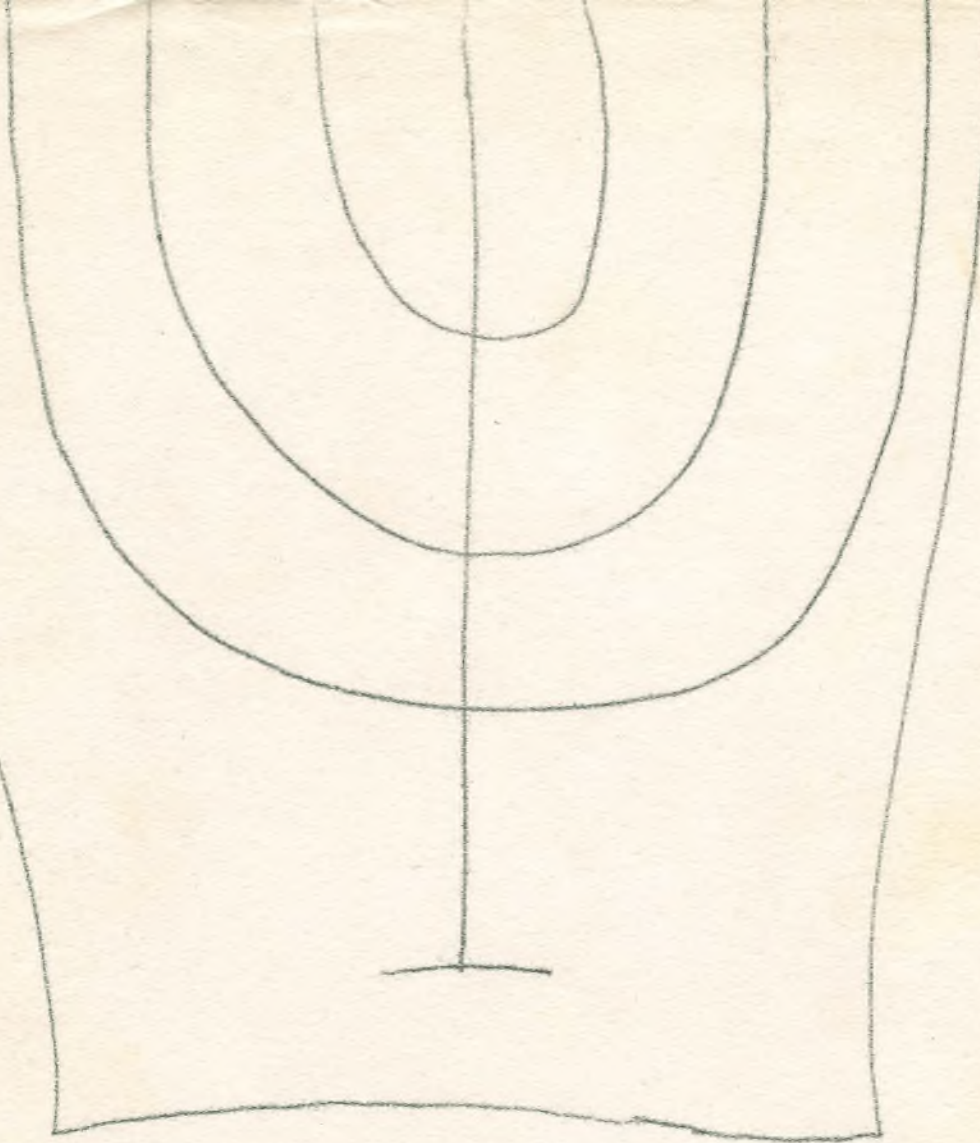




JAN
DUS

S B O R N Í K

K 55. NAROZENINÁM JANA DUŠA

19. 7. 1986

S e t r v e j m e v p r a v d ě

Z kázání o svátku M. Jana Husi v deděli 6. července 1986

"Setrváte-li v mém slovu, jste opravdu mými učedníky.
Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými."

/Jan 8, 31 n./

Pravda! Kde pravda zazáří a jasně se zjeví, kde je odhalena a mužně proslovena, tam nás uchvacuje a mocně podmaňuje. Oddanost a služba pravdě, vytrvalý rytířský zápas o ni a pro ni je nejpřednější povinností skutečného věrného učedníka Ježíše Krista. "Pravda Páně vítězí", konečně vítězí! To patří k živé tradici českého národa a naší evangelické církve v něm, k duchovním pilířům a mravním zdrojům našich dějin minulých i přítomnosti.

Avšak: "Co jest pravda?" Tato Pilátova otázka jde staletími, generace za generací si ji kladě...

Když Pilát namítl Ježíši: "Co je pravda?", již to věděl. Po rozmluvě s Ježíšem mezi čtyřma očima poznal pravdu, dosvědčují to jeho slova k Židům: "Já na něm žádnou vinu nenalézám." V tu chvíli v dané situaci bylo pravdou jediné: Ježíš je nevinan a velekněží, kteří ho Pilátovi vydali; jsou křiví žalobci. Pilát v poznané pravdě měl stáť, lživé žalobce vyhnat a Ježíše osvobodit. Poněvadž tak neučinil a svou únikovou otázkou dodatečně usiloval zpochybnit - uboze a marně - jas a osvobodivou sílu pravdy. Ježíšem mu odhalenou, zůstává v naší paměti jako mizerný soudce, politováníhodný oportunista, bojící se o svou úřednickou kariéru, a to Židů. Zdánlivě pán, ve skutečnosti poddaný jejich mocipanské vůli. Jako každý, kdo pohrdne poznáním pravdy, odvrátí se od ní a vymaní, aby se navrátil k ctění a službě klemných a pomíjivých falešných moderních model, v nichž není pravdy a života, spravedlnosti ani lásky.

Poznaná pravda, milujeme-li ji a setrváme v ní, je převládající, neboť osvobozuje. Bez ní je člověk vždy něčím či někým svázán a spoután, zotročen. Neradi to slyšíme. Raději bychom zlehčovali a zpovrchnili známé apoštolovo doznání všelidské bídy, i když víme, že je pravdivé: "Chtění zajisté hotové mám, ale

abych mohl vykonat, to neshledávám". Ono míří hlouběji, zasahuje naši sebelásku a pýchu: že si nepomůžeme sami, že potřebujeme zachránce, jenž by rozbil naše okovy a rozlomil pouta? A přesto právě v tom jsme ve skutečnosti bezbrani a bezmocni. "Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými " ! Nejprve vás vypáčí ze všech klamných opor, ze zabydlenosti liché lidské soběstačnosti, otřese vámi a odhalí vaše slabiny, bédnost vašich iluzí a po-
věr v pomíjivost a smrti. A když poznáte, že nemáte na čem si opravdu zakládat, odhalí vám pomoc, spásu, osvobození: v pravdě Božího slova v Ježíši Kristu.

Setrváte-li v jeho slově, budete cele a skutečně jeho u-
čedníky, jeho lidem povoláním v svobodu dítek Božích, vyvedených z domu otroctví faraonova, nesklánějících kolien před Baalem. "Porobo synů Božích, nad níž nic svobodnějšiho býti nemůže!",
jásal poslední náš reformátor Jan Ámos Komenský, završující svědecké dílo Betlémského kazatele, zpečetěné ohnivou obětí u-
mučeného života. Ve věrnosti, v trpělivosti a lásce nést a po-
máhat lidu k poznání pravdy Boží čisté a tak se slávat solí ze-
mě a světlem světu. "Neboť pravda tě vysvobodí od hřícha, od
děbla, od smrti duše a konečně od smrti věčné" - toť devíza
a odkaz všem věrným Čechům ryzího svědka a vyznavače pravdy
M. Jana Husa.

Dnes je mnoho neujasněnosti, ohrožení a zmatku v rozbitém
a nepokojí zmítaném světě i mezi námi. Napořád je v našem lidu
otřeseno autoritou pravdy. Jak smutné a nechutné, když mnozí se
ohýbají sem- tam jak rékosí ve větru, lehkověrně se přizpůsobují
tomu, co se jim jeví právě výhodnější, ze strachu - často zby-
těčně - zapírají či zamlčují své lepší přesvědčení, lacině o-
pouštějí bez sebeúcty cestu pravdy; tady neplujeme s proudem ne-
podleháme, odlišme se! A uведе-li nás to do přechodných nesnází,
nechť tyto zkoušky a utrpení, "chléb úzkosti a vody soužení"
/které jakoby se troufale pozdvihovaly v našem lidu: co jiného
je censura slova a tisku než prostě strach z pravdy?/ tím víc nás
tlačily na Boží cestu. Nechť nám slouží k utvrzení věrnosti a
k zvrácení lásky k poznání pravdy. A to v jistotě, že pravda
může být spoutána jako Ježíše spoutali, převlákána - jako Pána
oděti v potupné šarlatové roucho, zabita a uložena do hrobu

a tam hlídána, a přesto slavně vstane - jako Krista zabili a pohřbili a přesto vzkříšen vítězně žije: "ještě jsem byl mrtvý, a ej, živ jsem na věky věků". Včera i dnes, tentýž jest, i na věky!

Prosme Boha a navzájem se posilujme, abychom zůstali věrnými, to je těmi, kteří Pána Boha milují a vždy, děj se co děj, budou milovat,

Amen

Jan Dus st.

Jan Dus - skutečný žák Hromádky

Dne 20. 5. 1986 ráno se dostavila skupina příslušníků StB na faru do Libiše a odevzdala Janu Dusovi rozhodnutí o zahájení trestního stíhání pro obvinění z trestného činu poškozování zájmů republiky v cizině podle § 112 tr. zákona, Jana Dusa zadržela a odvezla do vazby. Dne 28. 5. bylo Anně Dusové doručeno rozhodnutí prokurátora o vzetí do vazby. Od 9'00 dne 20. 5. do 5'40 dne 21. 5. trvala prohlídka bytu u Anny Dusové /je to její služební byt, protože vykonává v libišském sboru funkci kostelníka při svém zaměstnání zdravotní sestry/ a příslušníci vedení nadporučíkem JUDr. Vojákem odňali celkem 378 položek. Příslušníků bylo šest, pracovali velmi důkladně s ostentativním zdůrazněním zákonnosti prohlídky a přesným popisem každé odňaté písemnosti.

Předtím, dne 9. dubna 1986 se konala u Dusových domovní prohlídka, nařízená dne 8. dubna a pod č. 17 protokolu o domovní prohlídce je uvedeno, že byla odňata "Kancelářská žlutá obálka obsahující dva listy strojopisu A 4 začínající slovy Ústřední výbor a končící slovy 276 Ol Mělník". Obsah této obálky označili manželé Dusovi ve svém dopisu prezidentu republiky dne 22. dubna jako podvrh, který nenapsal Heřman Chromý a který byl do bytu podvodně vnesen nejspíše krátce před vykonáním domovní prohlídky. Heřman Chromý byl zadržen 9. dubna, podobně jako Jan Dus, který se však po 48 hodinách vrátil, kdežto na Chromého byla uvalena vazba prokurátorem.

Devítistránkovou stížnost podanou dne 22. dubna spolu s Annou Dusovou, doplnil Jan Dus devítistránkovým dopisem též prezidentu republiky z 8. 5., kde zmiňuje, že byl dne 23. 4. vyslýchán ve věci trestního stíhání Heřmana Chromého. Dopis je doplněn zásadním vysvětlením. Na str. 4 píše:

"Od svého teologického učitele J. L. H r o m á d k y jsem v r. 1950 převzal a dodnes jsem si podržel přátelský vztah ke KSC. V soukromých rozhovorech tvrdím, že KSC je reformovatelná, a snažím se vyvracet předsudek, že nezbytné politické a hospodářské reformy nebudou moci být provedeny, dokud budou komunisté v Československu u moci. Právě ze svého uvědoměle přátelského vztahu ke KSC si však беру už déle než dvacet let oprávnění k tomu, abych komunistům v státních i stranických funkcích přednášel svou kritiku různých chybných /podle mého přesvědčení/ názorů a kroků KSC a jejích členů, a abych to činil s otevřeností, na kterou nejsou členové KSC u nekomunisticky smýšlejících občanů zvyklí."

Příátelský vztah ke KSČ

Podobně jako tvrzení, že "KSČ je reformovatelná" a že nezbytné politické a hospodářské reformy budou moci být provedeny, i když zůstanou komunisté v Československu u moci, vzbudí formulace o "uvědoměle přátelském vztahu ke KSČ" pochybnosti, zda to není jen nějaká forma taktiky nebo projev neprozíravého idealismu. Jan Dus se právě v této věci hlásí k J. L. Hromádkovi jako svému theologickému učiteli.

Na straně 7. svého dopisu panu prezidentovi z 8. května 1986 se pokouší stručně vyjádřit obsah Hromádkova vlivu na sebe těmito slovy:

"V minulých staletích neodpírali křesťané včetně bohoslovců politickou podporu mnoha režimům, které se dopouštěly zločinů, což bylo zvláště zavrženíhodné v případech, že se tyto režimy prohlašovaly za křesťanské /či dokonce byly některou z církví účinně ovládnuty/ nebo aspoň poskytovaly církvím různé výhody odměnou za to, že církve upouštěly od toho, aby kritizovaly utlačovatelský charakter a jednotlivé utlačovatelské činy těch režimů.

To činili křesťané a církve, zdůrazňoval Hromádka, po celá staletí. Tím slušnějším a spravedlivějším by nyní po přechodu politické moci do rukou komunistů bylo, tvrdil Hromádka, aby křesťané a církve projevovali mimořádnou šetrnost a velkorysost k ateistickým marxistům, kteří ve jménu lidství vyhlásili impozantní program nebývalé radikální společenské přestavby, nemají však s vládnutím ještě zkušenosti a pochopitelně se už dopouštějí a ještě budou dopouštět omylů téměř tragických.

Společenská situace se ovšem za posledních třicet let podstatně změnila. Sám Hromádka zemřel hluboce rozčarován společenským a státním systémem, na jehož výstavbě se v letech 1948 až 1968 ze své křesťanské pozice svobodně a poctivě podílel."

Dovolává se Jan Dus Hromádky právem? Nežl Hromádka jinou cestou než Dus a jeho přátelé? Je možný "uvědoměle přátelský vztah ke KSČ", který v sobě zahrnuje oprávnění k tomu přednéšet komunistům v státních i stranických funkcích kritiku jejich chybných názorů a kroků?

V čem je Dus Hromádkovým žákem?

Hromádkova postava zůstala sporná přes jeho jasné vystoupení v srpnu 1968, na podzim 1968 i na jaře 1969. Tehdy navázal na nejlepší zápasy svého života ze první republiky, v době Druhé světové války v USA i v období 1947 - 1958. Bude ovšem třeba se vyrovnat s obdobím "emigrace" Hromádkovy v letech 1958 - 1968, kdy se velmi málo obíral vlastními společenskými otázkami a nechal se vytlačit na pouhé fórum mezinárodních konferencí často chybně nebo neúčinně zaměřených, postupně ztrácel autoritu ve

vlastní církvi i v ekuméně. Přestali si ho vážit i českoslovenští komunisté, pro něž byl příliš spjat s obdobím charakterizovatelným jmény: Václav Kopecký, Zdeněk Fierlinger a Ladislav Štoll. Právě v tomto období Hromádkova regrese vznikla "Nová orientace", které vědomě na Hromádku navázala a své teologické i politické kroky s Hromádkou neustále prohovořovala až do konce jeho života. Důležité podněty pro Ideologickou komisi KSČ a pro ministerstvo, které přátelé nové orientace podávali, byly takřka vždy doprovázeny Hromádkovým průvodním dopisem. Podobně tak proslulý "Ekumenický seminář" v Jirchářích, který vyústil v pokus o ustavení "Ekumenického hnutí inteligence a studentstva" byl uskutečněn za Hromádkova přispění a patrenace.

Právě v těchto letech se Jan Dus junior /jeho otec je proslulý farář Jan Dus, nar. 1903/ projevil jako žák Hromádkův.

Z a k o t v e n í v c í r k v í

První nápadný rys shody Jana Duse s J. L. Hromádkou je uvědomělé zakotvení v církvi a ve sborové práci, jak charakterizuje od počátku Hromádkovu linii. Od svého působení na Vsetíně, přes pražský sbor u Salvátora, jako polní kurát a pak v Šonově Hromádka zdůrazňoval jako podmínku obrody církve a křesťanství c moderním světem konkrétní zaměření teologické práce v nejbližším okruhu skutečného křesťanského života na sborech a v konkrétní církvi. Bez tohoto centra ztrácí i kulturní a politický význam theologova zápasu své uzemnění. V tom Hromádka navazoval na protesty Emanuela Rádla proti jalovému náboženskému kosmopolitismu a dilettantismu, jak byl ve dvacátých letech pěstován.

Jan Dus byl ve sboru a církvi zakotven od svých chlapeckých let. V roce 1957 nastoupil jako duchovní na sbor, jehož členové ve své starší generaci pamatovali život české menšiny v Polsku, od roku 1939 v Sovětském svazu, od r. 1941 za německé okupace. Prožili krutá léta bojů i před nimi. Mezi těmito lidmi působil Jan Dus velmi intenzivně a věrohodně po sedm let a pak ještě dva roky bez možnosti veřejného kázání.

Právě jako kazatel byl velmi srozumitelný a názorný. Jeho řeč byla zaměřena do každodenního života členů sboru. Výrazně se uplatňoval v působení na děti a mládež. Od svého otce přijal civilní a přitom hlubokou účast s lidskými bolestmi a radostmi.

Soustředění na vlastní církevní službu duchovního mu nezavíralo oči pro pravdivé vidění světských starostí členů sboru, členů druhých církví a celé národní společnosti. Při jejích řešeních přicházel i do konfliktů.

Zakotvení ve zvěsti evangelia a v církevní službě, je-li opravdu zakotvením pravdivým, nedovolí člověku přebývat ve sboru a církvi jako v nějakých bezpečných hradbách. Ani Jan Ámos Komenský nezůstal ve své vlasti a ve své Jednotě, ale ocitl se ve světě, v politice, v pedagogice a zažil pád svých nadějí. Co bychom však o něm věděli, kdyby zůstal skryt? Naše současnice matka Tereza nezůstala v bezpečné církevní oblasti tradiční služby, ale evangelium Kristovo jí neustále vyhání mezi ploty a do ulic k trpícím lidem. Ostatně jaký smysl mají slova epištoly k Židům: "...také Ježíš trpěl venku za branou, aby posvětil lid svou vlastní krví. Vyjděme tedy s ním za hradby, nesouce jeho potupu!" /Žid. 13, 12 - 13/.

V ě d e c k á a k r i b i e

Než se pokusím ukázat, k čemu vede hromádkovské pravdivé zakotvení ve zvěsti evangelia a v církevní službě, rád bych upozornil na Hromádkův důraz na usilovnou theologickou práci a vědeckou kvalitu theologova úsilí. Jiné tento nápadný důraz od Hromádky odrazoval, Jana Dusa od počátku přitahoval.

Dusův vztah ke studiu theologie měl nejprve převážně filologické rysy, už jako středoškolák překvapoval jazykovými znalostmi a neuvěřitelnou sčítlostí /kromě toho, že dovedl při improvizované jevištní kreaci "Vandelové v Římě aneb Akademická Ymka v Hronově" zahrát z hlavy Gerschwinovu Rhapsody in Blue/. V patnácti měl přečtené Rádlůvy Dějiny filosofie. V šestnácti se pustil do řečtiny. V sedmnácti na mně vyzvídal fonetické zvláštnosti klasické řečtiny. V osmnácti nás rušil v Čermné ze spánku tím, že brzy ránočetli s Ivanem Růžičkou hebrejsky na půdičce bývalé církevní školy a diskutovali o aramejštině.

Vstupem na fakultu 1950 se dostal pod intenzivní vliv Hromádkův a jeho školy. Hromádka mu byl zprostředkován jeho následovníky, zvláště J. B. Součkem a Rudolfem Říčanem, ale i tehdy mladými docenty. Biblické studium a historie ho přitahovaly a v kombinaci s jazykovým zájmem ho předurčil jeho zájem pro Starý Zákon. Sta a sta hodin věnoval dobrovolné /"brigádnické"/

práci na konkordanci Starého Zákona, zachoval se i snímek, jak jedná s prof. Milošem Bičem o hebrejských ekvivalentech. Bič ho pověřil revizí kartotečních lístků, to byl Dus ve druhém ročníku.

R o z h o d n u t í p r o S t a r ý Z á k o n

Nová theologie probíjována J. L. Hromádkou a jeho žáky byla silná v oboru novozákonním, systematickém, v dogmatice, v historii šťastně započala Rudolfem Říčanem a měla naději ve svém kritikovi nekonformním historikovi Amadeovi Molnárovi. Jeho přednášky prý poslouchal mladý Dus se zavřenýma očima, aby vychutnal kultivovanost a duchaplnost Molnárovy dikce. Ve filozofii náboženství i v praktické theologii se činili mladí docenti, ale Starý Zákon zůstával doménou žáků Slavomila Daňka /1885 - 1946/, Hromádkova antipoda. Jeho žáci většinou nenavazovali na Daňkovy odborné výboje, ale na jeho kuriozní systematické pojetí náboženských kvalit /hodnot/, které bylo ahistorické a připomínalo odkrývání neměnných ideí u středověkých realistů.

Tímto "daňkovským" stádiem prošel Dus rychle jako dětskou nemocí a postřehl nutnost seriózní, vědecké a přitom theologicky zakotvené práce historické. Starozákonní věda zůstávala ve světě - a přes Daňkovo protihistorické kacířství i u nás - poplatná "velrybu", tj. geniálnímu německému theologu a orientalistovi Juliu Wellhausenovi /1844 - 1918/, jehož škola ovládla vědecký svět /tj. hlavně německy mluvící fakulty a ústavy/. Nesprávnosti jeho konstrukcí opravovaly v jednotlivostech nové generace starozákonníků a orientalistů, ale málokdo se odvažoval zbořit nebo popřít kompletní a imponující Wellhausenovu koncepci.

Dusovy studie, později i uveřejňované v odborném tisku, vyjimečně i česky, odborníky zaujaly a velmi často popuzovaly novostí přístupu, v němž byla přesná filologická analýza doplněna pečlivým historickým bádáním, které theologicky chránilo hluboké zakotvení v novozákonní víře v Ježíše Krista před nezávažným monografickým odborničením. Např. jeho kacířská hypotéza, že izraelští králové /zvláště David/ krutě skoncovali s prapůvodní decentralizovanou /charismatickou - soudcovskou/ kmenovou demokracií, zaujala odborníky i na jeruzalémské univerzitě a to nejen starozákonníky, ale i badatele v historii Izraele, kteří hledali inspiraci i pro aktuální pojetí moderního státu.

Vědeckost Dusovy odborné práce patří podstatně k jeho theologickému žákovství u Hromádky. Cesta kupředu nevede k odvratu

od vědeckosti theologie XIX. století, ale při hlubokém zakotvení v živé víře, inspirované biblickými svědky, vede ke skutečné tvorbě a usilovné práci podle všech moderních, náročných vědeckých pravidel.

P o l i t i c k á a n g a ž o v a n o s t

Hromádka úporně zůstával na půdě církve a v oboru theologie. Odpovědnost vzbuzovaná jeho vírou ho strhovala do veřejných zápasů v období první republiky. Překvapivě se ve dvacátých letech spojil s nekonformním filosofem Emanuelem Rádlm a čelil nekritickému vlastenčení protikatolickému, protiněmeckému a protisocialistickému v církvích i v celé veřejnosti. Vytvořili bezprecedenční tandem křesťanských myslitelů - vůdců, který zůstal inspirací pro české /a vůbec evropské, ba světové/ křesťanské myšlení.

Výrazné odmítnutí fašismu a pak i nacismu ohrozilo Hromádku natolik, že se rozhodl pro odchod do zahraničí a strávil válku v Princetonu v USA, kde podporoval náš zahraniční odboj a úsilí naší vlády vedené Dr. Eduardem Benešem přednáškami, články i jednáním.

V myslí současníka je Hromádka zafixován jako člen Ústředního akčního výboru Národní fronty od února 1948 a jako theolog a znalec Masaryka, který usiloval získat křesťansky a demokraticky smýšlející veřejnost pro pozitivní vyrovnávání s výzvou socialismu a komunismu i v jeho mocenské podobě.

Právě v té době, přímo uvádí rok 1950, se Jan Dus jako student setkal s Hromádkovým zápasem na nově zřízené Komenského fakultě, od roku 1949 pokračovatele původní Husovy fakulty.

Dusův vztah k Hromádkovi nebyl bezbolestný. Z domova si přinášel úctu k Masarykovi, k demokracii a silné sociální citění zvláště s venkovskými členy církve. Dále důraz na pravdivost, pravdomluvnost a opravdovost. Ani jeho otec Jan Dus, nar. 15. 3. 1903, znalec Masaryka, badatel o životě a díle českého bohoslovce Františka Žilky, dlouholetý předseda farářského spolku /Svazu duchovenstva/ nesnášel propagandistickou lež a účelové jednání s lidmi. Na naše sbory začaly dopadat tvrdé rány "socialistické vesnice", která se většinou prováděla nelítostnými donucovacími metodami bez úcty k člověku, k jeho právům a práci a bez vztahu k polím a krajině.

Počátkem roku 1952 navštívil mladý Dus se mnou Hromádku v domku na úbočí Černé hory u Janských Lázní. Dus Hromádkovi bolesti našich hospodářů přednesl a naléhavě ho upozornil, že mu venkovští evangelíci nerozumějí, popřípadě ho chápou jen jako obdobu kolaborace s nacismem. Hromádka nám s oblibou při různých příležitostech vyprávěl, jak mu jeho stařícká maminka v Hodslavicích vytýká, že "jím v Praze dělá nového Moravce" a jak mu jeho bratr, sedlák má za zlé, že jde s komunisty.

Hromádkovi bylo jasné, že se Dus snaží pozitivně rozumět jeho pojetí spoluviny církví za nedostatky v řešení sociální otázky v minulosti a tím i spoluodpovědnosti za budování spravedlivějšího sociálního řádu, jeho snahu vytrhnout křesťanské a demokratické myšlení z liberálního rámce a přenést je do socialistické společnosti a budoucnosti.

V podobných rozhovorech se Jan Dus v hromádkovské spoluodpovědnosti za socialistickou společnost utvrzoval, ač nikdy neopustil sociální citění a solidaritu s těmi, kteří byli společenskými změnami drceni.

P r o t e s t o v a t m u s í m e s t á l e

Bude-li jednou Hromádka spravedlivě posuzován, bude posuzován podle svých skutečných žáků jako je Jan Dus a velká část protestantských chartistů. Ze starší generace podle těch, kdo se jím dali v rozhodujících letech inspirovat jako již jmenovaní J. B. Souček a Rudolf Říčan, dále Božena Komárková, Jan Patočka, Miloslav Kohák, J.M. Lochman a ze střední generace Ladislav Hejdněk a celá suita nové orientace.

Hromádkův odpovědný přejný vztah ke komunistům nejen opravňuje, ale přímo zavazuje k otevřené kritice. Hromádka řekl: "... jest nutno jasně, určitě a bezohledně provádět očistu a sebekritiku, aby velké dílo, které jest budováno, se nezhroutilo nadměrným množstvím sobeckých chytráků, bezohledných násilníků, nízkých udavačů a surových štrábrů." /Prosinec 1947/. "Všichni víme o případech, kdy jsme byli pobouřeni ve svém mravním i právním citu a zakročovali jsme proti křivdám. Dokud se rozhoubená hladina neuklidní a nový právní řád nevytvoří a neustálí, dotud každý z nás bude mít takřka denně příležitost a povinnost, aby se ujímal ukřivděných a postižených. Protestovat musíme stále, každý den. Ale o to jde, abychom věděli, kdy a proti čemu protestovat; v jakém duchu, z jakého zorného úhlu pra-

covat na nápravě křivd, na očistě veřejného života; v čem vidět křivdu a bezpráví a v čem nevyhnutelný, dějinně i mravně oprávněný krok k přestavbě společenské." /3. října 1948 v Čáslavi, byl jsem tam společně s Dusovými/.

Takto přijal Jan Důs Hromádkovo dědictví a nikdy si ze svého hromádkovství neosoboval nějaká privilegia, ale protestoval vědycky, když to bylo třeba a ujímal se ukřivděných a postižených a neustále rozlišuje..."v čem vidět křivdu a bezpráví a v čem nevyhnutelný, dějinně i mravně oprávněný krok k přestavbě společenské".

D u s o v y k a c í ř s k é k a m p a n ě

První hromádkovskou kampaň zahájil jako student. Obdobně jako Božena Komárková 1949 se Dus pokusil vyložit písemně evangelickým rolníkům v r. 1952, že socializace vesnice není konec církve a lidského života a že poslední hodnoty nejsou svázány s formou organizace vlastnictví. Že však je třeba se držet evangelia a neupadnout do chytráctví, násilnictví, udavačství a štrébrovství. To mu bylo 21 let. Dostavil se na Státní úřad pro věci církevní a žádal jeho úředníky, aby dali vytisknout nebo nacyklostilovat text Boženy Komárkové formulovaný v ostré pravdivosti analýzy zároveň nesený duchem Hromádkovy kladné interpretace socialismu.

Jeho kampaň ztroskotala, ale cenná zkušenost z tohoto jednání se státním úřadem Dusovi zůstala.

N e b u d u m a r x i s t o u

Při odvodu v Kutné Hoře se každý bránc dostavil též před politického pracovníka Na dotaz po světovém názoru: Jste marxista? byly přípustné dvě odpovědi: 1/ Ano a doufám, že se na vojně zdokonalím - 2/ Ne, ale doufám, že ze mě lidová armáda marxistu udělá. Dus odpověděl, že marxista není. "Dobře, a co dál? - Tak stanete se marxistou?" Nestanu a náš děkan Hromádka říká, že člověk nemusí být marxista a může pro socialismus pracovat. Naše fakulta je pro bohoslovce, budoucí faráře." - "To je jedno, marxistou musí být každý. Řekněte mi jméno toho vašeho děkana. To se na to podíváme, aby v naší republice někde nějaký ředitel školy vykládal žákům, že nemusí být marxisty!"

Dusevi nebyl povolen odklad a ocítl se - ne již v PTP, ale v pracovních TP. Vojnu absolvoval s dřevěným vojenským kufrům s krásným nápisem A. KLIMENTIEV:

Teprve po vojně fakultu dostudoval v roce 1957 a dostal se na sbor v Chotíněvsi, kde byli reemigranti z někdejšího Polska, pak Sovětského svazu. Jeho první konflikt tuším byl kvůli autobusům, které chtěl objednat pro členy sboru, aby mohli slyšet mluvit a kázat duchovní ze Sovětského svazu /z Estonska?/, kteří zde byli na mírové konferenci. V objednání autobusů bránili funkcionáři nepravdivou informací, že je nedostatek vozidel.

R o d i n n ý z á k o n

V roce 1962 vystoupil jeho tchán, profesor církevní historie Rudolf Říčan, Dusem inspirován a informován proti novelizaci rodinného zákona, v níž měl být paragraf umožňující odnětí dětí rodičům, kteří by nevychovali své děti ve shodě s vědeckým světovým názorem. Dr. Eliáš ve svém článku pro časopis "Právník" výslovně vyložil, že navrhovaný zákon bude možno aplikovat proti věřícím rodičům.

Jan Dus tehdy fungoval jako Říčanův zbrojnoš, pomáhal mu psát na sbory, na vedení církví a na ministerstvo spravedlnosti. Byla to kampaň zdařilá, zapojila se do ní celá nová orientace a řada představitelů různých církví a dokonce i vedení českobratrské církve evangelické - synodní rada. Novelizace zákona byla přijata v pozměněném, ústavě odpovídajícím znění.

Po dvou letech funkcionář státní správy - za mé přítomnosti - Dusevým angažováním zdůvodnil - ovšem v rozčilení a okamžitě byl zakřiknut vyšším úředníkem - odnětí státního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti v Chotíněvsi. Mně předpověděla při jednání o mém článku o Barmenských thesích - bylo to třicáté výročí - censorka církevního tisku Dr. Čížková, že bude "musit být odebrán souhlas mladému Dusevi", protože kritizoval synodního seniors.

Příslušení úředníci však na Dusa zaútočili kvůli Domovu důchodců v obvodu chotíněveského sboru, kde došlo ke konfliktu mezi zbožnou ženou, členkou Jednoty českobratrské /dnes to je Církev bratrská/, která přehrávala starým ženám v Domově zbožné písně a povzbuzující promluvy, a ředitelem, který této ženě magnetofon

vzal a zakázal jí přístup do Domova důchodců, Jan Dus se energicky ženy zastal - ač jemu v přístupu nikdo nezabráňoval. Druhá námítka proti němu byla, že na schůzi SRPŠ žádal, aby mohly být děti vyučovány náboženství bez překážek a ve vhodnou hodinu.

K r i t i k a s y n o d n í h o s e n i o r a

Při pokusu o dialog s pracovníky "církvního dozoru", jehož se účastnil jako marxista - ideolog i prof. Milan Machovec a pět farářů ze severních Čech, se synodní senior. Dr. Viktor Hájek nepostavil za faráře, ale za stanovisko ministerských úředníků. Naproti tomu Milan Machovec se vyslovil s velkým porozuměním pro námítky proti "církvní politice", jak ji vyslovil Dus a jeho kolegové.

Jan Dus dodnes kritizuje novou orientaci, že se při následujícím církevním sporu nepostavila důsledně za jeho kritiku a nepřímá tak napomohla tomu, že synodní zastupitelstvo udělalo odporné usnesení.

V této kritice má Dus věcně pravdu. Bylo by spravedlivé však říci, že nové orientace jako celek chtěla působit na celou církev, nechtěla upadnout do izolované opozice a pokusila se získat i Dr. Viktora Hájka, aby při dalším jednání na ministerstvu asi s jedenácti faráři podepřel její kritické stanovisko i on. Což také skutečně učinil. Také ho pak již pracovníci odboru pro věci církevní k dalším diskusím nezvali.

R e h a b i l i t a c e

V roce 1966 se po napínavých jednáních mohl Dus vrátit do církevní služby v Chrástu u Plzně. Pokračoval v intenzivní vědecké práci, psal i podnětné články systematického charakteru. Studoval i problematiku vztahu moderního státu Izrael k arabským státům. Málem se stal placeným poradcem mezinárodního oddělení ÚV KSČ, když ohromil vedoucího "arabského" oddělení znalostí problematiky i schopností sledovat tisk zúčastněných zemí. Na ÚV se Dus pokusil získat nejvyšší stranické funkcionáře proto, aby se orientovali na Svaz pro smíření a změnili proarabskou politiku v také "proizraelskou". Nabízenou spolupráci s oddělením ÚV KSČ odmítl.

Jeho znalosti pomáhaly při pokusech "nové orientace" a "mírového odboru Svazů duchovenstva", když se pokoušely před červnovým konfliktem v roce 1967 a pak v létě po něm zaujmout stanovisko nikoliv protiizraelské. Lednové stanovisko se blížilo tomu, jaké zaujal Pavel Kohout na sjezdu spisovatelů počátkem léta 1967.

R o k š e d e s á t o s m

Velmi zajímavě reagoval Jan Dus v roce 1968. Vzpomínám si, jak na jednom setkání jsem zůstal s ním a s Ladislavem Hejránkem skoro v izolaci, když převládla "nestranická" mentalita. Proti tomu jsme my tři hájili myšlenku, že nelze budovat nic nového na základě "nestranickosti", ale je třeba uzavírat spojení s komunisty, kteří poznali nutnost reformy nebo se vyloženě přiklonili k frontě demokratizace. V tom smyslu jsme kritizovali i myšlenku zvláštní organizace, v níž by byli jenom nekomunisté.

V srpnu zdůrazňoval problematiku Biafry, oprávněně se obával, abychom neviděli jen problematiku vlastního národa. Byl to jeho zvláštní důraz, stále vidět globální problémy - i vtom se učil od Hromádky.

Zde bych však měl vsunout úvahu o tom v čem se od Hromádky odlišoval. Než Hromádka začal působit veřejně, soustředil se na to, aby dosáhl určité kompetenční úrovně, aby promoval, aby se habilitoval, aby byl členem důležitých ekumenických grémíí. Jan Dus měl možnost získat doktorát, ale za podmínek, které byly v rozporu s jeho odbornými i etickými přístupy. Také ovšem vyrůstal v docela jiné Evropě než kdysi Hromádka na sklonku Rakouska-Uherska.

V úrovni přesných a věcných informací měl Dus blíže k J. B. Součkoví, který byl, podobně jako jeho nejbližší přítel Jan Patočka^{vždy} informován a neustále své znalosti doplňoval. Hromádka sledoval politické dění v širokých souvislostech a vyjedřoval se v globálních konturách. Proto také v něm někteří viděli hlavně žáka Ernsta Troeltsche (1865 - 1923; německý protestantský bohoslovec, sociolog a historik, též filosof dějin).

Jan Dus - na rozdíl od J. B. Součka - umí své přesné vědomosti vyslovit ostře a jednoznačně, soustředit se ve chvíli akce do riskantního, angažovaného postoje, jak to uměl Hromádka.

Dusovi ovšem chybí Hromádkovo nadání k diplomatické hladkosti a neústupně zdvořilý, mírný výraz Součkův. Vnějšně se

ovšem Součkoví nápadně podobá, až je snad ještě postavou subtilnější a křehčí.

P e r z e k u c e

V roce 1972 byl zástupně za celou církev - podobně jako farář Vlastimil Sláma za Svaz duchovenstva - pro statečné vyznavačské stanovisko z počátku roku 1969 "Synod svému národu"- odsouzen podmíněčně. Ještě před soudem byl nezákonně zbaven možnosti působit jako farář.

Výrazně se angažoval pro mne, když jsem byl v roce 1978 uvězněn, napsal celou řadu velmi originálních dopisů a podání, též mezinárodním ekumenickým představitelům. V živé paměti je jeho angažování spolu s Milošem Rejchtem pro Jana Litomiského. V letech 1983 - 1985 výrazně pomohl v zápase "rozhodných letničních křesťanů" v Brně. Byl to složitý, neobyčejně náročný zápas. Letniční přátelé si nepřáli, aby o něm přinášel VDNS, INFOCH nebo zahraniční tisk informace - a toto přání Jan Dus respektoval.

Když jsem se dověděl, že StB zaútočila proti Dusovi a pokusila se ho zatáhnout do akce proti Heřmanu Chromému, domníval jsem se, že je to revanš právě za letniční křesťany. /Podobný názor mají pracovníci státního dozoru nad církevním životem/. Není ovšem vyloučeno, že motivace útoku StB není osobní, ale je namířena proti synodní radě českobratrské církve evangelické, proti evangelickým duchovním - nebo jak píše Dus ve svých podáních z 22. dubna /se svou statečnou ženou Annou/ a z 8. května - proti chartistům vůbec.

Jan Dus podepsal Chartu v prosinci roku 1978.

J e t e d y D u s H r o m á d k o v ý m ž á k e m ?

Jan Dus má podle mne plné právo se hlásit k J. L. Hromádkoví jako svému učiteli. A na druhé straně: má-li být Hromádka spravedlivě posuzován, musí být posuzován podle toho, k čemu vedl Dus.

Dusovo hluboké zakotvení v křesťanské víře, jak k ní vedou novozákonní spisy a jak její reflexi napomáhají starozákonní svědci, Dusovo zakořenění v českobratrské církvi evangelické, jeho smysl pro skutečnou podobu našich sborů, jeho výrazné ekumenické smýšlení /málokdo ví, že jako snad jediný duchovní naší církve dostal požehnání od kardinála Tomáška, který mu též

vystavil potvrzení, že mu může být svěřeno do výchovy indické dítě z katolického sirotčince/, to všechno právě tak jako jeho zheologická, vědecká erudice a akribie a v nikoliv poslední řadě jeho přejný vztah k socialismu a naší společné budoucnosti s dnešními komunisty v naší zemi - to dosvědčuje, že Hromádkaova linie zůstala perspektivní a přes všechno protivenství schůdná.

Hromádka se rozhodl podepsat v létě 1969 známých deset bodů, ale jeho podpis nebyl zveřejněn proto, že Honza Tesař již nestačil si ověřit, zda bude stát za svým podpisem i v situaci, kterou vytvořilo stíhání autorů prohlášení. Jsem přesvědčen, že by podepsal Chartu prostě proto, že jí - po rozvážení všech okolností a s větším nárokem na statečnost než my "prvníáci z prosince 1976" - podepsal Jan Dus.

Z á v ě r

Jan Dus se svou ženou Annou se zastalí nejen křivě nařčeného Heřmana Chromého, nejen se pokusilí ubránit se proti křivému nařčení, že přijali a měli ve svých věcech text hanobící představitelů socialistických států, ale zastalí se i prezidenta republiky a představitelů KSSS Michaila Gorbačova. Domyslíme-li ne- snadný zápas, do něhož se Jan Dus pustil, je to i zápas o očistu vlastního úkolu naší Bezpečnosti, který spočívá v tom, že má stát a jeho občany ochraňovat a nikoliv ohrožovat nezákonnými metodami. Zápas Jana Duse je totožný s celoživotním zápasem J. L. Hromádky - je to odpovědnost křesťana za společnost, ve které žije, a v jistém smyslu za celý svět a jeho budoucnost.

Jan Šimsa

Neboť vám je z milosti dáno netoliko v Krista věřit, ale pro něho i trpět; vedete též zápas, jaký jste u mne viděli a o jakém nyní slyšíte. Je-li možno povzbudit v Kristu, je-li možno posílit láskou, je-li jaké společenství ducha, je-li jaký soucit a slitování: dovršte mou radost a buďte stejné mysli, mějte stejnou lásku, buďte jedné duše, jednoho smýšlení, v ničem se nedejte ovládat ctižádostí ani ješitností, nýbrž v pokoře pokládejte jeden druhého za přednějšího než sebe; každý ať má na mysli to, co slouží druhým, ne jen jemu. Nechť je mezi vámi takové smýšlení, jako v Kristu Ježíši:

Způsobem bytí byl roven Bohu,
a přece na své rovnosti nelpěl,
nýbrž sám sebe zmařil,
vzal na sebe způsob služebníka,
stal se jedním z lidí.

A v podobě člověka se ponížil,
v poslušnosti podstoupil i smrt,
a to smrt na kříži.

Proto ho Bůh vyvýšil nade vše
a dal mu jméno nad každé jméno,
aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno
- na nebi, na zemi i pod zemí -
a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával:
Ježíš Kristus jest Pán.

/Fp 1,29 - 2,11/

Bratři a sestry,
přibližuje se velikonoční období církevního roku. Dnes si připomínáme ten den, kdy Pán Ježíš přichází do Jeruzaléma týden před židovskými velikonočními svátky. Ježíš byl na svátky v Jeruzalémě víckrát, v tichosti a prostotě, jako stovky a tisíce jiných věřících, putujících do chrámu. Tentokrát vstupuje do města jinak: Vyhlazuje svůj královský, mesiášský nárok tím, že přichází do Jeruzaléma přesně tak, jak židé podle prorockých

prorockých představ očekávali, že mesiáš přijde, Četli jsme o tom dnes v Zachariášově proroctví.

Celé davy obyvatel Jeruzaléma i poutníků z celé země porozuměly Ježíšovu gestu a také jej jako mesiáše vítají: "Hosana synu Davidovu! Požehnaný, který přichází ve jménu Páně! Hosana na výsostech!" Známe průběh dalších událostí a budeme si je během velikonoce ještě připomínat. Dnes si připomeňme jediné: Pán Ježíš byl mesiášem zcela jiným, než jakého by jej chtěly ony vítající zástupy mít. Ježíš nezměnil, natočil naráz, pro lidi bezpracně a bezbolestně svět, aby se všichni jen mohli přizpůsobit a podříditi se nové vládě s heslem zbabělců na rtech: "už se to otočilo, tak my se otočíme také!"

Proto se od něho také všichni - včetně jeho nejbližších přátel - odvrátili a odmítli jej. Všichni sice sdíleli naději vkládanou do mesiášského krále, naději v nový, lepší svět, naději v lepší lidské vztahy, v lepší pořádek, naději ve svobodu a spravedlnost, Ježíšova cesta osobního nasazení pro tyto Boží věci však byla pro ně příliš náročná a neschůdná.

My dnes také symbolicky vítáme Pána Ježíše, který vždy znovu přichází, aby naplnil naši touhu po lásce, naši potřebu někomu, či něčemu věřit, aby v našem světě beznaděje roznítil v nás novou naději. Aby nás, žíznivé a hladové napojil a nakrmil svými dobrými věcmi - a ponechal jen jediný hlad a jedinou žízeň - tu blahoslavenou - po spravedlnosti.

Přijmeme Ježíše i s jeho náročností, nebo se nedokážeme odloučit od své představy záchrany světa, která je velice podobná tehdejší židovské? V té Pavlově epištole Filipenským, která je základem našeho dnešního přemýšlení, najdeme o kousek dál za naší perikopou oblíbený Pavlův obraz křesťana jako závodníka na stadionu, který běží po dráze víry pro medaili věčného života. Křesťan není ten, který jen z tribuny přihlíží, jak těch pár bláznů usilovně běží ten běh ve stopách Kristových. A nezapomeňme: tou tribunou může být i křesťanský kostel. I při bohoslužbách mohu vlastně jen fandit tomu křesťanskému zápasu; pak ale jít domů a žít opět svým starým životem. Fandění ještě není křesťanství. Víra v Ježíše Krista - to znamená sejít z tribuny dolů a rozběhnout se. Se vší vervou a ze všech sil se pustit do toho běhu za vítěznou nebeskou odměnu. Se všemi risiky a úskalími tohoto běhu, se vším jeho nebezpečím. To je křesťanská víra.

A to je vlastně i situace Pavlova v našem textu. Pavel sedí kolem roku 60 v Římském vězení, kde čeká na slyšení před císařem. Měl na to jako římský občan právo a Pavel se vždy svých občanských a lidských práv dovolával - ostatně jako celá církev a křesťanství vůbec. Pavel věděl, že tím svou vrchnost vychovává ke spravedlnosti. Křesťané uměli trpět, nikdy však nepohrdali světským právem a spravedlností - jak to dnes někteří dělají a jsou proto ochotni devótně poslouchat kohokoliv a v čemkoliv, jen aby se vyhnuli konfliktům. Pavel dokonce ví, a píše to i v tomto dopise, že smysluplné utrpení je ku prospěchu evangelia, neboť dodává sebevědomí ostatním věřícím. Naše epištola Filipenským je snad nejmasivnějším dokladem z celého Nového Zákona o tom, že víra není jen soubor pouček, dogmat, či názorů, ale že víra je v první řadě osobní zápas, běh, osobní nasazení se, které se nevyhýbá ani osobnímu utrpení.

Pavel z vězení píše dopis svému milému sboru v řeckém městě Filipis. Dopis je velmi osobní a bývá nazýván "zamilovanou epištolou" mezi Pavlovými dopisy. Je nám to srozumitelné a víme to i dnes, že kde se opravdu běží ten usilovný běh víry, vznikají mezi běžci zcela osobní pouta křesťanské lásky. Křesťanství vskutku nemůže být neosobní, jen theoretické a formální. Pavel s láskou myslí na ty, kteří s ním sdílejí stejnou víru, lásku a naději, kteří stejně jako on přijali za svůj ten náročný Kristův recept na uzdravení tohoto světa. Myslí na jejich životní spásy, na jejich odvahu v začínajícím pronásledování, myslí na jejich odolnost a vytrvalost. Myslí na jejich osudy, ví také, že někdy dochází i k nedorozumění mezi věřícími a k rozdílnému vidění věcí. Konkrétně dvě ženy, Evodii a Syntychu v tomto dopise napomíná, aby byly svorné - vždyť se přeci spolu s ním lopotily o rozšíření evangelia. Pavel myslí na ty své milé spolumojovníky víry a to hlavní, co jim do jejich zápasu odkazuje - a byla to skutečně závět; po tomto čtyřletém Římském vězení je Pavel nakonec popraven - to hlavní, co jim odkazuje, je vypsáno v naší perikopě: aby žili v duchu jednoty, ochotni i trpět pro Krista a přijímat utrpení jako znamení Boží milosti. Prosí je, aby naplnili jeho radost nesobeckou, křesťanskou láskou a pokorou a následovali tak příklad Pána Ježíše.

Neboť to je dodnes asi ta největší překážka pro mnoho lidí vydat se za Kristem: totiž ten Kristův požadavek lásky a osobní příklad pokory. Pravé pokory. Té, které není zbabělostí, nebo falešnou skromností libující si v ostentativní chudobě, ale pravé pokory, královské pokory Ježíšovy: ačkoliv měl Božskou přirozenost, nic na své vznešenosti nelpěl, vzal na sebe úděl služebníka a byl poslušný až do smrti. A právě tato pokora a poslušnost z něho činí toho, před jehož jménem musí pokleknout každé koleno a každý musí vyznat: Ježíš Kristus je Pán. Mít se jeden k druhému tak, že se máme rádi a vzájemně se považujeme za lepší, než jsme sami, jak od nás chce Pavel - to není jednoduché. Každý žijeme se spoustou slabostí, strachů, pocitů méněcennosti, všelijakých pokřivených a malých myšlenek - a čím více si toho v sobě neseme, tím více se navenek zajišťujeme arogancí, vychloubačstvím, sudičstvím. Vždyť to známe i u zvířat: čím je pes zbabělejší, tím více nafá. A my jsme také takoví. Pohledme na Krista - s jakými lidmi jedl, mluvil, přátelil se zastával se jich - aniž by se obával o svou důstojnost či čest. Nebál se učedníkům mýt nohy, nebál se prostitutek ani fízlů, malomocných ani rasově nečistých. Měl tolik důstojnosti, že se o ni nebál. A to je jedno z mnoha tajemství víry: Duch Boží nás osvobozuje, vykupuje z područí všech našich malostí a mindráků a zbabělostí a pokřiveností. Duch Boží nás zachraňuje od toho všeho a říká nám: neboj se. Jsi můj. Tvá důstojnost už není v tom, co si na druhých vyštěkáš, nebo čím se nad nimi budeš vytahovat. Už ne tvůj majetek, tvůj dům, který si postavíš, tvá barevná televize a tvé auto, které si koupíš, či tvé postavení v práci - tvá důstojnost je jinde. Je neporovnatelně jiná - vysoko převyšuje všechno, co by sis mohl zařídit sám. Tvá důstojnost je královská, Ježíšovská - a přijmeš-li ji, nemusíš se už ničeho bát. I když tě poníží svět až do prachu, i když tě třeba i ukřižují, přece budou dobře vědět: to je člověk jiného světa. To je pravý šlechtic Ducha. To je dítě Boží. Královská pokora. K té nás Pavel vybízí spolu se svými Filipenskými. Skutečná, pokora, která nemá nic společného ani s povýšeností zbohatlíků ani s podlézavostí otroků. Pokora Ježíšových bratří a sester. Pokora plná darované, zhůry pocházející důstojnosti a cti. Teprve v této důstojné pokoře získáme sílu vydat se za Ježíšem na tu cestu zápasu o Boží vládu zde na zemi, cestu úzkou a přeci jedinou dobrou.

Vítáme-li dnes, bratři a sestry, Pána Ježíše jako krále všech věků, který přichází i k nám, aby vyčistil chrám našeho světa, naší církve i našich srdcí od všeho kupčení, od vší marnosti, od vší špíny - vítejme ho upřímně. A nezůstaňme po světících jen na tribunách jako diváci toho divadla světa, ale sejďme dolů, na dráhu, a pusťme se do toho pavlovského běhu za Kristem. Teprve tam, v práci pro Krista najdeme všechno to, po čem naše srdce bolestně touží: novou radost, novou naději, lásku, odvahu k životu, novou víru v budoucnost; a najdeme i v kristovské pokoře novou důstojnost.

Amen

Zdeněk Barta

Noli tangere v dvojím pohledu

□ smrti antického vzdělance Archiméda z ruky primitivního vojáka římské legie, která pod vedením konzula Marcella dobývá Syrakuz, se dovídá snad každý student. Archimédovo: Noli tangere circulos meos zaznívá jako skřet podivína, který se ani uprostřed bitevní vřavy nedá odlákat od badatelské posedlosti. Rodné město v plamenech a jeho občan mudruje nad pákou.

Voják a vědec. Setkání dvou mocí: moc pěsti a moc myšlenky. Avšak ani moc pěsti není zcela bez ducha, neboť násilí v lidském světě je tek či onak duchovním projevem, a ani moc myšlenky není tak bezbranná, jak by se nad mrtvým tělem antického matematika a fyzika mohlo zdát. Tváří v tvář zejména technologickým aplikacím moderní vědy poznáváme, že její moc nás za našich dnů posunuje až k bytostnému ohrožení nukleárním holocaustem. Že ani v III. století ante, kdy Archimédes vymýšlí vzorce kužele a koule, nebyla věda kabinetní záležitostí, svědčí nad jiné průkazně skutečnost, že při obraně Syrakuz se osvědčují stroje, které jejich slavný rodák sám navrhl.

Nicméně vztah voják: vědec může schematicky naznačit poměr obou mocí, jejich strategie i dilemata. Na jedné straně ten, k jehož úkolům patří likvidovat nepřátelské pozice materiální i lidské, v nejlepším případě bránit, aby totéž nepostihlo jeho otčinu. Optiku vojáka - a s obměnou všech ochránců pořádku - charakterizuje nízká rozlišovací schopnost: vše, co se staví na odpor, musí být zničeno, protože intenzita vítězné moci je úměrná destruované moci poražených. Na druhé straně vědec /myšlitel, intelektuál/: nemůže pracovat jinak než v ovzduší klidu, v kontinuitě přemýšlivé experimentálně ověřované úvahy; není mu vlastní hrdinství náhlého přepadu, který je naráz úspěšný. Je oddán úmorné, šedivé a všechny síly stravující řeholi, rozpočítané na léta a desetiletí. Intervence zvančí, typizovaná u vojáka /příslušníka/ rozkazem nadřazených, je v oblasti vědy neústrojným vměšování. Zde je místem kontaktu s vnějším okolím dialog, ona kolegiální komunikace názorů a myšlenek, která je možná jen v míru a plynulý koloběh kritického zkoumání vlastních i cizích konceptů, z nichž dokonce i omyly mohou být v jiném kontextu plodně využity.

Tyto znaky vědeckého života vedou mnohdy k představě vědce, kterému je bytostně cizí cokoli, co se netýká vědy samotné. Archimédovo NOLI TANGERE zní jako varovný signál, ba zákaz vstupu na hranici výsostných vod, kde smějí plout jen plavidla pod vlajkou nezávislé vědy. Vědec v tomto pojetí je člověk, jenž se programově distancuje od běžných záležitostí obce a starostí a mnohdy i rodiny. Je obyvatelem jakoby jiného světa, kterému se natrvalo upsal a tím vzdálil světu ostatních lidí. Víme, že tato oddanost světu, který je jakoby odjinud, je ovšem vposledu služebná. Má zbohatit tento svět novými prostředky a nástroji, jimiž by lidstvo stvrzovalo svrchovanost nad dějinami a zabezpečovalo samo sobě budoucnost. Je jinou otázkou, zda tento pozitivní cíl je věda schopna sama naplnit. Zkušenost posledních desetiletí je varovná. Nelze jí však upřít dobrý úmysl.

Není naproti tomu voják, navzdory izolovanému prostředí, v němž se profesionálně pohybuje, přítomen světu každodenních záležitostí daleko intenzivněji? Není spíše vykonavatelem vůle, která je odvozována přímo z podmínek a struktur, v nichž se náš dějinný svět konstituuje a uchovává? Stávající pořádky, jejich skladba i politická vůle, které se s nimi ztotožňuje, to vše, na rozdíl od vědce, je duchovním obydlím, v němž i opodál ke-sárensky zabydlený voják má své přirozené osvětí. Proto se lze z vojenského prostředí jen vzácně nadít kritického odstupu vůči statu quo; spíše bývá militaria jeho nejhorlivějším zastáncem, a když na to přijde, i odhodlaným prosazovatelem pomocí ohně a meče. Vztah vojáka k občanským povinnostem a úkolům je daleko přímočařejší: chápe sám sebe jako občana schopného uhájit vše, co k jeho světu patří. I on vyhlašuje své NOLI TANGERE nad osvojeným územím, nashromážděným majetkem a vyhlášeným právem. Bránit či nebránit to je oč tu běží - pro vojáka.

Dilema vědce vystupuje ve své radikální naléhavosti v okamžiku, kdy podmínky občanské pospolitosti, v nichž jako vědec pracuje, nabývají povahy ohrožující samu vědeckou práci, ba víc: občanské soužití jako takové. Co dělat ve chvíli, kdy charakter vědecké činnosti sice nadále vyžaduje soustředěnost badatelského úsilí - každé rozptýlení je tu rušivé. - ale odpovědnost, v níž vědec stojí jako člověk, mu ukládá věnovat pozornost těm jevům a událostem ve společnosti, které signalizují její vážnou chorobu. Či hlas vědec poslechna? Rozhodování je přetěžké. Odevzdání vědě je celoživotním závazkem. Selhat jako občan a člověk je

pro citlivé svědomí neúnosné. Neprojevílo by se takové selhání nakonec i v kvalitě vědecké práce? Omlostňují snad dějiny i prodejné vědce a ty, kdo nerozpoznali svou povinnost solidarity s ohroženými třebas jen ze zanedbání? Ospravedlní dílo menší i větší poklesky svého tvůrce?

Bezpochyby jsou okamžiky, kdy musíme dovolit, aby naše kruhy byly narušeny. Masaryk se jako univerzitní profesor a filosof pouští takřka proti rozumu - do zápasu o Hilsnera; Zola neváhá obětovat čas a svou pověst v Dreyfusově aféře. Tam, kde se vědec - a dilema smíme bezpochyby zevšeobecnit: umělec, občan, člověk - ocitne pod tlakem výzvy pravdy, která velí vstoupit do zápasu s ujařmujícími podmínkami, svévolí a bezprávím, musíme takový krok přijímat s otevřenou myslí, přejnou sympatií a s ochotou pomoci. Neboť v takových rozhodnutích se projevuje příklad plného lidství, o které je v dnešním světě polovičatosti a obecné pokleslosti taková nouze.

Jakub S. Trojan

I tzv. nezaufatý, objektivující pohled kulturní sociologie nebo religionistiky apod. musí nahlédnout, jak víra je od křesťanství naprosto neoddelitelná a neodmyslitelná, jak představuje jeho zdroj, jádro a podstatu. Nápadná je už sama frekvence slova víra a věřit /a odvozenin/ v Novém Zákoně /např. ve srovnání se Starým/. Příznačné však pro pojetí novozákonních autorů je jejich přesvědčení, že tradice víry nezačíná Ježíšem, ale že má své mnohem starší dějiny. Zvláště významné je v tomto ohledu epistola k Židům, kde zejména 11. kapitola vidí rozhodující linii izraelské minulosti, takřka jako "červenou" nit, která dává dějinám Izraele základ i rámec a tím ten nejhlubší smysl, právě v tradici víry, jejíž začátek klade až do doby života prvního člověka, který se narodil na této zemi. Tím však jsou dějiny víry viděny jako starší a původnější než dějiny samotného Izraele; dějiny víry jsou alespoň tak staré jako dějiny lidstva. Je proto zřejmé, že víra je tu chápána značně odlišně od toho, jak je to běžné v celých dosavadních křesťanských dějinách; víra není záležitostí nějakého učení, nýbrž spíše životního postoje či spíše životní aktivity, praxe, praktické orientace. Proto také plným právem říká Souček, že víra je celkové životní směřování, celý způsob a pohyb života.

Jiný doklad toho, že víra není prvotně záležitostí smýšlení o něčem /věřit, že ... nebo věřit v něco či v někoho, na něco či na někoho/, přinesl v r. 1958 Ebeling svým významným zjištěním, že uprostřed místy značně rozostřeného a posunutého užití termínu víra a věřit u synoptiků lze vymezit skupinu míst, vyznačujících se nejen jistým jednotným rázem významovým, ale naznačujících nezbytnost nového promyšlení a dokonce revize - to už bych rád dodal sám - celého pojetí fenoménu "víry". Marxsen potom vychází z Ebelingova zjištění /z jeho statistického průzkumu/ a uzavírá, že právě na těch místech, která jsou nejlépe spjata s Ježíšem, s jeho slovy a činy /jde zejména o uzdravování/ a která pravděpodobně nejméně nesou stopy pozdějších redakcí a jsou v tom smyslu "nejautentičtější", je slovo víra a věřit užito absolutně, tj. nikde není řeč ani o víře v Ježíše, ani o víře v Boha. Kromě toho v některých případech jsou s pří-

značným výrokem "víra tvá tě uzdravila" uzdravování lidé, od nichž vůbec žádné "vyznání víry" nelze ani očekávat ani požadovat /např. pohané/. Tak jsme vedeni k závěru, který zní průměrnému křesťanovi nezvykle až provokativně: musíme skoncovat s konfuzí, v níž je permanentně zaměňována víra s reflexí víry. Budeme-li obojí důsledně rozlišovat, otevřeme si tak cestu k novému vidění a tak i k novému pojetí skutečností víry, aniž bychom byli nuceni sdílet všechna nedorozumění, k nimž v dějinách křesťanství hojně docházelo. Tím největším nedorozuměním snad bylo ztotožňování víry s fenoménem náboženským /jinak řečeno, chápání křesťanství jako vrcholného náboženství/. Ve skutečnosti je obecná náboženská v té nejvýznamnější izraelské tradici /totiž prorocké/, ale také samotným Ježíšem problematizována, odmítána a pronikavým způsobem překonávána.

Víra jakožto životní postoj, směřování či attituda nemůže být chápána jako izraelský vynález; odporovalo by to nejen tradičnímu sebepochopení jak v prorocké tradici, tak zejména v Novém Zákoně /víra je chápána jako dar, nikoliv jako lidský výkon/, ale také a zejména tomu, že víra se ukazuje být fenoménem obecně antropologickým /byť nikoliv v tom významu, že ^{by} byla samozřejmým vybavením každého lidského tvora - což by ovšem vyžadovalo přesnější vymezení, které by nás na tomto místě odvádělo od zvoleného tématu/. To si už izraelská tradice, jak jsme viděli, uvědomuje; pozoruhodné je však v této souvislosti, že na některých SZ místech najdeme dokonce náznaky jisté kosmologizace pojetí víry, tedy něčeho, co vzdáleně připomíná pokusy některých předsokratovských filosofů /např. Ž 85, 11 - 12/. Naproti tomu se zdá být oprávněno mínění, že starým Izraelcům lze přiznat objev víry, tj. nahlédnutí víry jakožto fenoménu a její odlišení v důležitých aspektech od toho, proti čemu byla nejostřeji a nejzásadněji v napětí a v konfliktu, ba v nesmiřitelném zápase /a tím byl mýtus a obecná religiozita/.

Přehlížená anebo vůbec netušená nesnáz, která se našemu uvažování položí do cesty, je spojena s osudy evropského myšlení vůbec, jehož počátky byly prosazeny starými řeckými mysliteli. Všechno naše dnešní myšlení nese ražbu Řeků: myslíme totiž pojmově. Pojmové myšlení je epochálním vynálezem, který rozděluje veškeré dosavadní kulturní dějiny na dvě obrovská údobí: na epochu myšlení předpojmového a na následující epochu, v níž se stále víc a pronikavěji prosazuje myšlení pojmové. Z mnoha důvodů je

krajně nesnadné se při zkoumání přes tento předěl přenést, aniž bychom bežně zbloudili v zákrutech svého vlastního přístupu. Hlavním reprezentantem a přímo prototypem takového zbloudění je posouvání jakéhosi zárodečného, ještě ne zcela rozvinutého pojmového myšlení tam, kde se nic podobného ani v jakkoliv přípravném stadiu vyskytovat prostě nemohlo.

Přes uvedené úskalí se nedaří bez úhony proplout naprosto většině interpretů starých nebo ještě nedávných mýtů a historiků starých nebo primitivních kultur. Jako pouhou ukázkou připomeňme známého sumerologa S. N. Kramera, jehož popularizující výklad o zaniklé společnosti starého Sumeru si již několikrát našel vděčné čtenáře i u nás. Jedna z kapitol jeho knížky nese název "Filosofie" a začíná následovně: "Přejdeme nyní k filosofii. Právem se můžeme domnívat, že Sumerové vytvořili v III. tisíciletí př. n. l. řadu metafyzických a theologických pojmů, jež se sialy, třebaže nebyly nikdy výslovně formulovány, předlohou pro celý starověký Přední Východ a zanechaly dokonce stopy v židovských a křesťanských dogmatech pozdější doby." A potom Kramer "povídá a vykládá v této kapitole" "nejvýznačnější z těchto pojmů".

V čem spočívá onen převratný/vynález pojmů a pojmového myšlení, k němuž ve skutečnosti došlo nejspíš až na konci první poloviny prvního tisíciletí př. Kr.? Jde o ustavení a postupně stále systematictější upevnění zvláštního druhu distance mezi myšlením /míněním/ něčeho a mezi tím, co je myšleno /míněno/. Tato specifická distance je umožněna a zároveň garantována konstitucí dvou zcela nových "složek", "prvků" či "faktorů" myšlení. Jednou z těchto dvou složek jsou pojmy, druhou z těchto dvou složek jsou intelektuální konstrukce, jímž můžeme po vzoru Husserlově říkat "intencionální předměty /objekty/". Za pomoci obou těchto prvků jsou pak míněny "skutečnosti". Filosofie se konstituovala historicky jako myšlení, jež zvládlo práci s uvedenými dvěma faktory a našlo tak způsob, jak jednotlivé poznatky, myšlenky, koncepce, hypotézy i teorie uvádět do složitého přediva logických souvislostí a tak do celých systémů, dovolujících kdykoliv učinit předmětem zkoumání samo myšlení a tak je podrobovat mnohonásobné kontrole v nejrůznějších kontextech, aniž by takto kontrolované myšlenky, přesazované do nových a nových souvislostí, ztrácely svou přesnou konturu a svou identitu. Nic takového neexistovalo nikdy předtím.

Nehodláme se na tomto místě šířit o tom, že každou konkrétní jednotlivou skutečnost lze mínit hned celým hnízdem pojmů, k nimž vždycky náleží také příslušné hnízdo intencionálních předmětů /příčemž pro všechny pojmy téhož hnízda, všechny intencionální předměty téhož hnízda a také pro skutečnost samu máme obvykle k dispozici jediné slovo - odtud omyly a nesprávnosti v myšlení, vyplývající ne pouze z nahodilé, ale právě z této nezbytné a dokonce smysluplné ekvivokace/. Takové podrobnosti by nás opět jen odváděly od tématu. Důležité je především to, že reflexe, jak ji rozumíme, je možná pouze z distance a že tato distance je v západoevropské tradici zajišťována pomocí pojmů a jím příslušných intencionálních předmětů. Filosofie a teologie je možná a myslitelná pouze v myšlenkové atmosféře, v které je reflektující /a tudíž i reflektované/ myšlení zaběhanou rutinou a samozřejmostí. /Stranou můžeme nechat otázku správnosti a legitimacy té či oné reflexe; rutina velmi často jen zakrývá rozmanité nesprávnosti a nelegitimnosti a proto musí být čas od času vždy znovu analyzována a kontrolována - v odhalování omylů a chyb myšlení spočívá jeden z významných zdrojů myšlenkového pokroku./

A tady je právě kořen jisté nesnáze či spíše zvláštního problému. Jestliže nemůžeme o filosofii ani teologii mluvit v myšlenkové tradici starého Izraele /leč teprve velmi pozdě, kdy už lze doložit vlivy řeckého myšlení, jako třeba u některých žalmů, v knize Přísloví, Kazatel apod. a ovšem také v celé Septuagintě/, a jestliže přesto trváme na izraelském objevu víry jakožto specifického fenoménu proti mytického a protireligiózního zaměření lidského života /včetně myšlení/, musíme předpokládat schopnost alespoň těch význačných představitelů např. pro-rocké tradice podrobit určité činy, určitá životní rozhodnutí, vůbec lidskou aktivitu a praxi v nějakém smyslu jakési "reflexi". Nazvěme tuto "reflexi", která neměla ještě k dispozici prostředky pojmového myšlení, p r o t o r e f l e x í . Ani protoreflexe se ovšem nemohla obejít bez distance; musela to však být distance značně odlišná od té, na jakou jsme dnes zvyklí, a zvláště musela představovat výkon, jemuž jsme se už dávno od-cizili, na nějž jsme už dávno zapomněli, ježž jsme překryli svými formami reflexe. Jestliže k našemu typu reflexe náleží jako samozřejmost, že je vždy reflexí nějaké naší vlastní aktivity, a že jako taková je sama jistým druhem aktivity, který je možno

podrobit dalším reflexím, nesmíme něco takového s naivní samozřejmostí předpokládat také pro protoreflexi. Vyložím důvody, které nás musí vést k značné zdrženlivosti a opatrnosti.

V mytickém myšlení /a vůbec $\approx$ životě/ má slovo původně silnou magickou moc: slovo jakožto jméno přivolává skutečnost do bezprostřední přítomnosti /do naší přítomnosti/. Vyslovení jména nám dává moc donutit jmenovanou skutečnost /event. bytost/, aby se dostavila a ukázala, vyjevila. Proto je nutno s jmény a vůbec se slovy zacházet s rozvahou a po důkladném rozmyšlení. /Odtud smysl příkazu, nebrat boží jméno "nadarmo"./ Už z toho je patrné, že v mýtu /a v sakralitě religiózní povahy/ slovo neustavuje a neupevňuje žádnou distanci k tomu, co je pojmenováno a jménem přivoláno, vyvoláno z nepřítomnosti v přítomnost, ale naopak každou takovou distanci /vůči nepřítomnému/ překonává a překlenuje přivoláním do přítomnosti a tedy zpřítomněním. Mytická životní orientace je ostatně celá zaměřena na identifikaci s pravzory: člověk se děsí možnosti, že by zůstal trvale odloučen od světa archetypů, neboť v tom vidí svou zkázu a zničení, svůj zánik a záhubu. Jediná cesta záchrany a spásy spočívá v tom, že se ztotožní s nadčasovými, věčnými archetypy a tak že se vzepne ze své ohroženosti a pomíjivosti k tomu, co je provždy, protože od "počátku" nepomíjivě skutečné. Slovo samo - jakožto pojmenování, vyslovení jména - zůstává proto nutně zcela nevhodným prostředkem budování distance, bez níž ani protoreflexe nemůže být provedena.

Avšak již ve způsobu naší argumentace se projevuje naše zatíženost pojmovým myšlením. Když mluvíme o "slovu". máme na mysli jednotlivé, izolované slovo, totiž "jméno". Ale slovo není původně označením, nýbrž kusem a součástí, složkou vypravování. Ovšemže i vypravování zpřítomňuje nějakou skutečnost, ale skutečnost dějovou, "dějící se". Mytické vypravování zpřítomňuje nadčasovou resp. ne-dějinně a mámo-dějinně časovou /rekurentní/ událost, abychom na ní mohli participovat, abychom mohli být "vpřítomněni" do této události, aby se dějství našeho života mohlo co nejpřesněji a nejdokonaleji přimknout k onomu božskému archetypálnímu dění a tak alespoň na čas, nejlépe však provždy splynout s nikdy nezanikajícím, protože vždy znovu se cyklicky navracajícím a tudíž provždy skutečným pradějstvím.

/Proto se mytická životní orientace ve svých vrcholných formách propracovává k pojetí "věčných návratů"./

V jádře mytické orientace tedy je také přítomna distance jako jistý významný faktor: smyslem ztotožnění s pravzorem je distance od sebe sama, od toho, co je prožíváno jako vlastní nehodilost, uvržená do nebezpečí ztroskotání, nezdaří-li se z ní uniknout a přidržet se toho, co jediné vpravdě "jest", protože se vždy znovu vrací v nekončících kruzích. Distance, kterou zná mýtus, je ovšem distancí od sebe: člověk v identifikaci s archetypem ztrácí svou oddělenost a nahodilost, zbavuje se své kontingentní jedinečnosti, odsouzené k záhubě, a dosahuje spásy tím, že splývá s "pravou skutečností", která tu odevždy a navždy "jest", mimo čas a nad časem, se svým vlastním vědypřítomným resp. vždy znovu zpřítomnění schopným, avšak ode všeho nahodilého odděleným děním resp. pra-děním.

Mohli bychom se tázat, jaké jsou prostředky této zvláštní distance, kterou mytický život a mytické myšlení opravdu umožňuje. Ale to by zase přesáhlo možnosti krátkého výkladu a proto odkládáme pokus o odpověď na jinou příležitost. Rozhodující však po mém soudu je skutečnost, že i mýtus obsahuje - byť pouze na okraji a jkoby na zapřenou - prvek či složku distance. A tato distance je podmíněna a neodlučně spjata s narativní povahou slova-mýtu /tím se pronikavě liší situace archaického člověka od veškerou narativnost mýtu opouštějící a likvidující orientace starořeckého a potom evropského "logu"/. Zdá se proto být nanejvýš pravděpodobné, že protoreflexe, nezbytná k objevu víry jakožto zcela zvláštního fenoménu, musela vyjít z narativnosti mýtu a z ní vyplývající možnosti distance. Pochopitelně se této "distanci" muselo dostat nové, zcela odlišné funkce, měla-li sloužit protoreflexi jako odrazový můstek na cestě k docela novému, nebývalému sebe-pochopení a sebe-uskutečňování ~~dn~~ho typu člověka, který je nám dnes stejně blízký a možná bližší^x než typ starořecký.

Měla-li staroizraelská protoreflexe k dispozici jen narativní instrumentarium, nemůžeme jí hledat, jsouce vedeni dnešní představou a dnešním chápáním reflexe. Přesto nikterak nemůžeme svůj typ reflexe nechat stranou, prostě j^e opustit. Nezbyvá, než si co nejpřesněji uvědomit, co chceme podniknout a jaké prostřed-

ky máme sami k dispozici. Náš problém a současně úkol tedy vypadá tak, že chceme své reflexi podrobit izraelskou protoreflexi, a to speciálně tu protoreflexi, která představovala pokus o sebepochopení /životní i myšlenkové/ orientace víry. Protože pochopitelně také protoreflexe je určitým lidským podnikem, lidskou aktivitou, může být podrobena reflexi. Nesnáz spočívá pouze v tom, jak máme a zda vůbec můžeme pro svou reflexi ~~na-
tolik~~ zpřítomnit ^{onu} protoreflexi, aby její skutečná povaha nebyla natolik překryta a zkreslena naším dnešním reflektujícím přístupem, že by výsledkem byla dokonalá misinterpretace.

Narativní povaha vnější výbavy protoreflexe způsobuje, že pro povrchnějšího a myšlenkově předem vhodně nepřipraveného badatele plně zapadá do pestré směsice nejrůznějších mýtů a mytologií, takže její epochální, neboť celou epochu připravující a zakládající význam prostě uniká jeho pozornosti. To je ještě dále zatemněno okolností, že dnešní evropský a Evropou nějak poznamenaný člověk už dávno ztratil schopnost "pravého", protože "vnitřního" přístupu k mýtu. Proto je náš obraz mýtu nejčastěji pouze racionálně /a tedy nepřiměřeně/ konstruován a skutečnému mýtu neodpovídá. Proč k této ztrátě smyslu a vůbec vnímavosti vůči mýtu a mytickému světu došlo?

Evropská myšlenková i prakticky životní tradice se odtrhla od mýtu dvojím způsobem resp. dvojí cestou. Je velkou otázkou, zda každá z těchto cest sama, izolována od druhé, by byla schopna dovést člověka tam, kam se v evropské kultuře a civilizaci až do dneška dostal /a to jak v pozitivěch, tak v negativěch/. Řecký zápas s mýtem byl vybojován především na frontě co nejrigidnějšího odbourání narativity, přinejmenším pak jejího naprostého vypuzení z vědeckého myšlení /Patočka svým důrazem na matematizaci sice problém zjednodušuje, ale v prvním přístupu přece jen vystihuje/. Vcelku lze říci, že tento řecký zápas byl hlubokým, ale neuvěřitelně produktivním omylem. Naproti tomu izraelský zápas nebyl tak triumfálně sebevědomý, ale zato mnohem radikálnější a v důsledku toho i světodějnější. Vnější prostředky narativity si ponechal a využil je ke svým cílům, ale napadl to, co je samým jádrem mýtu a mytické orientace, totiž archetypy. Zatímco řecká filosofie odbourala dějové archetypy ve prospěch

neměnných ARCHAI, izraelská protoreflexe převrátila smysl distance, okrajově přítomné v mytické orientaci, a přesunula ji z periférie zájmu do samotného centra a do jádra nové životní orientace. A tak zatímco archaický člověk, žijící v mytickém světě /či spíše osvětí/, ^{se} zachraňuje ~~se~~ = tím, že se zbavuje své kontingence, protože v ní vidí krajní ohrožení, člověk orientovaný vírou se ke své danosti a tedy minulosti obrací zády a svou spásu spojuje s tím, co přichází nebo co teprve má přijít, s tím, co /ještě/ není, totiž s budoucností. Mytický člověk vidí spásu v tom, že se vzdává své nahodilosti a jedinečnosti a že se identifikuje s pravzorem; člověk víry opouští všechny pravzory a stereotypy /resp. zatlačuje je do pouhé rutiny/ a otvírá se vůči "nahodilosti" a "kontingenci", protože ta je "doménou lidí statečných" /jak říkal Rádl o budoucnosti/.

Otázka prae-reflexe nebo protoreflexe má v tomto ohledu mimořádnou důležitost, protože poukazuje na rozhodující bod obratu v životním /i myšlenkovém/ zaměření člověka, který opouští svět mýtu a mytického myšlení mnohem radikálnějším způsobem, než jakého se dopracovali staří Řekové. Tady nejde o žádnou zvláštnost, o svéráznou formu mýtu, která se odlišovala od jiných, nýbrž o skutečný přerыв, o pronikavou aktivní proměnu, o "revoluci hlav a srdcí" /jak říkal Havlíček a po něm Masaryk/. Tak jako "řecký zázrak" nepředstavoval jenom nějakou zvláštní odbočku či vybočení z rámce archaických společností, ale byl založen a nesen světodějným vynálezem pojmů a pojmového myšlení, starším řeckým "svérázem" pouze umožněným, ale z něho nikoliv vysvětlitelným a odvoditelným, rovněž "izraelský zázrak" není myslitelný bez naprosto nové orientace života i myšlení, kterou sice nelze označit za vynález samotných Izraelců, ale které je úzce a nerozlučně spjata s jejich objevem "víry" /přičemž máme stále na paměti, že tu šlo o objev víry jako fenoménu, nikoliv ještě rážbu zvláštního slova pro tento fenomén/. A právě tento objev byl možný jen jako vědomý odvrát od toho, čemu říkáme mytická orientace na archetypy, a jako příklad k orientaci nové, od pra-minulosti se naprosto odvrátivší a celý lidský život /i myšlení/ soustřeďující na záchranu, která tu ještě není, ale která jistotně přijde a na kterou se lze bezvýhradně spolehnout, tedy k orientaci víry.

Okolnost, že převrat v životním zaměření /šlo skutečně o zaměření přímo opačným směrem, o obrát o celých 180°! / mohl

a musel být prostředkován vědomím, že se člověk víry musel pro novou orientaci vědomě rozhodnout a že její důsledné dodržování musel vědomě kontrolovat /a tedy že také s plným vědomím se musel bránit oné stále se ještě vnucující orientaci na pramínulé archetypy/, nám podtrhuje nezbytnost existovavší schopnosti přinejmenším nějaké zárodečné, primitivní reflexe /prae-reflexe, proto-reflexe/, neboť vědomí tu už nemohlo zůstat pouhým doprovodem praktické životní orientace, nýbrž nástrojem a prostředkem zápasu proti životnímu zaměření dosavadnímu, starému a nyní radikálně odvrženému, a to pod zástavou zaměření nového, obracejícího se nejen k dosavadnímu, ale vůbec k celé minulosti zády /přesněji: pra-minulosti, neboť teprve budoucnostní orientace otvírá pohled na skutečnou minulost/.

Mohlo by se zdát, že se odvažujeme na příliš tenký led /a ještě to budou možná někteří mít za příliš slabou charakteristiku/, pokusíme-li se počátky víry posunout do doby před vznikem /stvořením/ člověka, tedy řečeno "biblicky", ještě před Adama /nejenom před Abele/. Jestliže je totiž akt víry fundamentálně spjat s budoucností /a tu se rozumí: s pravou budoucností, tj. takovou, která není "dána" minulostí a přítomností, která v nich není "obsažena" ani in nuce, v zavinuté podobě, jako příčina, z níž ještě nevyplynuly důsledky či následky/ a tím s kontingencí, pak se přímo nabízí myšlenka, že nějaký proto-akt víry můžeme předpokládat a hledat za každou emergencí nového, tedy např. v kořenech vzniku všeho nového v říši živých organismů, a tím nejen jako poslední hybnou sílu /onu "vis motrix", na niž se dotazoval např. Masaryk/, ale jako nepředmětný strategický rozvrh /Teilhardovu orthogenezi/ veškerého vývoje živých bytostí /pochopitelně chápáný pouze jako rozvrh, který se sám děje/. A protože samotná přírodověda - dokonce právě moderní fyzika - zjistila, že musí vážně počítat s momenty kontingence i ve sféře neživého, zvláště na nejnižších úrovních skutečnosti, ale také v největších vesmírných rozměrech /v případě tzv. singularit/, musíme si připustit přinejmenším jako otázku a problém eventuelní možnost radikální kosmologizace pojetí víry, tj. rozšíření funkce a dosahu víry jakožto aktivního, dynamického faktoru na veškerou skutečnost i na vesmír vcelku. /Ostatně jen tak lze pochopit hloubku slov, že "nebesa

vypravují slávu Boha silného", aniž bychom jejich dosah omezili předpokladem, že jde o pouhou metaforu nebo básnickou licenci apod., zvláště když uvážíme, že vyvýšena jest "nad nebesa sláva jeho"./

Není pochyb o tom, že máme k dispozici nepřehlednou řadu dokladů pro to, že staří Izraelci a speciálně pak proroci uvažovali o sobě a o svém vztahu k Hospodinu, ke světu, k druhým lidem atd., což všechno obvykle zařazujeme pod hlavičku "reflexe". Proto i starozákonní theologové a vědci bez většího váhání také o reflexi /a dokonce theologické reflexi/ např. proroků mluví a píší /kupř. von Rad v souvislosti se samotným zjevením Hospodinovým resp. s jeho Slovem "jakožto fenoménem"/. Po tom, co jsme vyložili o povaze toho, co nazýváme reflexí, a o povaze spjatosti reflexe s pojmovým myšlením, ovšem nemůžeme brát starozákonní vědce v tomto ohledu docela vážně a přehlédnout tak jejich nedostatečnou nebo vůbec neexistující sebekontrolující reflexi, která by je přiměla alespoň k položení základní otázky, do jaké míry a v jakém smyslu můžeme třeba u proroků mluvit o reflexi, aniž bychom do jejich skutečného způsobu myšlení vkládali něco, co tam nikdy nebylo. Co je tedy vskutku charakteristické pro reflexi a přitom natolik nezávislé na pojmech a pojmovém způsobu myšlení, abychom směli legitimně předpokládat existenci takové struktury myšlení v době, kdy k vynálezu pojmů a pojmového myšlení ještě nedošlo, resp. kdy se ještě nerozšířil?

Základní strukturní kostrou každé reflexe je rozchod určité složky naší aktivity s převažujícím směřováním k čemusi mimo nás a její zaměření k čemusi na nás a v nás. Reflexe představuje přístup člověka k sobě samému. Člověk nemá sám sebe nějak samozřejmě, automaticky, nýbrž musí se k sobě nejednou dost obtížně dostávat. Staří návštěvníci delfské svatyně bývali osloveni výzvou chrámového nápisu: Poznej sebe sama! K sebepoznání byl prorockými ústy vyzýván také starý Izrael, byť v jiném smyslu: nepovažoval za možné, aby se sebepoznání obešlo bez pomoci, bez předchozího životního obratu, k němuž člověk sám nemá dost sil, a bez následujícího pokání: "když mi k známosti sebe poslouženo bude, udeřím se v bedra". V reflexi přistupujeme k sobě, resp. ke své činnosti, k nějaké své akci. A abychom k sobě a k své akci mohli přistoupit, musíme nejprve od sebe a od své aktivity, tj. od toho, co děláme, resp. co

isane udeřeli, oslovují: Krcfán proto nutně udeřil' obdřil'

odstup od sebe i přístup k sobě. Ovšem to nejdůležitější v reflexi není ani přístup k sobě, ani odstup od sebe, nýbrž ta fáze v reflexi, kdy jsem od sebe již odstoupili, ale ještě jsme se v novém přístupu k sobě nevrátili. V této fázi dojde k něčemu rozhodujícímu, co nám umožní být takřka jako někým jiným poté, když se zase k sobě vrátíme. Ten, kdo se po odstupu a po následujícím návratu k sobě, po novém přístupu k sobě postaví znovu na "své" místo, bude už někdo jiný, proměněný, nebude už tímž člověkem, jakým byl před reflexí. A bude tomu tak proto, že právě v onom momentu, kdy sám sebe nechá za sebou, kdy se odvrátí od své minulosti a tak zlomí její moc nad sebou, se otevře vstříc přicházející budoucnosti, takže může být osvobozen k sobě, jakým být má a bude. A teprve tam, kde se člověk vymaní z pout "sebe", jakým a kým byl a jest, a otevře se^a plně se dá k dispozici tomu, jakým a kým bude a má být, nachází sám sebe.

Proto zdaleka nikoliv každý doklad toho, že někdo mluví o sobě, stačí podepřít tvrzení, že jde nebo šlo o skutečnou reflexi. "Sebepoznání", které jen potvrzuje /ať už v plném rozsahu anebo jen ve všem podstatném/ toho, kdo se poznává, a utvrzuje ho v jistotě sebou samým a v sebeuspokojení, není pravou reflexí, nýbrž přidržuje se vlastní minulosti stejným způsobem, jakým se archaický člověk přidržoval svých archetypů. Nezbytná distance od sebe není vůbec ustavena anebo nemůže být udržena /a ani nechce být udržena/. Z toho vyplývá, že každá pravá reflexe má významnou časovou strukturu, která ji udržuje v napětí jak s mýtem, tak s řecky chápaným *logem*. Řecká myšlenková tradice^{se} pracuje s reflexí, ale naučila se jednu její složku programově přehlížet a vytěsňovat ze sféry svého zájmu: plně se soustřeďuje na předměty a nestará se o to, co se děje s člověkem, který se /ať už v praxi nebo v myšlenkách/ k předmětům vztahuje. Moderní rozpoznání, že každou prací s předmětnou skutečností a každým vytvářením nových skutečností se proměňuje i sám člověk, a že každou výpověď o věcech vypovídá člověk chtě nechtě zároveň o sobě /což platí zejména v případě vypovídání o druhých lidech/, je popravdě vybočením z antiky zahájené myšlenkové tradice a ~~(je)~~ nesporným navázáním na tradici izraelskou a na její proto-reflexi. Není divu, že pionýrskou práci tu vykonal právě rabínův vnuk, totiž Karel Mark.

Nejprůkaznějším znakem skutečné reflexe je její schopnost podrobit reflexi sebe samu. Jestliže je totiž reflexe vždycky reflexí nějaké akce, pak musí být pro rozvinutou a upevněnou metodu reflektování možné se /s odstupem či na základě a za předpokladu odstupu/ vztáhnout také k oné akci či aktivitě, již jest reflektování samo /přesněji: konkrétní provedená reflexe/. Vzhledem k tomu, že u protoreflexe, kterou zatím jen musíme předpokládat, ale kterou jsme zatím nemohli z bohatého materiálu narativního rázu vyhledat, identifikovat a vypreparovat, abychom ji tak mohli detailně prostudovat, je detailní sledování jejích jednotlivých kroků /složek/ zatím pouhým *desiderátem*; musíme se nejprve poohlédnout po eventuelních výsledcích. Jedním z nejvýznamnějších výsledků opakovanými reflexemi skrz naskrz prostoupeného myšlení /i života/ je vzrůst postupně stále vyostřenějších forem sebe-vědomí, tj. vědomí sebe jakožto subjektu, který si zároveň uvědomuje v konfrontaci s nároky, před něž se cítí být stavěn, svou nepřipravenost a nedostatečnost. Na této cestě se vlastně teprve konstituuje odpovědný subjekt, odpovědná lidská osobnost se svědomím pěstovaným k stále větší citlivosti. Jedním slovem můžeme tento rezultat stále hlouběji proreflektovaného myšlení /a života/ nazvat procesem zintenzivňující se personalizace. Pouze v rámci tohoto kulturně sociologicky konstatovatelného procesu a na jeho pozadí se stává možným, aby poznání nezměrnosti vesmíru a nepopíratelnosti člověka neústilo ve skepsi a depresi /např. Ž 8/. Nepopíratelný předstih špičkových projevů personalizace, doložitelných v izraelské tradici, před analogickými projevy řecké a římské /předkřesťanské/ antiky sám o sobě může napovídat, že v jistých ohledech izraelská protoreflexe daleko překonala reflexi řeckých filosofů, ačkoliv se zatím nemohla opírat o onu distanci, kterou umožňovalo právě pojmové myšlení; ostatně si nelze nepoložit otázku, zda právě tato okolnost nedovolovala protoreflexi jít dál a dosáhnout radikálnějších výsledků právě proto, že se jí do cesty nekladly jako překážka některé dnes již jako problematické zřetelně rozpoznané vedlejší důsledky předmětného myšlení.

Jiným důležitým znakem reflektujícího a dokonce všestranně proreflektovaného myšlení /ostatně i života/ je vyostřená kritičnost a přímo polemičnost, nezřídka přerůstající až v jakousi

posedlost, ovšem zcela zvláštního druhu /Ž 69, 10 mluví o horlivosti domu Hospodinova, které žalmistu "snědla", a Jan připomíná toto místo při líčení výtržnosti na chrámovém nádvoří, J 2, 14n./.. Tady nejde o konflikt mezi "naším" a "cizím", nýbrž o nahlédnutí nepřeklenutelného rozdílu mezi "pravým" a mezi tím, co se za pravé jen vydává a co je ve skutečnosti vyprazdňuje a tím zrazuje. V podstatě jde vlastně o krajní nasazení člověka v zápase mezi hodnotou a antihodnotou, která hodnotu jen napodobuje, imituje /jak o tom psal např. Broch/.

Uvážíme-li vše, co dosud bylo řečeno, a budeme-li stále pamatovat na zvláštní význam časového momentu, který představuje zcela novou dimenzi a nov⁹ perspektivu /jde vlastně o objev dějinného času, prudce se odrážejícího od útržkovitého "času" dějových archetypů, věčně přítomných, protože zpřítomnitelných/, nemůže při pátrání uniknout naší pozornosti mnohokrát se vracející motiv "exodu". Přihlédneme-li např. blíže k příběhu vyjití Abrama ze země, z příbuznosti i z domu a navíc do neznáma /Gen 12/, nemůže nám ujít, že nejde o pouhé vyprávění toho, co se /snad jednou/ stalo, nýbrž o narativní výzvu k napodobení. Abram /později Abraham/ je tu líčen jako příklad, hodný následování, tedy jako archetyp, s nímž se posluchač, čtenář, každý Izraelec má vlastně identifikovat. Na tomto archetypu však je něco mimořádně pozoruhodného: kdo chce Abrahama napodobit, nesmí udělat přesně totéž, co udělal on. Nejde o skutečnou identifikaci, neboť každý, kdo by chtěl být podobný Abrahamovi, musí do aktu "napodobení" nutně zapojit onen elementárně důležitý prvek kontingence, který ze zdánlivého archetypu dělá anti-archetyp. Ten, kdo chce jako Abraham vyjít do neznáma, musí předně opustit svůj dům a svou zemi, a za druhé musí jít do jiného neznáma /neboť posluchač a čtenář už ví, že se Abram s manželkou a Lotem odebral nejprve do země Kananejské, potom do Egypta, a pak znovu - již bez Lota - do Kanánu/. Neznámo vždy nové, nikdy se neopakující, a přece předznamenané zaslíbením - to je obraz života z víry, života orientovaného vírou. Vyjití z Ur, vyjití z Egypta, vyjití z Babylona atd., atd. - je to vskutku jen obraz správného života a výzva k němu? Ne- ní to stejně také obraz správného myšlení a výzva k pravé reflexi?

Víra představuje obrat životní právě tak jako myšlenkový;

stačí nahlédnout do konkordance, abychom okamžitě zjistili, jaký význam je připisován lidskému myšlení, případně "myšlení srdce" lidského. Mezi praktickým životem a myšlením není tak naprosto zásadního předělu, jaký se prosadil až s vlivem chápání řeckého. Pro lidský život je důležité, ba rozhodující, je-li založen na myšlení pravém nebo nepravém, na myšlení dobrého anebo myšlení zlého. Ale izraelské tradici je vzdálen novověký předsudek, že člověku je jeho vlastní myšlení tím nejbližším, že o něm vše podstatné ví nebo může vědět. Jen Bůh zná do hloubky myšlení lidské, a protože to je většinou zlé, nechá je buď mizet "v tentýž den", anebo naopak nechá to zlé dopadnout na lidské hlavy jako "ovoce myšlení jejich". Každý člověk je však vyzván, aby opustil myšlení své - a to ovšem není možné učinit, dokud je nepozná. Odtud i výzva /kterou snad můžeme generalizovat/, aby "zvěděl myšlení srdce svého". A tu není jiné cesty, než otevřít se pohledu a poznání samotného Hospodina, který "rozumí myšlení lidskému zdaleka". Jak je vidět, nacházíme tu jak výzvu k odstupu myšlení od sebe, tak výzvu k otevřenosti vůči světlu pravdy, a pak zejména výzvu k obratu od myšlení nepravého a myšlení marnosti k myšlení pravému a spravedlivému, k myšlení o pokoji a ne o trápení. A protože zlé myšlení vychází ze srdce, je zapotřebí "odejmout neobřízky srdce", eventuálně vyměnit srdce kamenné za srdce masité, tak aby "srdce nové" se celé obrátilo k Hospodinu a jeho Slovu a dalo se mu naprosto k dispozici. Pak platí to, co pociťoval prorok: "Namlouvali mne, Hospodine, a dal jsem se namluviti; silnějším byl nežli já, protože zmocnil ses mne.... Ale jest slovo Boží v srdci mém jako oheň hořící a zavřený v kostech mých, jehož snažuje se zdržeti, však nemohu."

To vše přesvědčivě dokládá, že ve starém Izraeli došlo opravdu k protoreflexi, která byla schopna nahlédnout svou vlastní povahu tím, že svou pozornost obrátila vůči samotnému myšlenkovému aktu reflexe /protoreflexe/, ačkoliv neměla k dispozici výzbroj pojmového myšlení. To nás vede k závěru, že se musíme otevřít možnosti pochopení některých antiarchetypických vyprávění /anti-mýtů/ nikoliv pouze jako vyzývajících k "napodobení" antiarchetypů v praktickém životě, nýbrž také a zejména v myšlení, ve smýšlení a porozumění. Kdybychom to nepřipustili, upadli bychom do redukcionistické interpretace antiarchetypu "vycházení" /exodu/ jako ideologizace nomádského způsobu života,

kterýmžto scestím byl už sveden nejednen filosoficky nepoučený religionista, ale které v jemnějších podobách proniklo celým křesťanským sebepochopením, např. v myšlence "poutnictví" apod. Naproti tomu interpretace antiarchetypu "exodu" na čistě myšlenkové rovině nám dovoluje se zcela vymanit jak z iluze řeckého původu, že rozumové poznání /čímž se ovšem rozumí poznání, orientované a nesené pojmovým předmětným myšlením/ je tou rozhodující, ne-li jedinou jistotou, tak z oné dekadentní nostalgie nad tím, že "nemáme zde města zůstávajícího", která nikdy není v praktickém životě docela vytlačena jistotou, že "onoho budoucího hledáme". To souvisí s tím, že s myšlenkou nepravou se loučíme mnohem radostněji a ochotněji, když /díky nahlédnutí její nepravosti a díky myšlence nové, lepší, pravé nebo alespoň pravdě bližší/ naše naděje na lepší poznání dostává alespoň závdavek hned, tj. už tím, že jsme své dosavadní chyby, omyly a scestí uviděli v ostřejším světle.

Domnívám se, že taková místa, jako je vyprávění o dobrovolném a svolném exodu Abramově nebo nepříliš dobrovolném exodu vzpěčujícího se Lota, je třeba chápat nikoliv jenom jako antiarchetypy jednání, ale také a možná především jako antiarchetypy myšlení, tedy jako narativní vyjádření reflexe, vztahující se také k sobě samotné. Dosvědčuje to i okolnost, že právě v naší době dochází konečně k tomu, aby se staroizraelský typ protoreflexe prosadil dokonce uprostřed samotné jakoby všemu vládnoucí reflexe předmětného myšlení, na němž myšlení víry hlodá už půl třetího tisíce let a které jeho působením korodovalo už natolik, že jsme postaveni před dějinnou výzvu: opusťte myšlení, které se upínalo na to, co se nemění a co zůstává na věky neotřeseno, a vrhněte se s vírou a beze strachu doprostřed vírů a proudů toho, co se neustále proměňuje, co podléhá ustavičné změně, co bez přestání herakleitovsky "teče", s jedinou myšlenkou na toho, "kterýž způsobuje na moři cestu a na prudkých vodách stezku".

"Nevzpomínejte na první věci, a na starodávne se neohlédajte! Aj, já učiním věc novou, kteráž se tudíž zjeví. Zдалиž o tom nevíte?" "Již ohlašujíť nové a tajné věci, o nichž ješ*ť* ty nic nevěděš. A nyní stvořeny jsou, a ne někdy zdávna..." Víra již nyní žije pravdou, která přichází z budoucnosti. Ale pravda není odkrytím toho, co tu už i tak jest, nýbrž vynořením kontingentní, zcela nové skutečnosti, která se sama ukáže v plném světle a která vrhne světlo i na všechno to, co předcházelo,

takže i to se vyjeví v nových dimenzích a nových konturách. A naše myšlení je voláno k připravenosti: to rozhodující nezávisí sice na nás, ale až bude třeba, musí být naše lampy pohotové a náš olej po ruce. Pravda osloví, když osloví, a mlčí, když mlčí. Podmínkou naší připravenosti k slyšení je však důkladná vzdělanost, tj. zabydlenost a zdomácněnost v tom světě a v té kultuře, do které jsme byli postaveni, a zároveň ochota v kterékoliv chvíli nechat vše staré za sebou, nadržet se křečovitě minulosti a nechat vést svůj zrak, aby uviděl to nové a v jeho světle i to staré v nové perspektivě. Vždyť jen exodus umožňuje, abychom si z toho, co bylo, svobodně volili stavební kameny své vlastní minulosti. Jen pravá orientace do budoucnosti nám dovolí správně a spravedlivě navazovat na to, co už pominulo. A právě to umožňuje a zakládá orientace víry, která se už neobejde bez reflexe /a tím ani bez reflektované reflexe/, ale která se dnes už naprosto nemůže spokojovat s jí cizím typem myšlenkového reflektování, které původně sloužilo intencím, jež jsou intencím víry přímo protichůdné.

Úvahy, které tu byly předloženy, nemají většího cíle ani větší závažnosti než pouhých prolegomen; jde jen o předběžné úvahy, které by měly umožnit cílevědomější rozvrh příštích sond, jež jsou s to podniknout jen odborníci na starozákonní spisy, na historii starého Izraele a na starou hebrejštinu. Snad se nám podařilo přesvědčit alespoň některé z nich, že jistou skrovnou, ale ničím jiným nenahraditelnou pomocí jim může být moderně pracující filosofická reflexe toho, co jsme tu nazvali pro-rockou a vůbec starozákonní protoreflexí.

Ladislav Hejdlánek

Kultické drama patří k nejstarším formám "svatých dějů". Pozorovatel, který se zajímá o chování, způsoby, zvyky některého národa nebo kmene, uvidí na místě, které je tamním lidem svaté, zvláštní děj. Zúčastňuje se ho skupina - větší či menší. Zdá se, jakoby tu byla pantomima, monology, dialogy, sbory. Do děje vpadají aklamace pozorovatelů. Děj může znázorňovat boj, únos, útěk, vysvobození. Děj bývá náznakový, může však být v některé chvíli příšerně realistický - s lidskou obětí. Máme tu před sebou kultické drama. Úlohou moderního dramatu je "životu jaksi nastavit zrcadlo", jak říká Hamlet hercům - a nebylo to nikdy překonáno /i s tím "jaksi"/. Úlohou kultického dramatu je zpřítomnit děj minulý nebo budoucí, aby byl pro účastníky plnou skutečností. Umělecké drama portrétuje člověka v akci a záleží na přesvědčivosti hercova výkonu, kreslí nám děj, kultické drama jej opakuje nebo anticihuje: co se stalo mezi bohy, polobohy, hrdiny, v době prarodů i to, co se stále děje a bude dít. Kultické drama nekreslí skutečnost, ale formuje ji autoritativně.

Výprava kultického dramatu by zklamala výtvarníka i novodobého diváka. Nejen, že je výslovně náznaková, ale ještě se ty náznaky těžko uhádnou. Je tam pole - orné či válečné - je tam úkryt /někdy i pro mnoho lidí/, jsou tam bažiny, je tam palác, svatební komnata aj. Nám dnes jevištní výprava pomáhá, abychom se lépe vžili do autorovy představy, aby nás co nejméně rušil náš všední den. Výprava kultického dramatu je i zde něčím docela jiným. Je to totéž místo jako dějiště dávného děje. A přece to nemýlí tak doslovně. Je to totéž místo, protože bylo za totéž prohlášeno. Je to místo, kde nějaký bůh přemohl obludu nebo kde božský Milý navštívil svou Milou. Tábor Danův /Machané Dan/ byla nějaká svatyně /mohlo jich být víc/, zpřítomňující místo, kde Bůh inspiroval dávného hrdinu Samsona. Ten se hodí víc do řady bohatýrů než Soudců izraelských. Děj dramatu se může tedy odehrávat na místě, kde se to údajně stalo, nebo kdekoli jinde. Stačí, že si to místo k tomu vysvětlím. Zikkuratu, věž kteréhokoli babylónského chrámu, je místem, kde přistál Ut Napišti se svou archou.

Osoby dramatu byly bližší kněžím, kultickým funkcionářům než hercům - umělcům. V kultickém dramatu mohla být i faktická soulož. Pak mluví izraelští proroci o nevěstkách a smiletvu - jsou jinde a dále než jejich okolí. Pro účastníky to však byla kultická funkcionářka, která ztělesňuje bohyni. Nějaké kopí obrácené proti nějaké zřícenině /"Aj"/ bylo kopím Jozuovým, které rozhodne o úspěchu bitvy. Korouhve - i kdyby jich bylo mnoho! - jsou mužstvím krále.

Zásadou všeho kultu je, že kultické je faktické. Bitva předvedená v předvečer bitvy historické a tedy pro nás skutečná, byla pro účastníky kultu důležitější než ta historická. To vystihl Jirásek ve Starých pověstech českých: čarodějnice /svého druhu kněžky/ Lúčanů a čarodějnice Čechů předem rozhodly o bitvě; bude pro Lúčany prohraná.

Etnografové v Austrálii se domnívali, že domorodci si před lovem klokanů "hrají" na lov klokanů. Jeden z nich skákal jako klokan a ostatní po něm házeli nějaké proutky. Pro lidi, kteří prováděli tento obřad, "představitel" klokana pro tu chvíli byl skutečně klokanem a oni tímto obřadem ovlivňovali skutečnost zřejšího lovu.

D r a m a b o j o v é

bylo tedy dějem, který předcházel boj. Zpřítomňuje vlastně něco teprve budoucího. Uvádí do akce hrdinu, bohatýra, který kdysi mnohokrát přemohl nepřitele. Má to nyní zase provést v aktuální hroznivé situaci. V Bibli máme stopy takového dramatu.

Boj proti Kenaancům uváděla Debora. Máme o ní vyprávění Sd 4 a básnický text "její písně" Sd 5. Možná, že je tato píseň nejstarší ukázkou izraelské poesie. Inspirovaná soudkyně Debora vynáší své výroky na svatém místě docela určitě. V této písni je osobou nezbytného defilé izraelských dobrovolníků. Debora je ovšem funkce, pokaždé zpřítomňovaná. Muži, kteří mají téhnout do boje, jakoby zde k tomu dostávali požehnání. Jsou vlastně nazírové, zasvěcenci a proto "volně vlašují jejich vlasy", nesmají je přistříhnout /Nu 6/. Mocné tažení Hospodinovo z Edomska svědčí o tom, že si Izraelci té doby a té oblasti představovali horu Sinaj někde blíže než na Sinajském poloostrově. Tento boží zásah je tu postaven do protikladu k vládě Šamgara, o němž je zmínka v Sd 3, 31. Tento bájný hrdina pobil šest set

nepřátel bodcem dobytka /vlastně "poučením dobytka/. Taková kuriosní zbraň vznikla jiným čtením samohlásek při těchto souhláskách: malmad habókér bylo poučení z haruspicia. Tak to četli potom, když už haruspicium neznali a nechtěli znát. Vláda haruspicia a jeho mistrů je neúčinná a nezabrání pustošení země a nejistotě cest. Stejně neúčinná je vláda Jáel, věštkyně - nebo téměř bohyně kánijských kočovníků. Nedá se skrýt nesouhlas těchto kritických slov z Sd 5,6n s chválou Jáel v téže kapitole v. 24-27. Možná, že tu spojili dvojí versi.

V klidných chvílích mezi napájedly při večerním napájení stád budou vzpomínat na slavné vítězství, na to, jak bojovníci sestoupili v defilé k branám /svatyně? táborské?/. Odmyslíme si režijní poznámku Sd 5,1. Teprve ve 12. verši lid svou aklamací "budí" Deboru, uvádí ji v akci. Následuje oslava těch kmenů, které byly solidární a táhly proti nepříteli s Deborou a Barákem. Potom výsměch notoricky nesolidárním /Rúben, Gilead, Dan, Ašer/ a Meroz, asi mrzákov, je bílko pro kterékoli město, kterému se zlořečí.

Takové defilé nutně patřilo k "Hospodinovu boji". Zpřítomnilo vítěze téměř bájně - Deboru a Baráka a přivlastnilo si požehnání "písně".

Proti Pelištejcům vedl boj Samson. Jenom on a Samuel jsou vyznamenáni zvěstováním narození /Sd 13 sr 51/. Posel, anděl, nepřítel častá osoba dávných dějů zastupuje epifanii Hospodinovu. Samson není Ulenšpígl ani Valibuk. Je heroickým ochráncem Izraele a jeho hodnost "před Hospodinem" se vyřešila tak, že dostal titul soudce, enfant terrible mezi soudci. Pouhá pověst a pouhé vyprávění nás nechá na holičkách, máme-li si ho představit při chytání tří set líšek a svazování jejich ocesů po dvou a při ohňovém útoku na pole Pelištejců. Daleko lépe vyhovuje vidět v tom scénář náznakového předvádění, dramatu. Je to prokletí úrody nebezpečných sousedů Izraele.

Po představě dramatu zrovna volá zabítí lva a vybrání medu z jeho mrtvol /dokonale nenazírejské!/, svatba s kratochvilnými hádankami stejně jako odnesení vrat brány z Gázy, vítězství v boji oslí čelistí, úklady zrádné Dalily. Samsonovu sílu i Samsonova nebezpečí zpřítomňuje drama. Pouhý příběh je už jenom řešení z nouze. Prokletí úrody Pelištejců má datování v rámci roku, tak časté v báji: začátkem pšeničné žně. Tehdy

se předvádělo.

P o k á n í l i d u

patří také nerozlučně k bojovému dramatu. Případ Achanovy krádeže a následujícího trestu není schvalováním masové popravy nevinných - v tomto pojetí se zřejmě líbí farářům a je oporou katechese. Je to dramaticky provedené hrozné varování. Na místě k tomu určeném v údolí Achor toto drama proklíná zločin, který by způsobil porážku v boji. Dobývání Aje stejně jako dobývání Gibeje později /Sd 20,17-44/, nepochybně také v dramatickém provedení zpřítomňuje podmínku: bez pokání nezvítězíte. Údolí Achor mohlo být ovšem kdekoli.

D r a m a s v a t e b n í

v obrysech poznáváme ještě i v tom odvaru, jímž je folklór. Bylo ovšem i v našich krajinách. Bylo velmi dlouhou záležitostí a v jeho scénáři se vyznal jen profesionál, tlampač a nápopěda. Církevní obřad byl jen skrovnou částí celého děje.

Ve Starém Zákoně je máme jaksi už jen v úlomcích. Je vidět, že i zde se účastníci přimkli ke vhodnému archetypu: jsou král a královna /ještě i na pravoslavné svatbě/, jsou Milý a Milá, ovšemže ti nadlidští, bájní, Jsou krásní, protože jsou v obřadu za krásné prohlášení. /Tímtež způsobem byl krásný i král vůbec/. Jsou pochopitelně nějak zapojeni do vegetačního mýtu. Hledání Milého potmě kolem svatyně /ír/, strážní jako její personál, nalezení /to vše v Pís 3/ vypadá na boha, přicházejícího ze spánku podsvětí. O spánku a buzení je ovšem také řeč.

Dále bylo potřeba bránit se proti mocnému, závistivému a chtivému, který chce uchvátit pro sebe nevěstu. To říká příběh, který bezradné podání umístilo třikrát: Gn 12,10-20 20,1-17 26,1-11. Je to podivný příběh praotce, který o své ženě řekne: Je to moje sestra. Dvakrát o Abrahamovi, jednou o Izákově. Byli zřejmě oba archetypy, které o svatbě "hráli" snoubenci. Nejpravděpodobnější možnost může být vysvětlení, že to není "historie", ale svatební obřad. Mocný může být člověk i démon. Zde se myslí na vládce jako postavu nadlidskou.

Bylo třeba přesvědčit božskou ochránkyni panen /to jsme už v pohanství/, že nevěsta ji nepouští dobrovolně a svévolně. To mohla vyřešit symbolická oběť té dívky - tak v případě Jiftáchové Sd 11 oběť jeho dcery. Pomoci mohl i fingovaný únos jako v Šílu Sd 21, 19-23.

Ke svatebnímu dramatu patří průvody /Pís 3,6 4,8 6,4/, při nichž je charakterisována nevěsta téměř jako bohyně. Soulož v pléneru Pís 8,7-14 spojuje Milého a Milou docela jednoznačně s vegetačním mýtem.

Po tisícileté snaze alegorisujících učenců židovských i křesťanských nemůžeme mít ucelený obraz náročného dramatu. Víme jen, že tam bylo.

K o n e c k u l t i c k é h o d r a m a t u

Nikoho už nenapadne předvádět zajetí a návrat Truhly /1 S. 5-6/, protože si ji David odvezl do svého města a jeho nástupce dokonce uzavřel mezeru Davidova města /1 Kr 11,26n/. Znamenalo, to, že Truhla už nikdy neopustí chrámovou horu. Chrám, oltář, spousta obětí a kněží přebíje staré obřady kvantitou a nádherou - ovšem i násilím. Z kultického dramatu se stává příběh a jeho křiklavá distance od realismu se tím více projeví. Stává se stejně divným jako Přemyslovo orání u Stadie a uvedení na stolec knížečí.

To jsme už za textem. Máme podobnosti, paralely a společné znaky, ale každý fundamentalista nám vyčte snadno nedostatek důkazů. Na jednotlivostech z tohoto článku to mám už ověřeno.

Milen Mrázek

V Gn 4,22 vystupuje značně záhadný TÚBAL KAJIN, zakladatel uměleckých řemeslníků označovaných ve Starém Zákoně termínem "charáš"^{1/}. Zde se jedná o řemeslníky obrábějící měď a železo. Je to třetí sloup kultury a civilizace, v Túbal-kajinově případě civilizace t e c h n i c k é. Ve starozákonním podání následuje za Ádíným synem JÁBALEM, polomýtickým původcem kočovných pastýřů, a jeho "bratrem" JÚBALEM, "praotcem" hudebníků.

Jábal, Júbal a Túbal jsou "bratři" zakládající v sz podání lidskou kulturu a civilizaci. Není náhodou, že všechna tři jména souzní a jsou názvukem na jméno Kajinova bratra Hebela. Významovou bázi všech jmen je kořen J-B-L=přinášet, sčl. něco, co slouží lidskému životu; to ilustrují deriváty od jbl jako 'ubál, jábál či júbal = vodní tok, a zvláště jebál = úroda, výnos /země/.

"Muzika" výpovědi tedy zní:

h - b - l	j - b - l
j á b a l	
j ú b a l	
t ú b a l	

Inaugurující vklad Jábala a Júbala je shodně charakterizován "hú'hájá 'abí" /4,20a. 21a/ = on byl otec ... Casus Túbala je jiný: charakteristika "hú'hájá 'abí" chybí. A to se nedá vysvětlit pouze poruchami textu, ani napravit textovou konjekturou, jak navrhuje např. Kittelův kritický aparát. /Ten vidí v chrš přídavek a místo "loteš kol-" navrhuje "ltš kelí"- tedy "ostřící nástroje"./ Chybějící charakteristika "hú'hájá 'abí" upozorňuje čtenáře - posluchače, že Jábal a Júbal představují jiný typus kultury - civilizace než Túbal. Podání tím staví nad příspěvek Túbalův otazník, který je zároveň vykřičníkem. Aby to nebylo možno přehlédnout připojuje podání ke jménu Túbal ještě Kajin. Tak vzniká Túbal-kajin. Tím je Túbal ideově spojen nejen se jménem Habelovým, ale i Kajinovým.

Vzorec tedy vypadá takto:

H e b e l	K a j i n
Túbal-kajin	

Túbal-kajin stojí na rozcestí: jeho výklad může mít charakter kladný, hebelovský, i záporný, kajinovský.

Jábal a Júbal stojí in signo svědectví hebelovského. Jábal je vykreslen jako "jošeb'ohel" = bydlící ve stanu, to je náznak poutnické existence lidu božího /podle abrahamovského modelu, sr. Gn 12,8 18,1 aj. + Žd 11,9/, pobývání při stádu ukazuje přímo k Hebelovi, který modelově ilustruje postoj víry /viz Žd 11,4/; kromě toho může být termín 'ohel = stan narážkou na "'ohel mó 'ed" = stan setkávání, tedy místo Hospodinova zjevování. Júbalova ideová legitimita je čtenářů navozena tím, že jeho jméno patrně souvisí s výrazem "jóbel" = beraní roh, na nějž se troubilo při bohoslužebných příležitostech /viz Lv 25,8nn/.

Pozoruhodno, že rabínské podání vidí i Jábala i Júbala velmi kriticky, mírně řečeno: osočuje je přímo z modloslužby^{2/} Mám za to, že v textu pro toto negativní hodnocení není opory.

T ú b a l - k a j i n je zde charakterizován jako:
loteš kol-choreš n^echošet úbarzel

Potíž je v tom, že tu paralelně stojí

l o t e š // c h o r e š .

Loteš = ostříč, choreš = obráběč, zpracovatel, ale i výrobce. Doslova by text zněl: ostřící každý obrábějící bronz a železo.

Kraličtí překládají "řemeslník všelikého díla". Ale "loteš" není "řemeslník". Kromě toho nevidí Kraličtí v "choreš" participium, nýbrž nomen /"dílo"/. Starověké verze překládají takot: Septuaginta má SFYROKOPOS CHALKEUS CHALKÚ KAI SIDÉRÚ. SFYROKOPOS = tlukoucí kladivem, kovář; CHALKEUS = kovář, technický odborník na zpracování kovu /bronz, železo/. Septuaginta klade tedy oba "řemeslníky" - ostatně stejné nebo podobné profese - vedle sebe, podobně jako Masora, nedbá ovšem částice "kol" /vypouští/. Vulgáta tlumočí: malleator et faber in cuncta operis aeris et ferri. Malleator = řemeslník pracující s kladivem nebo sekerou /malleus/. Vulgáta se tedy drží Masory, pouze přesouvá částici "kol" na vhodné místo. Targún má dvojí verzi: Onkelos: Rabhón d^ekol jad'ě 'ibídat n^echášá' úfarz^elá'. Jonatan: Rab l^ekaol 'úman dída'ba' ibídat n^echášá' úfarz^elá'. V obou případech opouští Targún

hebr. "loteš" a nahrazuje je substantivem "rab" = pán, učitel, mistr. Ostatní nepřekvapuje. Onkelos vyjadřuje hebr. "choreš" obecněji /jad'á 'ibídat/. Jonathan je konkrétnější: 'óman = umělec, tvůrce. Ze známých exegetů se drží interpretační linie Targúmu např. Kautzsch-Bertholet^{3/}, Gunkel^{4/}, von Rad^{5/}, Rostermann^{6/}, dokonce i Rabast^{7/}. Jinou možností je chápat "loteš" verbálně - jako participium, kdežto "choreš" považovat za substantivum, jak činí Kraličti. Podobně již u Raši^{8/}, později Hirsch^{9/} a jiní^{10/}.

Nepovažují konjekturu opírající se o Targúm /rab/ za nezbytnou. Střízlivé je konstatování Gunkelovo, že choreš a loteš "sind wohl Varianten, von denen die ungewöhnlichere loteš die ursprünglichere ist"^{11/}.

Tóbal-kajin byl starší trad. či prezentován jako ostříž zbraní a zemědělských nástrojů /jak Rabast/. Později, když byl Tóbal-kajin povýšen a zveřejněn na otce kovozpracujících řemeslníků-umělců, byl připojen k loteš ještě adekvát choreš, který má všeobecnější, širší význam. Tóbal-kajin je prostě loteš - choreš = ostříž /a/ zpracovatel bronzu a železa.

Na "chrš" tu však vrhá podivné dvojznačné světlo druhá část praotcova jména: - kajin, což je všesemitské označení pro kováře doložené v arabštině, palmyrštině, nabatejštině a staré jihoarabštině^{12/}.

J. Heller^{13/} navrhuje předpokládat za komplexem q-j-n-onomatopoický biliterární prakošen q-n s významem tepati. Tento prakošen se pak rozrůžnil dvěma směry: v aspektu zvukovém vznikl význam "žalozpěv", pohřební píseň, v druhém, "výrobním" aspektu jde o označení "tepání" jakožto kovářství. Toto zjištění dodává termínu ch-r-š v dané souvislosti příchut' charismaticko-magickou. Na magický /popř. magickozvěstn. charakter chrš zapominají i proslulí badatelé jako M. Dalcour nebo S. E. Loewestamm, kteří termín chrš rezervují pro sochaře, řezbáře, stavitele lodí či vozů^{14/}, ač magické chrš lze ve Starém Zákoně doložit četnými místy, např. Iz 44,12 aj.

Právě v souvislosti s tím dostává chrš Gn 4,72 eticko-negativní akcent. Lítě, jež se vyskytuje ve Starém zákoně pouze na

pěti místech /Gn 4,22 1S 13,20 Ž 7,13 52,4 a Jb 16,9c/, nutno interpretovat v afinitě k temné postavě Kajinově /Gn 4,3nn/ jako ostření zbraní, nástrojů, bojů a násilí. Túbal-kajin zahajuje tragický /krvavý/ proces, jehož konečnou likvidací bude naplnění micheášovského /4,3b/ "I překují své meče na radlice, své kopí na vinařské nože". Nepřekvapuje tedy negativní hodnocení Túbala v dlouhé vykladačské tradici. Tak Josephus Flavius^{15/} hodnotí Jábala a Júbala neutrálně, jako patrony dobytkařství a hudebního umění, ale o Túbalovi /v jeho podání Tobel - ve shodě se Septuagintou/ říká, že je to muž, který všechno vsadil na fyzickou kondici, spolehl se na válečné umění a tím si opatřoval to, co mohlo sloužit tělesné rozkoši. To ostatně platí v nejroznějších, ale i nejhrůznějších obměnách v celém kajinovském pokolení. Podobně veliký Raši^{16/}, podle něhož Túbal-kajin "würzte und verbesserte das Handwerk von Kain, Waffen für die Mörder hergestellt".

Mýtickou paralelou k Túbal-kajinovi je řecký Hefaistos, "božský kovář", patron řemeslníků /sám je zobrazován s kladivem v ruce, sr. s tím, že Túbal-kajin je podle starověkých verzí ΣΦΥΡΟΚΟΠΟΣ, malleator/ a výtvarníků vůbec. Jako "bůh zářícího a zahřívajícího ohně"^{17/} - ohně, který je nezbytnou podmínkou života i řemeslné a umělecké tvorby - koresponduje obsahově s Prométheem, který veden sympatií k lidem propašoval oheň - element dosud toliko božský - z Olympu na zem a riskoval tím božskou pomstu Diovu. Nezapomínejme však na to, že římskou obdobou Hefaista byl Vulcanus, rovněž bůh ohně, ale ohně zhooubného, proto mu stavěli chrámy za městem. Po bitvě se na Vulcanovu počest spalovaly nepřátelské zbraně. A od Vulcana vede cesta k válečnému Martovi, což je "bůh války, ... nejvznešenější a nej přednější bůh po Jovovi", otec římského národa. Charakteristické pro toto válečnické božstvo, že nejkrásnější z jeho chrámů je chrám Marte Metitele /Mars Ultor/. Motiv pomsty je typicky kajinovský. Túbal-kajin je biblický Hefaistos s pomstychtivostí Marta. Vynález vynálezu", tj. objev, jak zpracovávat materiál a usnadnit tím člověku práci, je v dotyku s moudrostí, jakože Hefaistos a Athéne měli v Athénách společný chrám. Ale umění zpracování kovů vedlo k pokusům nejen umlčet zlé moci přírody a osudu, ale i k ovládnutí druhých pomocí mečů, kopí a štítů. Ranke-Graves

připomíná ve své řecké mytologii, v kap, Hefaistos a jeho č ní, že každý kovář byl zároveň provozovatelem magických praktik. Každý technický nástroj, každá zbraň, každá věc vzniklá umným zpracováním surového materiálu - to vše bylo obmyšleno magickými vlastnostmi. Magický koeficient nese i hebr. chrš, takže i Túbal jakožto Kajin secundes či redivivus je představen "Choreš" = /magický/ zpracovatel kovů, a to jako "loteš" = ostřicí, tj. nástroje, například zemědělské, především však válečnické; nikoli tedy jako výrobce krásných uměleckých předmětů - jako tomu bylo u Hefaista.

Dvšem bližší /spjatější/ mytologickou obdobou Túbal-kajina je ugaritský Kotar, všumělec dovedných rukou /hrš ydm/, dodávající zbraně Baalovi. Účinnost těchto zbraní garantoval Kotar magickými formulami, takže Baal v boji s úhlavním nepřítelem Jammem zvítězil. Také Kotar je postava "túbalkajinovská". Jako Túbal je Kotar objevitel železa i techniky jeho zpracování, také on vyrábí užitečné objekty usnadňující vnější pobyt člověka na zemi, slouží však i ničivými zbraněmi, proti nimž není obrany. O Kotarovi se však ví, co o Túbalovi není přímo řečeno: že se zabýval příslovími, hádankami i magickými a přísaznými formulami^{18/}. Ale takovou magickou formuli slyšíme z troufalých úst Túbalova otce, Lemeka: "Bude-li sedmeronásobně pomstěn Kain, tedy Lámech sedmdesátkrát a sedmkrát" /Gn 4,24/. To není jen vychloubení, to je magická formule, jež má "zpracovat" osud tak, jako "choreš" ostří předměty k válečným účelům.

Starozákonní podání dokresluje profil Túbal-kajinův také tím, že mu sláví po bok jeho "sestru" Náamu. Naama = rozkošná, což je jméno "příbuzné se jménem božstva Adonise Naamán /sr GB/ uctívaného orážistickými slavnostmi"^{19/}. Také Hefaistos se ožení s Afrodité, exkluzivní bohyní lásky a krásy /uvádí Rankes-Graves, s. 76, pozn. 1/. Erotická vzykřelost a nevázanost působí jako droga otupující zjitřené kajinovské svědomí, výkony meče a pyje si přihrávají.

Túbal je postava dvojznačná. Stojí mezi Hebelem a Kajinem - s tendencí stát se "znovupříšlým Kajinem". Transparenčí Túbal-kajinova mýticko-zvěstného obrysu jsou tu civilizace a kultura viděny ve světle značně kritickém. Matoucí "božský" závoj je

stržen a člověku zvládajícímu technickými postupy nejrozumnější materiál a tvořícímu umělecká díla je postaveno před oči nebezpečí magického zcestí. Tak stojí veškerá lidská TECHNÉ - veškerá dovednost technická, ale i kulturní a náboženská, - pod neumlčitelnou otázkou biblického svědectví. Je to otázka, která nutí člověka přiznat, slouží-li svou TECHNÉ svému spolubratru - v respektu životodárné vysvobozující Pravdy platící jim oběma - nebo zda mu "vymoženostmi kultury" a "převraty v oblasti techniky" ukládá o život.

TÚBAL stojí na rozcestí: Může se orientovat k Hebelovi, pouťníku a martyrovi víry, nebo se zvrhnout v Kajína, který se rve o štěstíčko a pokrok, neptaje se na radu Pravdy a s krvácejícím bratrem u svých nohou.

Milan Balabán

POZNÁMKY

- 1/ Více o tom v mé disertační práci /1972/, odtud čerpá i tato drobná studie
- 2/ Tak Raschi, in : Raschi's Kommentar zur Pentateuch, v překl. Dr. Seliga Baumbergera, 2. vyd. Hamburg 1926, s. 14
- 3/ Raši s odvoláním na hagadický midraš učí, že Jábal stavěl domy pro modloslužbu a jeho bratr si zhotovil harfu a flétnu, aby muzicíroval při modloslužbě
- 3/ Die Heilige Schrift des AT /překl. + pozn./, I., 4. vyd., Tübingen 1922, s.17: "... den Stammvater aller derer, die Erz und Eisen bearbeiten"
- 4/ Genesis, 7. vyd., Göttingen 1969, s.53: "...der ist der Vater aller derer, die Erz und Eisen 'hämmern' "
- 5/ Das erste Buch Mose, 6. vyd., Göttingen 1961, s.89
- 6/ Genesis /BK/, I., 3. vyd., Neukirchener Verlag 1983, s. 437: "... der Vater aller derer, die Erz und Eisen hämmern"
- 7/ Die Genesis, Berlin 1951, s. 115

- 8/ Raschis' Kommentar /viz pozn. 2/ : "Er schärfte jedes Werkzeug von Eisen und Kupfer"
- 9/ Hirsch-Sicher, Pět knih Mojžíšových, Praha 1932, s.7: "... jenž tepal všelijaké nástroje z mědi a železa". Sr. S Bernfeld: "ein Schmied alles Zeug aus..." Bernfeld překládá tedy kováč jako kováč, chováč jako výrobek. - Sr. též Buber: "Schärfer allerlei Schneide aus..."
- 10/ Např. z moderních překladatelů Segond: "qui forgeait tous les instruments d'..." RSV: "he was the forger of all instruments of..."
- 11/ Genesis, s.53, pozn pod čarou
- 12/ Doklady lze nalézt ve slovnících /GB, KB/ sub voce qajin a u A.Musila, Arabia Petraea II /1908/, s.2. 19nn. /cituje J. Heller v netištěné studii o Kajínovi./
- 13/ Ve zmíněné studii /viz pozn. 12/
- 14/ Viz C. Westermann, op.cit., pozn.6, exkurs na s. 451
- 15/ Starožitnosti /Antiquitates/, 1. kniha, 2.kap.
- 16/ Op. cit. /viz pozn.2/, s.14
- 17/ Citace z : Saska - Groh "Mythologie Äkú a Áímanú, 9. vyd. Praha 1948. Informace o Hefaistovi atp čerpány odtud, především však ze zasvěcenější a "ponornější práce: Ranke-Graves, Griechische Mythologie /Quellen und Deutung/, Hamburg 1960 /C 1955/. Leccos zajímavého lze nalézt i in: Ján Komorovský, Prometheus Mytologické paralely, Bratislava 1986
- 18/ O Kotarovi viz Haussig, Götter und Mythen im Vorderen Orient, I., Stuttgart 1965, také v Bičově Palestině /III/ a jinde
- 19/ SZ - Překlad s výkladem, Genesis Praha 1968, s.50

A b r a h á m

V Brně byla před krátkým časem většinou mladá kulturní veřejnost svědkem pozoruhodné divadelní hry s názvem Abrahám. Mladí amatérští ochotníci tuto hru nacvičili za 3 měsíce a dali si shůl nemálo práce. Není to jejich první věc - před rokem zdramatizovali Kafkův román Amerika. Předlohou ke hře bylo významné, ale u nás málo známé dílo dánského theologa a filosofa Sorena Kierkegaarda o Abrahamovi, otci víry a Starý Zákon v překladu Kralických. /Pro zajímavost: Od herce, který přednášel biblické texty jsem se dověděl, že dali přednost Kralické před novým překladem pro její básnivější a jadrnější vyjadřování./

Celá hra měla dost složitou výstavbu a tak se ani nebudu snažit o její popsání, spíše se jen pokusím načrtnout jak vypadala a o co v ní šlo. Hra byla zářmována sborovou recitací typu: vyslovit vyslovitelné, slyšet slyšitelné, ukončit ukončitelné apod. s Kierkegaardovskou úvahou o době vhodně do toho vkomponovanou. Také se v úvodu ozve Kierkegaardův text o jeho vztahu k Abrahamovi, o jeho přání moci být účasten Abrahamova příběhu. Poté se objeví Abraham a Sára na jevišti. Vycházejí z Ur Kaldejských a tím začíná jejich cesta víry, cesta velkého zaslíbení, ale i cesta pochybností a nevěry. Jsme svědky příběhů, které známe ze Starého zákona z 1. Mojžíšovy. Příběhy jsou přednášeny vypravěčem se smyslem jak pro text, tak pro hru, v níž se odehrávají. Stáří a důstojnost vystupujících osob je vtipně vyjádřena vlasy a vousy, které jsou slepeny hlínou. Celé představení je doprovázeno podmanivou hudbou, které místy graduje v působivých vokálech, někdy i vícehlasých. Herci sami mluví minimálně. Často je užita symbolika - např. Abraham v Egyptě u Faraona vydával Sáru za svou sestru ze strachu o sebe, tak neštěstí, které Egypt postihlo, je symbolizováno ženou s krvavými rukama. Hra se někdy podobá baletu. Divák je překvapen i velkolepými efekty, jakými bylo vyhlazení Sodomy a Gomory či konec, kdy na jevišti vjíždí samopohyblivý kolos.

Recenzentovi nesedělo, že některé příběhy nebyly celé; přízvě Sodomy se Lotova žena neobrátila v solný sloup, Izmael

se objevuje na jevišti ještě i po Izákovi a hra končí v okamžiku, kdy má být obětován Izák, a zda je či není obětován, se už divák nedoví. Tím se vytrácí, proč byl tento příběh tak důležitý pro starozákonní Izrael. Šlo o to, že od té doby byly v Izraeli zakázány oběti dětí a byly zavedeny oběti zvířat na rozdíl od místa, odkud Abraham vyšel a některých dalších okolních národů. Autorům to ovšem nelze vytýkat, protože záměr je záměrný.

Není to pojetí biblické, ale kierkegaardovské v rouše estetickém a podání inteligentních a vnímavých mladých lidí, kteří se touto hrou pokoušejí v druhé půli let osmdesátých vyjádřit svůj vztah k duchovnímu dědictví Evropy, které odhalují.

Nyní nezbývá nic jiného než jim za podívanou poděkovat a popřát jim i sobě, aby po té cestě, po které vyšli, šli dále.

Martin Šimsa

Č t y ř i p r a ž s k é a r t i k u l y

Diskuse o smyslu českých dějin, či lépe o smyslu dějin vůbec, zřetelně ukazuje na potřebu ujasnit si, co vše je naší historií. Vůbec již nestačí přijímat a opakovat někdejší hlediště. Velké autority dřívějších dnů nám ve svém pojetí dějin málo pomohou, pokud se sami nezačneme ptát, co pro nás má cenu, co nás oslovuje.

Za všeobecného rozpadu historického povědomí, jestliže neexistuje veřejná diskuse, nelze se divit, že se tak často vynořují soudy, jež jsou pouhou bezprostřední reakcí na momentální situaci, jež raději pospíchají k rychlému odmítání, než aby si daly práci s pochopením, jež ztrácejí schopnost rozlišit dílčí a celkové. Tak se mimo jiné častěji ozývají hlasy odmítající husitství.

Předně nutno říci jedno. Nikomu nelze jako jeho historii cokoli vnucovat. Jestliže ve věci nevidí hodnotu pro sebe důležitou, pak pochopitelně budou dané události pro něj beznadějně passé. Za druhé třeba si všimnout, že ve sporech o smysl dějin nerozhodují historická fakta. Ovšemže je nutno je respektovat. Samy však potřebují výkladu. Jako argumenty poslouží té i oné straně. Rozhodující totiž je, jakou chceme budoucnost. Podle toho formulujeme svoji historii, podle toho hledáme hodnoty, jež jsou nám drahé. Svou historií vydáváme svědectví především sami o sobě.

Po vítězství nad první křížovou výpravou roku 1420, po vítězství tak neuvěřitelném, že před ním většina Čechů se Zikmundovi raději pokořila, se husité sjednotili na čtyřech pražských artikulích, jako na svém programu, pro nějž chtěli získat celou Evropu.

"Toto jsou čtyři artikuly svatého Písma, které šťastné a slavné město Praha přijalo celou věrou a vyhlásilo do všeho křesťanského světa a pro ně svedlo a vede obdivuhodné války."

"Nejprve aby Slovo Boží svobodně bylo hlášáno". Je zřejmé, že zde jde o mnohem více než v pozdějším hesle svobody slova, jak je razil liberalismus. Ne jakékoliv slovo, na příklad ne slovo pomluv, zneuctívání, závisti, ne slovo prázdné. Slovo

Boží je to, které nám v dané chvíli říká, co je teď nejdůležitější, co nelze přehlédnout, co je třeba vzít vážně, co je třeba dělat. První pražský artikul žádá pro člověka právo říkat pravdu a zároveň jej s Husem vyzývá, aby pravdu miloval a hledal. Též aby každému pravdy přál. A aby si u každého slova položil otázku: "A je to pravda?" Nepřehlédněme také, že je zde výzva: "Aby bylo hlášáno!" Tedy právo na svobodu je nerozlučně spojeno s povinností této svobody využít ke svěřenému úkolu. Svoboda se naplňuje v poslání a v povolání.

Druhý artikul žádá a ukládá, "abychom tělo a krev Pána našeho Ježíše Krista, Boha všemohoucího, všichni přijímali". Šlo o to, že tehdejší církev rozdělovala při mši laiky, kteří přijímali jen chleba a kněze, pro něž bylo vyhrazeno přijímání pod obojí způsobou, chleba i vína. Husitské odmítnutí tohoto výsadního postavení kněží znamenalo zdůraznění skutečnosti, že před Bohem jsou si všichni lidé rovni, že člověk ve vztahu k Bohu, tedy v základních otázkách svého života, není odvislý od druhého člověka, že sám může poznat pravdu, že druhý člověk nemůže panovat nad jeho svědomím a vůbec už nemůže nad ním vynášet konečný soud. A naopak, že Pán Bůh se sklání ke každému člověku bez rozdílu.

Třetí artikul žádal, aby přestalo světské panování kněží. Neboť husité v celku nebyli utopisty v tom směru, že by odmítali jakékoliv vedení mezi lidmi. A se středověkou Evropou vůbec pokládali za samozřejmé, že to mají být kněží, kteří vedou celou společnost. Avšak šlo o to, aby toto vedení nebylo uskutečňováno na základě vojenské či politické moci a hospodářských pozic. Třetí pražský artikul žádal, aby ti, kdo vedou společnost, ji vedli silou pravdy.

Čtvrtý artikul ve znění Žižkova vojenského řádu hlásal "abychom sami na sobě napřed hříchy smrtelné i všední stavovali, rušili a kazili, potom na králích, na knížatech i na páních, na měštech, na řemeslnících, na robotězích i na všech lidech." Zde nemůže ujít pozornosti ono pořadí. Vposledu jde o nápravu celé společnosti, kterážto náprava musí začít u nás samých. Potom je na prvním místě jmenována vláda a až nakonec ti, kteří stojí ve společnosti nejnižše. Trestat hříchy králů je husitské formulace vlády odpovědné lidu.

U čtyř pražských artikulů se nevyhneme jejich místu v historii evropské cesty za svobodou, jejich vztahu k úsilí předchozímu /valdenských, Wiclifa, lollardů/ i pozdějšímu /Luther, kalvinisté, nizozemská, anglická revoluce/. Je zajímavé zjišťování, kde zde lze doložit přímý vliv jedním i druhým směrem. To však není to podstatné. Důležité jsou dvě věci. Husité, stejně jako celá reformace v širokém slova smyslu, byli vedeni biblí. V evropských dějinách se vždy znovu ozývala Ježíšova slova: "Vládcové panují nad národy a velící je utlačují. Ne tak bude mezi vámi. Kdo se mezi vámi chce stát velkým, buď vaším služebníkem." Z tohoto společného základu vyrůstala hnutí nápravná a obrodná, v jejichž široké škále lze jmenovat Benedikta z Nursie i Johna Locka.

Za druhé lze v tomto historickém procesu pozorovat gradaci. Husité mluví o trestání těžkých hříchů králů, Oliver Cromwell o tom, že lid je po Bohu původcem každé spravedlivé moci. Levelleři žádají, "aby nikdo nikomu nevládl, pokud mu ten k tomu nedá souhlas." John Locke formuluje svobodu pod zákonem, jež "znamená mít stálé pravidlo, podle něhož je třeba žít ..., svobodu řídit se vlastní vůlí ve všech věcech, kde toto pravidlo nedává předpisy, nebýt podroben nestálé, nejisté, neznámé, libovolné vůli druhého..." Prohlášení nezávislosti amerických osad z roku 1776 pak konstatovalo: "Považujeme tyto pravdy za samozřejmé: Že všichni lidé jsou stvoření rovnými, že jejich Stvořitel jim poskytl jistá nezcizitelná práva, v tom právo na život, na svobodu a na hledání svého štěstí. Že pro zajištění těchto práv jsou lidmi zřizovány vlády, jejichž moc pochází od svolení ovládaných. Že kdykoliv nějaká forma vlády je v rozporu s těmito cíli, má lid právo změnit nebo zrušit ji a zřídit vládu novou..."

Parlamentní režim, moderní demokracie, pluralitní společnost mohly vzniknout proto, že zde byli lidé odhodlaní trvat na svém povolání hledat pravdu, lidé, jimž se posláze podařilo prosadit, aby byli v tomto svém povolání respektováni. Jestliže nám jde o tyto hodnoty i dnes, nemáme proč přehlížet, že ve staletých zápasech o ně představují čtyři pražské artikuly nezanedbatelný mezník. A naopak, jestliže někomu tento zápas nic neříká, neprojevuje tím, že mu nejde o svobodu hledat pravdu, nýbrž o posíci svého ^atábora, jež by rád prohlásil sebe za držitele pravdy?

Když však zapojíme čtyři pražské artikuly do své historie, jsme povinni také říci, v čem vidíme jejich slabiny. Tento dokument sám o sobě a jeho stoupenci se většinou také netajili svým odhodláním k poznání pravdy nutit druhé. Toto úskalí rychle rozpoznal Petr Chelčický: "K milování Boha nucením a z moci nesnadně může zlý člověk přiveden býti, neboť to milování Boha ve svobodné vůli záleží..."

Žižka vydal na smrt Martina Húsku, husitu, který věřil jinak než on, zajatým mnichům dával na vybranou, buď přijmout čtyři pražské artikuly nebo upálení. Zde všude husité prosazující své stanovisko zrazovali smysl svého programu. Zde nelze než stát na straně zabíjených, mučených vyháněných.

Myslí však ahistoricky, kdo z věci vyvozuje závěr, že tedy ani v boji husitů o svobodu nešlo. Husité tím, že vydobyli prostor pro své odlišné, byť stále ještě nedokonalé poznání, učinili krok k uznání svobody i dalších. Na základě jejich předchozího boje mohla vzniknout a držet se Jednota bratrská, roku 1485 mohl český sněm přijmout Kutnohorský smír, první zákon, jenž přisuzoval určité právo všem obyvatelům jedné země. Všichni lidé v Čechách, i poddaní, mohli volit mezi dvojím náboženstvím, katolickým a kališnickým. V 16. století pak Moreva slynula jako země náboženské snášlivosti, útočiště jinde pronásledovaných.

Přes všechna selhání přece jen bylo důležité, že husité zahájili svůj boj za to, aby Slovo Boží bylo svobodně hlášáno.

Jaromír Procházka

Učení o dvou říších podle M. Luthera

O vztahu Božího království a světské vlády vydal Martin Luther kromě jiných menších spisů a poznámek především knížky: O světské vrchnosti - jak dalece je jí člověk povinen poslušností v roce 1523 a Zda také válečníci mohou být v blahoslaveném stavu v roce 1526. Z nich vychází následující výklad.

Ve věnování saskému knížeti Janovi k první knize vysvětluje Martin Luther smysl svého psaní takto: Doufám však, že poučím knížata a světskou vrchnost, že mají zůstat křesťany a Kristus jejich pánem a přesto není třeba kvůli nim snižovat příkázání Kristova na pouhé rady. Neboť Bůh všemohoucí pomátl naše knížata, takže nemyslí nic jiného, než by mohla svým poddaným přikazovat a činit cokoliv chtějí, a také poddaní se mýlí, když se domnívají, že jsou povinni to všechno ztela a bezvýhradně poslouchat.

Světské právo a donucovací moc jsou založeny a odůvodněny v Ř 13. Je to Boží vůle, aby zde byly světský meč a právo k trestání zlých a k ochraně spravedlivých. Pro křesťany je však závazné kázání na hoře. Platí Ř 12, 19: Nechraňte sami sebe a příkaz milovat nepřátele. Tato Kristova slova jsou všeobecně závazná pro každého, nejenom pro nějaký vnějšně ohraničený stav, jako jsou například mniši. Má se jím řídit kníže právě tak jako sedlák.

Toto dvojí hledisko, které musí opravdový křesťan vždycky respektovat, vyvolává často rozpory, které se snaží Martin Luther řešit tzv. učením o dvou říších. Martin Luther však častěji než říše užívá výraz regiment, který znamená jednak určité vládní zřízení /obor a způsob vlády/ a zároveň i skutečně vykonávanou vládní moc. Oba způsoby podléhají Bohu, který je svým slovem založil a má nad nimi svrchovanost.

První způsob vlády je duchovní a vykonává se pouhým slovem bez donucování, slouží k tomu, aby byli lidé ospravedlněni a dosáhli věčný život. Pod tuto vládu náleží všichni, kdo opravdu věří v Krista a podrobují se mu. Je to počátek Božího království, jehož pánem a králem je Kristus. Skuteční křesťané mezi sebou a pro sebe nepotřebují donucovací moc ani právo. Kdyby celý svět pozůstával z opravdových, t.j. vpravdě věřících křesťanů, nebyl by nutný ani užitečný žádný kníže, král nebo pán, žádný meč ani

právo. Mají přece v srdci Ducha svatého, ten je poučuje a působí, že nečiní nikomu bezpráví, každého milují a od každého vytrpí rádi a radostně bezpráví, ba dokonce i smrt. Sami od sebe konají mnohem víc, než může vyžadovat veškeré právo a učení. Dobrý strom nepotřebuje ani poučování ani právní předpisy, aby nesl dobré plody.

Avšak žádný člověk není od přirozenosti křesťan nebo spravedlivý, nýbrž všichni bez rozdílu jsou zlí a hříšníci /Ř 3/. Proto jim Bůh brání zákonem, aby nedávali ve vnějších skutečích libovolný průchod své špatnosti. Kromě toho zákon učí rozpoznat hřích a činí člověka pokorným, aby přijal milost a víru v Krista. Všichni, kdo nejsou křesťané, patří k říši světla čili pod zákon. Proto pro ně zřídil Bůh jiný způsob vlády a podrobil je meči. Právo na ozbrojená moc mají čelit tomu, aby silní a bezohlední zcela nepotlačili slabé a mírné a aby svět v důsledku neregulovaného násilí zcela nazpustl. Neboť svět je zlý a lidé nechtějí mír dodržovat.

Je nemožné zřídít křesťanskou vládu nad celým světem nebo jen nad jednou zemí, neboť svět a masy jsou a zůstanou nekřesťanské. Křesťané bydlí daleko od sebe. Proto je třeba obě dvě vlády pečlivě rozlišovat a přitom je zachovat v plné účinnosti: první, která ospravedlňuje a druhou, která působí vnější mír a brání zlým skutkům. Kristus je král nad křesťany, kterým vládne bez zákona jenom svým svatým Duchem. Ačkoliv meč potvrdil, sám jej nikdy neužíval.

Když však křesťané nepotřebují světský meč a právo, proč se mají podrobovat úřední moci a vrchnostem?

Opravdový křesťan nežije ve světě sám pro sebe, ale pro své bližní. A proto podle svého duchovního ustrojení koná nejen to, co sám potřebuje, ale také to, co je nutné a užitečné pro jeho bližního. Meč je pro celý svět velmi a nezbytně užitečný, aby se zachoval mír, potrestal hřích a zabránilo se zlému. Proto se křesťan poddává zcela dobrovolně tomuto způsobu vlády: dává daně, ctí vrchnost, slouží, pomáhá a koná vše, co podporuje úřední moc, aby si uchovala sílu, úctu a bázeň. Je to jako s kterýmkoliv jiným skutkem lásky: křesťan je činí, aniž by je potřeboval. Kdyby tak nečinil, jednal by proti lásce a dával špatný příklad ostatním. Z toho by povstala velká hanba pro evangelium: jako by učilo lidi svéhlavosti, aby nechtěli být nikomu

k užitku a k službě. I když sám pro sebe nepotřebuješ právo zajišťované ozbrojenou mocí, máš tím víc sloužit těm, kteří nedošli tak daleko jako ty a ještě je potřebují. Jestli pro tebe není nutné, aby byl tvůj nepřítel potrestán, pak je to nutné pro tvého nemocného bližního. Kristus neříká: Nemáš sloužit a poddávat se úřední mocí, ale neodpírej zlému. To je jako by chtěl říci: Chovej se tak, abys všechno strpěl, neboť nemáš potřebovat úřední moc k tomu, aby ti pomáhala a sloužila, byla ti užitečná a pro tebe nezbytná. Chci, abys byl příliš vznešený a šlechtický na to, abys ji potřeboval, mnohem spíše má ona potřebovat tebe. Jestliže tedy vidíš, že schází kat, bířic, soudce, pán nebo kníže a ty bys byl k tomu schopen, musíš se k tomu nabídnout a ucházet se, aby úřední moc, která je tak potřebná, neupadla v opovržení, nestala se bezvýraznou nebo nezašla. Neboť svět ji nemůže postrádat. V tomto případě bys totiž vystupoval a působil zcela v cizí službě, tobě tvé cti a statku by to nepřineslo žádný užitek, ale bližnímu a všem ostatním. Nejednal bys tedy s úmyslem sám se mstít nebo odplácet zlo zlým, nýbrž ve prospěch bližního a aby byl zachován mír a ochrana pro ostatní. Kde se to týká tvých zájmů, chovej se podle evangelia, strp jako pravý křesťan pro vlastní osobu bezpráví, kde jde o druhé a jejich práva, chovej se dle lásky a nestrož žádné bezpráví vůči bližnímu.

Úřední moc je nařízena od Boha. Ne nadarmo nese meč. V tom je Boží služebnice tobě k dobrému, mstitelka pro ty, kdo činí zlo. Nebuď, prosím tě, tak drzý a neříkej, že křesťan nemůže vykonávat něco, co je vlastně Boží dílo, řád a stvoření. Veškeré Boží stvoření je dobré a nic není hodno opovržení pro ty, kdo věří a rozpoznávají pravdu /1. Tim. 4, 4/. Pod pojmem veškeré stvoření nesmíš zahrnovat pouze jídlo a pití, oděv a obuv, nýbrž také vrchnostenskou moc a poddanství, výkon ochrany a trestá.

Copak znamená: "Je Boží služebnice", jiného, než že úřední moc je od přirozenosti takové povahy, že je možné skrze ni sloužit Bohu. Nuže, bylo by zcela nekřesťanské tvrzení, že existuje některá služba Bohu, kterou by křesťan neměl nebo nemusel vykonávat. Proto je třeba donucovací nebo úřední moc ctít stejně jako manželství nebo rolnictví nebo kterékoliv jiné řemeslo, které Bůh rovněž ustanovil. Kristus jednal přiměřeně svému úřadu a stavu; tím nezavrhl žádný jiný stav. Nepříslušelo mu, aby nese meč: neboť měl vést pouze úřad. skrze nějž vládne svému krá-

el meč, neboť měl pouze vést úřad, skrze nějž vládne svému království. Svého Ducha a Boží slovo rozdílí stále. A v tomto úřadě ho museli následovat apoštolové a všichni duchovní správci. Neboť ti toho mají tolik na práci s Božím slovem, že se světského meče musejí vzdát.

Na otázku, zda může křesťan i ve vlastní věci užít meč, pokud mu nejde především o jeho vlastní zájem, ale o potrestání zla Martin Luther odpovídá: Takový zázrak není nemožný, ale je zcela vyjímecný a nebezpečný. Tam, kde je přítomen v bohaté míře Duch svatý, může se to stát. Bez milosti to možné není. Proto buď nejdříve jako Samson, pak teprve můžeš jako Samson jednat.

O mezích světské vrchnosti

Nyní je třeba se poučit, jako daleko sahá její moc a pověření, aby nevystřkovala ruce příliš daleko a nezasahovala tak Bohu do jeho vlády a království. Nevýslovná a hrozná škoda plyne z toho, když se světské vrchnosti poskytuje příliš velký prostor a není bez škodlivých důsledků ani když se její obor působení příliš zužuje. Ale je snesitelnější, když hřeší v tomto smyslu a trestá příliš málo; neboť je vždycky lepší jednoho darebáka nechat naživu, než usmrtit spravedlivého.

Zákony světské vlády nesahají dál k tělu a statku a ostatním vnějším věcem. Neboť nad duší nechce Bůh nechat vládnout nikoho jiného než sám sebe. Kde si světská úřední moc osobuje dávat nějaký zákon duši, zasahuje Bohu do jeho vlády a duše jen svádí a kazí.

Každému je na jeho vlastní svědomí uloženo, jak věří nebo nevěří. Světské moci se tím neděje žádná újma. Má se tedy s tím spokojit a hledět si vlastních úkolů a nechat každého věřit jak sám chce nebo může a nikoho nedonucovat násilím. Neboť víra je svobodný skutek, k němuž nemůže nikdo nikoho donutit; ba je to Boží skutek v Duchu, tím méně by mohl být vynucen a stvořen vnější mocí.

Ti zaslepení a ubozí lidé /císař a knížata/ vůbec nevidí, že podnikají něco zcela zkaženého a nemožného. Neboť ať poroučejí sebepřísnější a sebevíce běsní, nemohou donutit k ničemu více než k tomu, že je ústy s rukama následují; srdce nedokáží v žádném případě přinutit. Tím nutí slabé svědomí k tomu, že lžou, zapírají a vypovídají něco jiného než co mají v srdci, a tak zatěžují sami sebe strašnými cizími hříchy. Bylo by

mnohem přijatelnější, kdyby nechali svoje poddané prostě se mýlit /i kdyby se skutečně mýlili/, než když je nutí lhát a říkat něco jiného, než co mají v srdci. Úřední moc nemá mistrovat víru nebo Boží slovo, nýbrž zlé skutky.

Pokud vrchnost poručí zřeknout se víry nebo vydat knihy, má poddaný odepřít: V tom jste tyran a saháte příliš vysoko. Nařizujete tam, kde nemáte právo ani moc. Naproti tomu mají poddaní strpět domovní prohlídky a násilné zabavování knih a statků. Zvůli se nemá klást odpor, nýbrž se má strpět; nemá se ale schvalovat, napomáhat jí ani poslouchat, ani krůčkem ani prstíčkem.

Kacířství mají zabráňovat biskupové, ne upalováním a topením ale pouze Božím slovem. Kdyby byli všichni židé a kacíři násilně upáleni, přece by tím nebyl žádný přemožen ani obrácen.

Jak má světská vrchnost křesťansky vést svůj úřad

Kdo chce být křesťanské kníže /ať už se jako pán narodil nebo byl k tomu zvolen/, musí odložit panovačné a násilnické úmysly. Neboť prokletý a ztracený je každý život, který je žit jen pro své vlastní dobro a užitek, prokleté všechny skutky, které se nekonají v lásce.

Křesťanské kníže musí mít právo pevně ve svých rukou a vlastním rozmyslem usuzovat, kdy je třeba zákon přísně uplatnit nebo zmírnit. Přitom se nespolehat ani na mrtvé knihy, ani na živé hlavy /právníků/, nýbrž držet se pouze Boha a prosit ho o správný rozum, aby umělo svým poddaným vládnout s moudrostí. Literu zákona je třeba uplatňovat spravedlivě s ohledem na lidskou slabost a nouzi.

Příklad: Při sporech o náhradu dlužných částek, jedná-li se o křesťany, je porovnání snadné. Neboť oba se vzdávají svých práv ve prospěch bližního. Nemohou-li se strany dohodnout, má kníže rozsoudit takto: Je-li dlužník chudý a nemůže uhradit, zatím co věřitel chudý není, máš kvůli lásce dlužníka osvobodit. Ne-li dlužník chudý, nech ho uhradit částku, kterou je schopen splatit, vždycky mu ale musíš ponechat dostatečné obydlí, výživu a ošacení pro něho samého i pro jeho ženu a děti. Láska a přirozené právo má mít vždycky přednost. Neboť budeš-li soudit podle lásky, urovnáš všechny věci snadněji bez všech právních

knih. Když odhlédneš od práva lásky a přirozenosti, netrefíš se nikdy tak, aby se to líbilo Bohu, i kdybys všechny právní knihy i právníky snědl. Z knih pocházejí jen bezohledné a nejisté rozsudky.

Křesťanské kníže si nemá myslit, že lidé a země patří jemu, nýbrž že ono náleží zemi a lidem. Nemá usilovat o velkolepé panování a vystupování, nýbrž o to, aby země a lidé byli ochráněni a hájeni v dobrém pokoji. Má mít stále před očima Kristův obraz a říkat si: Hle, Kristus, nejvyšší kníže, přišel a mně sloužil; nehledal, jak by mohl na mně získat moc, statek a čest, nýbrž hleděl jen na mou nouzi a všechno vynaložil na to, abych já získal mo, statek a čest od něho a skrze něho. A já to chci dělat právě tak: nechci u svých poddaných hledat svůj prospěch, nýbrž jejich a chci jim svým úřadem právě tak sloužit, chránit je, vyslyšet a hájit, aby z toho měli dobro a užitek oni a ne já. Takto má kníže ve svém srdci vyprázdnit svou úřední moc a vrchnostenské postavení a ujímat se potřeb svých poddaných a jednat tak, jakoby to byly potřeby jeho vlastní. Neboť tak to pro nás činil Kristus a to jsou vpravdě skutky křesťanské lásky.

I když knížata takto nejednají, křesťan a zvláště kazatel Božího slova je povinen je poučovat, neboť na tom závisí jejich spasení i vážnost a pevnost jejich úřadu. Boží slovo se nemá ohýbat a řídit podle knížat, nýbrž knížata se musí řídit podle něho.

Knížata mají právo na určitý luxus a zábavu, nesmí to však být na úkor jejich úředních povinností a ke škodě poddaným: Pokud by z toho nevzešla škoda pro jejich poddané, Bůh by nebyl tak tvrdý, aby jim nedoprál jejich tančení, lov a závodění. Avšak pokud by chtěli věnovat svým poddaným péči a starost odpovídající jejich úřadu, muselo by mnohé milé tančení, lovy a hry odpadnout.

Křesťanské kníže má dávat pozor na své rádce, aby žádným nepohrdalo, ať je sebenížší, ale také žádnému nedůvěřovalo do té míry, aby mu přenechalo vše. Kníže musí projíždět celou zemi a dozírat na správu i soudnictví. Věřit má pouze Bohu. Musíš si ovšem troufat někomu svěřit úřad, ale nesmíš mu důvěřovat víc než člověku, který může zklamat.

Vůči zločincům musí kníže postupovat velmi chytře a moudře, tak aby trestalo aniž by druhé uvrhlo do zkázy. Je špatný křesťan, kdo kvůli jednomu zámku riskuje celou zemí. Nelze-li potrestat bezpráví, anižby se tím zapříčinilo bezpráví ještě větší, je lépe nechat právo plavat i kdyby bylo sebevíc odůvodněno.

Závěrem Martin Luther shrnuje, že křesťanské kníže má svou pozornost rozdělovat ke čtyřem stranám:

- 1/ K Bohu s opravdovou důvěrou a srdečnou modlitbou
- 2/ Ke svým poddaným s láskou a křesťanskou službou
- 3/ Ke svým rádcům a zplnomocněncům se svobodným rozmyslem a ne-předpojatým rozumem
- 4/ Ke zločincům s vážností a přísností, které zná míru.

Křesťan a válka

Světské vrchnosti mají za povinnost udržovat mír ozbrojenou mocí, jinak by svět v nepokojích zahynul. Neboť svět je zlý a lidé nechtějí mír dodržovat. Bůh nazývá meč svým vlastním zřízením /Ř 13/. Křesťané mezi sebou nebojují a žádnou světskou vrchnost nemají. Přesto jsou světské vrchnosti podřízeny svými těly a statky a závázání poslušností. Jsou-li světskou vrchností k tomu vyzváni, musejí ji v boji následovat.

Světská moc však není Bohem ustanovena k tomu, aby mír rušila, nýbrž aby mír udržovala a válce bránila. Kdo válku začíná, je v nepravu. Spravedlivá válka je vedena pouze z donucení, to je tehdy, když začne válku nepřítel a všechny smírné prostředky předem selhaly. V takovém případě je však křesťan povinen bojovat se vší důsledností a konat všechno, co nepříteli působí škodu: zabíjet, plenit, pálit. Jen se má vyvarovat hříchu a nezneučťovat nepřátelské ženy a dívky. Křesťanské kníže nebo velitel pak se má starat hlavně o ochranu vlastní země a jejích obyvatel, být pokorný a nezanedbat nic ani proti zdánlivě slabšímu nepříteli.

Válku je dovoleno vést pouze proti osobám sobě rovným a proti buřičům.

Křesťan a revoluce

Nikdo nesmí vést válku proti svým nadřízeným a sesazovat je, ani když jednají nespravedlivě. Lépe je strpět bezpráví, než rušit Boží zřízení. To platí nejen pro sedláky, nýbrž i pro pány a knížata. Křesťan má poslouchat i pohanskou vrchnost. Je spravedlivé sesadit panovníka, který zešlel a dít ho do opatrování. Neboť šílenec nemůže konat ani trpět nic rozumného, a není na to ani žádná naděje poté, co světlo rozumu je pryč. Avšak tyran se přece jen značně podílí na svém vlastním konání. Tak ví, kde činí bezpráví, má rozpoznávací schopnost a svědomí. Existuje též naděje, že se může polepšit, nechat si něco říci, poučit se a polechnout.

Ze schvalování vraždy tyrana může povstat jen všeobecná zvěle. Lůza se nesmí příliš povzbuzovat, ráda se rozběsí. Neboť lůza nezná míru a v každém jedinci vězí víc než pět tyranů. Je lepší snášet bezpráví od jednoho tyrana než trpět od nesčetných tyranů.

Nikdo nemá právo trestat sám za utrpěné bezpráví. Jinak by mohly bít děti rodiče, a žáci učitele, čeledín hospodáře a služka svou paní. Sedláci chtěli trestat hříchy vrchností, jakoby byli sami zcela čistí a beztrestní, proto jim musel Bůh ukázat břevno v jejich vlastním oku, aby zapoměli na tříska u zěkoho jiného.

Vrchnost změnit a vrchnost zlepšit není totéž. Nemáme zde mít žádný ráj, nýbrž každou hodinu máme být připraveni na jakékoliv neštěstí. Postav si ráj tam, kam čert nemůže, abys nemusel být připraven na zuření tyranů.

Kdy a jak se má podřízená osoba zprotivit nadřízené

Žádný křesťan nemá vést válku proti svému svrchovanému pánovi, nýbrž má ho nechat vzít si, co chce. Neboť vrchnosti se nemá protivit násilím, nýbrž pouze vyznáním pravdy.

Avšak nesluší se pro nikoho, aby jednal proti právu, nýbrž musí se Bůh, který chce mít spravedlnost, poslouchat víc než lidí. Nepomůže ani výmluva, že člověk pak ztratí léno, čest či obživu. Jestliže víš, že tvůj pán je v nepravu, nesmíš válčit ani sloužit, jinak nemůžeš mít dobré svědomí před Bohem. Musíš riskovat kvůli Bohu a nechat být, co náhle ztrácíš. Bůh ti to

stokrát odplatí. Na takové ohrožení musíš být připraven vždycky, kdykoliv tě vrchnost nutí k tomu, abys páchal bezpráví.

Když si křesťan není jist, na čí straně je právo, má důvěřovat své vrchnosti, ale jen tehdy, když vynaložil veškerou píli, aby to zjistil.

Diskuse

Učení o dvou říších někdy svádí k představě, že se jedná o dva zcela oddělené světy a různé skupiny lidí, které nemají nic společného. Na jedné straně dokonalí křesťané, kterým nic není do zkaženého světa a jeho politiky, na druhé straně zavržení. Některé Lutherovy formulace, pokud jsou uváděny zcela vytržené ze souvislostí, mohou snad takovou představu podporovat.

Boží království a světská vláda však nejsou dvě oddělené sféry vlivu, které se vzájemně nepřekrývají. Boží království, i když je tu přítomno pouze v počátcích a spěje ke svému dovršení v plnosti času, působí i v této časnosti ve všem a všude a nikdo a nic není vyňato z jeho svrchovanosti. I světská vláda je zakotvena v Božím zřízení, které jí určuje právě její dočasnost, ale také smysl a cíl i mezi, které nesmí v žádném případě překročit.

Křesťanská dokonalost, na kterou si vlastně nikdo zde na zemi nemůže činit nárok, nemá vést k vytváření uzavřených skupinek, nýbrž k vyprázdnění sama sebe a službě méně dokonalým. Politická moc pak je tu Bohem ustavena právě kvůli těm méně dokonalým, k nimž by se měl opravdový křesťan, který zná svoji bídu a hřích, zde na světě vždycky počítat.

Člověk ovšem nesmí zneužít mocenské prostředky k tomu, aby chtěl zde na zemi zřít křesťanské království či republiku nebo pozemský ráj. Takový pokus se vždy zvrhne v tyranii, která je pak horší než tyranie obyčejných pohanských vládců. Ten, kdo by se o něco takového pokusil, musí nutně usilovat o vládu nad dušemi a zasahovat tak do oblasti, kterou si Bůh vyhradil jenom pro sebe.

Lutherovy představy o politickém uspořádání světa není možné dnes vcelku aplikovat. Martin Luther nezná skutečnost ani pojem stát. Mezi poddaným a vrchností se jedná vždy o osobní vztah jako mezi hospodářem a čeledí. Pouze vůči svým poddaným je každý

jednotlivý kníže, pán nebo úředník představuje obecnost /Gemeinwesen/, vůči nadřízenému jedná jen jako jednotlivec. To neplatilo beze zbytku ani v jeho době. Říšská knížata a města nebyla vzhledem k svému císaři pouzí poddaní, nýbrž mnohem spíše spoluvládci, spoluzodpovědní za uplatňování spravedlnosti a práva v celé říši. Podobně i dánští stavové. Martin Luther ví o poklesu a zkráse knížectví v důsledku nezodpovědné vlády jednotlivců. Taková je vždycky ohrožena vzbouřením nebo zásahem vnějšího nepřítelů a o její konečné stálosti rozhoduje Bůh. Křesťan se však nemá radovat z úpadku veřejné moci ani mu napomáhat, nýbrž má před ním varovat a upozorňovat vládu na její povinnosti i na meze jejího oprávnění.

Dnešní vládcové už nejsou dědiční panovníci, nýbrž alespoň teoreticky vyvozují svoji legitimitu ze souhlasu ovládaných. Náš stát je alespoň podle jména naše společná věc. Má tedy každý jednotlivý občan mnohem větší odpovědnost za to, jakým způsobem se uplatňuje světské právo a spravedlnost před Bohem, než v dobách Lutherových.

Jestliže ani tehdy opravdový křesťan neměl právo, štitivě se odtažovat od všeho, co souvisí z výkonem vládní moci, a naopak měl za povinnost starat se o to, aby neupadla do veřejného opovržení, tím spíše to platí i dnes. Vážnost veřejné moci pak závisí v posledním měřítku od toho, do jaké míry odpovídá pověření, které jí určil Boží zákon /Ř 13/, bez ohledu na to, zda ji vykonává křesťan nebo pohan.

I když budeme posuzovat Lutherovy představy uspořádání veřejných záležitostí jako časově podmíněné a překonané, může si z nich dnešní demokratická společnost vzít mnoho podnětů k zamyšlení.

Světskou vládu s konečnou svrchovaností uděluje Bůh. Křesťan je povinen ucházet se o úřad, k němuž má schopnosti, nesmí si však moc svévolně přivlastňovat a zápasit o ni jako o nějakou kořist. Dnešní praxe v demokratických státech, kdy každý oponent číhá na skutečnou či domnělou chybu protivníka, kterou se snaží před zástupy zveličít a využít ve svůj prospěch, odporuje Božímu řádu, neboť je v rozporu se zákonem lásky.

Pouze jednotlivec, který vykonává vládu osobně, může nést odpovědnost před lidmi i před Bohem. A pouze zákon, za jehož provádění je někdo ochoten ve svém svědomí takovou odpovědnost

převzít, je možné považovat za legitimní. Každý člověk má různou míru odpovědnosti za veřejné věci v závislosti na svých schopnostech a úředním postavení.

Blouznění přímé demokracie něco takového znemožňuje. Masy nejsou méně tyranské a vrtkavé než jednotlivý vládce, ale na rozdíl od něho nemají vlastní svědomí a odpovědnost před nikým. Budou-li rozhodovat shromážděné zástupy nebo televizní diváci u tlačítek komputerů, nebude odpovídat nikdo za nic a soukromé zájmy se budou moci skrývat za všeobecnou anarchii. Takový stav stejně dlouho nevydrží. Povede jen k znechucenosti a únavě občanů, kteří nakonec přijmou otevřenou diktaturu lhostejně nebo s ulehčením.

Blouznivci přímé demokracie a různých emancipačních teorií působí na společenské vědomí v takovém duchu, že každý chce o všem rozhodovat a do všeho zasahovat, nikdo však nechce nikomu sloužit a nikoho poslouchat. Služba a poslušnost se považují za něco, co zbavuje člověka důstojnosti. To je v rozporu s evangeliem a může to vést jen k rozkladu společnosti.

Právě tak blouzní lidé, kteří se snaží vytvořit na zemi ráj mocenským donucováním nebo novou organizací. Snesitelnost mezilidských vztahů na tomto světě nebude s konečnou platností záviset na tom, jak budou společnost, veřejná moc a vlastnické vztahy formálně uspořádány, nýbrž na tom, jak budou jednotliví občané, vládnoucí i ovládaní, respektovat Boží zákon ve svých srdcích.

Jan Litomiský

O b s a h :

Jan Dus st.: Setrvejme v pravdě	1
Jan Šimsa: Jan Dus - skutečný žák Hromádkův	4
Zdeněk Barta: Kázání na květnou neděli 23.3.1986	15
Jakub Trojan: Noli tangere ve dvojím pohledu	20
Ladislav Hejdlánek: Reflexe víry ve Starém Zákoně	23
Milan Mrázek: Kultické drama ve Starém Zákoně	39
Milan Balabán: Tábul - kajínovský stín Techné	44
Martin Šimsa: Abrahám	51
Jaromír Procházka: Čtyři pražské artikuly	53
Jan Litomiský: Učení o dvou říších podle Martina Luthera ...	57