamtéž

s formulací zákona“.¹²² Správné je to, co souhlasí se zákonem, nikoli to, co řekne až soud. Ve vědeckém světě však špatný zákon ani neexistuje, resp. je-li nesprávný, zruší se. Ve světě právním se naopak můžeme a taky že setkáváme i se zákonem špatným.

Rozdíl mezi přírodním a právním zákonem vznikl již ve sporu o prioritu mezi fysis (přírodou) a nomos (zákonem) a, jak Komárková upozorňuje, dal vzniknout i pojmu přirozeného zákona, který tímto můžeme oddělit od zákona ustanoveného. Rozdíl mezi nimi je dán neproměnností přírodního a proměnností ustanoveného, neboli pro náš případ právního. Právním zákonem myslíme „pouhé lidské ustanovení, v poměru vůči věčně platnému přírodnímu zákonu se ukazuje jako sporný nebo dokonce neplatný“.¹²³ Je tomu tak proto, že v lidském, reflektovaném, ustanoveném myšlení se od počátku objevovala tendence i přírodní zákon normou lidských vztahů, tj. učinit z něj to, co určovalo zákon právní, ale protože by se tím do přírody automaticky vkládali znaky z lidské oblasti, upustilo se od toho.

Tento exkurz o právu jsme připojili pro lepší pochopení rozdílu mezi tím, co má být a tím, co jest, rozdílu mezi právem a zákonem, o nichž byla řeč již v první části této práce a konečně abychom ukázali jejich vliv na člověka, kdy se stává jeho spoluvůrcem a kdy jen pasivním příjemcem.

Vraťme se proto k otázce normativnosti. Ve sféře věcnosti je možná jen jedna, totiž ta, že „to, co má být, má míru v tom, co jest“.¹²⁴ Což znamená, že normativní je vždy odkázáno na to, co je i existující. Lidská skutečnost se totiž může vysvětlit jen na základě obecného zákona a zákony pro lidské chování jsou závislé na tom, co existuje a platí v „celém rozsahu lidské skutečnosti“.¹²⁵ Svoboda platí jen ve významu vědomého „subjektivního podřízení se

¹²² tamtéž

¹²³ tamtéž

¹²⁴ tamtéž, s. 105

¹²⁵ tamtéž, s. 106

s objektivním stavem věcí“.¹²⁶ Mezi tím, co je a co být má, je rozdílem mezi přítomností a očekávanými změnami, které jsou předvídatelné na linii „zákonitě působícího vývojového procesu“.¹²⁷

Předpokladem svobodného myšlení je osoba schopná odpovědnosti a vědomého sebeomezení. Svoboda k sebeomezení je předpokladem právního světa vybudovaného na mnohosti právních subjektů. Příkladem takové právní svobody je smlouva, která pro každou ze smluvních stran znamená přijetí závazku. Právní subjekt na sebe vědomě a odpovědně přijímá „závazné sebeomezení, které je totožné s právním pojmem svobody“.¹²⁸

Dostáváme se k otázce lidské odpovědnosti, s níž Komárková spojuje i otázku teokracie.

Teokracií Božena Komárková myslela především „nadsociální odpovědnost“¹²⁹, tj. odpovědnost k ještě něčemu vyššímu, než je lidská skutečnost. A bez této odpovědnosti není demokracie, jakož není bez teologie antropologie potřebná k odpovídání lidské realitě. Člověk je totiž kromě své trojrozměrné dimenze ještě konfrontován se svým Stvořitelem. Je z jeho svrchované svobody stvořen k jeho obrazu, učiněn svobodným coby účastník smlouvy s Hospodinem, a tak se stává i „subjektem práva“¹³⁰, čímž je mu dána i jistá lidská důstojnost, už protože do Božího jednání s člověkem se promítá i to právní, člověk je Bohem volán k poslušnosti jeho vůle, k odpovědnosti a soudu, současně však jde o dosti tvrdou skutečnost. Právo svou vnější mocí lidskou vůli omezuje a lidskému životu klade svými častými ultimativními zásahy jisté meze. I přes všechnu svou tvrdou a problematickou empirickou skutečnost však lidství a lidské svobody stále chrání. Totiž podmínkou lidské existence je i jistá bezrozpornost právní skutečnosti v lidské mysli i v sociálním životě kaž-

¹²⁶ tamtéž

¹²⁷ tamtéž

¹²⁸ tamtéž, s. 108

¹²⁹ tamtéž, s. 116

¹³⁰ tamtéž, s. 116

dého člověka. A stává-li se tato právní realita sporná, ohrožuje tím i samotné podmínky lidského života. Jakkoli k podstatě práva náleží i jeho vnitřní spornost, která se projevuje zejména v každém soudním řízení, v němž se právo koncentruje a umocňuje a zároveň je každý takový soud i jistou krizí takového práva. Právní výnosy totiž nejsou žádnou „manifestací absolutní spravedlnosti, nýbrž i omylných lidských soudů a nemusí vždy bezpečnost ani při nevinného ochránit“.¹³¹

Pro ilustraci takové krize právního jednání můžeme spolu s Boženu Komárkovou uvést golgotský kříž – „krizi právního jednání v míře již nevystupňovatelné“¹³². Dochází zde k rozsudku lidským soudem nad svým vlastním Soudcem, k odsouzení nevinného ve jménu lidské spravedlnosti i vůle Boží, k naprosté převrácenosti takového soudu, avšak převýšené milosrdenstvím odsouzeného. Čímž se spravedlivý soud zároveň stává soudem milosrdným. Milost, jsoucí v každém právu, je totiž víc než spravedlnost, a to i v rámci toho práva, a nejvýše stojí láska, v níž může být i ten soudní spor, jímž je právo nutně zatíženo, překonán. „V lásce se totiž setkává zákon i svoboda“.¹³³ Svoboda v zákonu nachází své meze a zákon naopak ztrácí svou donucovací moc a stává se plností svobody. A právo jediným možným řádem lidského světa a zákon primární normou lidské existence.

V otázce sepětí nábožensky církevního a sekulárně necírkevního řádu spolu s otázkou řádu právní si Komárková všimla, že to byl marxismus (největší revoluce v dějinách zeměkoule), který se pokusil vytvořit sekulární a současně ateistický stát. Ztroskotal však tím, že zrušil právo a veškerý řád života plánovali vybudovat bez něho, tj. bez práva, jen administrativními nařízeními, které si navíc upravovali podle svého¹³⁴. Na jeho místo tedy nastoupilo admi-

¹³¹ tamtéž, s. 117

¹³² tamtéž, s. 117

¹³³ tamtéž, s. 117

¹³⁴ tamtéž, s. 118

nistrativní řízení a vytvořením lidově-demokratické, a pak i socialistické zákonnosti původní vize sekularizovaného státu „bez Boha“, ale i bez právního řádu a právní kultury zkrachovala. Marxismus totiž vytvořil kategorii „kolektivního člověka, My“¹³⁵, jehož učinil „suverénem bez poddaného i bez smluvního partnera“ mimo všechny právní kategorie, bez jakýchkoli hranic¹³⁶, odmítl nad těmito osobami vládnout, řádem společnosti učinil prostou správu věcí a celý stát začal řídit administrativně. Znamenalo to, že si vítězná dělnická třída na základě převzetí moci vybudovala vlastní státní aparát, odmítla učení o dělbě moci na zákonodárnou, výkonnou a soudní, protože je považovala za produkt a přežitek starých poměrů a dle nového lidově demokratické řádu učinila zdrojem veškeré moci ve státě lid, dárce i vykonavatele celého právního řádu, nejen zákonů, čemuž odpovídal i požadavek na soudce, „aby jím byl vázán“¹³⁷, aby „byl vázán celým právním řádem“¹³⁸, což znamenalo být vedle zákonů vázán také nařízenými, vyhláškami a směrnicemi výkonné moci, což soudcům prakticky znemožňovalo rozhodnout se v případném sporu občana s některým orgánem této moci „podle zákona“.¹³⁹ Ten problém byl v „socialistickém právním vědomí“¹⁴⁰, jímž byli soudci vázáni a jež díky „vedoucí úloze KSČ“ připouštělo „oprávněnost zásahů stranických orgánů do všech sfér veřejného života, a to včetně justice a bezpečnosti“.¹⁴¹ Stranická právě platná politika tak stála výš než všechna „socialistická zákonnost“.

Odpovědí na tyto ústavní pořádky, jež se táhly už od roku 1948, byl Komárkové Návrh na Prohlášení Synodu Českobratrské církve evangelické z roku 1949, určený do rukou tehdejšího brněnského faráře Dr. Viktora Hájka. V něm Komárková připomíná, že církve stát uznává jako nutné a od Boha ulože-

¹³⁵ tamtéž, s. 114

¹³⁶ tamtéž, s. 114

¹³⁷ Hejl, Zpráva, s. 175

¹³⁸ Hejl, s. 176

¹³⁹ tamtéž

¹⁴⁰ tamtéž

¹⁴¹ tamtéž

né zřízení, které tu je „k tomu, aby v jeho řádu, střeženém mocí, byla záruka relativně pokojného života všeho lidského pokolení“¹⁴². I proto církev uznává, když stát organizuje všechny lidské činnosti i s ohledem na to, „jak vyplývají z přírodní podmíněnosti a zatížení hříšností lidského života“¹⁴³. Stát má tedy plné právo organizovat celý hospodářský život i se všemi jeho vztahy včetně majetnických poměrů jednotlivých občanů; za těchto podmínek formovat právní řád; a zajišťovat je systémem veřejných daní i jiných právně užitečných prostředků; dále vychovávat mládež i dospělé k jejich společenským funkcím, ke znalosti státního zřízení, v němž momentálně žijí, k respektu práva a loajalitě k celému státu. Posledním důsledkem plynoucím z oprávněnosti státní existence necht' je vojenská služba.

Církev je pak povinna (z poslušnosti Pánu Bohu) „zvěstovat všem lidem Kristovo evangelium“¹⁴⁴ o Božím soudu a jeho milosti, k čemuž je však zapotřebí svobody Boží Slova, jehož lze dostát: „svobodným hlásáním slovem i písmem, soukromě i veřejně, uvnitř i vně celé církve; vyučováním i výchovou mladých lidí dle církví ustanovených směrnic; volným stykem křesťanských církví v rámci ekumenicity a teologické studium i na cizích fakultách a možnost svobodně vydávat knihy 'v rámci hospodářských možností církevních fondů'“.¹⁴⁵ To vše posvěceno Kristovým evangeliem a „udíleno nám z práce našich rukou“.¹⁴⁶

V Návrhu osnovy prohlášení ke sborům pak Komárková připomíná úkol církve sloužit světu a tím pádem si v její společnosti ujasnit své postavení, „aby v ní mohla odpovědně působit“.¹⁴⁷

¹⁴² Komárková, Návrh na prohlášení synodu ČCE z roku 1949, In: O svobodu svědomí, s. 24

¹⁴³ tamtéž

¹⁴⁴ tamtéž

¹⁴⁵ tamtéž, s. 25

¹⁴⁶ tamtéž

¹⁴⁷ Komárková, Návrh osnovy prohlášení ke sborům, In: O svobodu svědomí, s. 26

A za tímto účelem formuluje církev (a jednotlivým sborům) stať, pomocí níž by se církev měla pokusit vyjádřit svůj vztah „ke státu jako takovému (a to na základě 1Tim 2,1-2)“¹⁴⁸, v organizaci hospodářských vztahů si ujasnit svůj „poměr k vlastnictví“¹⁴⁹ spolu s „otázkou kolektivizace na vesnici“¹⁵⁰, v organizaci práva svůj vztah k právu jakožto státnímu právu a jeho relativitě, požadovat po něm pevnost a bezpodmínečnou platnost, záruku bezpečnosti a důvěry (mezi vládou a občany) tak, aby „instituce plnily svou funkci být tu pro občany“¹⁵¹, v organizaci politické moci jeho relativní oprávnění a „povinnost autoritativní moci vázat se na zákon“¹⁵², cílem je přitom odpovědná společnost; dále ve věci vojenské povinnosti nevyhýbat se solidaritě s ostatními, přijmout vojenskou službu jako poslední důsledek státní existence a učinit jí zadosť podle svého osobního svědomí; „v organizaci kulturního života právo učit a vychovávat ke všem sociálním činnostem i loajalitě ke státnímu zřízení“¹⁵³, přičemž hranice křesťanovy loajality jsou tam, „kde je zabraňováno svědčit o evangeliu slovem i životem“¹⁵⁴ a konečně ve vztahu církve a státu žádati odůvodnění „jako nejvhodnější řešení jejich vzájemného poměru“¹⁵⁵.

O církvi a státu (obzvláště v naší době) a jejich vzájemném poměru referuje Komárková v tom smyslu, že za přeměnu státně-politické formace z doby předkřesťanské, z doby totálního státu „zahrnujícího v sobě nejen řád právní, ale i mravní se všemi náboženskými sankcemi s tím souvisejícími“¹⁵⁶, do něhož vstupuje církev jednak coby organizované křesťanství a jednak jako „cizorodý element se svým očekáváním neviditelného království“¹⁵⁷, jímž podryla

¹⁴⁸ tamtéž

¹⁴⁹ tamtéž

¹⁵⁰ tamtéž

¹⁵¹ tamtéž

¹⁵² tamtéž

¹⁵³ tamtéž

¹⁵⁴ tamtéž, s. 27

¹⁵⁵ tamtéž

¹⁵⁶ Komárková, Církev a stát v naší době, In: O svobodu svědomí, s. 17

¹⁵⁷ tamtéž

božství státu římského, jenž je pak postavil mimo zákon, avšak řešením Konstantinovým je (církev) sice uvedl „ve služebnost státu“¹⁵⁸, ale za cenu jeho pokřtění a „přesunu“ do církevního poslušství. Čímž stát jako takový („jako jednota moci a práva“¹⁵⁹) a spolu s ním i celé římské impérium na dlouhou dobu zanikl. Ustaluje se však tím pádem pro křesťanskou civilizaci typické podvojně rozdělení lidstva na sféru duchovní náležející organizaci církevní a věc světskou patřící pod tu státní. Díky čemuž stát přežívá, ba dokonce (alespoň na západě) posiluje a chce dostat církve pod svou kontrolu. Církve sice za reformace nabývají charakter církví státních, ale superiorita Božího slova jim ponechává poměrně samostatné postavení. I stát sám chce být křesťanským, přičemž jedním z nejvyšších úkolů je mu obrana víry.

Odluka církve od státu nabývá svého významu až v 19. století, kdy se tzv. liberální stát vyznačuje především tím, že do života svých občanů zasahuje jen minimálně. Odlukou byla sekularizace státu zásadně dokonána a stát díky své tisícileté tradici všechny křesťanské normy respektoval. Navíc se osvobodil od mocenského vlivu církve, která by však měla být, i když o něco později, „účinnou protivahou státu“¹⁶⁰ s povinností připomínat mu jeho omezení ve věcech posledních hodnot. To je jejím úkolem, a když na to přijde, přijímá kvůli tomu i „postavení mimo zákon“.¹⁶¹

Podobně v otázce po křesťanských institucích¹⁶² se Božena Komárková ptá, zda jde křesťanská víra dohromady se sociálním životem. Podle ní je problém v řádech takového života a ty jsou jen obecně lidské, nikoli křesťanské. Míru jejich křesťanskosti či obecné lidskosti lze posuzovat podle toho, „jak plnily svou funkci řádu“¹⁶³, tj. jednak do jaké míry byly samy společenským

¹⁵⁸ tamtéž

¹⁵⁹ tamtéž

¹⁶⁰ tamtéž

¹⁶¹ tamtéž, s. 23

¹⁶² viz Komárková, Jsou možny křesťanské instituce?, In: Ve světě a ne ze světa, s. 46

¹⁶³ tamtéž, s. 47

řádem a jednak, „abychom pokojný život vedli ve vši tichosti a šlechetnosti“¹⁶⁴. Jejich „funkčnost“ je pak dána jejich „tichostí a šlechetností“ a smyslem pro „pokojný život“. Jakmile se totiž stávají nástrojem útisku, pozbývají tím svého oprávnění. Dále se můžeme ptát, jaký podíl nese křesťanská víra na tom, když se z nějakého důvodu proti daným řádům revolučně protestuje, když ztrácí své „faktické a tím i morální oprávnění“¹⁶⁵. Snad ten, že všechny instituce počítající jen s tou skutečností, kterou samy organizují, což neplatí u křesťanské víry, mají tendence učinit se absolutními. Všechny lidské instituce, hlavně ty státní, by se rády viděly „v inkarnaci vesmírného řádu“¹⁶⁶ a považují za samozřejmé integrovat do sebe všechny lidské cíle a každý protest proti tomuto zájmu až metafyzicky potírat. Problém všech institucí spočívá v jejich touze „posadit se na místě Božím“¹⁶⁷ a vzít na sebe všechno konečně a neodvolatelně platné rozhodování. Což se v dějinách postupně proměňovalo natolik, až se křesťanům povedlo všechny lidské instituce zrelativizovat tak, „aby sloužily, ale nevládly, a aby byly vždycky reformovatelné, (navíc když to sociální situace vyžaduje)“¹⁶⁸. Služba Bohu se stala základem lidské svobody, a koncem svobodné instituce, která neunesla nový život bez víry v sebe sama.

Co však zůstává toliko dobové a lidské, jsou řády, které pomáhají vytvářet i křesťané, kteří i do budoucna počítají hlavně s člověkem coby základem všeho řádu. Člověk je totiž pro křesťany Božím dítětem, bytostí, s níž sám Pán Bůh vstupuje v smlouvu a k životu ho povolává jeho vlastním jménem. Jen skutečná víra v Boha dává člověku vědomí lidské hodnoty spolu s vědomím instituce kvůli člověku (nikoli naopak). Víra totiž křesťany poučuje, že všechno lidské odvrácení od Boha se notoricky promítá do následného odlidšťování a zvěčňování člověka, proti němuž se pak vědomě i nevědomě v podobě všeo-

¹⁶⁴ tamtéž

¹⁶⁵ tamtéž

¹⁶⁶ tamtéž, s. 49

¹⁶⁷ tamtéž

¹⁶⁸ tamtéž

becné věčnosti a racionality i prosazuje. Úkolem křesťanů pak je bdít nad ohledem na člověka. Lidské důstojnosti a lidství vůbec se totiž nejlépe dosahuje otázkou po lidské svobodě, která pro křesťany znamená především poslušnost k Bohu. Lidské instituce jsou však vázány lidským řádem, což mj. způsobuje napětí mezi lidským a Božím a člověk je hlavně tvorem Božím (víc než sociálním), protože od Boha obdařeném svobodou, co víc, stvořeném ke svobodě, jediným předpokladem, jak naplnit zákon „o milování Boha nade všechno a bližního jako sebe“¹⁶⁹. Jde o svobodu určující a zaslubující, že i instituce lze křesťany ovlivňovat, a sice zdola, a tam, kde jsou sami křesťané solí a kvasem a mohou je proměňovat svým vnitřním působením.

To nové, co přichází s moderních chápáním státu, a co je jeho nejvyšší hodnotou, mravní legitimací, hlavní funkcí a ospravedlněním jeho existence, je „ochrana nezadatelných lidských práv“¹⁷⁰, která byla formulována už oběma deklaracemi, americkou i francouzskou, i když přirozeno-právně, což reformace zdůvodňovala teologicky a „milostí suverénního pána samého a jeho absolutní vůlí coby jediného zdroje zákona, který je světu jako jeho vůle uložen“¹⁷¹. Místo přirozeného práva proto nastupuje právo pozitivní (a idea práva absolutního, božského), které všem vládcům odňalo jejich svátostný charakter a naopak jim dalo úřední charakter správce lidu, s nímž je vázán (na základě smlouvy mezi Bohem a lidem) k poslušnosti vůči společnému nejvyššímu pánu a skutečnému vladaři.

Až v 18. století dochází k americkým deklaracím práv člověka a občana, jejichž základem je svoboda lidského svědomí, myšlení a víry coby první individualizovaná práva.

¹⁶⁹ tamtéž, s. 50

¹⁷⁰ Komárková, Reformace a moderní stát, In: Lidská práva, s. 49

¹⁷¹ tamtéž, s. 51

Úkolem státu pak je „zabezpečit pokojné soužití všech lidí skrze záštitu práva“¹⁷² a podléhat „vyšší, nadempirické autoritě nábožensko-mravní“¹⁷³ (coby systém vnitřně-světských pořádků). Kladné na státu je jeho funkce na cestě ke spáse lidské duše a cílem transcendentní určení člověka a úkolem křesťanství zůstává člověk prostý všech totalit, bez podrobení lidského svědomí viditelné církvi či bez „panovnických absolutismů z Boží milosti“¹⁷⁴ a v neposlední řadě se stát stal hrází proti svému zabsolutnění bez jakýchkoli metafyzických idejí. Je to právě křesťanství, které státu ukládá „organizovat život tak, aby v něm bylo člověku umožněno být především člověkem“¹⁷⁵ ve víře, že tím absolutním zákonem je Bůh, jemuž je vše odpovědno.

Poměr církve ke státu (a státu k církvi) se pokusila zformulovat¹⁷⁶ i v Zásadách Českobratrské církve evangelické, které vznikly za spolupráce s komisí pro nové vyjádření víry a v nichž, zejména v kapitolách 6. (Instituce, právo a stát) a 8. (Sekularizace lidské společnosti), popisuje, na čem jsou tyto pojmy založeny. Za sekularizací podle Komárkové stojí „víra, že se Bůh sám stal v Ježíši Kristu člověkem“¹⁷⁷, která plně odhalila postavení člověka právě v tom obyčejném a všedním životě a ukázala mu Kristovo evangelium jako „zástupné nesení vin tohoto světa“¹⁷⁸. Komárková upozorňuje na to, že jisté odnáboženštění či odsvětštění tohoto světa nemusí být nutně spojováno s bezbožností, neboť jde spíše o „prostý život odpovědnosti a služby“¹⁷⁹, který se projevuje v každém vítězství dobra (i za cenu oběti), v každém úsilí po pravé a skutečné lidskosti a v každé pomoci všem vyloučeným. A připomíná, že

¹⁷² tamtéž, s. 56

¹⁷³ tamtéž

¹⁷⁴ tamtéž, s. 57

¹⁷⁵ tamtéž

¹⁷⁶ Text Zásad ČCE je sice podepsán J. L. Hromádkou, ale vypracovala je komise pro nové vyjádření víry, jíž byl Hromádka předsedou.

¹⁷⁷ Zásady, s. 97

¹⁷⁸ tamtéž, s. 98

¹⁷⁹ tamtéž, s. 97

veškeré instituce, právo i stát jsou „darem Boží prozřetelné péče o člověka“¹⁸⁰ a křesťané se na nich účastní „zástupným nesením vlastních vin tohoto světa“¹⁸¹. Cestou kříže, sebezapření a solidarity s tímto světem jsou povolání k záchraně tohoto světa, a to i v civilním povolání a v každém zápase se vším zlem a nelidskostí.

V případě útvarů instituce, práva a státu můžeme říci, že jsou všechny součástí právního řádu, jehož pevnost je jednou z opor společnosti vyžadující však „nejen mocenské ochrany, ale i vnitřní autority“¹⁸². Podstatu práva totiž tvoří spravedlivost založená na všeobecném souhlasu všech stran. Právo se má těšit autoritě právě tím, že je spravedlivé. To je i základem občanského života, s čímž souvisí i úkol politické moci být jeho ochranou, totiž právního řádu.

Nad zákonem a právním řádem se však tyčí Boží milost a láska nesená křesťanskou vírou v evangelium, což znamená překonávat právo milosrdenstvím, „nepopírat platnost zákona, ale zmírňovat jeho tvrdost“¹⁸³ praví se v Zásadách. Křesťanu tak připadá dvojí úkol v Boží péči o člověka: jednak posilovat právní svědomí (vědomí práva a spravedlnosti) a jednak právní řád chránit před lidskou libovůlí, tj. vytvářet důvěru ve vymahatelnost a dovolatelnost spravedlnosti. Křesťané jsou dokonce za ryzost právní řádu (ale zároveň ochranu člověka před tvrdostí právní litery) a obnovu spravedlnosti odpovědní, aby citlivé právní svědomí bylo neustále pročišťováno evangeliem.

Plností moci, ale zároveň v lidských službách má být stát. V něm křesťané především rozlišují „mezi službou a žádostivostí moci“¹⁸⁴, a proto i odpor prvotní církve proti uctívání císařů, reformační odmítnutí světského panování kněží či právu panovníka na ovládání poddaných. Z čehož roste laický stát,

¹⁸⁰ Zásady, s. 85

¹⁸¹ tamtéž, s. 98

¹⁸² tamtéž, s. 87

¹⁸³ tamtéž, s. 88

¹⁸⁴ tamtéž, s. 91

jenž se zřídá „zásahů do duchovní sféry života“¹⁸⁵. Úkolem státu je dbát obecného prospěchu a na odpovědnosti jednoho každého občana je dbát mezí, které jsou určeny státní moci a hledět loajálního plnění občanských úkolů. Zatímco úkolem církve zůstává „chránit vnitřní svobodu svého zvěstování a služby“¹⁸⁶, být odpovědná za tento svět a sloužit mu „ve světle kříže Ježíše Krista“¹⁸⁷. Poslušností svému Pánu uzdravovat všechny společenské vztahy a státu dopomoci plnit jeho vlastní legitimní poslání.

¹⁸⁵ tamtéž, s. 91

¹⁸⁶ tamtéž, s. 92

¹⁸⁷ tamtéž

Závěr

Na počátku této práce jsme si položili otázky po tom, co je vlastně ta „správně pochopená“ sekularizace, jak vůbec na základě ní může vzniknout to, co jsme nazvali konfesně neutrálním státem a jak souvisí s občanskou společností. Resp. pokusili jsme na těchto pojmech ukázat, jak lze přes všechny tyto pojmy dojít až k cíli, jímž nám byl problém odluky církve a státu. Během práce jsme postupně docházeli k tomu, že nejde ani tak o odluku církve od státu (jak se to např. řešilo při ne tak dávném „majetkovém narovnání státu s církvemi“), jako státu od církve, neboť napřed byl stát starověký, neboli antický a hlavně plný nejrůznějších božstev, pak středověký, na nějž jsme se podívali očima dvou nejvýznamnějších evropských reformátorů Martina Luthera a zejm. Jana Kalvína, abychom došli až k přelomu 19. a 20. století, jmenovitě k osobě Tomáše G. Masaryka, jenž nás provedl od teokraticky absolutistického státu k jeho demokratické podobě, jíž jsme změřili titulní postavou této práce, Boženu Komárkovou. Luther a hlavně Kalvín nám napřed ukázali, jak to v takovém „náboženském“ státě může vypadat s právem, zákonem, morálkou a teologií vůbec a zvláště na Kalvínově pojetí státu jsme si mohli uvědomit, co církvi ve státě vlastně náleží a co naopak zůstává státu. U Tomáše G. Masaryka jsme pomalu přecházeli ke státu, jenž vyžaduje především demokraticky smýšlející občany, abychom něco podobného podtrhli a skrze „správně pochopenou“ sekularizaci pochopili, že celá věc stojí na našem vlastním přístupu k tomu, čemu se říká právní stát, totiž v dodržování základních lidských práv a svobod, jež vyžaduje jasné oddělení církevního a světského, protože jinak hrozí jejich vzájemná závislost. Státu jsme přitom „nechali“ starat se o mír a spravedlnost a církvi starost o její duchovní statky.

Velikou oporou nám k tomu byla, je a bude neustále inspirující a ze svých děl promlouvající Božena Komárková, právě která díky svému jedinečnému sepětí teorie a praxe, hlavně tedy jejího stále trochu nedoceněného filosofického díla, přesvědčivě ukázala, jak se to s tou sekularizací má a proč právě jí smíme brát za rozhodující element v našem společném hledání pravdy, na níž církev i stát stojí. Napomohl nám k tomu i Tomáš Garrigue Masaryk, který nejen díky svému literárnímu umu, ale hlavně státnickému smýšlení je až dodnes platným teoretikem i praktikem demokratického státoprávní uspořádání, jež geniálně shrnul ve svém proslulém zvolání: Ježíš, ne Caesar! Samozřejmě nesmíme zapomenout na ty, u nichž to všechno vzniklo, totiž Luthera s Kalvínem, z nichž zejména ten druhý položil ty nejlepší základy demokracie založené na protestantském presbyterně-synodním zřízení místo katolického hierarchického dokonce propojení se státní mocí.

Abychom však nezůstali nikomu nic dlužni, doplníme základní teze této práce o ještě o několik poznámek. Mluvili jsme o sekularizaci. Podle německého filosofa 20. století Jürgena Habermase jí je „v právu vynucený převod vlastnictví církevních statků na světskou státní moc“¹⁸⁸, jímž se může buď zkrotit církevní autorita anebo jen něco „protiprávně přivlastnit“¹⁸⁹. Obé však může způsobit to, co se v opačném sledu povedlo v nedávné době v našich končinách, redukce sekularizačních sil na jejich hmotné vlastnění, tedy co komu vlastně patří a co by naopak patřit mělo.

A vrátíme-li se ne snad na, ale spíš k úplnému začátku našeho přemýšlení o povaze církve a státu, neměli bychom zapomenout na to, že Kalvínova teologie je především „univerzálně-teleologickou vědou“¹⁹⁰, tj. i o státu bude smýšlet jako o „nutném následku všeobecné lidské zkaženosti“¹⁹¹, neboť jinak

¹⁸⁸ Habermas, s. 113

¹⁸⁹ tamtéž

¹⁹⁰ Bohatec, s. 9

¹⁹¹ tamtéž, s. 15

by „každý vládl svobodně nad sebou a Bůh nade všemi“¹⁹², a to úplně nejde. Omezit státní moc však je možné jen „v zájmu všeobecného blaha“¹⁹³ a „stát smí, ba musí zasahovat do osobní pravomoci jednotlivcovy z důvodů státních potřeb, neboli ze ‚spravedlivých důvodů‘“¹⁹⁴. I stát je součástí „Božího stvoření“¹⁹⁵. A plyne z toho to, že stát je sice jakási poznaná nutnost, protože člověk je tvor zkažený a hříšný a stát je tu i od toho, aby dbal na to, aby těch zkažeností nebylo mezi lidmi příliš, protože konec konců myslí to s námi dobře.

Na úplný závěr si ještě uvedme postřehy katolického autora Jacquesa Maritaina, jenž občanskou společnost označil za politickou¹⁹⁶ a tvořící jeden celek, zatímco stát její část, založený jsou přitom na spravedlnosti a jejich společnou formou je přátelství. Maritain dodává, že stát je vlastně „částí politické společnosti specializované na zájmy celku – a je tu pro člověka“¹⁹⁷. Nejvyšší funkcí státu je „zákonost a svobodný rozvoj politické společnosti“¹⁹⁸, aby se tato zároveň mohla stát součástí lidu, jenž tu „nebude pro stát, ale ten bude pro lid“¹⁹⁹. Správně sekularizovaný a správně pochopený.

¹⁹² tamtéž

¹⁹³ tamtéž, s. 19

¹⁹⁴ tamtéž

¹⁹⁵ tamtéž, s. 40

¹⁹⁶ Maritain, s. 13

¹⁹⁷ tamtéž, s. 15

¹⁹⁸ tamtéž, s. 20

¹⁹⁹ tamtéž, s. 27

Seznam literatury

Monografie

- Bohatec, Josef, Kalvínovo pojetí státu, Praha: Kalich, 1937
- Čapek, Karel, Hovory s T. G. Masarykem, spisy Karla Čapka, sv. 20., Praha: Československý spisovatel, 1990
- Hain, Radan, Teorie státu a státní právo v myšlení T. G. Masaryka, Praha: Karolinum, 2006
- Hejl, Vilém, Zpráva o organizovaném násilí, Praha: Univerzum, 1990
- Kalvín, Jan: Instituce učení křesťanského náboženství, Praha: KEBF, 1951
- Keřkovský, Pavel, Řeč filosofické a biblické reflexe: problém spravedlnosti a lidských práv v díle Boženy Komárkové, Jihlava: Mlýn, 2005
- Komárková, Božena, Sekularizovaný svět a evangelium, Brno: Doplněk, 1993
- Komárková, Božena, Původ a význam lidských práv, Praha: SPN, 1990
- Komárková, Božena, Čemu nás naučila válka, spisy Boženy Komárkové, sv. 2., Brno: Heršpice, 1997
- Komárková, Božena, Přátelství mnohých (Studentské křesťanské hnutí), spisy Boženy Komárkové, sv. 3., Brno: Heršpice, 1997
- Komárková, Božena: Ve světě a ne ze světa, spisy Boženy Komárkové, sv. 5., Brno: Heršpice, 1998
- Komárková, Božena: Tolerance jako podmínka života, spisy Boženy Komárkové, sv. 5., Brno: Heršpice, 1999
- Maritain, Jacques, Člověk a stát, Praha: Triáda, 2007
- Masaryk, Tomáš G., Světová revoluce: za války a ve válce, 1914-1918, Praha: Orbis-Čin, 1925
- Masaryk, Tomáš G., Naše nynější krise: Česká otázka, snahy a tužby národního obrození, Praha: Čin, 1936

Opat, Jaroslav, Filozof a politik T. G. Masaryk, 1882-1893, Praha: Melantrich, 1990

Witte, John, Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation, New York: Cambridge University Press, 2002

Witte, John, The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism, New York: Cambridge University Press, 2007

Články

Habermas, Jürgen, Víra a vědění, in: Budoucnost lidské přirozenosti: na cestě k liberální eugenice?, Praha: Filosofía, 2003

Komárková, Božena, Církev a stát v naší době, in: O svobodu svědomí, spisy Boženy Komárkové, sv. 4., Brno: Heršpice, 1998, s. 17-23

Komárková, Božena, Návrh na prohlášení synodu Českobratrské církve evangelické z roku 1949, in: O svobodu svědomí, spisy Boženy Komárkové, sv. 4., Brno: Heršpice, 1998, s. 24-25

Komárková, Božena: Návrh osnovy prohlášení ke sborům, in: O svobodu svědomí, spisy Boženy Komárkové, sv. 4., Brno: Heršpice, 1998, s. 26-27

Komárková, Božena, Reformace a moderní stát, in: Lidská práva, spisy Boženy Komárkové, sv. 1., Brno: Heršpice, 1997, s.49-57

Zásady Českobratrské církve evangelické, Praha: Synodní rada ČCE, 1968