

Oponentský posudek

Jiří Kučera, *Křesťanský nonkonformismus u J. H. Yodera a M.L.Kinga*, bakalářská práce odevzdaná na ETF 2013, 61 stran. Práce obsahuje předmluvu, tři kapitoly (John Howard Yoder, Martin Luther King jr., Porovnání), závěr a seznam literatury (14 položek).

Autor chce pod pomocí negativního termínu „nonkonformismus“, porozumět etickým koncepcím sledovaných autorů a srovnat je z hlediska toho, jaké inherentní postavení křesťana ve společnosti jejich pojetí s sebou nesou. Oba autoři jsou vnímáni a prezentováni z hlediska svých vlastních důrazů, ne podle nějakého předem daného schématu (udiví ovšem, že téma „nenásilí“ se objeví jen u Kinga).

Autor vychází převážně (byť ne výhradně) z publikací v češtině – v případě porovnávaných autorů ovšem jen z dostupných českých překladů jejich reprezentativních děl. Po jiných textech, které oba myslitelé srovnávají, nepátral a nepokusil se ani dohledat texty, kde jeden autor reflektuje etiku toho druhého (konkrétně Yoder Kingovu – obráceně to z dost reálné nebylo, i když Yoder publikoval už před Kingovou smrtí a aspoň Yoderovu studii *The Christian Witness to the State* z roku 1964 mohl King znát). Tak mu unikla i studie „Martin Luther jako svědek evangelia“ (*Teologická reflexe* XIV/2, 2008, 132-141), kde autor cituje i Yoderovo hodnocení Kingových pozic.

Pokud jde o jazykovou stránku, žádná vážnější nedostatky jsem nenašel, text je dobře srozumitelný a čtivý. Počítačovým nešvarem, kterému se nevystříhala ani tato práce, je nezkrácené opakování bibliografických údajů každého v poznámkách uváděného díla. Na s. 27 je nepřesný (a zavádějící) citát. Yoder na s. 144 *Ježíšovy politiky* konstatuje, že Ježíš se stal výzvou „Mocím“, nikoliv „mocným“. Za nešťastný pokládám výraz „většinová společnost“ (s. 33) a myslím tvrzení, že „Sovětský spolu s Amerikou hráli nebezpečnou hru téměř o zničení světa“ (36) je chybné nejen gramaticky. Nevím přesně, co podle autora dělá King, když „se odkazuje k Paulu Tillichovi“ (39). Spolky Afro-Američanů, o kterých je řeč na s. 41 (a 45), se nazývaly Black Panthers a Black Muslims, a myšlenka, že „účel světí prostředky“ byla doma v oblastech působnosti inkvizice dávno před vznikem machiavelismu (42). Napalm se píše s malým „n“ (45).

Jako pokus vystihnout základní motivy a aspirace díla i činnosti obou myslitelů je práce poměrně zdařilá. Platí to zejména o prvních dvou kapitolách, kde autor sleduje a interpretuje zdroje etické, resp. společensko-teologické orientace obou protagonistů. Je to přehledné a dobře zdokumentované. Nevím ovšem, co přesně myslí autor tvrzením, že „pacifismus“ je Yoderovo „další velké téma“, které „zde sleduje“ (s. 25, poz. 29). Yoder se problematice pacifismu hodně věnoval, ale v jeho motivacích i cílech pečlivě rozlišoval a každý pokus čtenáři přiblížit křesťanský pacifismus, k němuž se sám hlásil, by ukázal, že to vlastně žádné „další“ téma není. Byla by to příležitost zmínit i v této kapitole Reinholda Niebuhra, kterého jako koryfeje křesťanské morální teologie v první polovině dvacátého století v USA nemohl žádný etik pominout a Yoder se s ním musel vyrovnat právě tak jako King. Pokud jde o Kinga, ten byl nepochybně průsečíkem mnoha vlivů, ale pokus udělat z něj oddaného tillichovce pokládám za případ teologického eskamotérství. V té souvislosti připomínám, že kategorie *neoortodoxie* je podobně jako kategorie teologického *liberalismu* poněkud „nafukovací“ – v Americe byli pod ní běžně uváděni i bratři Niebuhrové.

Kapitola Porovnání působí trochu rozpačitěji. Rozlišení mezi oběma sledovanými přístupy či praktikami je v zásadě správné nebo aspoň možné, i když Yoder ve své analýze Kingových východisek jasně prokazuje, že i u něho hrála rozhodující roli při volbě násilí Ježíšova „cesta kříže“. Autorova interpretace pozadí jejich etických koncepcí ovšem prozrazuje i dost povrchní znalost amerických církevně-sociálních reálií a přílišné spolehnutí na trochu

kusé a zobecňující prameny. Ústavní princip odluky církve od státu nedává prostor k úsilí o politickou moc žádným církvím či náboženským subjektům, nejen baptistům a mennonitům (51), a pokud se někdo v poslední době pokusil v USA působením na voličskou základnu tuto tradici prolomit, tak to byli právě fundamentalisté v nejsilnější baptistické denominaci. (Baptisté díky kongregačnímu principu netvoří „církve“ – označení Baptist Church je vždy jen označením konkrétního sboru.) Tvrzení, že církev je v Yoderově pojetí „spíš separovaná skupinka, která nemá ambice na politickou angažovanost“ (52), nebo že jeho pojetí etiky má na zřeteli jen „kvalitu křesťanova života“ (55) a není to tak „skutečnost, ze které by bylo možné čerpat sílu pro společenskou změnu,“ (56) představují poněkud nekonzistentní resumé toho, co nám sám autor dokázal v kapitole o Yoderovi sdělit – pokud ovšem „politickou angažovaností“ a „čerpáním síly pro společenskou změnu“ nemíní právě úsilí o politickou moc. Tak by se ovšem nedalo interpretovat ani politické angažmá M. L. Kinga. Yoder vždy zdůrazňoval (a inspiroval se tím i u Karla Bartha), že církev jako společenství zpřítomňující život a dílo Ježíše Krista je výzvou a inspirací každému „polis“, kterému je na očích, že je (jak autor sám v závěru cituje) „společenskou strukturou, skrze niž evangelium proměňuje struktury jiné“ (58). Zaráží i autorova nejistota ohledně Yoderovy „naděje, která je ve víře v Ježíše Krista“ a jeho „vize zaslíbené země“ (59). Že by autor nedočel *Ježíšovu politiku* do poslední kapitoly a neví tak o naději vyjádřené zvoláním *vicit agnus noster*?

Přes tyto kritické poznámky pokládám práci za poměrně zdařilou, doporučuji ji k obhajobě a navrhuji její hodnocení známkou B až C.



Petr Macek