

S B O R N í K

M I L A N U M A C H O V C O V I

k šedesátým narozeninám

Praha 1985

O B S A H

Milan Balabán: Hebrejské pojetí víry /PRAVDY/	4
Egon Bondy: Úvod k Poznámkám o dějinách filozofie období renesance a reformace	51
Erika Kadlecová: Náboženství a dnešek	68
František Kadlús: Tolerance a pluralismus	80
Otakar Klíma: Nový pramen k životopisu Mánieho	90
Magor: Básně	94
Radim Palouš: Problém historické periodizace	95
Petr Pithart: Mrtvá a živá voda	104
Miloš Pojar: Masaryk a německá kultura	110
Albert Rasker: Brief an Milan Machovec	130

H E B R E J S K Ě P O J E T Í V Í R Y /PRAVDY/
/ K šedesátinám prof.M. Machovce /

l a u d a t i o

Setkat se s profesorem Machovcem je p ř í j e m n á záležitost. Příjemnost tohoto českého filozofa kdysi marxistické orientace není něco strojeného nebo chtěného, není to něco pouze vnějšího; To, co vyzařuje z jeho tváře sídlí v hlubinách duše otevřené žádostivým a žádajícím hlasům ze stran nejrozličnějších. Machovcova příjemnost se neprojevuje pouze vlídným humorem, jakkoli někdy sarkastického zabarvení, a srdečností. Profesor Machovec je totiž vždy ochoten konkrétně pomoci : učit mladíky toužící po vzdělání latině a řečtině, shánět obživu po stále nové vyhozen-
cě a podobně.

Jeho f i l o z o f o v á n í m í ř í k jakémusi m o d e r n í m u o s v í c e n s t v í, jež by bylo nenásilnou s y n t é z o u genuině m a r x i s t i c k ý c h a nez církevně k ř e s ť a n - s k ý c h prvků a osnov. Zda se to podaří ?

Machovec si váží M a r x e , ale miluje J e ž í š e /viz jeho knížku Ježíš pro ateisty - česky nevyšla/. Nosnost takové syn-
tézy prověří čas.

Z Machovce se mi líbí tyto důrazy :

1/ Že je nutno každý ideově historický fenomén zasadit do širokého dějinného rámce, a z tohoto pozadí, jež nikdy není j e n pozadím, přiměřeněji pochopit povahu uvažovaného jevu ; což p a l t í jak pro marxismus, tak pro křesťanství . Tato metoda odklízí nafoukaný triumfalismus na obou stranách dialogu.

2/ Že je nutno zabývat se takovými nábožensko-spirituálními jevy, jako je m o d l i t b a - a to i tehdy, a snad právě tehdy, když sami nejsme "věřící". Už před mnoha lety prohlásil Machovec, že by každý skutečný, tj. humanisticky orientovaný

ateista. měl tak úsilně a pronikavě hovořit sám se sebou, jako hovořili věřící vyznavači v Žalmech se svým Bohem.

3/ Že je vnitřně nezbytné orientovat se i n o e t i c k y, nejen tedy čistě morálně, na takové p ř í s t u p y, jaké volil Ježíš vůči lidským zástupům. S oblibou citovává Machovec Ježíšovo slovo "Lito mi zástupů" /Mt 15,32/. Sympatie, lítost, soucit s dezorientovanými a opuštěnými, zrazenými svými vůdci a nechanými napospas politickým nebo náboženským dravcům, to jsou pohnutky legitimující toho, kdo chce stát "v čele mas", nebo -skromněji viděno - rozptýlených lidských skupin.

4/ Že je nutno počítat s tím, že skutečných vyznavačů, ať jde o křesťany nebo o marxisty, je a bude vždycky velice málo. To proto, že upřímná přihláška ke vznešenému ideálu se draze platí: často i ztrátou občanské cti, postavení, možností "stoupat vzhůru". Ale ti, kdo čestně vytrvají, by se měli nějak dorozumívat a dorozumět, ti "zbylí" marxisté a křesťané. Neboť tady nehrají už mocenské faktory svou dezinformující roli, různá náboženská, filozofická a politická tabu padají a srdce i mysl naslouchají tomu druhému jako sobě samým, i když sobě samým zatím ne zcela známým.

K noetickému sblížení slouží p r o j a s n ě n í z á k l a d n í c h p o j m ů, jimiž se v nějaké ... soustavě idejí operuje.

Jako t e o l o g se chci zamyslet nad pojmem VÍRY /PRAVDY/ z hlediska biblického /hebrejského/.

PROBLEMATIKA

Pojem v í r y bývá naplňován nejrozličnějšími většinou vágními nebo matoucími obsahy. V církvi československé evangelické koluje

tahle anekdota : Faráře navštívil bodrý muž a pravil "Ruším evangelickou víru" /podle jiné verze : evangelickou církev/. Víra je tu zaměněna za konfesi. A víru je možno "zrušit" . Podiv nad naitou bodrého muže, který chtěl upevnit své společenské postavení nebo dostat své dítě na nějakou školu, je oprávněný. To však nic nemění na tom, že většina lidí má o pojmu víry představu velmi mlhavou. Lidé "vystupují z víry" , jsou "evangelické /či katolické/ víry" . Trenéři "věří" , že jejich svěřenci tentokrát určitě zvítězí. I lidé jakoby vzdělaní/ať už jde o ideology u nás vládnoucí strany, nebo o vědce pozitivistické ražby, nebo i lidi "upřímně nábožensky věřící"/ kladou do protikladu víru a vědu, i když ve skutečnosti může jít toliko o konflikt mezi pověrou a pavědou^{1/}. Často se chápe víra jako pravděpodobnost, s níž musíme v životě běžně počítat, i když nemáme k ruce žádné vědecké důkazy, že to či ono tak či jinak dopadne - ve smyslu dikta biskupa Butlera, že "probability is the guide of life"^{2/}. Proto někteří myslitelé odlišují všeobecnou jaksi víru - ve smyslu "věření, že.." od "věř transcendentních" /"†ranscendent beliefs"/, což podle nich nemusí být jen "víra v transcendentní realitu", nýbrž i víra jako poznání významu a smyslu lidského života v nenáhodném řádu univerza, které člověka obklopuje a na člověka smysluplně naléhá^{3/}. Takováto /transcendentní/ víra není jen jistým modelem poznání plynoucího z přísně vědeckého myšlení, není to inferiorní nebo provizorní forma poznání, hraje v existenciální záležitosti lidského života nezaměnitelnou roli, pokusy nahradit "transcendentní víru" něčím jiným musejí ztroskotat^{4/}. Je tedy víra s k o k e m "někam jina" - m i m o poznání, skokem EIS ALLO GENOS, jak to formuloval Kierkegaard a jemu vnitřně příbuzní duchové ? John Macquarrie, jehož hledisko tu bylo několikrát zmíněno, podnikl takovou analýzu Kierkegaardových strohých formulací, která

umožňuje zahrnout do víry jakožto "skoku mimo zabezpečenou oblast důkazů a evidence"/Macquarrie/ i určitou inkluzívní a "souputnou" /můj výraz -mb/ osnovu evidujícího poznání ; takže "sacrificium intellectus" není nutné. Kierkegaarda jest viděti na pozadí konfliktu s racionalistickými filozofy jeho doby. Kierkegaard nechtěl suspendovat rozum, nýbrž napadnout úzký racionalismus, který odděluje rozum od osobní existence a jejích funkcí. Podle Kierkegaarda nemá myšlení v lidské existenci zahrnující plnost lidské osoby vyšší dignitu než představivost a cítění, ale všechny složky jsou tu koordinovány. Rozumové myšlení, je-li dost důsledné, narazí na hranici svých možností: "Nejvyšším paradoxem všeho myšlení je pokus objevit něco, co myšlení nemůže myslit"^{5/} . Jiná aspektace problematiky víry se podává položením otázky po v z t a h u mezi CO /obsah/ a JAK /tvar, způsob, intenzita/ v í r y, v jaké relaci jsou tedy "fides , quae creditur" a "fides qua creditur". Církevní pravověří vidí sice souvislost obou aspektů víry, principiálně však vychází z CO víry, čili z jejího o b s a h u, tedy z " víry V.." / = víra v Boha, Krista atp/, kdežto JAK víry jest ortodoxií cosi neprvořadého, metodického, ne-li příležitostného. "Víra, že.." je principiálně subordinována "víře v.." .

Nastínil jsem tu některé aspekty problematiky, abych otevřel p r o b l é m v í r y.

K p r o s v ě t l e n í celé záležitosti víry se dostáváme, ptáme-li se na původ českého výrazu "víra" a připomeneme-li si heslovitě noetické kontury klasické české náboženské pozice, jíž bychom mohli nazvat "husovskou" .

České slovo VÍRA pochází od indoevropského "ver", sr. latinské verus = pravý, spoluzní tu i "věrnost"^{6/} . To je blízké hebrejskému výrazu pro víru/viz dále/ označujícím spíše v ě r n o s t než víru v našem běžném pojetí /tedy přesvědčenost/. V jiných jazycích má výraz pro víru i význam m y s l i t /glauben, croire,

ŠTÍTNÝ/Knížky šestery o obecných věcech křesťanských/:
believe/. "A také
mám věřit v ě r n ě /podtrhuji - mb/, netoliko ústy, ale i
srdcem ..neb srdce věří, že je pravda...Tu sluší znamenati, že
jiné jest věřit, že Bůh jest /tomu i črtie také věrie, ale vě-
řiec nemilují Jeho/..A v Bůh věřit jest m i l o s t í táhnúti
veň a naději jmajíce v něm.."/podtrhuji -mb/. HUS/Výklad víry^{7/}:
"Věřiti v Boha jest : věře m i l o v a t i , věře v n ě h o
j í t i , jeho s e d r ž e t i a jeho údům s e v t ě l i t i".
/podtržení má -mb/ . S tím plně korespondují jiné výroky Husovy
v různých jeho spisech .Například : "Ktož věří ž i v ě a m i -
l o v n ě , ten svět přemáhá." Zde je víra kvalifikována nejen
jako NOËSIS, nýbrž i jako DYNAMIS, což přesahuje jakoukoli dogma-
tiku i jakoukoliv etiku. Jak by nám to nepřipomnělo heslo "Pravda
Páně vítězí" . Jak moderní je to pojetí !Lze to poměřit s vynika-
jící formulací J.Macquarrie, že víra je "dynamic quality of human
life"^{8/}. Velice výrazná a hebrejskému pojetí blízká je formulace
České konfese/1575/ : "Víra spasitelná jest ta, když člověk neko-
liko věří, že Bůh jest a že to vše, co nám v slově svém svatém
oznamovati a slibovati ráčí, pravé jest..ale také skrze Ducha sva-
tého srdcem d o u f á , z p o l é h a j e n a v ě r n é s l i -
b y Božské v Kristu založené, jimi se...pokudž nejvýš může, pevně
u j i š ť u j e , a skrze takovou s r d e č n o u k Bohu v í r u
n e b d ů v ě r n o s t přemáhá všeliká pokušení, dochází obži-
vujícího p o t ě š e n í a p o k o j e s Bohem, k němuž se
utíká d o u f a n l i v ě , volaje 'Otče, Otče' !" ^{9/}/podtrhuji -mb/.
Tyto výměry míří proti intelektualizaci, ideologizaci/gnostizaci/,
ba i religiozaci víry. To je velmi blízké hebrejskému pojetí
ve Starém i Novém zákoně a zčásti i v judaismu starém i novějším.

VÍRA /PRAVDA/ V HEBREJSKÉM POJETÍ

Co je v í r a v hebrejském /biblickém/ pojetí lze lapidárně
vyjádřit interpretací výrazu AMEN. Tento výraz demonstruje

j i s t o t u, schválení Boží výzvy a slibu, existenciální angažmá "ve věci, jež je před námi". AMEN je to, z čeho se vychází. Toto v ý c h o d i s k o involvuje to, k čemu se směřuje.

Víra není ve starozákonním myšlení toliko stanoviskem myšlení. Jde o postoj vyvěrající z b y t í tváří v tvář Bohu.

Tak například Jahve říká Mpjžíšovi: "Jak dlouho mi nebudete věřit?" /Nu 14,11/. Víra znamená též poslušnost /2Kr 17,14/, bázeň Boží /Ex 14,31/, což předpokládá důvěru. Víra se orientuje na Božím slovu /Gn 15,6 Dt 9,23/, a tím i na Boží činy /Ex 14,31 Nu 14,11 aj./

Ve starších textech neexistuje protiklad mezi "vidět" a "věřit" /sr. Ex 14,31 - "uviděl" - "uvěřil"/. V mladších textech /např. v knize Job a v Druhém Izajášovi je silně zdůrazněna Boží s k r y t o s t /Jb 42 Iz 45,15/.

Víra je ve starozákonním pojetí c e l k o v á o r i e n t a c e l i d u, spíše vyjimečně jde o vztah jednotlivce k Bohu; individualizace přichází později /zvl. v některých Žalmech/. Pro vztah jednotlivce k Bohu se užívá spíše slov "důvěřovat", "doutfat" atp.

A b s o l u t n í užití slovesa VĚŘITI /' - M - N : aman/, tj. bez předmětu - bez onoho V.. / lze najít ve Starém zákoně u Prvního Izajáše /Iz 7,29 29,16 - rozbor příslušných oddílů později/. To ukazuje k v ý z n a m o v é m u p o s u n u pojmu, což je tematizováno "položením nového základního kamene na S i - jónu" /Iz 28,16b/ - jde o novou epochu víry.

To pokračuje v Novém zákoně, zvl. u J e ž í š e, kde je zmíněný pokus ještě radikalizován . Vedle VĚŘIT V.. vystupuje tu do popředí holé VĚŘIT /bez V../. Tak někde i u P a v l a a v listu ■ Židům /PROS EBRAIŮS/. Palestinské Židovství vztahuje víru na TÓRU - ve víře jde o poslušnost tóry - Zákona. F i l o založil víru na vyjemnělé kombinaci tóry s věčnými idejemi. Podobně g n o s t i k o v é a P l ó t i n .

V Novém zákoně se víra vztahuje většinou k objektu - běží o víru V Boha, V Krista, V jeho slovo. Důležitější jsou výjimky . Tam je víra n e v á z a n á n a p ř e d m ě t, to je navázání na zmíněný izajášský převrat v pojetí víry. Mluví se o "víře Boží" /Mk 11,22-PISTIS THEŮ/, "víře Kristově"/Ř 3,22 - PISTIS CHRISTŮ/ ap. V J a n o v s k é m okruhu je víra viděna z aspektu "věčného Logu" /sr.J 1,7 3,15 aj./. V listu K Židům spatřují odborníci vliv ■ alexandrijské školy,tj.algorického způsobu výkladu/ -přesto však nelze popřít,že právě zde hebrejské pojetí víry plně zakotvilo /sr. Žd 11 ,kde víra = "nadějných věcí podstata"/. J a k u b o v a epištola reaguje na víru pojatou gnosticky - tedy jako na věc /pouhé/ ("ideové přesvědčenosti". Podle Jakuba není víra toliko věcí myšlení a cítění,ale i určitých konkrétních rozhodnutí - k r o k ů : "víra bez skutků je mrtvá".

V Novém zákoně je víra něco c e l o s t n í h o : zabírá myšlení, cítění, chtění, naději,lásku, činy^{10/}

T e r m i n o l o g i e

Hebrejský výraz pro VÍRU - VĚŘIT zní ' - M - N /aman/^{11/} = fest, treu sein /Jenni- Westermann/, stabilem, fidum esse /Lisowsky/, věřit,uvěřit / v hi./, být jistý, pravdivý,pravdomluvný,

spolehlivý, věrný /v ní./-Pípal. Pro "věření" užívá se tzv. hifilu -tedy kausativu "způsobují, aby se něco stalo", HE'EMÍN . Původně má AMAN v hifilu význam konkrétní, neteologický, týká se fyzické síly, vystihuje základní "behaviour" živé biologické /zoologické/entity, její s t a b i l n í , nerozkolísaný /"nezjitřený"/ charakter. Tak např. v Jb 39,24 o koni, který stojí pevně, klidně, tiše, dokud nezazní polnice vyzývající k bojové aktivitě. -Profánní význam '-M-N hi. znamená "uvěřit" nějaké osobě, "dát jí za pravdu", "spolehnout se na něco", přejně a vnitřně přesvědčeně popřát někomu sluchu. Tak např. v 1Kr 10 přiznává moudrosti proslulá královna ze Sáby Šalomounovi, ze všech moudrých nejmoudřejšímu, že zpočátku nebrala za bernou minci doslech o Šalomounově neuvěřitelné všeznalosti : "Ježto jsem nechtěla věřití řečem /hebr.: VeLO-HEEMANTÍ LA DeBÁRÍM/, až jsem přijela.." -Brzy aplikováno AMN hi. v orákulech spásy. Takové orákulum je v pozadí starozákonní perikopy Gn 15,1-6, kde bezdětnému Abrahámovi ukazuje Jahve k nebi plnému hvězd s "orákulem" "Tak bude símě tvé"/v.5c/. A vyústění ? "I uvěřil Hospodinu"/hebr.: VeHEEMIN BAJHVH/-v.6a/. Funkci kérygmaticizovaného orákula má např. též perikopa Iz 7,4-9 ; zde je AMAN hi. použito absolute/nevázáno na předmět víry/ - o tom podrobněji níže. V těchto a obdobných perikopách znamená věřit s p o l e h n o u t se na Hospodinovo slovo, vsadit na slib, který mi adresovala Pravda, jakkoli není žádného /předmětného/ průkazu a důkazu, že k realizaci slibu skutečně dojde. Ale to už vstupujeme do t e o l o g i c k é aplikace ~~AMN~~ AMAN, aplikace otvírající novou n o e t i c k o u p e r s p e k t i v u .

Také v nifalu /NEEMAN/ označuje AMAN něco t r v a l é h o , to zůstává, ob stojí. Tak např. v Jr 15,18 o vodě, která v létě nevysychá, nebo o "stálém" domu/BAJIT NEEMÁN/, tj. nepřerušené ge/erační k o n t i n u i t ě atp. NEEMAN vyjadřuje pevnost, věrnost, spolehlivost, a to původně zcela konkrétně. Např. v Iz 22,23.25 o "pevném místě"/MÁKÓM NEEMÁN/, kam možno zatlouci hřebík.

AMAN v ni. se někde blíží významu "být pravý, stát se pravým, prokázat se jako pravý". Je tu tedy afinita k pojmu p r a v d y jako opaku lži, falše, podvodu/sr.Oz 12,1n Ž 78,36n Jr 15,18/. To platí i o adjektivu EMÚN /sr.Ž 101,6n/ i o participiálním tvaru NEEMÁN /zvl. v knize Přísloví -25,13 13,7 aj./ Nezapoňme však, že Septuaginta nikdy nepřekládá ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXAMAN~~ '-M-N ni. výrazem ALÉTHĚS = pravdivý. Až v pozdních textech tlumočí Septuaginta nomen EMET řeckým ALÉTHEIA /sr.Da 8,26 9,13 10,1 aj./ Pokud tedy má AMAN v nifalu označovat pravdu, pak je nutno této "pravdě" rozumět jako pevnosti, spolehlivosti a věrnosti - tedy ve smyslu a směru základního významu AMN.

Jmenujme některá s y n o n y m a AMN : BTCH = důvěřovat, JRA = mít úctu, JDA = poznat, DRŠ = hledat, pátrat /doufat/ aj.

Od AMN jsou odvozena nomina EMÚNÁ = víra, EMET = pravda, OMEN = věrnost, ale i OMEN = vychovatel /educator/, patrně jako ten, kdo činí vychovávaného pevným a důvěryhodným, aj.

Septuaginta a potom Nový zákon tlumočí hebr.AMN výrazem PISTIS= víra, důvěra, ale též jistota, záruka, věrnost, dokonce i důkaz, důvod atp, též rukojmí; v klasické řečtině PISTON LAMBANEIN = obdržet záruku, PISTIN DIDONAI = zaručit bezpečnost, přísahat věrnost, slavnostně ujišťovat, PISTIN POEISTHAI TINI = s někým uzavřít smlouvu, THEÓN PISTEIS OMNYNAI = přísahat věrnost při bozích, DIA PISTEOS = ve spolehnutí na úmluvu. Analogický význam mají verbum PISTEUEIN = věřit, ale i svěřit a pověřit, adj. PISTOS = věrný, spolehlivý, věrohodný; podobně PISTIKOS atp. Tento stručný přehled prokazuje, že řecké tlumočení AMN výrazem PISTEUEIN je v podstatě adekvátní. V řeckém převodu zní silněji moment "přesvědčenosti", "tak jsem o tom přesvědčen", "tak to vidím a proto k tomu takto přistupuji", "vycházím z toho, že.." atp. V hebrejském AMN je vyhlášována jistota, kterou nemůže podstatným způsobem narušit okolnost, zda jsem "o tom" evidentně přesvědčen, či ne. Avšak i PISTIS zachycuje dobře objektivní charakter j i s t o t y, z níž vycházím a kterou se orientuji.

ujišťovat, PISTIN

Ostatně i latinské FIDES /Vulgata/ neznámá toliko víru, ale i důvěru, též věrnost, poctivost, spolehlivost /in fide et amititia manere = setrvat ve věrném přátelství/, dále :slib, ujištění, záruku/fide publica iussus est dicere/ atp., podobně FIDEIN, FIDUS aj. CREDERE neznámá jen myslit, domnívat se, ale i věřit, důvěřovat, svěřit. Latinský výraz pro pravdu je VERITAS =nejen pravda, ale i skutečnost, otevřenost /sr.ALÉTHEIA/, nestrannost, sr.VERUS = pravý, pravdivý, skutečný, VERUM = pravda, právo .VERITAS není zcela přiměřeným adekvátem hebr.EMÚNÁ nebo EMET, poněvadž tu moment odkrytosti, "skutečnostnosti", "takovosti" přehlušuje tón pevnosti, stálosti, nepohyblivosti.

Pronikání řeckého způsobu myšlení ilustruje dost drasticky pojem ALÉTHEIA = pravda, pravdivost, upřímnost, ale i skutečnost, "tak, jak to je" , když to není zahaleno zakryto. ALÉTHEIA je opak LÉTHĚ = zapomnění, zapomenutost /sr.LÉTHĚN TINOS EMPOEIN = někoho uvést v zapomenutost, META LÉTHĚS KEISTHAI = ležet v zapomenutosti. Verbum LÉTHEIN = pův.patrně "přivést k pádu ", klamat, šálit, ale i s k r ý v a t. Sr.výchozí LANTHANEIN = být nebo zůstat skrytý, nepozorovaný, tajný, neznámý, nebo : být někým z a p o m e n u t ; něco, čeho si člověk není vědom /sr.POIO LATHÓN =činím /to/, aniž bych si toho byl vědom. Plutarch nazývá Dionysa symem LÉTHĚ = zapomnění, což se vztahuje na Dionysa jako boha vína^{12/}. LÉTHĚ je opojení, kdy člověk není s to rozpoznat "skutečnou skutečnost", to, co je, od toho, co se mu v zatemnění smyslů jeví. LÉTHĚ je jedna z hrůzných řek podsvětí, je to řeka zapomnění^{13/} ALÉTHEIA je tedy vynesení či osvobození ze zapomnutí, opojení, zneskutečnění, radikálního nevědomí, ano i smrti. ALÉTHEIA je to, co je odkryté, evidentní, "samoprůkazné" . Boman^{14/} citující Snella a Otto dovozuje, že Řekové jsou "lidé očí"/Snell/, že "homérické básně se chtějí dívat"/Otto/, Hebrejci jsou spíše lidé sluchu, důraz je položen na slyšení. Hebrejci se neptají po "pravém"

v objektivním /či ještě spíše objektivistickém/ smyslu. Ptají se po subjektivně jistém ve smyslu vyhraněně existenciálním. Nezajímá je, co je v souzvuku s neosobním objektivním bytím. Zajímají je skutečnosti, které pro ně mohou mít význam u j i š t ě n í nebo o b r a t u k d o b r é b u d o u c n o s t i .

V nejstarší podobě se setkáváme s výrazem pro víru /AMN/ ve slově A M E N.

Slavnostní formule AMEN se užívala ve staroizraelské bohoslužbě. AMEN stvrzovalo výrok kletby, někdy i požehnání /čti Nu 5,22 a Dt 27,15nn/ : "I řekne všechen lid Amen" . Tato bohoslužba měla ještě možná rysy polomagické. Bylo to něco jako vymítání démonů v Novém zákoně. Nás tu zajímá zvláště jeden n o e t i c k ý moment, že totiž kletba /popř. požehnání/ vstupovala v platnost a v uskutečnění teprve tímto Amen lidu. Amen je tu přihlášením se k něčemu, co lze považovat za bezpodmínečně nutné /tak Wolff/. Amen tu tedy vyjadřuje jistotu, pro kterou se rozhodují a kterou u m o ž ň u j í , a b y s e p r a v d a s t a l a^{15/}.

TEOLOGICKO-NOETICKÉ ASPEKTY VÍRY

1. V í r a - p o j e m n o r m a l i t y p ř e d B o h e m

Základní příspěvek k tomu, co je víra najdeme v Gn 15,1-6.

V Gn 15,6 čteme : "Uvěřil /tj. Abrahám/ Bohu /HEEMÍN BeJHVH/ a počteno /CHŠB/ mu to za spravedlnost /CeDÁQĀ/." Tomu se často rozumělo v záslužnickém smyslu /sr. již Pavlovu politiku proti Židům/. CHŠB = připočítat, připsat, zaúčtovat. Jde o termín kultové řeči při kněžském kvalifikování obětí /sr. Lv 7,18 17,4 Nu 18,27/. Jde tedy o kněžsko-juristický akt, při němž byla přinesená obět kvalifikována jako "správná" - n o r m á l n í , a p r o t o j e d i n ě p ř í p u s t n á . Nebo také jako "nesprávná", nepřípustná - v tom případě nemohla být obět "započtena" za "správnou"/CDQ/.

Nález /"ano" či "ne"/ byl pak knězem oznámen bohoslužebným účastníkům. Z toho vycházel vypravěč abrahámovských příběhů a aplikoval to na Abrahámův postoj vůči Hospodinu : Pro postoj vůči Hospodinu /živé konkrétní Pravdě, účastným "angažovaným Bytím"/ není rozhodující /především/ oběť /jakýkoli rituální úkon nebo kultické jednání/, nýbrž v í r a jakožto j i s t o t a B o ž í h o /transcendentního/ o s l o v e n í a o d h o d l á n í o p u s - t i t "vlast" - status quo a z a m í ř i t j i n a m, do neznáma B o ž í b u d o u c n o s t i. Jedině t e n t o postoj je výrazem /projevem/ n o r m a l i t y /legitimity/ před Bohem.

2. V í r a - v í t ě z n á j i s t o t a d a r o v a n é h o Ž i v o t a

V knize proroctví I z a j á š o v a /7,9b - v kontextu 7,1-9/ čteme : "Jestliže nevěříte/AMN/,

jistě že neostojíte/AMN/" - tak Kraličtí

Zde se objevuje v í r a b e z p ř e d m ě t u - poprvé u proroků vůbec. To má zásadní důležitost.

Přihlédněme nejprve k situaci. V Jeruzalémě panuje judský král Achaz /742-725/. Je ohrožen Resínem z Dmašku^a. S Resínem se spojil severoizraelský král Pekach ze Samaří. Připomeňme si širší souvislost : Od r.740 ante byli Achaz, Pekach i Resín ohroženi asyrským velkokrálem Tiglatpileserem III. Od r.738 byli Resín i Menachem zavaleni daněmi, jež na ně Tiglatpileser uvalil. Damašek inspiroval protiasyrskou koalici. Achaz se nechce připojit, vysoko cení asyrskou moc. Proto rozhodnuto o zákroku proti němu : Resín chce dosadit místo Achaza jakéhosi vysokého úředníka aramejského původu /Tabela/. V této s i t u a c i o h r o ž e n í a obležení

Pekach

posílá Jahve k Achazovi Izajáše. Král právě podniká obranná a vojenská opatření/7,3/. Spolu s prorokem jde vstříc králi na pokyn Hospodinův prorokův syn Šearjašúb. To je zvěstné /symbolické/ jméno, znamená "Zbytek se vrátí", což má dvojí význam : 1/ předpoklad porážky, zdecimování judského vojska, 2/ hlásí se tu naděje, neboť nežahyne celý Juda, zbytek se v r á t í. Pro celek je to tedy hrozba, pro zbytek zaslíbení. -Izajáš vyzývá : r o z h o d n i s e k n e p o c h y b u j í c í n a d ě j i. Zachovej k l i d. K tomu jakoby politické poukázání : Resín a Pekach jsou jen dva čadící oharky. - Achaz nemá ~~stoupovat~~ stupňovat obranná opatření, ani nemusí hledat pomoc u Tiglatpilesera, s nímž udržuje kompromisní diplomatické vztahy. Je potřebí dostat se n a d situaci, poněvadž jen n a d situací může kotvit j i s t o t a o h r o ž e n é h o krále. C.A.Keller /ThZ 1955/ mluví dokonce o "kvietistickém prvku" v Izajášově poselství. Podle Izajáše, říká Keller, spočívá důležitý aspekt hříchu ve "frenetické aktivitě", v provozním ruchu, který se mívá s Bohem.

A v této situaci zazní prorokovo slovo :

IM LO TAAMÍNÚ

KÍ LO TEAMENÚ /v.9b/

Srovnajme různé překlady :

Kralický : Jestliže nevěříte, jistě neostojíte

Český ekumenický/ČEP/ : Nebudete-li stáli ve víře, neobstojíte

Jeruzalémská bible/něm./ : Aber wenn ihr euch nicht an mich ~~haltet~~

haltet, werdet ihr keinen Halt haben

Buber : Wenn ihr nicht vertraut, dann bleibt ihr nicht betreut

H.W.Wolff : Habt ihr nicht Glauben, so habt ihr nicht Bestand

Jörg Zing : Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht

Revised Standard Version : If you will not believe,

surely you shall not be established

New English Bible : Have firm faith, or you will not stand firm

Louis Segond : Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas

Jiné pojetí má Septuaginta : KAI EAN MÉ PISTEUSETE ÚDE MÉ SYNÉTE
 Sloveso SYNIENAI znamená tu pozorovat, rozumět , p o c h o p i t .
 Tedy : Neuvěříte-li, nepochopíte . Tedy : Nebudete-li vycházet
 z d ů v ě r y / v dobrý konec událostí/- tedy z toho nejvnitřnější-
 ho, navenek nejbezmocnějšího, nebudete s to porozumět okolnostem,
 situaci, spádu věcí, tedy tomu na oko tak jasnému a určitému, a pře-
 ce ve skutečnosti zvenku zcela neprůhlednému. Podobné pojetí má
 i Vetus Latina a Pešitto. Pojetí těchto starých verzí je pozoru-
 hodné, nově staví vztah víry a poznání/sr. mnohem pozdější klasicky
 křesťanské "fides quarens intellectum"/. Přesto však znamená znění
 Septuaginty a ostatních starých verzí oslabení ~~stř~~, jistou psycho-
 logizaci textu masoretského. Zajisté, ve víře jde o nový pohled,
 o nové pochopení událostí -ale jde ještě o víc : o v š e c h n o ,
 o c e l é b y t í č l o v ě k a .

V í r a /a/ p r o r o k ů není abstraktní přesvědčenost o ně-
 čem nebo o někom . Není to ani "kvalifikované" přesvědčení, napří-
 klad, že "Bůh existuje" , že "je jediný Bůh" atd. V í r a j e
 p e v n é s e t r v á v á n í n a H o s p o d i n o v ý c h
 s l i b e c h , tedy na skutečnosti, která t u j e š t ě n e n í ,
 a l e p ř i c h á z í a p ř i j d e . Psychologicky vyjádřeno :
 Jde o klid : nebát se a neintrikovat . Neklesat na mysli kvůli
 zlé situaci^{16/}

V našem oddíle se realizuje zaslíbení dané "domu Davidovu", tedy
 Davidské dynastii, pronesené kdysi prorokem Nátanem/ 2S 7,11b.16
 Ž 89,4n/ : "Dům Davidův" se nepohne, bude pevně stát /AMN/^{17/} .
 Boží slib daný kdysi - v době příznivé a šťastné - platí i
 t e ě - v situaci kritické a nebezpečné. Víra v skutku nespočívá
 v přesvědčenosti o něčem, nýbrž v s e t r v á v á n í na Božím

s l i b e c h, děj se, co děj.

Jakkoli je Boží slib v ě r n o s t i "domu Davidovu" vnějšně vázán na Davidovce, v našem případě tedy na Achaba, má ono "Jestliže neuvěříte.." -v.7b v rámci izajášského kérygmatu obecnější, ne-li rovnou o b e c n ý význam. Slovní hříčka hifalového a nifalového tvaru slovesa AMN, kterou se snaží některé moderní překlady napodobit - viz výše/ zvěstně vyjevuje, že spolehlivým životním přístupem a postojem je t o l i k o víra .

Nemůžeš-li se o p ř í t||o z á s l i b, který ti adresovala sama živá P r a v d a, jsi ztracen, ať je tvá situace zvnějšku viděno dobrá nebo špatná. Vsadíš-li však na příslib, který v tobě Pravda ukotvila/"konfirmovala"/, pak nemusíš být ztracen ani v situaci sebeztracenější. V této souvislosti možno připomenout Wolffa^{18/}, který říká, že víra znamená říci Amen k něčemu, co považujeme za naprosto spolehlivé.

Zmínil jsem už, že verbum v ě ř i t tu stojí a b s o l u t e, není tedy vázáno na předmět /"věřit v.."/. Wolff říká, že předmět tu sice není vysloven, ale že je zřejmé, že jde o Hospodina. K tomu připomínám : Wolff má ovšem pravdu, avšak skutečnost, že předmět, jakkoli se zde může předpokládat, n e n í vysloven, je velmi důležitá : předpokládá se tu ~~nejzákladnější~~ základnější pojetí víry, v í r y j a k o t a k o v é . Vyslovení předmětu /AMN Be JHVH - věřit v Hospodina/ znamená pak už r e f l e x i, tedy to, jak s i tato víra s a m a r o z u m í, nač se orientuje, k čemu míří ,kolem čeho "rotuje". V tomto smyslu je víra formulována v izajášské perikopě, o kterou se opíráme.

Wolff tlumočí Iz 7,9b takto : "Nepokládáš-li zvěstované slovo za spolehlivé, potom jsi prohrál svou existenci" a "Kdo neprohlásí žádné Amen, ten žádné Amen nezakusí" . Religiózní podoba víry není přitom nikterak rozhodující. V situaci Achabově to podle Wildbergera ^{cit. Wolff} znamená : "Nejde o to, zda Achaz věří v Hospodina, není jistě modloslužebník ani ateista, dokonce ani o to ne, zda Achaz drží prorocké slovo za věrohodné nebo ne, nýbrž o to, aby se v nebezpečné situaci osvědčil jako muž, který zachová vák l i d /podtrhuji -mb/, důvěru, spolehnutí." Víra je tedy jistota, která zabrání /z/manikaření. Podle Wolffa /c.d./ se víra /starozákonně pojatá/ pohybuje "ve volném poli dějinných rozhodnutí", čelíc vnitřnímu zhroucení v hodině akutního nebezpečí .Prorok staví Judu do "prásituace božího lidu" : Spása není ani v kultu ani v samotném politickém jednání. Oporu lze nalézt toliko ve víře / v Hospodina/ psychologicky existenciálně zpřítomňující platnost Pravdy jakožto příslibu bezpečné budoucnosti. V tomto smyslu platí slovo C.Kaisera "Es gibt kein Israel ohne ~~den Glauben~~ den Glauben" 19/.

Rowley^{20/} to vyjadřuje takto : Víra se přísně vztahuje k zaslíbení Boha, který působí v dějinách a odhaluje se v prorockém slově. Věřit /ve smyslu Ješajášova výroku/ se může ve chvíli akutního ohrožení jevit jako pošetilost. Ale právě zde platí /správně pochopené/ slovo Kierkegaardovo ,že "víra znamená právě to : ztratit rozum, abychom získali Boha" 21/ i slovo Kalvínovo, že

"víra je zjevování věcí, jež se /ještě/ nevyjevily, vidění něčeho, co není vidět, zřetelnost temného, toho, co je tu, ačkoliv to tu /ještě/ není, poukaz ke skrytému..^{21/}" Jako i výrok Lutherův : "To totiž je vlastnost víry..: Vidět, co nikdo nevidí a nevidět, co každý vidí..^{21/} Působivého obrazu používá Volkmár Hertrich^{21/} / z něhož citován i Kierkegaard, Kalvín i Luther/: Jakkoli bouře dějin zachvacuje /packen/ vrcholky stromů a otřásá lidskými srdci-
~~je tu~~ /ještě jiná existence, a ta se jmenuje : víra".

3. Víra jako osvobozující nekolísnání

Jiné prorocké místo, kde víra není vázána na předmět je opět z Prvního Izajáše .Jde o Iz 28,16 / v kontextu 28,5-16/ .

Iz 28 je proroctví proti Samaří i Jeruzalému. Kapitola představuje celek ~~temně~~^{formálně} /nesnadný a tématicky plně neujednocený ; je to řada výkřiků, hrozeb, zlověstí a varování. Jako by chtěl prorok upamatovat a vzpamatovat alespoň "ostatek" lidu , jako by chtěl alespoň zbylé společenství věrných připravit na to zlé, které je přede dveřmi. Brzy přijde zkáza pyšného, nábožensky zlotřilého, kněžžourského Samaře /r.722 ante/. Za "efrajimskými opilci" se skrývá zlotřilé kněžstvo, které se doslova opíjelo při svátostných hodech a pod vlivem vína vynášelo rady a věštby. Byla to doba zpilé a mráкотné bujnosti. Frapantně se projevovala slepota vůči "znamením času". A to, co platělo pro svatyni se-roizraelskou, týkalo se stejnou kritickou měrou též Jeruzaléma. "Kněz i prorok blouzní" /v.7/. Místo jasného slova slova blábo-lení lži proroků .Signifikační je v.10/ČEP/ : "Stále jenom :

žvást na žvást, tlach na tlach, trošku sem, trošku tam" .Prostě: blábolení, mlácení prázdné slámy, cizí řeč duchovních cizáků.

Proro i Hospodin promluví k Jeruzalému cizím jazykem, kterému nebude nikdo rozumět ; nebude už mluvit jasně -jako dosud. Ten jasný hlas zněl : "Zde je místo odpočinutí/~~Me~~^{Me}~~N~~^UCHÁ/, nechte odpočinout /opět MNCH/ znaveného, zde je místo míru/MARGEÁ/" -v.12. To lid nechtěl slyšet, uslyší tedy řeč boží nesrozumitelnou, nepřátelskou, jakousi nápodobu lži prorockého blábolu/v.13/ ; všichni uvíznou v léčkách smrti, zahynou. Ti pyšní, chvástaví, patřící k jeruzalémské duchovenské a politické špičce, se prý zajistili proti zkáze , a to tak, že uzavřeli se zkázou jakousi smlouvu, "smlouvu o neútočení" . Co byla tato "smlouva se smrtí" /možno číst místo "smrt" jméno vegetativního a podsvětního boha Mota známého z ugaritských textů/? Je to tajná smlouva ~~se~~ s Egyptem ? Nebo šlo o tajné magické obřady spiritistického charakteru ? Nebo šlo o spoleh na "síly života" chápány zároveň jako "síly smrti"? Je to vsazení na kartu zmaru a smrti, na podsvětí, na jakési antikristovství, kde se magie spojuje s vyvražďovací politikou , o zajištění bezpečnosti naprostým převrácením hodnot, prohlášení černého za bílé ?

V této situaci zmatku, nervozity, opilosti, čachrůmachrů, kdy se vystačí s troškou odtud, s troškou odjinud, Jeruzalém ve své duchovní podstatě neexistoval.

Proto je potřebí položit n o v ý z á k l a d n í k á m e n ,

MeNUCHÁ

hodstátě

"základ nejpevnější" /EBEN BOCHAN/. Jméno tohoto kamene je uvedeno na konci v.16 :HA-MAAMÍN LO JÁCHÍŠ ~~š~~ "Kdo věří, nebudeť kvapiti" /K/ ,nověji "Kdo věří, nemusí spěchat" /ČEP/ ; podobně Vulgata : qui crediderit, non festinet ; jinak Septuaginta :KAI ^{ho} PISTEUÓN ED AUTÓ Ú MĚ KATAISCHYNTHÉ = a kdo věří, nebude se červenat = "nebude zahanben" ^{22/} Smyslem hebrejské verze je : V í r a z n a m e n á k o n e c - m ý c h z m a t k ů, turbulencí, démonické nervózitě, utíkání od odpovědnosti . Opět je tu sytý motiv k l i d u, pevného z a k o t v e n í, neexilování, pobytu d o m o v - s k é h o. Je možno spolehnout se na p r á v o. Je možno žít v jistotě, že lež bude smetena. Víra znamená tento n o v ý p o - s t o j : nepobíhání v polomagickém příšeří pochybných činů, v ovzduší, kde se hádá - z kávové sedliny nebo kde se zadky usadí na církevním dogmatu atp.

"Kdo věří" - to zní jako heslo. Připomíná trochu Ježíšovo "Když přijde Syn člověka, zdaliž nalezne víru na zemi"/Lk 18,8/.

Podobně jako v případě ohroženého Achaba je i tu latentní, ale pro nikavá kritika falešné aktivity, která o nic nepečuje, pouze člověkem cloumá, nedovolí mu, aby se zastavil, zamyslel a postavil se na to, co je p e v n é /AMN/ - aby nehledal jinde, u čertů a ďáblů, postavil se jisté slovo Hospodinovo = na z ž e t e l n é volání oslovující Pravdy a nic nedal na církevní, kněžourské, nebo politikářské blábolení.

Christologický výklad "základního kamene" podává 1P 2,1nn, zvl.v.6 - ne však podle znění Masory, nýbrž Septuaginty.

Pavel aplikuje toto místo v problematice "víry a skutků".
Pro nás je instruktivnější a přiměřenější vrátit se ke starozákonní podobě textu, ještě nechristologizované, a objevit víru jako základní kámen duchovní i sociálně-politické existence v apokalyptických turbulencích těchto opilých a slizkých časů.

4. Víra - hráz života proti smrti

Mladším slovem o víře, jež také není vázána na předmět, tedy o víře jako takové, je slovo proroka Abakuka, který žil za času judského krále Jóšijáše /asi 625 -612/.

Z tohoto vášnivého, a přes silnou emociálnost věcného a přitom vroucího proroctví, je nezjznámější a možná i nejvýznamnější slovo Abk 2,4b citované a aplikované i v Novém zákoně /Ř 1,17 Gal 3,11/ : **VeCADDÍQ BĚMÚNÁTŮ JICHJÉ**. Kraličtí překládají : Ale spravedlivý z víry své živ bude .ČEP : Spravedlivý bude žít pro svou věrnost .Bernfeld /rabínský překlad/ : Aber der Gerechte lebt in seiner Treue .JB/v něm.př./: Der Gerechte aber wird leben durch seine Treue. Buber-Rosenzweig : Dieweil der Bewährte leben wird durch sein Vertrauen. RSV : But the righteous shall live by his faith. NEB : While the righteous man will live by being faithful / s pozn. "by his faithfulness"/. Moderní překlady odpovídají Masoře -ost_{atně} jako už Vulgata : Justus autem in fide sua vivet. Pouze EMÚNÁ je chápána buď jako víra, nebo věrnost či důvěra . Všude však bylo respektováno, že v abakukovském vý_{roku} jde o "víru bez předmětu" , ale právě to chápe

výroku

Septuaginta jinak :^h O DE DIKAIOS EK PISTEÓS MŮ ZĚSETAI ; ~~xxxx~~
~~xxxxxxx~~ 2 "víry své" změněno ~~ve~~ ve "víru ve mě" ,
 takže je tu najednou zase /obvyklá/"víra s předmětem" .Avšak
 "hebraica veritas" vyznívá mnohem silněji a noeticky důsažněji.
 Co znamená "život z víry" v abakukovském pojetí vynikne na chmur-
 ném pozadí doby.

Doba je zlá. Těžké hrozby. Permanentní ohrožení Babylůňany.
 První babylónské zajetí už visí ve vzduchu /r.598 ante/. Proti
 sobě stojí malý Juda a velký a dravý Babylón, "spravedlivý" a
 "opovážlivec" . Tuto situaci lze pochopit jako modelovou .
 V různě modifikovaných situacích stojí vždy proti sobě "spra-
 vedliví" a "opovážlivci" , jak intra, tak extra muros ecclesiae.
 "Spravedliví" se *nevykořeňují* z půdy "normality" tváří v tvář
 živé osobně existenciální i konkrétně dějinné Pravdě, nevychylu-
 jí se z řádu poslušnosti a naděje, z orientace k eschatu, kdy
 Boží Ty dovrší vítězně a překvapujícím způsobem jejich úsilí o
 budoucnost ; j e j i c h úsilí, neboť jde o j e j i c h ví-
 ru, víru, do niž se c e l e vkládají, n e z a s t u p i t e l -
 n ě kýmkoliv jiným . "Opovážlivci" jsou ti ,kteří nerespektují
 míru věcí, svéřepě vyskakují z řádu, opovrhují nadějí, nemají
 na co s p o l e h n o u t, ti, kteří vsadili na pýchu - i na
 pýchu kličkování před mocnými, i na posranou pýchu doprdelismu.
 Touto pýchou se stávají nemocnými, nachýlenými k smrti. "Opo-
 vážlivost", jež je tū zmíněna /'- P - L/, přivolává výraz OPEL =
 boule, opuchlina. Kdo nežije z víry tvrdě postulující Boží

věrnost.

Víra není jen to, co umožňuje p ř e ž í t /to by bylo málo, a mohla by to být základní a nezvratná prohra/, nýbrž je to zdroj života. Kořen AMN tu stojí v korespondenci s kořenem CHJJ = žít. Víra je pramen života.

Teprve čteme-li Abakukovo proroctví vcelku, vysvitne nám plastičtější, že víra jako důvěra v platnost Božího slibu aktualizovanému proroky a jako nepochybování o aktuální pomocné Boží přítomnosti se nedá zmást vnějšími okolnostmi a neutěšenými souřadnicemi přítomné politické situace a vytrvale stojí na bázi boží přítomnosti ve zruinovaném světě. Vítězně zní abakukovské "My nezemřeme" /LO NÁMŮT - Abk 1,12b/. To je výkřik života v dusnu zapáchajícím smrtí.

Víra předpokládá biofilní orientaci a v zárodku potlačuje nekrofilní náladu, i kdyby byly tyto nálady religiózně nebo metafyzicky zbarvené. Víra je stranit životu a žít ze stranění životu -

prosvecuje a to se svěřepou až pokorou. Biofilie víry prosvecuje horizonty a brání nekrofilním únikům do ritů, magie, astrologie, mýtů, soukromíčka bez veřejné odpovědnosti, tedy do zášeří a zászvětí; nebo do zla, které se nad námi vypíná, do cynismu, krutosti, vydíráctví, oportunistu, pietáctví atp. Víra je grunt života, život objevuje, chová a šanuje.

5. Víra - úběžník eschatologické hojnosti

V Ž 85,11 čteme : "Setkají se milosrdenství /CHESED/ a věrnost /EMET -Kral.: víra /, spravedlnost /CEDEQ/ s pokojem /ŠALOM/ si dají políbení." A pokračování : "Ze země vyraší ~~právo/křesťanství~~

"víru"^{23/}. Noeticky je s výhodou číst oba české překlady, klasický /Kraličtí/ i novodobý /ekumenický :ČEP/ "synopticky. ČEP tuší, že EMET má tu širší význam než "věrnost", jde také o "pravdu" - to, co platí, vsadím-li na Boží věrnost = stálost, spolehlivost. Kraličtí vystihují oboje jedinou kategorií : v í - r o u .

EMET - CHESED - CEDEQ - ŠĀLŮM jsou snad původně perzonifikované
vlastnosti Hospodinovy^{24/}, ještě původněji možná přímo Hospi-
dini božští poslové/ sr.v 14"před ním půjde spravedlnost"/.

Spíše než novoroční liturgií^{25/}, jde tu o "prorockou liturgii" /tak H.Gunkel/ zaměřenou k exulantům v Babylóně, v níž je navrátilcům slibován mesiášský mír -podobně jako v proroctví Izajášově /Iz 45,8 51,5 56,1 58,8/ a Zacharjášově /8,12 9,10/.

V í r a - v ě r n o s t - p r a v d a /což vše vyjadřuje kořen

AMN/je vposledu záležitostí e s c h a t o l o g i c k o u :
 tady, v "zemi hojnosti" je víra teprve plně doma ; tam plně
 bytuje, kde s p o l e h l i v o s t Pravdy přináší zralé a chutné
 plody pokoje, který není laciným usmířením, nýbrž přetéká spra-
 vedlností, a to se týká i chudých, bezprávných, vyhnaných ze
 země a zotročených. Víra v hebrejském /žalmickém/ pojetí nemíří
 "jinam" , do zázračna, mimo reality tohoto světa, naopak : míří
 a pudí k eschatu t é t o z e m ě . Všechny křesťanské úniky do
 falešného
 transcendentna najdou v žalmickém pojetí EMET chirurgicky ostrou
 korekturu. - Vždyť právě EMET - pravda je existenciálně spjata
 se z e m í , zatímco CEDEQ -spravedlnost má svůj zdroj v nebi =
 čiré transcendenci . "Ze země vyraší pravda"/EMET MEEREC TICMACH/-
 to je víc než metafora, je to spíš něco jako Ježíšova podoben-
 ství : Tak jako je zcela přirozené a jakoby zákonité, že se
 zjara země odívá zelení, a přitom je to zcela překvapující, a my
 udivení dýcháme "ovzduší divu", tak je to i s pravdou, jež je
 "rezultátem" věrností víry : jakoby prostě a přirozeně vychází
 Pravda z "lůna" země, není to nic násilného, je to vskutku pro-
 té a přirozené, zemi je v nejhlubším smylu pravda vlastní, lidé
 i mimolidský živý svět ž i j í pravdou, bez pravdy hynou jako
 ryba bez vody, ale žijí žel navzdory životodárné pravdě v odvrá-
 cení od ní, v "protisměru" k jejímu k životu mířícímu pohybu ;
 vědí o pravdě a přesvědčují se o n í tak evidentně, jako je možné
 se přesvědčit o vzcházejícím osení na poli, a přece nejsou s to

živý

žít, jednat v souladu s touto pravdou, jakkoli není ve specifickém smyslu nic pozemštějšího než je ona. Musí dojít k "setkání" pravdy "rašící ze země" se spravedlností/CEDEQ/ "prášící" z nebe, tedy s oploďující aktivitou Boží přítomností v tomto světě napravující vše, co bylo zlovolně zkřiveno a rehabilitující to, co bylo neprávem odsunuto nebo docela udušeno. -Žalmista /jeden z hloučku babylónských exulantů židovských ?/ však modlitebně přivolává čas, kdy se "všechny dobré moci" / milosrdenství, spravedlnost, pravda/ doposavad jakoby působící na různých místech, tedy jako entity izolované a vzájemně "nespolupracující" se sejdou kdesi "uprostřed" a "dají sobě políbení". T e h d y teprve tehdy se pravda plně dostane ke slovu a podobajíc se živému organismu prudce zaraší v odpověď na "nebeskou moc" spravedlnosti ; v tomto smyslu platí, že "země nijak víry nezatají" podle krásného přebásnění J.Strejce. Ruku v ruce s rašící^e pravdy ze země přijde i požehnání "časných věcí" ,t.j. toho, co "lidé víry" často vidí jako cosi druhořadého, nebo vůbec nedůležitého : "Dá hojnost Pán i těch věcí časných, i země vydá hojnost úrod svých, tu bude spravedlivý řád vzdělán a po všem světě bude zachován " 26/. Duchovní a pozemské je tu skloubeno v jednotu, nezeje tu žádný dualismus. Také chléb a víno, mouka a olej mají koeficient pravdy, sytí-li hladová ústa dovolávajících se Boží věrnosti. Nejen vyhlásování Božích rad a pokynů, nejen "zvěstování božího slova" ,nejen spirituálně prožívaná jistota Boží spásné přítomnosti je pravda .Pravda - to jsou také činy, které

nasycují hladové, ano pravda je toto nasycení samo. Tak konkrétní, vpravdě srostitá, je "hebraica veritas" : "veritas de terra orta est"/Ž 85,11 -znění Vulgaty/ : spojuje to "nejduchovnější" s tím nejpozemštějším a nejhmotnějším , "pravé poznání" s tím, co se kdysi nazývalo "uskutečnění sociálního ideálu rovnosti a bratrství"

Ježíš ve svých podobenstvích připodobňoval osud klíčícího zrna s událostí šířícího se Božího království/Mk 4 31 aj./. Pokusil jsem se ukázat v jiné studii^{27/}, jak naše evropské cartegiánstvím nakažené interpretace vycházejí z předpokladu, že Ježíš používá "nízkého" - neduchovního k přiblížení / = k lepšímu pochopení/ "vysokého" - duchovního, jež je onomu "nízkému" -přírodnímu principiálně nadřazeno. Ve skutečnosti ukazuje Ježíš paralelitu obou skutečností /klíčící zrna : Boží království na této zemi/ ; tato paralelita nemá povahu dualistickou, nanejvýš duální : vposledu běží o j e d i n é d ě n í , o zázrak života, KAINÉ KTISIS, o klíčení a růst n o v é h o , co nelze vyložit z nějaké /své/ zákonitosti. Klíčící zrna patří k Božímu království, poněvadž je projevem tohoto království, klíčení zrna není není "automatický přírodní děj" , nýbrž zá-zrak ,výrazem transcendentní stvořitelské vůle. A Boží království bez klíčícího zrna / v doslovném smyslu/ by bylo výrazem oné dualistické spirituality, která kvůli "chlebu Slova" pohrdá obilním chlebem sytícím hladová ústa. - A tak je to i/s p r a v d o u v žalmistově pojetí . Pravda je k l í č e n í m a r ů s t e m ž i v o t a v podobě pneumatické i materiální .Materiální či přírodní je prozařováno pneumatickým a pneumatické má nezvytné aspekty hmotné.

Spolehnutím /AMN/, příklonem k životu, b i o f i l i í v í r y
 míříme k b u d o u c n o s t i, k budoucnosti ne mimo tuto zemi,
 ale p r á v ě n a n í a v n í. Víra vytváří b u d o u c -
 n o s t n í a t m o s f é r u t r a n s c e n d e n t n í
 l a s k a v o s t i a s h o v í v a v o s t i a přibližuje
 horizont vnější i vnitřní h o j n o s t i.

Septuaginta tlumočí tu hebrejské EMET termínem ALÉTHEIA
 /ELEOS KAI ALÉTHEIA..-85,11 ALÉTHEIA EK TÉS GÉS -v.12/.

ALÉTHEIA jako odkrytost, nezastřenost, nezapomenutost/viz
 výše/ však nevystihuje hebr.EMET .ALÉTHEIA nemá v řeckém
 kontextu interiorně psychologický a časově eschatologický
 rozměr ; pravdu v řeckém pojetí lze nazírat, nelze ji však
 prožívat a očekávat. Vykladač vycházející z textu Septu-
 ginty si toho musí být vědom , musí tedy interpretovat
 ALÉTHEIA významem EMET /AMN/.

eschatologický
 BŮH VÍRY - VĚRNÝ BŮH - VÍRA BOŽÍ

Na některých místech Starého zákona je EMET /věrnost -víra -
 pravda/ přímo charakterizujícím a t r i b u t e m Božím.

V Ž 31,6 čteme : "Svého ducha kladu do tvých rukou, vykoupils
 mne, HOSPODINE, BOŽE VĚRNÝ " ~~KYRIE ELEISON~~

Oslovení Boží zní v hebrejském textu : JHVH EL EMET, což tlumočí
 Septuaginta : KYRIE ^{ho} THEOS TÉS ALÉTHEIAS a Vulgata : DOMINE,
 DEUS VERITATIS . Německé překlady mají většinou "Herr, treuer
 Gott" . Stejně je tomu v překladech do jiných jazyků/RSV atp/.

Žalmistova "modlitba v ohrožení" , v "nářkovém žalmu jednotlivce"
 /Gunkel/ prosí o vysvobození z léček a piklů nepřátel. Oporu
 vidí /stejně jako později sám Ježíš -Lk 23,46 a Štěpán -Sk 7,59/

ve v ě r n o s t i /či:víře/ Boží. EMET ve spojení s EL se chápe jako přívlastek, predikát, tedy jako "věrný"/či "pravdivý"/ Bůh. Tentýž význam má genitivní spojení v překladu Septuaginty a Vulgaty. Jenže plně adekvátním vyjádřením spojení "věrný Bůh" je HĀ-EL HA-NEEMĀN -sr. Dt 7,9 . Doslovný překlad /pro nás na tomto místě velmi důležitý/ je Hospodine, Bože, Věrnosti /~~vše~~ jako vokativ/. Přitom EL EMET je tu co atribut JHVH -Hospodinův. Význam je pak asi "Hospodine, Bože věrnost^{1/4}" = "Hospodine, který j^{1/4}/božstvem znamenajícím věrnost" /věrnost co základ mé víry/. Hospodin je v prosebně ~~niklaxax~~ "reklamačním" či "rekursním" oslovení - výkřiku žalmistově "božskou věrností", žalmistovou "Boží vírou" . Jako by žalmista volal : "Hospodine, ty jsi m á v í r a "transcendentně" garantovaná /EL = bůh, božské, mimolidské, absolutní/. EL a EMET jsou tu v tak těsné korespondenci, že je možno je pokládat za identické entity. Hospodin /jehož jméno Židé ani nevyslovovali, aby nebyl zfalšován jeho nepředmětný charakter a aby byla jasně patrna jeho "bezkontextnost" vůči všem ostatním jménům a entitám, jež involvují svět jakožto svézákonnou imanenci/ jeví se /či spíše : zjevuje se/ člověku v krajní nouzi jako v ě r n o s t, p r a v d a, ta v í r a, která jediné o b s t o j í. Staré verze tento poukaz Masory na Boha /Hospodina/ j a k o ž t o v ě r n o s t /či pravdu/ oslabily. Bůh nemá pravdu, Bůh j e p r a v d a či s t á v á s e p r a v d o u - a to v existenciálním /ano přímě i existenčním /ohrožení, nikoli cestou nazírání, kontemplace, rozumového náhledu, jak to sugeruje ALÉTHEIA . Bůh žalmistův není toliko "pravý"/VERITAS/, nýbrž "pevný" , když

se všechno chvěje a kymácí.

V této souvislosti připomenu novozákonní místo Mk 11,22 :

ECHETE PISTIN THEŮ , které podle mého soudu obsahově koresponduje s JHVH EL EMET Ž 31,6. Výstižný překlad mají Kraličtí :

Mějte víru Boží . Zavádějící a noeticky základně oslabující je ČEP : Mějte víru v Boha ; to odpovídá "habete fidem Dei" Vulgaty. Moderní překlady dělají většinou z "víry bez předmětu" "víru s předmětem" /"víra v.."/^{28/} . Kraličtí v poznámce pod čarou orientují výklad "t.věřte Bohu" .I to je noeticky silnější než "víra v Boha", která zavádí fideistickým směrem a zpředmětnuje to, co v textu samotném předmětně vyjádřeno není. Že nejde o "víru v Boha" jasně ukazuje souvislost : nejde tu o předmět víry, nýbrž o kvalitu víry, víry nepochybné/viz : KAI MÉ DIAKRITHÉ EN TÉ KARDIA AUTŮ -v.23 / - v daném případě jde o nepochybné o možnosti přemístit horu do moře, a to pouhým slovem -, víru p e v n o u, tedy : b o ž í ; jde o takový p ř í - stup k e s k u t e č n o s t i, který o d p o v í d á B o - ž í v ě r n o s t i, Hospodinově EMET . Naše v í r a a Boží v ě r n o s t jsou tu tak blízko sebe, že vytvářejí jednu společnou entitu, jež ruší descartovské schéma "subjekt -objekt". Zde nám ihned ~~vytáhnou~~ vytanou na mysli některé myšlenky M. Bubera : "Bůh a člověk, v podstatě totožní - jsou n e z r u š i - t e l n ě s k u t e č n á d v o j í c e /podtrhuji -mb/, jsou to dva nositelé pravstahu, který má od Boha k člověku povahu posláni a příkazu, od člověka k Bohu pocahu zření a slyšení, a

< který je navzájem poznáním a láskou." O víře možno říci to, co Buber říká o milosti, že se "nás týká potud, pokud k ní vycházíme a prodáváme v její přítomnosti ; není však naším předmětem" . Je-li víra vztah k /Božímu/ TY, pak tento "vztah znamená, že jsem vyvolen i volím, je pasivitou i aktivitou zároveň" . Obměnou některých Buberových formulací můžeme říci, že Boží věrnost a naše víra jsou si "vzájemně přivtěleny" , že v sobě "přebývají", že / v navázání na buddhismus/, že ve víře "vztahový akt překračuje sám sebe", že dynamika tohoto vztahu je tak jednotící, "že jeho nositelé před ním, jak se zdá, blednou, že se pro jeho život zapomíná na 'já' a 'ty', mezi nimiž je založen"^{29/}. Sem míří i svérázný pokus o nesubstanční pojetí teismu u Z. Fišera - Bondyho, který nebyl ještě dostatečně teologicky zpracován a zužitkován³⁰ a ovšem i teorie "nepředmětného myšlení" vypracovaná L. Hejdánkem^{31/}

Nezabývám se v omezeném rámci této studie jiným atributem Božím, totiž EMŮNÁ /v Dt 32,4 : EL EMŮNÁ - a jinde/ nebo atributem AMEN /Iz 65,16 - ELOHÍM AMEN / obsahově korespondujícím s 2K 1,20 /. Noetický výtěžek by byl kongruentní s "noésis" Ž 31,6 : Mk 11,22 .

VÍRA JEŽÍŠOVA

V novozákonním písemnictví /zvl. však v synoptických evangeliích/ neztrácí v í r a pobětšíně svůj "hebrejský" charakter, i když výraz PISTIS není beze zbytku adekvátní hebrejskému AMN /EMŮNÁ, EMET, AMEN atp/. Dochází tu také k rozdělení na "víru" a "pravdu" /PISTIS - ALÉTHEIA/ : To může ovšem znamenat rozvinutí hebrejského

AMN, vyznačení dvou aspektů této významové báze. Jedním aspektem je tu pak jistota toho, co tu ještě /plně/ není, ale ~~xx~~ už lze vnímat jako tklivé, byť ještě studené závany předjarně-jarního větru /PISTIS/. Druhý aspekt vyjadřuje "to samo", k čemu se upínáme, na co se orientujeme, tedy to, co označuje Nový zákon slovem ALÉTHEIA -pravda /ale též ZOĚ = život atp/, nebo v návázání na Danielovskou apokalyptiku BASILEIA TŮ THEŮ = království Boží; tento druhý aspekt starozákonního AMN vyjadřuje již i samo d o v r š e n í, tedy to, co Starý zákon vyslovuje termínem ŠÁLÓM.

Na druhé straně však musíme konstatovat, že do "hebrejského dědictví" pronikl řecký a gnostický kvásek, alespoň do formulací. Tam, kde je nános příliš velký, nutno "rehebraizovat". Nesmí se připustit pojetí, kde "víra" patří /výhradně/ tomuto věku, kdežto "pravda" /výlučně/ věku příštím, eschatologickému.

U J e ž í š e, ale i u P a v l a, v listu K Židům, ale i jinde v Novém zákoně lze najít /nebo objevit, odkrýt z pod "helénizujících" nánosů/ promýšlení a domýšlení hebrejského pojetí víry /pravdy/.

Významná jsou z noetického hlediska novozákonní místa, kde Ježíš / v podání evangelistů/ užívá slova víra, a přitom neváže víru na žádný předmět ~~xxx~~, kde mluví o v í ř e s a m é. /To se snažili teologicky zhodnotit zvláště někteří významní novozákonní badatelé jako Willi Marxen^{32/} a jiní. Dogmaticky se se snažili vypracovat geniální obraz víry v Novém zákoně v konfrontaci s koncepcemi filozofů starého i přítomného data

geniální

a ovšem se sugestivními stanovisky směrodatných teologů myslitelé jako Gerhard Ebeling³³, Eberhard Jüngel³⁴ a jiní./

Projděme teď některými místy ze synoptických evangelií :

Mk 5,34 : "A on jí řekl : 'Dcero, víra tvá tě zachránila. Odejdi v pokoji, uzdravena ze svého trápení'". Co znamená Ježíšovo "Víra tvá tě zachránila" /^hE PISTIS SÚ SESÓKEN SE/ ? Žena trpící po dlouhá léta krvácením, není vyzvána "Věř ve mne - to tě zachrání" . Je to j e j í víra, která ji zachraňuje. Ženina víra hledá sice pomoc u Ježíše, ale nepodává mu "přihlášku do círke^{ve}", do kruhu učedníků, ani nečteme, že by se stala proselytkou. Poví Ježíšovi "celou pravdu" /PASAN TÉN ALÉTHEIAN/ - ALÉTHEIA je tu užito spíše v "řeckém" smyslu - jako odkrytí se, stržení roušky z nežádoucího mystéria, kdežto PISTIS je tu "plné spolehnutí" ve smyslu hebr. EMÚNÁ či EMET . Žena se /tajně a anonymně/ utíká k Ježíši, ale Ježíš j i v r a c í k n í s a m é, ona sama je tvůrkyní svého uzdravení, s u b j e k t n í moment víry je tu velmi silně podtržen . Žena m ů ž e mnohem víc, než si myslí, že může. Hledá u Ježíše miráculum, Ježíš ji však poukáže na onu vnitřní "dynamis" , která způsobila její uzdravení a která je ryze její a jen ona sama otevřela této "dynamis" cestu k "realizaci" uzdravení .

9. 7. 77

V paralele markovské perikopy, Mt 9,20-22, říká Ježíš té nešťastnici ještě "Doufej, dcero" /THARSEI, THYGATER -v.22a/. V tomto "doufej" /"buď dobré mysli" -ČEP/ se předpokládá kus osobní odvahy a jakoby až "drzosti" /THARSOS = odvaha, srdnatost, důvěra, ale i drzost/. Tento moment "drzosti"

zbarvuje vůbec Ježíšovo vyučovatelské vystupování.

Jak velice záleží na s u b j e k t u 'víry vyplývá i z jiných míst. Noeticky instruktivní je reflektivní četba Mk 10,46-52.

V této perikopě jde o uzdravení slepého u Jericha. Bartimaios se až "drze" dožaduje setkání s Ježíšem - doufá ve své uzdravení. Nedá se odbýt - to je víc než pouhá psychologická charakteristika víry. V této neodbytnosti uspěje: "I zavolali toho slepého a řekli mu: Vzhop se /THARSEI -sr.již perikopu o uzdravení krvotoké ženy/, vstaň /EGEIRE - skoro jako "probuď se", "procitni", ne-li "vstaň z mrtvých" ; EGERSIS = vzbuzení, ale i vzkříšení/, volá tě" -v.49. Slyšíme dále o velké a k t i v i t ě žebrákové, o rozhodnosti a chvatu, když se bral k "synu Davidovu".

A Ježíš neudělá "čárymáryfuk", ani n e ž á d á v í r u v s e b e s a m a. Otázkou vyzve slepce k veliké v n i t ř n í a k t i v i t ě . Ježíšovi velice záleží na s u b j e k t u víry, na síle a opravdovosti té víry, na volném a emočním vzma-
chu slepcově. Ježíš se ptá /v.51/: "Co chceš, abych pro tebe učinil" /TI SOI THELEIS POJÉSÓ/ ? C o c h c e š - tady to je !
Slepec nesmí zůstat pasivním, nesmí re²signovat na svůj "osud".
Tak dochází k aktu víry: "Paňe, ať vidím" /RABBŮNI, ^hINA ANA-BLEPSÓ/. Na to odpovídá Ježíš: "Jdi, VÍRA TVÁ TĚ ZACHRÁNILA" /^hE PISTIS SÚ SESÓKEN/ -v.52.

Podobně je zdůrazněna výsostná role subjektu víry v perikopě o "ženě z okolí Týru" -Mt 15,21-26. Žena-pohanka je Ježíšem odmítána. V jeho misijním plánu není jako pohanka "v pořadí". Žena se však "drze", neodbytně, d o m á h á uzdravení své

MK

496

re²signovat

dcery. Nakonec Ježíš "podléhá" : "Staň se ti, jak chceš"
/GENÉTHÉTÔ SOT hÔS THELEIS/.

Tato aktivnost a "neodbytnost" víry, Ježíšův požadavek, aby se ten, kdo věří, vnitřně plně nasadil, aby se "v duchu" - vírou "přesadil" do "nového věku", z nemoci do zdraví, ze skepse do spolehnutí, z pochybování do nepochybování, - z e s m r t i d o ž i v o t a - to je ~~nejistým smyslu~~ ve srovnání se starozákonním pojetím víry v jistém smyslu n o v ý moment . Ve starozákonních oddílech /zvl. v onom izajášském, Iz 7,1-9/ kladl se důraz na k l i d, neznepokojuvání se, na psychickou stabilizaci, na "pasivitu" ve smyslu nepanikaření a zastavení křečovitě aktivity, na p l n ý s p o l e h, na Hospodinovu skrytou, ale záchranně d y n a m i c k o u p ř í t o m n o s t. Naproti tomu n o - v o z á k o n n í poloha pojetí víry zdůrazňuje r a d i k á l - n í a k t i v i t u věřícího . Ježíšovo "uzdravující slovo" by neuzdravilo, kdyby se tohoto slova sám nemocný "uzdravujícím" = aktivním = mocně přisvojujícím = tvůrčím = "sebeuzdravujícím" způsobem neuchopil / a v jistém smyslu : neujal/. Ovšemže i Starý zákon zná aktivitu víry - čtème novozákonní list K Židům 11 - v galerii svědků jsou tu "předvedeny" postavy, které jejich víra "vyhnala" z jejich starých domovů a inspirovala je k novým od-
važným krokům, tedy ke svrčované aktivitě /Ábel - Henoch - Noé - Abrahám a jiní/. Tato aktivita je však mnohdy vyjadřována výrazy, které nevycházejí z kořene AMN /např. naděje atp/ ; nebo se

prostě vypravuje o jednání víry /= z víry/, aniž by se ~~termínem~~ výrazu pro víru/AMN/ vůbec použilo /že někdo učinil něco, co zvnějšku hleděno přesahovalo jeho možnosti, tedy "bez předpokladů" / . Ale pojem víry sám je spíše spjat s očekáváním na to, co učiní sám Hospodin = živá přítomně vysvobozující a budoucnost otvírající Pravda. Na druhé straně i novozákonní pojetí víry zná dobře onu starozákonní "pasivitu" vyjádřenou například slovy "Neboj se, toliko věř" / ΧΜΕ ΦΟΒΉ, ΜΟΝΟΝ ΠΙΣΤΕΥΕ/ -Mk 5,36. Ježíšovo pojetí víry vychází z pojetí starozákonního a židovského vůbec, ale klade vyhraněně důraz na to, aby se subjekt víry o d v á ž n ě p r o v í r u r o z h o d l a tomto rozhodnutím svou víru potvrdil jako víru s v o u , aby konkrétním krokem v ů l e oslavené jeho vysvobozujícím slovem svou víru "vytvořil" . V tomto smyslu uzdravení nemocného tvoří dynamickou jednotu s aktem jeho víry .V posledu víra sama, víra osobní a "anagažovaná" uzdravuje .

Tato víra odpovídá v í ř e J e ž í š o v ě : Ježíš doporučuje svou výzvou k víře to, co "jemu samotnému je vlastní" .Jeho víra je "cestou, pravdou i životem" /sr.J 14,6/ naší víry . V tomto smyslu lze souhlasit s tézí L.Hejdánka a P.Pokorného, že přístup ke skutečnému Ježíši /který není ve své historické konkrétnosti pohlcen Kristem povelikonočního kerygmatu rané církve/ předpokládá a vyžaduje, abychom se svou vírou orientovali na víru j e h o ^{35/} . Ve studii jmenovaných autorů však trochu schází zdůraznění / a možná i pochopení/, že "Ježíšova víra"

sama se orientuje na "víru Boží" /Mk 11,22/, že tedy vyrůstá z pojetí starozákonního.

Nyní bych se rád pokusil ještě o "rozkreslení" některých momentů "procesu" víry, jejíž noetický půdorys jsem se snažil vyznačit.

Roli subjektu a míru vnitřní aktivní účasti v "dění víry" připomínají evangelijní výroky o "malé" či "velké" víře ; tím se ovšem nemyslí rozsah věroučné znalosti, nýbrž s t u p e ň či r á z víry věřícího.

V perikopě o "bezpečí života" Mt 6,19-34/ vyzývá Ježíš, abychom se spolehli na "laskavou péči Boží" ; máme si brát příklad z květin a ptáků. Propadáme-li šířavým starostem o zabezpečení svého života, jsme m a l o v ě r n í /OLIGOPISTOI - OLIGOS = skromný, nepatrný, krátký ; sr. modicae fidei, V /. Narozdíl od neurotické aktivity v zájmu svézáchrany žádá se tu jakási "ležérnost", nespěchavost, nekřečovitost - klidná meditativní dlouhodechost. - Avšak představa "malé" či "velké" víry ukazuje na nutnost g e n e r á l n í m o b i l i z a c e v n i t ě r n í c h s í l . Malou víru vytýká Ježíš učedníkům při bouři na moři : "Proč se bojíte , ó malé víry " /Mt 8,26 a par. /.

v proto... Stará terminologie izraelské svaté války^{36/} je tu v protoizajášském duchu vysoce spiritualizována : nepřítel, jemuž je nutno čelit, je vlastní nitro, proto je potřebí zmobilizovat vnitřní síly k v ě t š í m u, pokud možno n a p r o s t ě m u k l i d u, a tak čelit panice a bezvýchlednosti. Z malé víry udělat

víru velkou, vnitřně se dobrat k jistotě jistější.

Je-li víra příliš malá, může se rovnat ne-víře, nevěře.

V markovské paralele k "bouři na moři" neříká Ježíš nic o "malé víře", nýbrž: "Ještě nemáte víru"/Mk 4,10 - PÓS ÚK ECHETE PISTIN/. Kdo vidí jen bouření moře a je leptán strachem, ten nemá víru, i kdyby vyznával božství Ježíšovo a předkládal "Pánu" všechn svůj žal. Učedníci oslovují Ježíše "mistře" / DIDASKALE/, podle Matouše /8,25/ dokonce "Pane" /KYRIE/ - a přece nevěří.

Pro tézi, že víra je dána její mírou /="velikostí"/ je instruktivní perikopa o "uzdravení setníkovy sluhy" /Mt 8,5-13/. Setník tu prosí za svého sluhu. Je si "předem jist" /="víra"/ Ježíšovou pomocí - uzdravením. Nežádá ani, aby Ježíš vstoupil "pod jeho střechu", říká "Řekni jen slovo" /v.8b/. Ježíš, udiven, říká kruhu stoupenců: "Amen, amen, pravím vám, tak velikou víru jsem v Izraeli nenalezl u nikoho"/v.10 - PAR ŮDENI TOSAUTÉN PISTIN EN TÓ ISRAÉL HEURON/.

Z tohoto "příběhu víry" plyne "paradox víry".

1/ Opět je ^{věřící} ~~pod~~ subjekt víry /"kdo věří"/, nejde tedy /předně/ o učení, o dogma, o to, "co se předkládá k věření" - "uhlířská víra" tu nijak neobstojí. Velikost víry je v osobní odvaze a jistotě věřícího.

2/ Obsahem víry tu není "uvěřit v Krista" /nebo :Boha/, nýbrž "být si jist uzdravením" ./V kauze setníkovy sluhy nejde tedy ani o "spasení", nýbrž doslova o "somatickou renovaci"./

3/ Víra /PISTIS : EMŮNÁ - EMET, FIDES/ je i m i m o Izrael, není vázána na židovské společenství na synagogu.

4/ Víra setníková /tj.pohanova, nanejvyš proselytova/ je v Ježíšově hodnocení "mnohem větší" než víra tradičních Židů, přitom se tu stěží dá předpokládat "izraelská tradice" /leďa snad proselytská, tj. z druhé ruky/, znalost tóry /Zákona/, účast na synagogální bohoslužbě. - "Království nebské" /BASILEIA TÓN ŮRANŮN/ je eschatologické místo, kde se s e t k a j í otcové izraelské víry /Abraham a ostatní/ a "mnozí" /POLLOI/ ze všech světových stran - a náboženství, či "nenáboženství". "Synům království" /hYIOI TÉS BASILEIAS/ nepomůže znalost tóry ani náboženská úcta k Hospodinu - "budou vyvrženi VEN/ EK/.

5/ Znovu je zdůrazněno : Víra přináší plody v té míře, v jaké je p e v n á /AMN/, v tom, co c h c e, oč ž á d á. Proto : "Jdi, a jak jsi uvěřil, tak se ti staň /v.13 - hYPAGE, hŮS -!!-EPI-STEUSAS GENÉTHETO SOI/.

nýbrž
Při výměru "malé" či "velké" víry nejde ovšem o kvantitu, nýbrž o k v a l i t u. V jistém smyslu je označení "malosti" či "velikosti" víry poznamenáno Ježíšovskou výchovnou ironií. Malá víra je na samé hranici ne-věry. Je-li však přesto v í r o u, dokáže reálné divy. Velká víra je velkou ve srovnání s malou vírou /případně nevěrou/ jiných. I "největší" víra je výrazem "normality" Před Bohem /viz dříve/. Víra je vždycky velká, jinak by nebyla vírou. Víra je vždycky malá - poněvadž by "ten, kdo věří" mohl

dosáhnout víc, kdyby se spolehl ještě pevněji.

V kerygmatickém příběhu Mt 17,14-20 je přelomový moment, který chci připomenout. Učedníci se ptají, proč nedokázali vyhnat z nemocného chlapce zlého ducha nemoci /= padoucnici/. Ježíš odpovídá "Pro vaši malověrnost" /OLIGOPISTIA/ -v.20. Kdyby Ježíšovi učedníci měli víru "velkou", nebo alespoň "malou" - "jako zrno hořčice", prostě v í r u v pravém "kořenném" smyslu, pak by dokázali zbavit chlapce padoucnice s a m i /!/.

Víra tu opět není vázána na Ježíše jako předmět víry -učedníci mohli /!/ učinit t o t é ž /!/, co potom učinil Ježíš. Předpokladem bylo, aby o n i s a m i měli víru.

| Tento moment církevní dogmatika, opírající se ~~na~~ přece o zvěst (Nového zákona, zatím do značné míry pomíjela - z rozpaků a hrůzy před christologickou herezí. Stavitelé církevních dogmatik zkrátka nepochopili, že Ježíše a učedníky, a tím i každého věřícího, spojuje "víra Boží" /viz výše/.

Chci upozornit ještě na jednu aspektaci víry.

Podle některých evangelijních příběhů je víra místem či klíčem ke vstupu do dějství n o v é h o s t v o ř e n í.

Vírou se otvírá před věřícím p e r s p e k t i v a s t v o ř e n í ; stvoření tu není chápáno fundamentalisticky jako něco "jednou učiněného", hotového, ale jako to, co se právě t a k é n y n í d ě j e a s t á v á. Tak v perikopě o "uzdravení dvou slepců" /Mt 9,27-31/ se Ježíš slepců ptá :Věříte, že to m o h u u č i n i t ?" /v.28 -PISTEUETE ^hOTI DYNAMAI TÚTO POIESAI/.

M o ž n o s t, m o c /DYNAMIS/, s t v o ř i t e l s k ý č i n - to zde úzce souvisí . A opět : Ježíš nežádá víru v s e b e, ale rozhodné přitakání /= nepochybní schválení/ jeho ~~xxxxxxxxxxxx~~

t v o ř i t e l s k é m u experimentu. Víra tak otvírá Ježíše
samého. Bez jistotné důvěry /vyjádřené slepci slovy NAI, KYRIE -
Ano, Pane/ by /ani/ Ježíš nemohl učinit vůbec nic.

Podobně je tomu podle Mt 17,20 "Amen, pravím vám, budete-li mít
víru jako zrno hořčice, řeknete této hoře : 'Přeždi odtud tam'
a přežde /EAN ECHETE PISTIN ^hOS KOKKON SINAPÉOS, EREITE TÓ OREI
TÚTÓ * METABA ENTHEN EKEI, KAI METABÉSETAI/. A pokračování : " a
~~niexxáxxkxkxkx~~ n i c v á m n e b u d e n e m o ž n é /KAI
ÚDEN ADYNASTÉSETAI ^hYMÍN/. Víra otvírá n o v é m o ž n o s t i,
uvolňuje n e t u š e n é m o c i a s í l y. Možnosti vtěluje
v n o v o u s k u t e č n o s t. Předjímá eschatický věk tak,
že jej v y t v á ř í.

Friedrich Heer mluví o nesmírném duchovním potenciálu,
který je v každém člověku. Problém spočívá v tom, jak
tento potenciál rozvinout. "Velcí světci rozvíjejí snad
| dvacet, třicet potenciálu, který do nich byl vložen.
'Dobří lidé' rozvíjejí snad pět až deset procent. Velká
masa a většina lidí využívá jen dvě až tři procenta
svého potenciálu.... Tito lidé... rozvíjejí tedy jen ne-
patrnou část potenciálu, který jim byl svěřen, nevyuží-
vají možností dozrát a r o z v i n o u t se. Jen zřídka,..
v mimořádných dobách... si bleskově uvědomí, čím mohli
být... Co z nás mohlo být, co se z nás mělo stát :
svatí... Svatí jsou lidé, kteří s e o t v í r a j í
~~B~~ B o h u /podtrhuji -mb/... a dovolují mu, aby roz-
víjel jejich možnosti..."^{37/}. Heer mluví o "lidském
potenciálu" . Tato formulace je trochu vágní. ~~...~~

Navrhoval bych, aby Heerův "lidský potenciál" ~~by~~ byl
explikován jako parafrázický výraz pro v í r u.

T e n t o aspekt /možná přímo p o v a h a / v í r y nebyl, pokud
vím ani teologicky, ani filozoficky propracován. Víra by byla
v tomto pochopení / a interpretaci/ t v ů r č í / a přímo tvo-
řitelskou/ e n e r g i í uvolňovanou interakcí mezi tvůrčí a
"dynamis" Pravdy, jež mě o s l o v u j e, a tak přivolává k živo-
tu, a lidským tvůrčím s p o l e h n u t í m na tuto Pravdu, spoleh-
nutím, které je s t o dynamicky tvořit nové skutečnosti./Oba póly
interakce vystihuje hebrejské AMN./

Teprve v í r o u jsou zdůvodněny a legitimovány nejrozličnější
projevy skutečné z b o ž n o s t i. Uvedu tu jediné "fainomenon" :
{ m o d l i t b u. V Mt 21,22 čteme Ježíšův výrok "A věříte-li,
dostanete všechno, o č budete v modlitbě prosit" .To je slovo z pe-
rikopy o "prokletí fíkovníku" /Mt 21,18-22/. Víra /PISTIS/ a
modlitba, prosba /PROSEUCHE/ jsou tu v genuijní korespondenci.
Modlitba b e z víry je liturgický blábol nebo náboženská onanie.
Teprve víra činí z modlitby cestu n a d ě j e, která přibližuje
a uchvacuje to, co Bůh slíbil, ~~nebo~~ nebo to, o č Boha prosíme.
Neboť víra působí cestou "radikální prosby", aby to, čeho jsme
byli bytostně prázdní , a čeho ještě nejsme svědky, se vlomilo
z budoucnosti do přítomnosti a "stalo se tělem" .Skrze modlitbu
se z PISTIS stává nejen p o t e n t i a, nýbrž rovnou d y n a -
m i s , moc a zmocnění.

PAVLOVO POJETÍ VÍRY

Apoštol Pavel se zabývá vírou jako něčím zcela z á k l a d n í m, možno říci : z a k l á d a j í c í m. Víra má tu přednost i před tórou, bohoslužbou /kultem a rity/ a podobně. Pavel chápe víru v "abrahámovském" smyslu . Sází svou teologickou argumentaci na "muže víry" A b r a h á m a . Záměrně staví do stínu "muže božího zákona" M o j ž í š e. Svou t e o l o g i i v í r y jako v ě r n o s t i s l i b ů m, které Bůh spěchá splnit navzdory sešlosti, zmaru a zoufání, rozvinul apoštol v listu k Římanům - zvláště ve 4.kapitole. Ne Mojžíš, nýbrž Abrahám je průkopníkem naší životní cesty . Nikoli "tóra" /ve smyslu pečlivého dodržování jejích příkazů a pokynů^{38/}, nýbrž v í r a u s t a v u j e n á š ž i v o t. Dokonce ani vykazování odpovědnými činy samo nestačí ke garanci našeho vnitřního, duchovního, života. Natož vnější epifenomena jako obřízka a podobně . Náš život negarantují ani vroucí projevy zbožnosti nebo věroučné pravověří.

Víra toto vše p ř e d c h á z í a p ř e s a h u j e . Používá si pravověrnosti, zbožnosti a dobrých, užitečných činů jako s l u ž e b n é h o nástroje. Tento nástroj však může také o d l o - ž i t, jestliže jí to brání v nepochybném výhledu do budoucna. Víra je p ř e d obřízkou - i před každou věroučnou /nebo naukovou/ soustavou. I řádná dogmatika /ale ovšem i filozofický systém/ je jen skutek /skutkaření/, z něhož nebude nikdo ospravedlněn. Víra sází na m i l o s t /CHARIS -Ř 4,16/, poněvadž to, co očekává, je příliš veliké a výsostné, než abychom toho dosáhli

náboženskou, věroučnou i etickou obediencí. Naše kroky dovrší
 s a m a P r a v d a, A m e n. Aby se mohla uskutečnit radikální
 proměna starého světa, musí se nám přičíst i to, co jsme nedoká-
 zalí a smazat to, co jsme promarnili a svou nadutostí zničili.
 Abrahám uvěřil a měl naději, když už naděje nebyla /v.18/. Vždyť
 věřil v toho, který "povolává v bytí to, co není"/v.17/. Vlastní
 neplodnost ho vedla k postulátu víry - v toho / = v tu, tj. Pravdu/
 který "křísí z mrtvých" .Svět Božích slibů - to je víře jistější
 než přítomná dotírající převrácenost.

A proto v í r a p ř e m á h á s v ě t .

Víra u apoštola Pavla by zajisté zasluhovala ~~podrobnější~~
 podrobnější rozbor, v rámci této studie od zevrubné
~~analýzy~~ analýzy upouštím.

APPENDIX : Náběh k naukovému pojetí pravdy

amantický
 V knize Daniel je hebrejský výraz EMET = pravda použit v abso-
 lutním smyslu, "amantický" /AMN/ charakter "pravdy" je tu však
 oslaben. Poučné je v této souvislosti číst 8.kapitolu této pozdní
 apokalyptické knihy starozákonní. "Maličký roh" /v.9/ = Antiochos
 IV. Epifanes se vzmožil tak, že sahal až k "nebeskému zástupu" =
 hvězdám /nebo božímu nadsvětskému rytířstvu/ a svedl židovský
 zástup ke vzpouře proti každodenné oběti : PRAVDU SRAZIL NA
 ZEM /pravda : EMET , DIKAIOSYNĚ, veritas/ . Zde má EMET vskutku
 význam p r a v d a co opak lži, převrácenosti. EMET má tu v sobě
 cosi n a u k o v é h o, věroučně "ideického", poněvadž pravdou
 se tu rozumí zjevená vůle Boží ,jak je obsažena v Božím zákoně -
 t o ř e³⁹/.

stále

lze-li

V pozadí je ovšem stále kořenný význam AMN - totiž spolehlivost, věrnost, ale vliv řeckého myšlení v judaistickém "vydání" je tu patrný. Víru hebrejsky pojatou nelze strhnout na zem, lze pouze zakázat bohoslužbu, znesvětit oltář atp. Lze-li ovšem souhrn všeho toho, co lze zakázat, nazvat "pravdou" - pak takovou pravdu lze pošlapat. Ale jistotu, že antikristovský Antiochos nic nezmůže proti platnosti Božích zaslíbení, to z nebe na zem strhnout nelze.

Danielovské EMET, historicky vzato značně pozdní a zčásti řecky infikované, vytváří předmostí pro abstraktní pojem pravdy ve smyslu naučení, učení, souboru ideí.

NEJKRÁSNĚJŠÍ DEFINICE VÍRY

nejtrefnější

Nejtrefnější a v jistém smyslu i nejestetičtější definici víry jsem našel v listě Židům /PROS EBRAIÚS - tedy : Hebreům /, Žd 11,1 : ESTIN DE PISTIS ELPIZOMENŌN ^hYPOSTASIS, PRAGMATŌN ELENCHOS Ů BLEPOMENŌN. V kralickém překladu : " Víra pak jest nadějných věcí podstata, a důvod neviditelných." V tlumočení nového ekumenického překladu /ČEP/ : "Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, a pevně počítat s tím, co nevidíme."^{40/} Goticky krásný a filozoficky jímavý je text Vulgaty : Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Sám dávám přednost Kralickým před poněkud příliš uvolněným překladem ČEP. Tedy : Víra jest základ toho, v co doufáme, důkaz toho, co /ještě/ nevidíme.

POZNÁMKY

- 1/ Sr.zdařilé formulace ve studii Víra a věda /studie pracovní skupiny synodní rady ČCE/,Praha 1969
- 2/ Cituje John Macquarrie ,In Search of Humanity, London 1982, s.159
- 3/ Tak Macquarrie,c.d.158nn
- 4/ "Believe has an essential role to play in human existence, and it plays that role in its own right, so to speak, and not as a substitute for some thing else", Macquarrie,~~s.162~~ c.d.162
- 5/ Kierkegaard, Philosophical Fragments,cit.Macquarrie,c.d.164
- 6/ Viz A.Frinta, Náboženské názvosloví československé, Praha / Comenium/ 1919, heslo "víra" ,s.68nn
- 7/ M.J.Hus, Výklad víry,Praha 1914,cit. z kp.VI "Co jest věřiti"
- 8/ Macquarrie,c.d.168
- c.d. 9/ Frinta,c.d.70
- 10/ Sr. heslo "Glauben" ,in : Biblisch-historisches Handwörterbuch I,Göttingen 1962,s.575
- 11/ Rozbor pojmu viz in: Jenni - Westermann :Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I,München 1971, heslo 'M-N = fest, sicher,sl.177nn ; dále :Lisowsky :Konkordanz zum hebräischen alten Testament, Stuttgart 1958 , slovníky, např. český : Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu, 2.vyd. Praha /KEBF/ 1974 a Gesenius-Buhl :Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament,např. ~~XXVIII~~ vyd. z r.1954,Berlin -Göttingen -Heidelberg /Springer Verlag/
- 12/ Viz R.von Ranke -Graves ; Griechische Mythologie 1,~~XXVIII~~ Reinbek bei Hamburg 1960,s.47n /pozn.4/
- 13/ Encyklopedie antiky,Praha /Academia/ 1974, heslo "podsvětí", s.480

- 14/ Thorleif Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 4. vyd. Göttingen 1965
- 15/ Bohoslužbu podobnou oné "amonové" najdeme v pravoslaví, sr. K. Havlíček, Obrazy z Rus / Svátek pravoslavnosti /
- 16/ To jsou vlastně zásady teologicky spiritualizované izraelské "svaté války" . A zde byla válka v pozadí .
- 17/ Podrobněji W. Vischer, Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes, in : Theologische Studien 45, Zürich 1955, zvl. s. 18n
- 18/ H. W. Wolff, Immanuel / Eine Auslegung von Jesaja 7, 1-17 /, in: Biblische Studien 23, Neukirchener Verlag 1959, passim
- 19/ Der Prophet Jesaja / 1-12 /, ATD, Göttingen 1963, 2. vyd. 1963, s. 75
- 20/ The Faith of Israel, London 1956
- 21/ Der Prophet Jesaja / 1-12 /, ATD 17, Göttingen 1950, s. 121
- 22/ Septuaginta čte místo CHVŠ = spěchat BVŠ = stydět se, sr. Ř 9, 33 a 1P 2, 6 . Targum a Pešitto čtou CHYL/CHJL = svíjet se, hroutit se, kolísat
- 23/ Většina moderních překladů volí za EMET v obou případech tentýž výraz, většinou "věrnost" / sr. Kraus, Psalmen 2, Gunkel, Die Psalmen, překlad Buberův: "Treue" atp. /
- 24/ Tak výkl. pozn. pod čarou k Ž 85, 11 v ně^m verzi Jer. bible
- 25/ Tak S. Mowinkel, Psalmenstudien III, 55nn . Podobně výklad k ČEP / SZ 9 - Žalmy /
- 26/ Tak přebásňuje Ž 85, 13. 14 zmíněný již Jiří Strejce - viz Evangelický zpěvník, Praha / syn. rada ČCE / 1978 - Ž 85, v. 4
- 27/ "Ježíšova podobenství o Božím království", Praha 1984 - v rukopise
- 28/ Tak něm. verze Jer. bible : Habt Glauben an Gott ; podobně M. Luther a jiní, sr. RSV : Have faith in God , stejně NEB
- 29/ Martin Buber : Já a ty, čes. př. Praha / Váhy / 1969, zvl. formulace z 3. dílu, s. 67nn

faith

- 30/ Viz Z.Fišer, Útěcha z ontologie, Praha /Academia/ 1967/ a některé jeho novější studie o substančním a nesubstančním myšlení a o možnosti nesubstančního teismu, poslední studie této tematiky :Odpověď doktoru teologie z r.1984 /rkp/
- 31/ Sr.L.Hejdánek, Nepředmětné myšlení a Ontologie subjektivity, Praha 1982,rkp
- 32/ Sr.např. kap. Die existenzielle Wahrheit v knize Das Neue Testament als Buch der Kirche, ~~Wissenschaft~~ Gütersloher Verlagshaus 1966,s.134nn
- 33/ Dogmatik des christlichen Glaubens, 4.vyd. Tübingen 1982
- 34/ Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977
- 35/ Viz článek jmenovaných autorů :Jesus, Glaube, Christologie, in : Theologische Zeitschrift, Basel 1962,s.268nn /téze na os.277/
- 36/ Teorii "svaté války" ve starém Izraeli přispěl starozákonní vědě Gerhard von Rad,Der Heilige Krieg im Alten Testament, 1951
- 37/ F.Heer, Věčnost začíná dnes,čes.př. Praha /ČKCH/ 1970,s.51
- 38/ Tato formulace je možná příliš ostrá , záleží na pojetí a interpretaci Tóry. Zde je nutná největší opatrnost. Ukazují to také dialogy mezi křesťany a židy, které se v poslední době intenzivně vedou a které ukazují , že židovské dědictví, k němuž patří zvl. t ó r a = zákon, je nutno vykládat nez-kresleně, v původní intenci. Pavel má na mysli tóru jako uzavřenou veličinu,kt^er^a neodkazuje od sebe jinač - k Pravdě samotné. Přesto mám za to, že Pavel ve své argumentaci trumfuje vírou i tu nejvalstnější podobu tóry
- 39/ Tak N.W.Porteous, Das Danielbuch,ATD 23, Göttingen 1962
- 40/ ČEP nabízí pro tuto základní definici překlad až příliš volný, v řec.textu není míněna "víra v Boha", ani "věřit Bohu", nýbrž právě "Boží víra" -tedy víra bez předmětu.

s. 27)

tóry

Egon Bondy:

Úvod k Poznámkám o dějinách filosofie období
renaissance a reformace.

Když se podívám zpět na českou filosofickou literaturu od r. 1945, nenacházím nikoho, komu by byl dán dar tak poutavě a srozumitelně psát, jako Milana Machovce. Nedávno jsem četl znova i jeho první knižní práci, Logiku z r. 1951, a i ta se čte ještě dnes dobře přes všechnu poplatnost dobovým okolnostem. Na jednotlivé knihy Milana Machovce mám jiný názor než on sám, ale nemohu žádné upřít čtenářskou přesvědčivost. Povolanejší než jsem já budou tyto knihy dnes i později znova hodnotit, ale je nepochybným faktem, že Machovcovy práce v mnoha případech dokázaly přiblížit i odbornou filosofickou problematiku nejširšímu okruhu čtenářů a jsou stále znova a znova čteny. Nevím, kdo udělal tolik pro to, aby se nepřetrhl úplně kontakt mezi českým čtenářem a českou filosofií. Pro udržení tohoto kontaktu udělal Milan Machovec neobyčejně mnoho nejen svými knižními publikacemi, ale i svou ojedinelé intenzivní prací přednášечskou, pedagogickou a organizačskou. Jeho přednášky na universitě a zejména mimo ni shromažďovaly tisíce a tisíce posluchačů. Zůstane nezapomenutelnou skutečností, že uvedl už na počátku šedesátých let v život marxisticko-křesčanský dialog, který ve formě nejširší veřejnosti otevřeného semináře vedl po léta na Filosofické fakultě. Tento dialogický seminář znamenal intelektuální i morální vzpruhu pro stovky a stovky lidí. Bylo to poprvé a naposled u nás jediné fórum, kde mohli se svými názory volně vystupovat i nemarxisté. Bez volné názorové konfrontace hrozí každé doktríně skleróza a tak pro marxisty bylo toto fórum neméně důležité jako pro křesčany. Přemnoho lidí na dialogický seminář s vděčností vzpomíná.

Pro mně osobně nikdo neudělal s naprostou nezištností tolik jako právě Milan Machovec. Nebýt jeho skutečně obětavé snahy, nebyl bych býval publikoval ani jednu svoji knihu. Nikdy mi nezasahoval do textu, pouze citlivým a vtipným způsobem nacházel ekvivalenty pro nesalónní slova. Jsem mu upřímně vděčen za tuto pomoc i za další pomoc čistě osobní. Nejen já, ale přemnoho z nás, ať tu jsme či nejsme, může dosvědčit,

jak účastně pomocným přítelem dokáže Milan Machovec být. Snad jsem se mu aspoň v něčem trochu odvděčil.

Neumím psát na objednávku a tím méně k jubileím. Do chystaného sborníku jsem se tedy rozhodl zařadit dosud nepublikovaný úvod k dalšímu svazku svých dějin filosofie. Když jsem to teď znovu četl, zjistil jsem, že nechtěnou shodou okolností to místy vyznívá jako nepřímý rozhovor s některými Machovcovými názory z jeho poslední rukopisné knihy. Myslím, že je to tím lepší, aspoň vidíme, že jsme vlastně pořád v pracovním kontaktu. Já i on budeme o tomto tématu psát jistě i dále a zevrubněji. Těším se tedy na pokračování v příštích, ještě mnohých, letech.

Neexistuje patrně žádné jiné období v lidských dějinách, o němž by bylo tolik napsáno jako o období rene- zance a reformace. Problematika dějin filosofie v tomto období zabírá z toho však poměrně nepatrnou část - a to právem, poněvadž v této době se nesetkáváme s žádnými filo- sofy prvního řádu ani se založením nějaké nové filosofické školy či doktriny, které by byly přetrvaly. Teprve na samém závěru tohoto období dochází ke skutečně převratným změnám, jež podkládají celkovou orientaci nové doby až dodnes. Teprve na prahu XVII. století způsobí Galileo Galilei revo- luci, která postavila evropskou vědu /a rovněž i filosofii/ na bázi kvalitativně jinou - resp. chceme-li: vyšší - než na jaké stála celá světová /nejen evropská/ věda a filosofie předtím. Evropa pokračovala pak po této cestě sama, mimo- evropské kultury zůstaly až do XX. století prakticky i teo- reticky na bázi středověkého myšlení. Je ovšem nepochybné, že období renezanace /a reformace/ tento krok ~~umožnil~~ vpřed umožnilo a připravilo. A proto mu věnujeme samostatný svazek i v našich Poznámkách, jež, jak stále opakují, nemají jiný záměr, než vyplnit trapnou mezeru v naší ediční politice a jsou pojaty co do formy i obsahu pouze jen jako vysokoškols- ká skripta a na víc si nečiní nárok.

Historicky vzato předchází renezanace reformaci a budeme tedy pojednávat jen o ní a reformaci věnujeme druhou, ~~základní~~ zvláštní část.

Zejména po II.světové válce přibývá hlasů /které se ovšem nikterak výjimečně vyskytovaly už přinejmenším od samého XVI.st. a periodicky byly více či méně četné a hla- sité/, jež oproti obvyklému na školách tradovanému názoru,

že renezanace znamená překročení středověkého úpadku /hospodářského, politického i kulturního/, vidí v renezanaci kořen a počátek našeho vlastního úpadku dnešního.

Kritikové vidí v renezanaci počátek procesu, který vedl k odvržení všech transcendentně zakotvených etických norem a tak nakonec až ke koncentracím a konzumnímu člověku současnosti, a současně s tím k uvolnění relativního samospádu rozvoje techniky, který nás vyřadil prostředky jak hromadného zabíjení, tak nástroji k úplné devastaci přírody. Renezanaci se vytýká nejen zapomnění na boha a začátek procesu odnáboženštění evropského člověka a v první řadě celé evropské společnosti, ale hlavně to, že na první místo hodnotového žebříčku dosadila individuum, jehož neomezené rozvinutí se ve všech směrech /tedy i k "zlému"/ se stalo jejím heslem a programem.

Z určitého hlediska to skutečně tak může vypadat. Ale alespon tři věci jsou jisté: 1./ renezanace nespadla z nebe shůry, ale byla vyvrcholem procesů, které velmi vehementně probíhaly už alespon od XII.století /a od XIII.st. naprosto zřetelně/ jak v oblasti společenské, tak v oblasti ekonomické, ale i v oblasti světónázorové; 2./ renezanční zájem o techniku byl malý a z tohoto hlediska znamenala "klasická renezanace" spíš okliku, protože nepokračovala ve vědeckém bádání, které rozyinula nominalistická fáze středověké scholastiky; 3./ at už bychom jakkoli hodnotili význam renezanace a to, co přinesla a co do dalších staletí podnítila, jakákoli cesta zpět před renezanaci je prostě naprosto vyloučena: dějiny sice znají okliky a dokonce krachy a upadky, ale nikdy ne návraty.

Svalovat vinu za náš dnešní debakl na renezanaci a její "přehození výhybky" je stejně nevědecké jako svalovat ji na antiku /a i to se ovšem už činí!/. Hledání "kde se stala chyba", které je dnes módní, se může zastavit logicky teprv u Adama. Domnívat se, že někde v lidských dějinách najdeme nějakou vyhovující a vzorovou harmonickou situaci, k níž "vrátit se" by bylo ideální /nebo v níž by bylo bývalo ideální setrvat/, je prostě blud. Nikdy taková situace nebyla. Všecky pokusy o jakýkoli revivalismus - v našem případě křesťanský - jsou prostě logikou pohybu dějin odsouzeny k naprostému neúspěchu. Právě např. renezanace se domnívala, že je takovým revivalismem - v jejím případě antickým - a stala se něčím úplně jiným a vyústila v něco naprosto jiného. Pohyb je pouze ve směru vpřed, i když to nemusí znamenat k "vyššímu" a lepšímu: to nepochybně dnes zakoušíme. Ale zpět cesta není.

Zdá se však nepochybné, že alespon v určitých aspektech dnes končí věk, který renezanace inaugurovala. Skončil např. nenávratně věk "humanitních studií" a přednostního práva humanitních oborů se školní výuce, v cenění i v zájmech jednotlivce i společnosti. Podobně před našima vlastnímá očima končí, zdá se, věk radostného hledání, poznávání a experimentování ve vědách - z vědecké práce se stala týmová dřina na usecích do neuvěřitelnosti zužených a etos radosti je vystřídáván pocitem rátny či přímo tíhy břemene a až obav z výsledků, k nimž jsme postupem naší práce vedeni. A co je snad nejvýznamnější - rovněž před našima očima končí, resp. už skončil, věk individualismu /renezanaci aspon v určitých aspektech započatý/, věk, v němž individualita byla nejvyšší metou a byla jako taková přímo programově respektována.

vána, věk, kdy jedinec měl alespoň v teorii právo nejvyšší svobody /už v XVI.st. až do zcela samostatného výkladu toho, čemu se říkalo Slovo Boží - a to je tedy hodně moc i/ a kdy měl právo na svou vlastní tvář a svou pravdu i na svůj vlastní způsob života. Tento věk byl po všem světě vystřídan totalitarismem, jenž jen tu je zřejmější a jinde umněji skryt, a typem člověka spotřeby, v níž bez pocitu nějaké velké újmy nachází realizaci prakticky všech potřeb, které např. právě v renezanci byly tak mnohostranné či např. ve středověku tak prohloubené. Vyslovuji to vše bez moralizátorského rozhořčení, které je vlastní většině "kritiků" současnosti. Stojíme totiž před hotovou věcí, která at se nám líbí nebo nelíbí, /a většině konzumních lidí se líbí i/, není žádným moralizátorstvím ani nařikáním řešitelná. Je pravda, že se nám pořád ještě jeví překvapující, ba mnohým lidem nepochopitelné a neakceptovatelné, že věk totalitarismu a konzumentství přišel poměrně tak náhle po věku holdujícímu liberalistickým heslům. Vážyt ještě naši dědové si onen věk pamatují a jeho ideje /u nás v podobě řekněme masarykismu/ opěvují a dokonce velká část obyvatelstva některých západních zemí /tzv. I.světa/ se domnívá, že onen věk zůstává trvat /aspoň pro ně/ dál a nebude mu konce. I ti pozornější se současných intelektuálů mají dojem, že onen věk vyustil v náš věk totalitarismu a konzumentství jaksi nepozorován, nepředpokládán, náhodou a jen "mimochoodem", jako by byl nezapříčiněn, neočekávatelný, nevysvětlitelný a neoprávněný.

Skutečnost však je taková, že totalitarismus je naopak zcela logickou a přirozenou formou společenského zřízení tam, kde je třeba zvládat oproti dřívějším historickým epochám obrovské masy obyvatelstva za podmínek v podstatě dosud stále ještě nedostatkové ekonomiky, jejíž komplexní rozvoj se však už nemůže dít cestou rozvoje soukromého malopodnikání, neboť ohromné ekonomické komplexy mohou provozovat státní nebo dokonce nadstátní organizace.

jen

Pochopit to není opravdu žádný div - a nám momentálně musí jít v první řadě o samo pochopení této skutečnosti, i když vysvětlovat ji vědecky budeme muset jistě ještě velmi dlouho. Totalitarismus je moderní, dosud nebývalá forma despotismu, jehož klasický případ známe právě z těch geografických oblastí, kde panovaly podmínky analogické těm, o nichž jsem hovořil: v první řadě orientální říše.

Konzumentský typ člověka se pak velmi dobře slučuje právě s totalitní formou společenské organizace. Pochopitelně, předpokládá to, aby měl co konzumovat. Ale kupodivu to nevyžaduje za všech okolností přímo přebytečnou ekonomiku. Moderní prostředky masové zábavy a poučení, o něž se každý stát stará, aby vlezly každému obyvatele až do prdele, uspokojují i při nízké životní úrovni mnoho spotřeb masového člověka. Kromě zemí zcela nejchudších, se každý /totalitní/ režim stará o to, aby masová rekreace v té či oné formě byla přístupna opravdu každému a "kupodivu" vynakládá na to mnoho finančních prostředků, které by se racionálněji - ale nelze říci: užitečněji ! - uplatnily jinde. I v zemích II. a III.světa je konzumentský typ člověka preferován, je společensky žádoucí a je na postupu. V zemích I.světa je ovšem pro konzumentský typ člověka

pravý ráj, který jim konzumenti z ostatních zemí právem závidějí, a chtějí ho taky dosáhnout. A dosažení tohoto cíle je alespoň intencionálně i v programu jejich totalitních režimů. Pochopitelně. Konzumentský člověk není individualita, ba není dokonce ani individualista. /Snad je to egoista, ale zaměňovat egoismus a individualismus je nesmysl./ Jeho hodnoty nejsou z této oblasti. V individualitě nevidí a nenachází žádnou výhodu ani přednost. Je dokonce schopen být masově aktivistický, ba obětavý, aspoň ve výjimečných situacích: v normálních podmínkách je to tvor poměrně nesolidární, až ipsocentricky egoistický, ale to nejen nepodminuje nějaký vznik individuality, dokonce ji to vylučuje. Je to právě výsledek procesu atomizace, která rychle probíhá v konzumní společnosti. Cíle a zvláště hodnoty, které znal věk individualismu, nezná a nesdílí. Považuje je za pošetilost, ne-li za nesmysl. Mluvit o jeho epikureismu, je zaměňování pojmů stejně jako mluvit o tom, že je jen posledním vývojovým stadiem individualismu. Epikureismus znamená hledat štěstí: to je náročná a zodpovědná práce, jak ví každý, kdo se o to pokusil. Individualismus znamená hodnotit výkon, stanovovat si aktivní cíle, byť by i v podobě invertované narcistické, jako byly cíle romantického titanismu a estetismu. Individualismus souvisí logicky s možností o něco aktivního usilovat. V renezanci např. to byla možnost usilovat o vzdělání a poznání. Dnes je to vyhrazeno v podstatě úzké skupině špičkových vědců a umělců. Ani usilování ekonomické, podnikatelské, dnes už není nikde masově možné. Společnost, která neposkytuje možnosti usilovat aktivně o něco pozitivního, vyvolává konzumentství, upadá do tuposti nebo do konzumentství nebo do obojího. Jak epikureismus tak individualismus jsou jakožto specifickou aktivitu vyžadující postoje příliš namáhavé. Konzumní člověk je schopen vsít na sebe námahu, dokonce takovou a tak velkou námahu, kterou by člověk jiného typu na sebe nebral, je to ale námaha vynaložená za účelem získání uspokojení jiného typu, než bylo uspokojení člověka individualistické epochy. Je to často ohromná a těžká námaha za získáním prostředků pasivního uspokojení či k pasivnímu uspokojení. Vydělat peníze na rekreační objekt nebo na dovolenou podle snů turistických kanceláří apod. je často nad síly obyvatele zvláště zemí II. a III. světa. Dokonce automobil, ba i barevný televizor, tu jsou často předmětem neobyčejného pracovního nebo zloďjského usilí. Tak se nechová individualista. To není znakem individuality, to by bylo matení pojmů. Tak se právě chová jen ten nový typ člověka, člověk dnešní doby.

Nevím, čemu by se tu bylo divit nebo proč se divit vůbec. Je to záležitost zcela přirozená. Pro společnost, v níž se masovým jevem stává v tempu historicky revolučním konzumní člověk, je na prvním místě důležité nikoli to, že by bylo všeho dostatek, ale to, že existuje dosud v dějinách nikdy nebývalé množství bohatství a druhů bohatství /ne ve smyslu kapitalistickém, ale ve smyslu konzumpčním/, jež je teoreticky rovnoprávně dostupné všem a osvojitelné kýmkoli, bez třídních překlad a výsad. Je samozřejmě pravda, že vykořisťovatelská třída existuje dál a topí se v bohatství normálnímu obyvatelstvu ani nepředstavitelném a většinou i neznámém, ale konzumenta oslnuje teoretická rovnost, s níž může dosáhnout nikoli nějaké individualistické sebe-realizace, ale rovného podílu na uspokojení i těch nejpri-

vilegovanějších. Chut konzumovat přirozeně přichází tam, kde je teoreticky volná možnost konzumovat. Už po nejméně dvě generace jsou obyvatelé I.světa v podmínkách, kdy historicky dosud nebývalé množství konzumních statků přímo volá po tom, aby bylo konzumováno. Toto bohatství je jim neustále ze všech stran předváděno v nejlákavější podobě, ať se jedná o statky vitální důležitosti nebo statky naprosto zbytečné nebo aspon ne vitálně potřebné. Je to jakási pervertovaná realizace Marxovy poučky o tom, že uspokojená potřeba plodí další vyšší potřebu. Nedivím se ani chvíli tomu, že v situaci, kdy jim v podstatě není dopřáváno nic jiného, žádný jiný životní program, dají se cestou nejmenšího odporu, konzumují a nalézají v tom brzy formu vyžití, které jim připadá normální a z kterou jsou bytostně satureováni. A jelikož, jak opakují, v zemích II. a III.světa od určité doby se poznalo, že podporovat konzumní tendence se sociálně vyplácí i tam, kde je nízká ekonomická úroveň, jsou obyvatelé těchto zemí vtahováni volens nolens do náruče konzumentské "ideologie" - a praxe. Když už jednou podmínky pro konzum jsou, neodvrátí od něho lidé nic, pokud se zcela nepřesytí. Jakékoli jiné uvahy, např. o nějakém "umravňování" /v nejširším slova smyslu/ jsou nereálné. To by dokázal snad jen nějaký režim jako britva, tedy totalitarismus na kvadrát a stejně by to bylo usilí situaci neadekvátní a tak by se neudrželo: aspon vládnoucí zcela rozhodně chtějí konzumovat a pak se to šíří shora a lavinovitě. Příklad vývoje v Číně je přímo mementem.

Ríkám to vše způsobem záměrně primitivním a provokativním. V kontextu těchto svazků věnovaných dějinám filosofie mi nejde a nemůže jít o vyčerpávající historicko-ekonomicko-sociologicko-politickou analýzu oné civilizačně-kulturní proměny, kterou prožíváme. Jde mi o to, abychom si jí byli plně vědomi. Jak totalitarismus tak konzumní člověk jsou logickým a přirozeným projevem určitých podmínek ekonomických, technologických, demografických, sociologických a historických. Takové podmínky jaké jsou dnes, se dosud v dějinách nevyskytly, nanejvýš známe jen jejich velmi vzdálené a nedokonalé analogie. Ne nadarmo napadá řadu odborníků porovnávat moderní totalitarismus s asijským výrobním způsobem, situaci předních zemí I.světa s posledními staletími antiky a nebo zcela vážně /?/ hovořit o reálném socialismu v zemích II.světa. Leč analogie tu málo klapou a termín reálného socialismu je asi jen parciální, byť patrně /náhodou/ dobře nalezený. To, co prožíváme, v čem žijeme, a v čem, uchráníme-li se zničující války, budeme na světě po určitém ne krátkou budoucnost žít, je svět po skoro všech stránkách nový a nebývalý. Není to ani omyl ani anomálie ani náhoda - je to přirozené vývojové stadium velmi dobře a velmi fundovaně podmíněné souhrnem - stručně řečeno - ekonomicko-sociálních podmínek - a musíme si uvědomit, že žádné lomení rukama nad "zpuštělostí" tohoto vývojového stadia mu ani o rok neukrátká život. Je příliš pevné v kramflecích a bude - nezahubíme-li se, jak už jsem řekl, válkou - trvat po nikoli krátkou dobu. Případá-li nám to jako neštěstí pak musíme jen konstatovat, že různých, a vážných, neštěstí se už v dějinách stalo mnoho. A i neštěstí vývojové zcela retardující, což zatím se o tomto dnes nastupujícím věku nedá ještě s určitostí tvrdit. /Je nutno vyzvednout, že náš konzumní věk produkuje nejen úžasnou techniku, ale i hlubokou vědu a oslnivé nové umění./ Neboť i ekologické

nesnáze, i demografické nesnáze - dvojice nejvážnějších dnešních nesnází - jsou v silách tohoto nového věku. Řešení nebude asi příliš racionální ani demokratické, ale to také není v intencích našeho věku. Ten zná jiné parametry, podle nichž se věci posuzují i řeší - to víme všichni a konzumní člověk tyto jiné parametry uznává za validní a alespoň mlčky, ne-li přímo výslovně, s nimi souhlasí /dokonce v celém bývalém politickém spektru od krajní levice do krajní pravice: jen si dát ruku na srdce/. Dokonce i kdyby byla válka, leč nedošlo k totálnímu zničení, je velice pravděpodobné, že se nedostaví žádný revivalismus čehokoli /a nejméně individualistického liberalismu a la TSM/, nýbrž že byt s potížemi, přece bude znovu navázáno na dnešní etapu vývoje. Po likvidaci supervelmocenského rozdělení světa půjde to dokonce tím líp.

Totalitarismus nám už ukázal co umí - předvedl se hned na začátku ve svých extravagantních polohách - a lidé si zvykli s ním žít, vyoházet s ním a i když ho nemilují, vystačí si s boдрým nadáváním, a věru neplánují od rána do večera jeho odstranění. Konzumní člověk nám ještě neukázal co dovede, ještě se nám dostatečně nerozvinul a neetabloval, snad jen v zemích I.světa. Stavění se na koturny a vynášení apodiktických hodnotových soudů o těchto nových skutečnostech by mělo už konečně být vytrženo reflektovanějším zamyslením. Jinak nedokážeme nic víc než vychvalovatelé republikánské minulosti a ctnosti předků za římského císařství. Domnívám se, že pro vynášení hodnotových soudů nemáme dost pevnou půdu pod nohama. Kritikové plní patosu ve skutečnosti nedělají nic jiného, než že přikládají na změněnou skutečnost hodnotový metr jimi sdílené doktriny, buď křesťanské nebo marxistické nebo liberalistické /nebo všech tří v eklektické kombinaci/. Soudit hodnotově "plus" či "minus" si těžko smíme dovolit. Zatím můžeme jen objektivně zkoumat. Stanovisko, z něhož bychom soudili, je samo evidentně poplatné určité době nebo ideologii. Těžko můžeme dokázat, že křesťanská či marxistická ideologie nebo stanovisko třeba XV. či XIX.století jsou validní za všech podmínek a aplikovatelné ve všech časech. To jen každý z kritiků mlčky předpokládá, ale pak to je měření zcela nevědecké a výsledky nemohou být pravdivé, nikomu nepomohou, nic neosvětlí a v ničem neukáží dopředu. Domnívají-li se patetičtí kritikové, že jejich individuální ideologické stanovisko má nadčasovou platnost, pak je u toho klidně můžeme nechat, ať se kochají tím, jaké vznešené soudy vynášejí a že vždy najdou pár takových, kteří jim budou naslouchat - a přitom stejně v praxi jednat tak, jak to přináší čas. Chtějí-li tyto kritikové opravdu hovořit vážně, pak nám nejprve musejí dokázat, že jejich doktrinární stanovisko má skutečně platnost pro všechny časy, že existuje soubor společenských hodnot, které se nikdy za žádných okolností nemění a jsou vždy a všude pro všechny případy platné. Chtějí-li nám opravdu něco říkat, museli by nejprve provést grantovní analýzu svého doktrinárního východiště. Jinak je jejich horlení plným moralizováním, které se pozná jako takové právě podle toho, že na nikoho nezabere, nikoho v hloubi neosloví, nikoho nezmění, nic nezmuže, jakkoli by se pěkně poslouchalo. Je užasně snadné a současně užasně pošetilé svádět vinu za to na lidi, že se stali nemorálními, hloupými, zrádci nebo vím já co. To je oblíbený způsob, jak moralisté vysvětlují,

že na jejich řeči není žádný ohlas. Ano, lidé a společnost se změnili, protože se mění neustále, a co je oslovovalo dřív, už je neoslovuje. Ale to je přece právě úkolem těch, kteří reprezentují intelektuální špičku, aby našli, co je nové situaci adekvátní a ne aby ustrnuli na normách, které byly smysluplné v jiných podmínkách. Zajisté bychom si tukali na hlavu, kdyby někdo propagoval společenské normy a hodnoty, které platily a byly aktivně akceptovány v řecké polis /jen ji ji zpřítomněme bez povrchní idealizace/ nebo v době rozkvěta římského liberalismu /to byla třeba Anglie na počátku XIX. století/ atd. atd. A normy nějakých jiných doktrín, křesťanské či marxistické, by měly platit v nehistorické nadčasovosti? Křesťanství otevřelo jistě určitý vnitřní rozměr. Marxismus přinesl jistě kromě určité vědecké metody i soubor společensko-etických normativních postulátů, které cílily k celkovému osvobození člověka. Kde je však řečeno, že křesťanské či marxistické normy mohou být a budou sdíleny všemi lidmi za všech společenských historických situací? Jsou-li i tyto normy abstraktně a logicky dokonalé, jaký omyl by to byl, pokládat je pro to i za historicky nadčasově platné! Abstraktně a logicky dokonalých norem už bylo, počínaje přinejmenším Konfuciem a Sokratem, a jen specialisté se o ně ještě zajímají, pohyb lidské společnosti jde mimo ně, přes ně a bez nich.

Tím zajisté nehodlám říci, že totalitarismus a konzumní člověk jsou něčím ideálním a "pokrokovým" /ve smyslu starodávné terminologie XIX. století/. Ale je to nepochybně skutečnost v tom smyslu progresivní, že totiž prostě progreduje, jde dopředu a ne dozadu ani nezůstává stát. ~~MMJ~~ A my nemůžeme jev, který nám utíká z pod rukou dál dopředu, pořád jen mustrovat podle návyků, na nichž jsme se sami zastavili a zabydleli. A vůbec už nepomůže lomit rukama a brečet. Věk, v němž se uskutečňoval rozvoj politických svobod, souvisel zřetelně s věkem, v němž základní normou byl individualismus. V onom věku byl totalitní systém právem pokládán za retardující nesmysl a budil všeobecné rozhořčení. Ve věku, který už nestojí na normách individualismu, je už individualismus je cizí, ba nepříjemný, je nemožné předpokládat, že budou udržovány, ba dokonce rozvíjeny, politické tendence individualistického věku. Byla by to stejně pošetilá domněnka jako třeba ta, že jedinou cestou rozvoje ekonomiky bude vždy jenom soukromé podnikání. Konzumní člověk a totalitní zřízení, které manipuluje vším a každým, spolu podivuhodně kongruují, i když totalita není žádným snem a touhou obyvatel. Ale plně jim vyhovuje a její manipulátorství je pro obyvatele poměrně nejpríjemnější formou k životu. Totalitářská manipulace není za normálních okolností žádný teror. V zemích I. světa usídl dlouho zájem o věci veřejné a o uplatňování aktivních politických svobod, až konečně usnul a žádná křičící menšina na té skutečnosti nic nemění. I v otázkách naprosto vitálních, jako je otázka války a míru, životního prostředí či masové imigrace a ~~mmj~~ s ní často souvisící rapidní vlastní depopulace atd., přes všechnu nelibost a strach se dají nejširší vrstvy velmi snadno a velmi rychle znovu uspat a uchlácholit persuasivním propagandistickým kecem vládnoucích. S pocitem ullevy skládají nejširší vrstvy břemeno zodpovědnosti na totalitní manipulátorský systém. Mluvit o politické demokracii jak si ji představovali, bojovali za ni event. i uskutečňovali naši

dědové, je dnes v rozhodujících zemích I. světa naprosto iluzorní. Možnost říkat a psát cokoliv a spolčovat se k čemukoli zůstává tam vnějším pozlátkem, které etablovanému systému není v ničem nebezpečné. Proč si toho nedopřát. Těm, kteří v II. světě toužebně vzhlíží na toto pozlátko jako na nedostižnou kýženou metu, není možno se smát, ale je nutno je upozornit, že jakkoli báječné to je, není to nikterak ničím podstatným. A i ti, kteří tak závistivě se dívají na životní přepych I. světa, dobře vědí, že my zas tady za to realizujeme "právo na lenost" - a většinou by neměnili. Ostatně systémy I. a II. světa opravdu pozvolna konvergují a nebýt hrozby války, konvergovaly by ještě rychleji. Až hrozba III. světa převáží nad vzájemnými antagonismy supervelmocí, uvidíme, jak si ještě pěkně zaspolupracují.

Konzumní člověk a totalitní systém hrají spolu dohromady. Věk individualismu a spění k rozvoji politických svobod a demokracie inaugurovaný renezancí, skončil. Pomalu přestávají už všichni chápat, co to vlastně bylo. Návrat žádný nebude. Místo, abychom soudili podle kritérií doktrin, které byly historicky zakotveny ve své době a dnes přestaly být adekvátní, musíme se soustředit zatím na prosté fenomenologické zkoumání toho, v čem žijeme. To bude nepochybně dlouhodobý a komplexní proces, ztížený zajisté tím, že např. ve II. a III. světě jsou podvázány možnosti výměny názorů. Ale bude nutno pustit se do toho dříve nebo později. Je zřejmé, že momentálně nejsme dost dobře s to vidět na totalitarismu vůbec nějaké kladné stránky, ačkoli je nepochybně musíme mít, jinak by tak nevyhovoval lidem. Máme tendenci dívat se na něj jen jako na depravaci a lidi, kterým vyhovuje, považovat za zblblé, resp. právě za lidi konzumní. V důsledku toho se nestaráme o to, abychom si všimli, zda i konzumní člověk nemá nějaké pozitivní stránky. Máme tendenci šmahem prohlašovat, že nemá. Tuto svoji optiku asi hned tak nezměníme. A přece ~~zároveň~~ víme, že celá dlouhá a významná historická období, o nichž se mnoho jejich vlastních intelektuálů domnívalo, že v nich není vůbec nic pozitivního, měla, přinesla a rozvinula alespon nějaké v podstatě podmínkám velmi racionálně uměřené pozitivní rysy - např. helénismus nebo římské císařství. Moderní historiografie význam těchto společenských epoch právem vysoce ocenuje a poznává, že nalézaly racionální řešení. Kdyby se všechna data lidských dějin hodila jednou do absolutně dokonalého počítače, vyšlo by patrně, že cesta, kterou lidstvo od počátku mladšího paleolitu šlo, byla kupodivu skoro nejrychlejší možná a skoro nejracionalnější možná. Z tohoto hlediska je cesta lidstva skutečně obdivuhodná a dělá čest tvoru, který sám sebe nazval moudrým. A je to cesta normálního samopohybu lidského společenství, prováděná zkusmo, resp. teleonomně. Nepokoušejme se namlouvat si, že už známe vše a proto právem odsuzujeme to, co se tu objevuje nové a nepředvídané, neboť se to nehodí do schématu, jež vypracovala naše doktrina. To nové nám může být nepříjemné. Většinou se vždy v dějinách tak vše nové jevílo. Na prstech jedné ruky lze naopak spočítat období, kdy se to, co přicházelo, jevílo být tím kýženým. Řekněme, že renezanse byla právě jedním z těchto mála období. My prostě dnes to štěstí nemáme. A stojíme dokonce před hrozbami, jež se nám, možná právem, jeví být jako hrozba zániku celého lidstva v době zcela dohledné. Věru to nejsou nejlepší podmínky pro soustředění a klidné fenomenologické

zkoumání sine ira et studio. Věru asi hned tak nedojdeme k pozitivnímu ocenování naší doby, doby totalitarismu a konzumního člověka. Ale: volentem fata ducunt, nolentem trahunt.

Můj vlastní odpor k totalitarismu a ke konzumentství je příliš dobře znám všem. Strávil jsem v konfrontaci s těmito problémy celý život. Ale kvůli tomu nechci přece oslepnout na obě oči. Je v člověku cosi, čemu se říkalo nesmrtelná duše nebo jiskra boží nebo prostě druhová inteligence. Kdyby to tvořilo jen jedno procento lidské biologické náтуры, nebo fungovalo jen u jednoho promile lidí, zůstává faktem, že člověk není tvorem naprosto a beznadějně inertním. Jakkoli můžeme poukázat na staletá a tisíciletá období, kdy se zdánlivě kvalitativně nic neměnilo a nejširší vrstvy obyvatelstva se zdánlivě tupou setrvačností jen žraly, araly a souložily, nechaly se otrocky ovládat a hubit nesmyslnými válkami, fatálními hladomory a mory a oblbovat problematickými ideologiemi, ve skutečnosti je pout lidstva rychlá a dosud byla nezastavitelná. Vždy jakoby náhle a nečekaně přijde nový krok, který naráz překročí nehorázný kvalitativní usek. Asi to není řízení z nebe shůry, ale v těch zdánlivě nepohyblivých obdobích se to nějak připravuje. Ani totalitarismus a konzumní člověk se nevymknou tomuto pravidlu. Bylo by zajímavé a záhodno zkoumat, v čem budou pružiny jejich vlastního sebepřekročení. Je docela dobře možné, že to ani teď, ani později nezjistíme, pokud se tak nestane nějakou novou renezancí. Ale to bude tak jako všechny renezance v dějinách nikoli obnova toho starého, dnes opouštěného, co se nám tak líbilo, ale ve skutečnosti vytvoření něčeho nového, co si dnes ani nedovedeme představit. Křesťanský eschatologický recept na dějiny nevycházel nikdy a marxistický zaručený recept na dějiny jako cesta k lepšímu na základě rozvoje výrobních sil nevychází právě před našima očima. Nepochybně zejména zákonitosti zjišťované Marxem mají velkou heuristickou hodnotu a lze je stále prohlubovat a používat jich jako pomocných nástrojů. Bude třeba pokud možno exaktně zjistit, co jim chybí, v čem vyjadřují jen část komplexní zákonitosti, abychom pochopili, jak to, že tak dokonale zklamaly prognostičky. Není třeba kvůli tomu házet flintu do žita. Kde bychom to byli, kdybychom si mysleli, že v polovině XIX. století jsme najednou dosáhli definitivního vrcholu vědeckého poznání? Práce leží teď před námi a před těmi, kteří přijdou a již přicházejí. Je to práce velice zajímavá, to snad není třeba říkat. Ale pustit se domní ze správného konce znamená dostat zásadnímu preliminárnímu předpokladu, že nebudu obrácen zrakem do minulosti a nebudu se nechat vázat jejími hodnotovými normami a jejími sny a ideály, ale obrátím se zrakem k současnosti abych dohlédl i na budoucí. To je nutno dokázat třeba se zatatými zuby. Hledat "kde se stala chyba" má skoro takovou cenu, jako určovat dějiny podle postavení hvězd. Hledání historických souvislostí nás poučuje o mnohém důležitém, ale nesmí vést k tomu, abychom přehlédli svéprávnou novost a specifickou vlastní doby. Pochopit správně vlastní dobu je to nejobtížnější vůbec. Skoro vždy se v tom lidé klamou. Klamali se tak např. i právě lidé renezance. Ale vždy svoji dobu prostě žijeme. Toho je třeba pořádně si všimnout! A ne koukat jen, kam mi ulítly včely. V renezanci je třeba zajisté vznešenější postavou Gemisten Plethon než Machiavelli.

Ale tento a ne onen poznal alespoň zčásti /a ještě jen ve zlomku svého díla / o jejich době pravdu.

Není dosud a hned tak nebude shody ani co do časového vymezení renezanace, ani co do definování jejího obsahu. Tuto otázku musíme přenechat speciálnímu bádání, je však všeobecně přijímáno, že v Itálii můžeme hovořit o období renezanace jako o období od přibližně XIV. do sklonku XVI.století. Za Alpami se renezanční vlivy projevují později a do určité míry působí i déle, zvláště ve výtvarném umění a v literatuře, částečně však i ve filosofii.

Zrod renezanace v Itálii má svoji historickou logiku. Itálie měla ve středověku specifický vývoj, jak politicky, tak hospodářsky. Nikdy tu nepominula úplně kontinuita městského osídlení, jež v ostatních částech západní Evropy buď byla v tzv. temných věcích na několik století přerušena, nebo tam ani nikdy před přelomem XI. a XII.st. nebyla /tu jde zejména o země, které vznikly na území antického barbarica./ Se zachováním kontinuity městského osídlení souvisí hned celá řada konsekvencí.

Města se zcela přirozeně stávala snadněji centrem obchodu a řemeslné výroby, než se jím mohly stát vesnice v ostatní Evropě. Z obchodu a řemeslné výroby se pomalu, ale jistě dospívalo k prvotní akumulaci a k zárodkům kapitalistické zboží výroby. Tento proces probíhal sice i jinde v Evropě /zejména oblast Flander/, ale v Itálii je tu předstih o několik století: zde začíná tento pohyb zřetelně už ve století ~~III~~ jedenáctém a ve století dvanáctém je již podkladem pro politickou emancipaci měst, aspoň těch významnějších /Benátky v první řadě, ale nato již i Florencie, Milán, toskánská a lombardská města vůbec: jižněji na poloostrově tento proces neprobíhá - jsou tu odlišné politické podmínky: papežské državy a Neapolské království, jež je i při střídě dynastií ~~poměrně~~ poměrně centralizovanou feudální monarchií/. Snahy o politickou emancipaci měst jako městských států v rukou rodící se buržoazie byly velice usnadněny tím, že v severoitalských městech nikdy úplně nezanikly tradice městské samosprávy, byť i v dobách temných věků byly silně restringovány. V tomto ohledu tu je velice významná vzájemná souvislost mezi tradicemi samosprávy a udržením tradice

římského práva. Tato situace jinde v Evropě neexistovala. Znalost římského práva a jeho studium prakticky nikdy v severní Itálii nepřestaly existovat. V této okolnosti nalézají moderní badatelé nikoli neprávem jeden z nejvýznamnějších kořenů pozdějšího vzniku renesance. Díky těmto okolnostem nepřestala v severoitalských městech nikdy ani tradice necírkevního školství. Nebyly tu rozvinuty tzv. katedrální školy tak jako v ostatní Evropě a nikdy neměly monopol na vzdělání. /Existovaly například zcela světské "notářské školy" apod./ Vznikající italské university pak zřizovaly teologické fakulty s opožděním a liknavě a studium teologie zde nikdy nebylo centrem pozornosti a samozřejmým vyvrcholením universitního vzdělání. Na rozdíl od ostatní Evropy nebyli tu právě např. právníci vždy jen osobami duchovního stavu, ale velmi často, ne-li převážně laiky. Totéž platí o universitně ~~graduovaných~~ graduovaných lékařích. Velcí italské teologové /a od X.stol. jich byla zajiště celá řada - srov. svazky Poznámek věnované filosofii středověku/ vesměs odcházeli za vzděláním do ciziny, většinou do Francie, a také tam působili. Relativně silná vrstva laické inteligence vytvářela podhoubí, z něhož mohli začít vyrůstat protorenesanční až renesanční intelektuálové. Ne že by vzdělanostní úroveň a myšlenková originalita byly v této vrstvě až do XIV.století nějak zvlášť valné - hlavní progresivní proud středověkého myšlení reprezentovaly skutečně zaalpské university a zaalpská teologie a filosofie - ale byly tu s předstihem vytvořeny podmínky, v nichž se mohly objevit takoví outsideri jako Dante, Petrarca, Boccaccio, kteří mohutně zapůsobili na pozdější generace italských vzdělanců.

Zralý a vrcholný středověk - XI.-XIII.st. - je v celé západní Evropě obdobím trvalého ekonomického a demokratického růstu. Pro severní Itálii to platí dvojnásob. Samostatné městské státy se tu hospodářsky, populačně i sociálně-politicky rozvíjejí přímo bouřlivě. Jako modelový příklad slouží obvykle - a právem - Florencie. Osamostatnění se koncem XII.století, zaznamenává v století třináctém několikanásobný přírůstek obyvatelstva i objemu výroby a rozsahu obchodně-finančních transakcí. Současně s tím probíhají po celé toto významné století vnitřní sociální a politické střety, většinou velmi dramatické, v nichž prakticky všechno či aspoň většina obyvatelstva města se aktivně

zúčastňuje a v podstatě setrvale prosazuje stále "demokratičtější" reformy a opatření. Vyvrcholení všech těchto procesů /ekonomických, demografických i sociálně-politických/ je dosaženo na samém konci XIII.st., kdy r.1297 je vytvořena na svou dobu demokratická ústava /Ordinamenti degli Giustizia/ - mající ovšem nesmírně daleko ke skutečné lidové vládě - a před r. 1300 je započato s budováním už třetího obvodu hradeb, pro předpokládaný další růst statisícového už města. V téže době florentský obchod a florentské finanční domy strhují na sebe vůdčí až určující postavení v celoevropském měřítku, což se týče nejen ekonomiky, ale i politiky /financování celých feudálních monarchií/.

Potom nastává zlom.

Jakob Burckhardt narysoval v polovině XIX.století grandiózní obraz italské renezanace jako věku rozvoje, pokroku a úspěchu. Tento obraz byl tak sugestivní, že převládá v obecném povědomí. Naivní marxistická historiografie jej přejala a v ~~publikace~~ popularizovaném vydání jej přenáší dál. Líčí renezanci jako období úspěšného rozvoje výrobních sil, období vzniku a rozmachu sebevědomé a politicky pokrokové buržoazní třídy, období, kdy rychle spěje všechno od horšího k lepšímu a tím právě vysvětluje i zákonitý vznik moderní renezanční kultury, umění, životního pocitu. Současné bádání odhalilo, že skoro pravý opak je pravdou.

Onen všestranný pohyb a rozvoj vpřed byl dílem vrcholného středověku. Začátkem XIV.st. se pozvolna zastavuje, ustává a už před pohromou Černé smrti /v Itálii r. 1346-7/ končí úplným zhroucením, z něhož se vzpamatovává pomalu a obtížně až do prahu XVI.stol. Při vstupu francouzských vojsk do Itálie v posledním desetiletí XV.století je Itálie daleko méně kvetoucí a bohatou zemí, než byla kolem r.1300. A právě v tomto období - XIV. a XV.století - bylo vytvořeno to, co nazýváme renezancí.

Příčiny oné hluboké hospodářské, finanční, demografické i sociálně-politické krize a úpadku nejsou dosud do detailu objasněny. V podstatě by bylo oprávněné říci, že je to projev a důsledek "všeobecné krize feudálního výrobního způsobu" a nebyli bychom daleko od pravdy. Konkrétně lze poukázat na to, že relativně lidnaté severoitalské městské státy začaly mít neřešitelné problémy se zásobováním

potraviny, jelikož kapacita zemědělské výroby se dále nezvyšovala. To byl jev celoevropský, ale u italských "velkoměst" byl jeho dopad zvláště drastický a potíží byla neodstranitelná. Současně se objevily stejně neřešitelné problémy v dálkovém obchodě, který pro mnoho italských měst měl klíčový nebo alespoň velký ekonomický význam, v důsledku rozpadu jednotné mongolské říše /jež garantovala "pax mongolica"/ a obsazení Levanty Turky. Posléze pak finanční zhroucení - zejména Florencie - v první pol. XIV.st. bylo dáno také podmínkami feudální společnosti, která enklávu raně kapitalistické ekonomiky v Itálii doposud obklopovala: králové prostě přestali platit nejen úroky, ale odmítli ovšem vrátit i jistinu a nadto dokonce zkonfiskovali italské obchodní majetky kde na ně dosáhli - v podstatě věrni zásadám feudální morálky při dokonalém nepochopení podmínek kapitalistického finančního hospodářství. Od r.1308 ohlašuje bankrot jeden florentský bankovní dům za druhým a vyvrcholení je právě v předvečer objevení se Černé smrti /tedy nikoli v jejím důsledku/. Již bez Černé smrti by to všechno dohromady bylo způsobilo řetězovou reakci v celoevropském měřítku: insolvence a evropských feudálů, omezení trhu, omezení výroby, depopulační vlna, stagnace v zemědělství, vyhladovění chudiny zvláště ve městech, ale i na venkově, zastavení technického pokroku, posílení konzervativních politických složek a postupná likvidace všech "demokratických" vymožeností v italských republikách vedoucí přes oligarchii k diktatuře /signorii/. A skutečně pozorujeme všechny tyto tendence zejm. na obraze Florencie již od samého počátku XIV. stol.: rychlá depopulace, pokles výroby, finanční úpadek, protidemokratické tendence a opatření, rostoucí míra vykořisťování a nelidské bída.

Černá smrt pochopitelně znamenala potom totální katastrofu. V celoevropském průměru zahynula nejméně třetina obyvatelstva, v italských městských republikách a státech více než polovina, ba mnohde více než dvě třetiny. Ve středověkých ekonomických podmínkách byl pak přirozeným následkem krutý hladomor, který decimoval obyvatelstvo dál. Jestliže v první polovině XIV.st. bylo možno mluvit u italských měst o ekonomické depresi, teď to byla ekonomická katastrofa, z níž se města do konce století nevzpamatovala a z níž vyplynula vleklá hospodářská krize, která přetrvala ještě celé

století následující. Až do počátku XVI.století ekonomika, obchod a finanční operace italských měst nedosáhly úrovně kolem roku 1300 a v mnoha ohledech se této úrovni nepřiblížily ani zdaleka /jediný bankovní dům Peruzziů - jeden z mnoha ! - disponoval na počátku XIV.stol. kapitálem 100 000 zlatých: monopolní dům Medicejských r.1458 disponoval 30 000 zlatých - atd.atp./. Sociálně-politickým důsledkem pak bylo, že v italských městech počal rychlý vývoj k drastickému vytváření třídních protiv a současně přes oligarchii úzké vrstvy nejbohatších k signorii - totalitnímu státu své doby, ovládanému jednou nejbohatší rodinou. Ve Florencii s jejími bojovými lidovými tradicemi byla politická práva privilegiem cca tří tisíc osob a po marném povstání chudiny /povstání Ciompi/ r.1378 byl s demokratickým bojem navždy konec, byť medicejská signorie je až plodem druhé třetiny následujícího století.

Zastavili jsme se podrobněji než obvykle u hospodářských podmínek doby, abychom ukázali na oprávněnost a nepravdivost běžné představy, že obrovské kulturní hnutí, které renezanse představuje, bylo nesené jakýmsi budovatelským elánem úspěšné mladé společenské třídy a tak adekvátně vyjadřovalo v přímém odrazu její radostnou, optimistickou, světu přivrácenou, aktivistickou, demokratickou a společensky a politicky pokrokovou a sebevědomou náladu. Ta doba, která "rodila obry", jak říkal Engels, byla vším jiným, než dobou hospodářského rozmachu a růstu, ba vůbec ne ani dobou prosperity, ale krize, úpadku a zchudnutí všech kromě několika málo nejsilnějších rodin. Úměrně tomu vypadal její profil sociálně-politický. Naivní teorie o té přímočaré závislosti "kulturní nadstavby" od "ekonomické základny" je málokde důrazněji usvědčována z nepromyšlenosti. V případě renezanse by bylo pomalu správnější hovořit o vztahu inverzním. Je otázkou, není-li to tak i častěji.

To ovšem neznamená, že by tu souvislost s novou třídou nebyla. Byla zcela evidentní a byla skoro kauzální. Jenomže v období, kdy renezanse vzniká, vítězí a úspěšně se rozvíjí, byla tato třída a její nové kapitalistické hospodaření ve vleklé krizi, která nikterak nepůsobila povzbudivě,

budovatelsky a optimisticky. Kdyby byla "nadstavba" jen přímým odrazem základny, museli bychom nutně očekávat buď období kulturně neplodné nebo kultura plnou pesimismu, fideismu a únikových tendencí. /K podobnému jevu skutečně také došlo po Černé smrti za Alpami, kde renezanci synchronní je epocha "podzimu středověku"./ Nemáme tu možnost řešit tento závažný teoretický problém a proto na něj pouze poukazujeme. Jde ~~na~~ však o to uvědomit si, že pohyb lidské kultury je podmíněn pohybem lidské ekonomiky jen zcela rámcově a ve velmi hrubých obrysech. Lidská kultura má ve vysoké míře relativně autonomní samovývoj a zaplaťpánbůh za to. Může tak totiž působit oživujícím způsobem i tehdy, když ekonomické a sociálně-politické podmínky lidské společnosti jsou vepší a zdánlivě bez perspektivy. A tak kultura sůstává naší nadějí i pro dnešek a bezprostřední temnou budoucnost.

V poslední době se často diskutuje o vzestupu zájmu o náboženství. Tento jev není omezen jen na naše československé poměry, na katolicismus, na křesťanství. Připomeňme alespoň dramatický růst významu islámu jakožto integrující ideologie řady hnutí a národů Asie a Afriky. Ty právě v něm hledají sebeuvědomění a pod jeho vlajkou uskutečňují vlastní vstup do světových struktur.

Bylo by třeba konkrétněji znát - alespoň pro naše vlastní poměry - zda skutečně k oživení zájmu o náboženství dochází, v jaké míře, proč a jaké důsledky lze od toho ^{jevu} očekávat. Podloženou odpověď na žádnou z těchto otázek nelze dát. Nemáme k dispozici ani nejzákladnější data o vývoji religiozity. Pokusím se pouze shrnout postřehy a názory, které se projevíly v jednom rozhovoru na dané téma, a to ve vyhraněně marxistickém prostředí.

Už i otázka zda a do jaké míry k oživení zájmu o náboženství dochází se ukázala jako sporná a názory se značně liší podle místa a prostředí, v němž se pozorovatel pohybuje. Omezené osobní zkušenosti a kontakty, někdy i přání, zkreslují obraz. Z hlediska velkých čísel posun k vyšší religiozitě v celé populaci asi nebude příliš znatelný. Jde spíše o probuzenou duchovní aktivitu určitých skupin, již však nelze podceňovat vzhledem k její intenzitě, odhodlanosti a možném pozdějším vlivu. Při vší různosti zkušeností zdá se být nesporné, že náboženství se bere vážněji, nebagatelizuje se, není vázáno na "periferní" a zaostalé vrstvy obyvatel, ba ani v povědomí ostatních s nimi není jednoznačně spojováno. Zájem o náboženský a církevní život je jak se zdá patrnější ve městech /Praha/ než na venkově, mezi intelektuály /došlo jak známo k řadě konverzí/ a mezi mladými lidmi.

V centru našeho rozhovoru byla otázka, proč k oživení náboženství dochází. V odpovědi je zřejmě třeba vyloučit právě nejhlubší a nejpodstatnější rovinu zájmu člověka o náboženství. /Mám na

myslí takové motivy jako je potřeba opřít se o absolutní neotřesitelné jistoty ve dnech tápání, hledání smyslu života či naopak problém ztráty životního smyslu nebo toho co zaň člověk pokládal, touha po zhodnocení i toho nejubožejšího života, nutnost vyrovnat se se zážitkem trvalého ponižování, křivdy, volání po spravedlnosti a odplatě, problém nemoci a bezmoci, ztráty nejbližších a v absolutní koncentrované podobě protest proti smrti jako neodvratitelnému, definitivnímu, absurdnímu zmaření a zvrhání všech snah, obětí a hodnot, které v sobě lidský život uzavírá Škrtneme-li předpoklad Boha, uspokojující odpověď na to vše neexistuje. /

Vylučujeme-li tuto nejhlubší vratvu, je to proto, že tu byla, je bude vždy. Je trvalým otazníkem a výzvou a nemůže tudíž nezprostředkovaně způsobovat růst nebo ústup relegiozity.

Oživení zájmu o náboženství není jen místní záležitostí, je tedy třeba se podívat, jaké pro ně existují všeobecné předpoklady.

Proces sekularizace, kritiky náboženství a církve byl v minulosti veden v podstatě po třech liniích:

jako útok na svatozář feudálních institucí ať již z pozic liberalismu, demokracie, socialismu či anarchismu - jako boj za svobodu, rovnost a bratrství lidí;

jako útok vědy a kritického myšlení na poručníkování a cenzurování církve / později na sama církevní dogmata/ omezující svobodné bádání, známý stručně jako spor vědy s náboženstvím;

jako kritika rozporu mezi teorií a praxí křesťanské společnosti, kritika pokrytecké morálky, zaštiťující se křesťanským učením.

Doba krinolín a honzíků nebyla idylická a měřeno dnešní životní úrovní, možnostmi lidí i způsobem vztahů mezi nadřizenými a podřizenými není čeho litovat. Z hlediska, které nás zajímá v souvislosti s náboženstvím měla však tato doba jedno podstatné - víru v budoucnost. Charakteristickým rysem evropského myšlenkového

ladění byl optimismus, sebevědomí, víra v člověka, pokrok, rozum, vědu, možnost štěstí pro všechny. Při vši mizérii bylo pro co žít, k čemu se upnout, ať již to byly sociální a politické zá-
pasy, ekonomické projekty, nebo vědecké a technické objevy.

Snažení nebylo marné. Podařilo se rozbít překážky, které stály v cestě za vytčenými cíly. Všeobecně závazné a sankcionované církevní příkazy a zákazy ztártily svoji sílu. V různých částech světa padl feudalismus, kolonialismus, kapitalismus, k moci se dostali ti, kdo slibovali uskutečnit rovnost volnost bratrství, vládu lidu, revoluci proletářů všech zemí, konec panství bílého muže. Věda nabídla nový obraz světa a jeho vývoje. Vědecké poznání přineslo i obrovské praktické úspěchy, které změnily celý dosavadní tradiční způsob života a to u všech vrstev obyvatelstva.

Věk svobody, štěstí, křišťálových vztahů mezi lidmi přesto nenastal. Sny byly zabity tím, -jak se uskutečnily. Reálné společnosti ať již založené na jakkoliv odlišných principech se ukázaly být karikaturou ideí, za jejichž uskutečnění jsou vydávány.+ Reklam-

+ Protože vlastní nemoc bolí nejvíce, má člověk sklon podceňovat problémy jiných. Čteme-li však Thákurovu hlubokou obžalobu západní společnosti /Nacionalismus západu z r.1921/ najdeme tam již všechny výtky, s nimiž se např. Havel obrací proti naší současné realitě.

ní ovace vlastním výdobytkům, jimiž se předstihují představitelé každého z nejlepších světů na tom nemohou nic změnit. Výsledkem je totální desiluze, zmatek, hrůza z budoucnosti, ztráta perspektiv. Navíc neexistuje "velký projekt" který by podmaňoval a burocoval. Zůstala atomizace soukromých ulit, zoufalství terorizmu, slintavé šilhání po ráji u sousedů.

Člověk má pocit, že ho podvedla i věda. Ucelený, uspořádaný obraz světa, kterým včera věda nahradila staré mýty, dnes tatáž věda opět rozbila a rozdrobila. Relativizovala a zkomplikovala všechny poznatky do té míry, že se pro většinu lidí staly něčím nepřehledným a nepochopitelným. Posun představ o prostoru, čase, struktuře hmoty, příčinnosti, kosmu, který jsme museli absolvovat za poslední tři generace, nemá obdoby v celých dějinách lidského poznání. Množství objevů, rozsah znalostí a s tím spojená specializace vytvářejí stav, kdy i vysoce kvalifikovaný vědec v jednom oboru je bezmocně neznalý ve většině ostatních oblastí. Na pověstného "muže z lidku" chrlí popularizovaná věda jednou jistotu, že vesmír je nekonečný, jednou opak této jistoty, tu příkaz požívat špenát, tu radu vyhýbat se mu.

Podobný přemet jsme zažili i v důsledcích praktické aplikace vědeckého poznání. Nadšení, s nímž byly vítány vynálezy pro pokrok a blaho lidstva, patří minulosti. Na základě zkušeností s důsledky stále se rozšiřujících možností člověka měnit svět bylo nadšení vystřídáno skepsí, ba hrůzou. Věda ve spojení s hamižností učinily z moderního člověka krále Midase. Vše, čeho se dotkne, mění se v nepředstavitelné bohatství věcí. Jejich množství přeměňuje zemi ve smetiště, jejich rozkladné zplodiny pronikají do živých těl v proměněném chlebu, vodě, vzduchu.

Po tisíciletí užíval člověk přírody tím, že si ji přizpůsoboval. Potlačoval to, co považoval za škodlivé, rozmnožoval a ~~EE~~ pěstil to, co mu sloužilo. I tato činnost stačila, aby země změnila svou tvář, aby se z místa soužití nesčetných druhů rostlin a živočichů stala lidským sídlištěm, v němž je trpěno pouze to, co slouží jedinému druhu. Dvacáté století přineslo v tomto vývoji další, velmi podstatné novum. Dovedeme vyrábět látky, které v přírodě nikdy neexistovaly, a ~~KXXK~~ nyní tuto novátorskou sféru přenášíme i do sféry života. Pokoušíme se

pomocí genového inženýrství o podstatnou přeměnu vlastností živých organismů zevnitř. Jestliže dříve každý pokrok vědy a techniky vyvolával úžas, obdiv, pocit vítězství ducha, dnes současně s tím - a někdy i místo toho - se vkrádá úzkost z nechtěných důsledků. Co to může udělat v míru? Co za války?

Nejde jen o nechtěné důsledky. Na základě nových objevů se objevily možnosti kontrolovat lidi, ovládat je a manipulovat s nimi v míře nikdy nemyslitelné. Poznání, které slibovalo člověku svobodu hrozí, že jí bude definitivně zbaven.

S iluzemi o člověku od přírody dobrém a vychovatelném, který je jen okolnostmi doháněn k zlému to nedopadlo lépe, než s předcházejícími. Nový člověk nové společnosti, který zdobil výklady o morálce zítřka tiše zmizel ze scény. Rostoucí projevy agresivity, cynismu a lhostejnosti jsou problémem všude na světě.

Na místo rozmachu nadějí nastoupila kocovina. Základním pocitem je strach - strach z války, z vody, kterou piješ, z pokrmu, který dáváš dětem, vzduchu, který musíš dýchat, ze souseda, že tě udá, z kolegy, že tě vytlačí z místa, strach z bílých, černých, žlutých, barevných, strach z Rusů, komunistů, imperialistů, revanšistů, z těch, co mají hlad a z těch, co mají zbraně. Kdysi psal člověk i ve vězení Utopii. Dnes píše horrory.

V této situaci člověk znovu hledá útočiště v náboženství a církevním společenství. Je to tím snadnější, že i církev se poučila z náporu kritiky, jíž musela čelit. Zjistila, že ztráty a porážky, které utrpěla mohou být ve svých důsledcích cejnější než hodnota pozic, které musela vyklidit. Urazila značný kus cesty od Syllabu k aggiornamentu, od vatikánských věžů k létajícím papežům.

Zvláště od nástupu Jana XXIII. se datuje výrazné oživení činnosti kurie a celé katolické církve a následkem toho i oživení zájmu celosvětové veřejnosti o aktivity katolicismu. Nezvyklé, někdy

překvapující iniciativy se týkají jak vnitrocírkevních záležitostí, ekumenických snah uvnitř křesťanství a navazování kontaktů s mimokřesťanskými náboženskými společenstvími, tak nebývalé angažovanost církve v oblasti profánního dění. Církev se snaží vystupovat v roli obhájce, kritika, inspirátora, eventuelně i prostředníka, aniž by vstupovala do politiky tradičními politickými prostředky. Prohlašuje, že sama politický program nemá, nespojuje se s žádnou politickou organizací, nechce zasahovat do světské vlády, vyhraňuje si však právo vyslovovat se k morálním otázkám politiky. Je to ideální a prakticky nezranitelná pozice. Umožňuje jí zaujímat stanoviska, aniž by přejímala zodpovědnost, vytyčovat cíle, aniž by na sebe brala povinnost prokázat jejich realizovatelnost. Každá existující moc se vůči ní dostává do nezáviděníhodné pozice, kdy upachtěná praxe je řešena ideálním nárokem.

V oblasti kultury se církev snaží neporušovat to, čemu nerozumí, je vyčkávatě tolerantní vůči vědeckému výzkumu, pokouší se absorbovat jeho výsledky. Zvláště přírodovědcům nebrání, aby zkoumali skutečnost bez předpokladu Boha. Značnou opatrnost projevuje i ve vztahu ke společenským vědám - vyhýbá se konfliktům, kde jí rejdou "přímě na tělo".

Byl by hluboký omyl považovat nové rysy za rozchod s minulostí. Něco podobného je v církevním organismu nemyslitelné. Jde o rozdíl v přístupu, ne v charakteru. Vůle a schopnost přizpůsobit se ²světu /¹modernímu) světu má přesný smysl a meze a je pouze cestou k tomu, aby svět byl přizpůsoben církvi, jejímu učení. Chápat *aggiornamento* jinak by bylo naivitou ze strany jedných a herezí ze strany druhých.

Atmosféra u nás nese všechny známé znaky marasmu, skepse, bezvýchodnosti a apatie. Nejen že naše země nebyla všeobecné krize ušetřena, ale v mnohém směru je deziluze hlubší, protože naděje byly vypjatější a spád od opojení k rozčarování příliš rychlý a prudký. Připomeneme-li si euforii z doby osvobození / kterou mimochodem v této všeobecnosti a síle nemohla prožít žádná z nových socialistických zemí s výjimkou Jugoslávie / je jasné, že dříve nebo později byly drasticky rozbíjeny představy o budoucnosti - ať již byly jakkoliv rozdílné - všem složkám obyvatelstva. Rok 1948, procesy a léta padesátá a konečně srpen 1968 jsou nejmarkantnější rozcestí, kdy další a další bloky lidí ztrácely půdu pod nohama a iluze o blízké uskutečnitelnosti "nového a lepšího" světa. Nově nastupující generace se již nepodílely na nadějích, ale spoluprožívaly jejich pád.

Současný stav společnosti a mezilidských vztahů v ní byl popsán jak vědeckými, tak uměleckými prostředky a není třeba nosit dříví do lesa. V dané souvislosti se chci zmínit o jediném aspektu, o tom jak současná podoba teorie a praxe označovaná jako marxleninismus otupuje u lidí intelektuální ostrážitost a navyká na typ myšlení vlastní náboženství. Značný díl toho, co na náboženství kritizujeme jako nepřijatelné současně sami lidem vnucujeme, navíc^V pokleslé až zvarikované podobě. Vyžadujeme, aby předstírali, že věří tvrzením, jež evidentně odporují rozumu i každodenní zkušenosti, nutíme je vyjadřovat se k věcem, o nichž jim zablokuje informace. Oslovujeme je mrtvým liturgickým jazykem, který sice v sobě nese poselství, ale jiné, než o kterém zdánlivě vypovídá. Proměnili jsme ve formální rituál celý veřejný a politický život počínaje schůzemi přes sjezdy, První máje, Velká Výročí až k volbám. Účast na obřadech dává jedněm vysvědčení ložálnosti^V, druhým uspokojení, jak vše klapě. Obdařili jsme instituce všemi ideálními atributy, které jsou obsaženy v jejich ideologickém pojmu a toto zbožnění hravě

překlenulo rozdíl mezi církví viditelnou a neviditelnou. Neomyl-
nost sice není uzákoněna, nicméně se všeobecně přiznává předsta-
vitelům k doživotnímu držení. Je-li pravda dočasná, souhrn základ-
ních tabu je trvalý a vešel do povědomí i podvědomí všech. Výčet
hlavních i vedlejších titulů vedoucích osobností, uváděný s dů-
kladností hodnou Domu staříckého mocnáře hlásá, že jejich nositel
není nic, hierarchie všechno. Opráskané transparenty a agitační poú-
tače jsou divná boží muka našich silnic; statuí je méně - snad pro-
to, že výrobní termín by mohl přesáhnout dobu uctívání zobrazovaných.
Vedeme oficiálně přísnou hranici mezi neuvěřitelnostmi, na něž vě-
říme my a neuvěřitelnostmi, v něž věří církev - ale tato hranice
nemusí být každému tak jasná, jako profesionálním ideologům.

Degradace vědy na oblast činnosti řízenou zvančí a podrobenou
jiným kritériím, než jsou její vlastní způsobilá, že řada oborů
zplaněla, v jiných bylo bádání prakticky umrtveno. Objevil se i
jiný paradoxní důsledek. Zahambující zkušenosti s oficiálním od-
souzením řady objevů a celých vědních disciplín vyvolaly trapnou
nejistotu před palčí blamáží. Stalo se problematickým i to nej-
základnější - co vůbec může a co nemůže být předmětem vědeckého
zkoumání. Honíme sněžné muže, fotografujeme létající talíře, vy-
bílíme návštěvy mimozemšťanů a hledáme stopy jejich pobytů, duhá-
me nad parapsychologií - a to jsou ještě ty nejsolidnější výlety
do světa otazníků. Náchyllost k obkurním myšlenkám a praktikám
je šokující. I za našimi encyklopedisty stojí ironický stín hrabě-
te Cagliaristry.

Vyhlášení marxismu-leninismu za státní ideologii a z toho vy-
plývající zatlačování náboženství u nás působí dvojznačně. Navenek
dosáhlo velkých úspěchů. Z církví odešli všichni, kteří se k nim
hlásili ze společenských důvodů - že se tak slušelo, že to děl
jiní, že tím demonstrovali svoji loy^alitu k uznávaným hodnotám.

Jinými slovy, dezertovali lidé, kteří setrvali v církvích z jiných než náboženských důvodů. Postupně odpadli i takoví, jejichž víra byla málká a neobstála bez opory obecného souhlasu a tím spíše v situaci, kdy se její vnější projev střetával s nevůlí autorit.⁺
⁺Bylo by ovšem hrubým zkreslením domnívat se, že všichni nebo většina z těch, kdo se rozešli s náboženstvím to učinili z oportunistických důvodů. S jejich rozhodnutím ovšem nemají výnosy a usnesení nic společného.

Církevní zvyklosti, slavnosti a obřady byly vytlačeny z veřejného života a stáhly se do zdí kostelů a modliteben. Církev - včetně katolické - stala se církví diaspory. Pro katolickou církev, přivyklou roli církve kdysi státní a tradičně církve lidové bylo obtížné přeorientovat se do nového postavení, které vyžaduje zcela jiný typ kontaktů a činnosti. /Nekatolické církve nebyly situací zasáhnuty do té míry, diaspora byla pro ně zažitou praxí. / Její situace byla navíc komplikována narušením organizační struktury, když byla znemožněna činnost řeholí a řady ordinářů. Na druhé straně to vše otevřelo prostor pro osobní iniciativy, nekonvenční a vynalézávé způsoby práce.

Církev ve společnosti reálného socialismu jsou nenormální a nenormalizovatelný útvar,⁺⁺ ale při tom útvar naprosto legální. Jsou
⁺⁺Nejsou součástí NF a tím se stávají cizím prvkem v struktuře společnosti. Vyplývá to z jejich nejvlastnější podstaty: nemohou ani formálně uznávat vedoucí úlohu strany a také strana nemůže takové uznání uplatňovat.

zbaveny sebemenšího podílu na moci, ba ani ve vlastních řadách nemají mocenské prostředky, jak vynutit uposlechnutí příkazu, který není přijat dobrovolně. Soudržnost, vnitřní disciplína a závaznost víry může být založena výhradně na autoritě. V této slabosti je síla a výjimečnost. Prakticky se nemohou projevit žádné odpuzující

vlastnosti, jichž ani cny nejsou ušetřeny. Na temném pozadí vystupuje církev jako čistá a svědčící, nepoznamenaná posluhováním. Jejich učení a způsob života je absolutně jiný, než co se vnucuje. Ukazují východiště a naději tam, kde je jiní nevidí. To jsou právě vlastnosti, které přitahují lidi znechucené bez^bsažností a bezperspektivností života kolem. Věřící nemusí nikoho slovy ^{ujišťovat} přezdvíhat o opravdovosti svého přesvědčení a nezištnosti své angažovanosti - vystupovat jako křesťan není, jak známo, cesta ke kariéře. Styk s nimi dává pocit společenství ušlechtilých lidí a určité vlastní pozitivní výlučnosti. Vzájemná pomoc a opora, přátelské zázemí, které jediné v atomizované společnosti supluje chybějící vazby, jsou v církevních společenstvích navíc umocňovány metafyzickým aspektem - setkáváním Boha v bližním.

Přitačlivost náboženství a církevního společenství má tudíž naprosto jednoznačně příčiny uvnitř naší společnosti.

Odmitáme-li klesat "viníka" v ideologickém náporu zvenčí, neznamená to, že současná podoba a politika církevních center v zahraničí, stejně jako aktivita církví v jiných zemích nehrají roli. Vskutkem je to zvláště u katolíků. Novum je, že Vatikan po zvolení polského papeže nejen že pracuje s perfektní znalostí problémů socialistických zemí, ale přímo z nich vychází. Dá se říci, že je dokonce absolutizuje, přenáší i do jiných oblastí, kde je sociálně politická situace diametrálně odlišná / Tvrdost polského katolicismu je těžko stravitelná v západních zemích, odpor proti teologii osvobození a politické angažovanosti kněží v latinské Americe může vést k zbytečnému opakování střetu..../

Současný papež zná perfektně politiku komunistických stran a státních orgánů socialistických zemí zevnitř, zná smysl zakodovaných frází, zná omezující, dokonce určující smysl zdánlivě bezobsažných "dodatkových" slov a nepochopitelných praktik, které jinak

přehledně každý, kdo s nimi neměl každodenně co do činění. Dotázán, jaká bude jeho politika vůči socialistickým zemím odpověděl, že nikoliv naivní. Je to přesná charakteristika a je to tvrdá charakteristika.

V jaké míře se může církev^u platnit i v zemi, která je řízena komunistickou stranou a v níž jsou umístěny sovětské jednotky, ukazuje Polsko. Je to krajní případ, kde se spolu s tradičním mimořádným vlivem katolicismu uplatnila i řada dalších skutečností, jež jinde v té intenzitě nemají obdoby. Je snadné nakupit řadu argumentů, že jsme na tom "lépe" a proč se to "u nás nemůže stát". Užitečnější je vzít v plném významu na vědomí ten fakt, že v této části světa se církvi podařilo něco naprosto neuvěřitelného - politicky - ideové salto mortale: vystupuje jako zastánce lidských práv, strážce národní identity a integrity, obhájce zájmů dělníků a chudých rolníků. Nejen vystupuje, ale je tak také přijímána.

Boj za svobodu, zapráva člověka a občana, boj za sociální spravedlnost proti ovládání a vykořisťování jedné třídy druhou v žádném případě není tradiční doménou církevních snah. Jeho legitimní původ a prameny jsou na opačném pólu evropského myšlenkového vývoje, v racionalistické tradici vedoucí od reneance a osvícenství k marxismu. Tímto konstatováním nechceme tvrdit, že by se tyto myšlenky musely dostávat do rozporu s autentickým křesťanstvím, že by nemohly být vyvozovány také z něho. / Kdyby tomu tak bylo, dialog mezi marxisty a křesťany by byl nemožný / Není nic hroživého a alarmujícího na tom, že se křesťané pro tyto ideje angažují - naopak. Hroživé a alarmující je, že se mohou stát zastánci dělnických a rolnických zájmů vůči vládě socialistického státu. Kam jsme to došli, když katolická církev bojuje za svobodu slova a proti cenzuře nařizované marxisty, za právo dělníků sdružovat se v odborech, k nimž mají důvěru? To je memento mori, to by nebylo možné, kdybychom se nezpronevěřili výchozím ideálům vlastního

hnutí. Význam náboženství a církve v Polsku výrazně posílil sebevědomí katolíků také v jiných zemích a vzbudil k respektu i mimo kruhy věřících. Opět je však třeba vidět, že to nejsou specificky náboženské hodnoty polského katolicismu, které imponují, ale postoje k lidským a společenským problémům.

Jsme svědky toho, že v posledních letech roste u našich vládnoucích kruhů alergie vůči církvi, že je znervózňuje růst aktivity věřících. Reagují na ni silnějším tlakem, množí se trestní sankce za jednání, které je v ostatních zemích pokládáno za nezávadné. Československo, které mělo ze všech socialistických zemí nejlepší předpoklady najít uspokojivý model vztahů socialistického státu k věřícím a církvím se tak stává vše zostuzující z kamenělinou. Výsledek takové politiky je v příím protikladu k záměru autorů. Šikanování a odsuzování věřících zaostřuje pozornost lidí k jejich snahám, zvyšuje jejich prestiž. To je další, nikoliv bezvýznamný impuls pro růst zájmu o náboženství.

Jak zjevné, ad maiorem Dei gloriam jsme udělali dosti, více, než je zárávo.

T o l e r a n c e a p l u r a l i s m u s

Tolerance, schopnost a ochota připustit jiný názor, či postoj, snášet jistou odchylku, je pro nás nepochybně hodnotou. Je to hodnota typicky novověká, v novověku zvláště důležitá a mnozí v ní dnes hledají a shledávají východiško ze současných krizí člověka, společnosti a světa.

Přiznávám hned na začátku, že toto přesvědčení nesdílím a sdílet nemohu, přinejmenším v takto široké a neurčité podobě. Pojem tolerance se mi zdá být příliš pragmatický, povrchní a nevyjasněný, než aby k němu člověk mohl vázat nějaké naděje. Naopak ale tušení, že někde v té široké oblasti, kterou někdy zahrnujeme pod pojem tolerance, se skrývá něco krajně důležitého, nenahraditelného a nezbytného, plně sdílím a jen velice nerad bych se s ním rozloučil. Proto bych v následujícím chtěl aspoň trochu přispět k vyjasnění a upřesnění pojmu tolerance, případně k rozlišení mezi takovou tolerancí, která nás nezachrání /ba ani nevytrhne/ a tím, v co bychom mohli doufat, budeme-li si toho umět náležitě hledět.

Latinská "tolerantia" přešla v novověku do všech evropských jazyků a někde zatlačila příbuzné pojmy domácí, patrně právě proto, že byla pojmem širším a abstraktnějším. Česky by se dala přeložit nejspíš jako snášlivost, ovšem právě s daleko užším významem. Tolerance znamená prostě schopnost snášet něco, co není příjemné nebo ideální, ale co je přesto třeba vydržet a připustit: především námahu, hlad, bolest, ale i pochybné jednání druhých lidí, třeba "vix tolerandam audaciam", o níž mluví Cicero. Je to tedy pojem, který označuje jistý postoj, jednání či spíše "ne-jednání" člověka vůči věcem nepříjemným a vůbec, jak říkali naši předkové, "sobě protivným".

Schopnost něco snést, vydržet, případně přizpůsobit se je jistě v určitých mezích nezbytná pro každý živý organismus i pro život člověka ve společnosti. To, že každé snášení má své meze, že tu vždy existuje nějaké "odsud až potud", je v pojmu tolerance vždy intuitivně přítomno. Naznačuje to zmíněný obrat Ciceronův, o smělosti, která je právě na hranici. V novodobém technickém úzu, například ve strojírenství znamená tolerance právě jen tyto meze, hranice tzv. "tolerančního pole".

 "vix tolerandam ... " stěží snesitelná drzost.

Mluvíme-li však o toleranci jako lidské hodnotě, nemáme na mysli schopnost snášet cokoliv, nýbrž toleranci v daleko užším a specificky evropském smyslu jako schopnost a snad i ochotu snášet druhé lidi, jejich názory a zejména názory důležité, základní, to jest náboženské. A tady je už situace zřetelně složitější. Náboženská tolerance je na první pohled buď nedorozumění, anebo protimluv /kontradikce/. Je-li člověk přesvědčen, že nějaký názor nebo postoj je zásadně důležitý, základní, říká tím jinými slovy, že leží mimo každé myslitelné meze tolerance. Že neexistuje žádné toleranční pole "odsud až potud", do něhož by se mohly vejít dva odlišné názory v nějaké otázce zásadní důležitosti. Odlišný názor tedy buď nemá zásadní význam, anebo ho není možno /reap. dovoleno/ tolerovat.

Je tu však ještě další nesnáz. Tolerance jako pojem římský /latinský/ a novověký je pojem ryze empirický a pragmatický: označuje prostě fenomén snášení, zjiitelný fakt, že někdo něco snáší. Neptá se už po tom, proč to snáší. V nejjednodušších případech organické tolerance je otázka vskutku zbytečná: člověk snáší hlad, protože musí. Ale proč snáší to, co nemusí? Je to jen proto, že na tom nezáleží, že rozdíl považuje za bezvýznamný a nicotný? Anebo jen proto, že je příliš pohodlný, líný nebo zbabělý, než aby proti tomu něco udělal?

Otázka motivu, důvodu tolerance není zdaleka jen akademická. Člověk "snáší" názor, s nímž nesouhlasí, například proto, že mu nic jiného nezbyvá. Protože je sám nebo jeho skupina příliš slabý. Ale co se stane, kdyby se poměr sil změnil? Menšiny ve společnosti bývají jaksi přirozeně "tolerantní", dokud se nestanou většinami; pak budou mít možná příležitost "vypořádat se" s odlišnými názory jinou cestou, "řešit" problém jinými prostředky.

Problém náboženské tolerance a intolerance není v evropském křesťanství nový. Vzniká zcela zákonitě v okamžiku, kdy se připustí, že ty nejdůležitější věci lze vyslovit, vyjádřit. V křesťanské teologii se mu jako první výslovně věnoval svatý Augustin, přímý účastník těžkých a neřešitelných sporů v pozdně antické církvi. Jeho řešení, shrnuté v klasickém výroku "in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas", zůstalo aspoň teoreticky normou po celá staletí. Toto pružné ale také odvážné řešení obsahuje dvě části.

"in necessariis" v věcech nutných jednota, v nejistých svoboda, ve všech láska.

První rozlišuje mezi nutným a nejistým a snaží se tedy i v náboženských otázkách zavést jisté meze a jisté toleranční pole. Druhá část Augustinova výroku mluví zřetelně někam jinam. Pro všechny křesťany platí příkaz a závazek lásky, který přesahuje a má přesahovat každý náboženský spor. Všichni tedy mají /resp. mají mít/ něco, co je jim společné a přesahuje všechny rozdíly. Ale co si počít, když se tyto dvě stránky postaví proti sobě?

Dějiny křesťanského dogmatu lze vidět jako postupné naplňování první části Augustinovy myšlenky, postupné upřesňování a rozšiřování toho, co je nutné /rozumí se nutné ke spasení/ a tedy v rámci církevní disciplíny povinné, na rozdíl od věcí nejistých, v nichž mají mít křesťané svobodu rozdílných názorů. Rozhodování této otázky bylo zprvu svěřeno církevní autoritě, tj. zejména sněmům se stále větší účastí papeže. Se vznikem disputativní teologie ve vrcholném středověku /"o všem je třeba pochybovat"/ a s úpadkem autority papežství ve 14. a 15. století se problém komplikuje a v rozlišování nutných a nejistých věcí mají stále větší slovo odborníci, tj. univerzitní teologové a kazatelé.

Problém náboženské tolerance, tj. možnosti a ochoty připouštět odchylné náboženské názory, vyvstal s plnou silou po reformaci a stal se problémem nejen náboženským, ale zejména politickým. Reformace totiž nejen pozměnila obsah toho, co je pro křesťana nutné ke spasení, ale velice brzy vytvořila novou církev, dobře odpovídající potřebám novověkého člověka i společnosti. Navíc vyprovokovala v katolické církvi reformní /protireformační/ hnutí, které ji oproti středověku značně změnilo uvnitř i navenek, takže už v průběhu 16. století tu stojí proti sobě dvě křesťanské církve, které si činí stejně bezpodmínečný nárok na jedinou a nutnou pravdu.

Počáteční tolerance z nouze, jak ji vyjadřuje třeba augsburský mír, se ukázala řešením velice nestálým, neboť obě strany se chápaly každé vhodné příležitosti, kdy se zdálo, že by se protivníka mohly nadobro zbavit vojenskými prostředky. Strašné škody, způsobené náboženskými válkami po celé střední Evropě i nenávislná polemika mezi církvemi ještě dále otřáslы hodnověrností a autoritou křesťanských církví, jak to výmluvně dokládá dílo Descartovo +/. Souběžně

+/- viz zejména úvod k Rozpravě o metodě, program hledání "neotřesitelného základu pravdy" uprostřed chaosu třicetileté války.

s oslabováním církevních autorit se začíná objevovat nový a značně odlišný způsob chápání Augustinovy zásady. V tom, co je nutné, musí být jistě jednota. Ale co je nutné, nebude nadále rozhodovat církevní autorita, nýbrž poučený lidský rozum, který se může pevně opřít o pravdomluvnost Boží /Descartes/. Toto bezpečné a jisté poznání pravdy tvoří nezbytný základ jednoty všech rozumem vládnoucích lidí a vůči tomuto základu se všechno, o co se přou teologové a o co válčí "křesťanští" panovníci, jeví jako druhořadé atedy - tolerovatelné. Na tomto základě stojí už tolerance Erasmova, řady anglických myslitelů a později ekumenické snahy Leibnizovy, které už vzdáleně naznačují další vývoj v osvícenství.

Náboženská jednota je ještě dlouho do novověku velice důležitý faktor politický, podmínka pevného státu, vnitřního míru a stále vlády - věci, na nichž zejména prostým lidem velmi záleží. Nové /descartovské/ chápání nutného základu závazné pravdy je nejprve záležitost individuální, věc filosofů a vzdělců, v očích držitelů moci spíše podezřelá. Postupně se však začíná chápat, že i takto pojatá jednota náboženského smýšlení, založená na světle rozumu, by se mohla stát pevnou půdou pro založení a legitimování státu a jeho moci. Této možnosti se chopí osvěcenský centralistický stát, který se považuje za nositele a ručitele pro všechny závazné pravdy rozumného náboženství. Na tomto pozadí stojí tolerance Josefa II.

Josefinská tolerance, byť v evropském kontextu trochu opožděná, je zase jistou variací Augustinovy maximy. V nutných věcech, ovšem, musí být jednota. Co je skutečně nutné a všem lidem z povahy věci společné, poznáváme osvěceným rozumem. Ztělesněním této jednoty je náš osvěcený stát, který v nutných věcech nepřipustí odchylky, ve věcech nejistých naopak zaručí každému svobodu a zejména nepřipustí, aby malicherné spory rušily vnitřní mír ve státě. Proto zavádí Josef II. novou organizaci farností, staví kostely v chudých a odlehlých oblastech, zavádí povinnou účast vojáků a úředníků na bohoslužbách, ruší zbytečné kláštery, poustevníky atd. a přiznává svobodu oběma hlavním reformačním vyznáním i židovskému náboženství. Tím je všem poddaným zajištěna potřebná míra náboženství, ovšem tím také tolerance státu končí. Pěkně to ilustruje příběh, zapsaný k roku 1783 v Pelclových Pamětech: "... Protože se těchto lidí vydávalo za deisty stále více anebo z deismu bylo udáno, učinil tomu císař pojednou konec tím, že nařídil: 1. Kdo se prohlásí deistou,

dostane v kanceláři 12 ran holí a bude poslán domů. 2. Kdo někoho udá nebo obžaluje, že je deista, dostane také 12 ran holí. - Od té doby není již slyšeti o deistech; kdo jím je, tiše jím zůstane, ale musí se přiznati navenek k nějakému náboženství v Čechách dovolenému."

Nebylo by jistě spravedlivé hodnotit josefinskou toleranci dnešními očima, poměřovat její upřímnost současnými hodnotami. Zejména proto, že tyto hodnoty do značné míry koření právě v osvícenství, v době, která /aspoň u nás/ vytvořila občana, zrušila privilegia a založila moderní stát jako stát pro všechny.

Přesvědčení, že osvícený, vzdělaný a správně pěstovaný lidský rozum stačí k založení všeobecného konsensu všech, k odstranění sporů, nenávistí a násilností, k vytvoření svobodných a spravedlivých společností bylo nesmírně silné a bylo jedním z hlavních duchovních impulsů pro celé 19. století. Z něho pramení pathos vědy a takových osobností, jako byl Bolzano, Comte a ještě i Albert Einstein nebo Bertrand Russell.

Velice brzy se však začaly vynořovat i jiné myšlenkové proudy. Romantikové a revolucionáři minulého století vyzvedli nové základní náboženské nebo kvasínáboženské hodnoty, které se vesměs vyznačovaly velice malým tolerančním polem. Zejména znovu objevená hodnota národa dokázala sice stmelovat jednotlivé společnosti, sama o sobě však byla principem vylučujícím a zdrojem nových nenávistí a konfliktů.

Dvacáté století vyneslo znovu do popředí hodnotu lidské svobody. Největší zásluhu na tom měla francouzská revoluce a později převládající vliv anglosaské tradice, která také vytvořila nový ideál státu. V zemích s převládajícím reformovaným křesťanstvím se postupem času prosadila vládní technika, která velice omezila rozsah toho, co je ve společnosti a ve státě "nutné" v augustinovském smyslu. Společnost tvoří svobodné a zodpovědné lidské osobnosti, z nichž každá má své nezastupitelné poslání a povolání. Náboženské hodnoty nejsou věcí státu, nýbrž jednotlivých osobností a jejich svědomí. Stát je zcela profánní a pragmatická instituce, která se má starat jen o to, aby si jeho občané navzájem nepřekáželi a neškodili, a to zase jen v míře co nejmenší. Tato vládní forma, založená na radikálně křesťanském chápání člověka jako obrazu Božího, patří mezi nesporné úspěchy novověku a je ztělesněním myšlenky tolerance, jak ji vytvořil evropský humanismus.

Moderní liberální stát snáší a trpí svým občanům všechno, co ho přímo neohrožuje, a při pohledu zvenčí se často zdá, že trpí i věci, které ho přímo ohrožují. Demokratický stát je totiž instituce dosti křehká: jeho moc - technicky vzato velická - je v rukou lidí, kteří se musí stále ucházet o přízeň voličů, a ta bývá vrtkavá. Všechno, co se ve vládě děje, se přetřásá před očima všech, zvláště to, co by se dít nemělo. Protože stát je z definice profánní věc, nemá kromě vlajky a fotbalové reprezentace žádný vlastní prestiž. Protože hodnoty a náboženství podle definice do sféry státu nepatří, může se politický život navenek jevit jako stranické hašteření, prokládané různými skandály. Tak ho také vidí povrchní čtenář novin i různí kritikové "liberalismu" a demokracie, kteří ovšem také nedokáží vysvětlit, proč demokratické státy přesto fungují, fungují výborně a přžívají různé otřesy vždy jakoby zázrakem, díky své neobyčejné pružnosti, tj. toleranci.

Ve skutečnosti je však problém životaschopnosti a zranitelnosti liberálního státu někde jinde. Moderní tolerantní státy nevznikly totiž z myšlenky tolerance. Jejich zakladatelé - Cromwell, američtí nonkonformisté, švýcarští kalvinisté i francouzští jakobíni - byli všechno možné, jen ne tolerantní. Přesněji řečeno, byli tolerantní jen ve velice úzkých mezích svého společného, silného a určitého náboženského přesvědčení. Naopak vůči všem, kteří je nesdíleli, byli tak účinně nesnášenliví, že se jim podařilo vytvořit prakticky homogenní společnosti "jediné víry", přinejmenším účinného občanského konsensu, v jehož rámci je i anglická parlamentní opozice "opozicí Jeho Veličenstva". Tolerance demokratických států dodnes žije z této staré podstaty, ze společného přesvědčení /a možná někdy jen předstírání/, že každý jednotlivý občan je ta zodpovědná a tedy svobodná nezastupitelná osobnost, jako byl anglický nonkonformista, který se raději vystěhoval do daleké pustiny, než aby něco slevil ze svého přesvědčení. Toto citlivé místo dobře vystihli různí teroristé, kteří se - zatím naštěstí bez úspěchu - snaží zpochybnit tento konsensus a tudý i celou vládní formu.

Tolerantní společnost tedy nevzniká z tolerance a nemůže trvale z pouhé tolerance žít. Instituce politické tolerance, klasická občanská práva, ale i třeba instituce asylu se musí živit z hlubších zdrojů lidské osobnosti a odpovědnosti, zejména v obdobích krizí a ohrožení. Proto je tak nesnadné a někdy i nebezpečné přenášet demokratické instituce do společností, které mají jiné hodnoty. /Pří-

klad z nedávné doby: Irán před nástupem Chomejního./ Stane-li se z tolerance jen něco jako pravidlo slušného chování, ohrožuje to nutně věrohodnost a vnitřní přesvědčivost jednotlivých lidí, společnosti i státu: od společenské tolerance nemusí být daleko k pokrytectví a shovívavý, vnějškově "tolerantní" vztah k lidem jiného přesvědčení může být výrazem nezájmu až pohrdání člověkem i jeho pravdou.

Tyto celkem známé a v historii i současnosti ověřitelné skutečnosti nezní příliš povzbudivě. Kdyby tolerance byla jakési pozdní ovoce předchozí účinné likvidace jinak smýšlejících, nejsou vyhlídky do budoucnosti nijak růžové. Periodické výbuchy fanatismu v různých často i "civilizovaných" částech světa by se tomu zdály nasvědčovat.

x x x x x

Ale jak už to tak bývá, nové možnosti a nová východiška se někdy objeví tam, kde by je nikdo nehledal. Ve druhé polovině dvacátého století se například ve vědě a v technice, tedy v oblasti která jistě není na periférii zájmu, nové myšlenky, které lze s jistou licencí chápat jako náznak jiné cesty. Pro ilustraci vezměme příklad šlechtění zemědělských rostlin.

Šlechtění obilovin dosáhlo v našem století velkých úspěchů, o nichž se sice mnoho nemluví, na nichž však vratká rovnováha dnešního světa do značné míry stojí. Vedle vysokých výnosů hraje stále větší úlohu odolnost jednotlivých druhů vůči klimatu, škůdcům atd. Přitom odolnost není vlastnost, která by se dala zajistit jednou provždy. Dnešní šlechtitel neví, jakou odolnost bude za deset let potřebovat, protože neví, jaká epidemie napadne dejme tomu kukuřičná pole. Neví tedy předem, jaké vlastnosti by měla nová kukuřice mít, ví však bezpečně, že to budou vlastnosti jiné, které současné odrůdy nemají, neboť jinak by žádná epidemie nevznikla. Prozíraví šlechtitelé a biologové už řadu let trvají na tom, že je pro budoucnost nezbytné zachovat co nejvíc z genetického bohatství přírody, v daném případě vytvořit aspoň rezervace či archivy /"banky"/ nešlechtěných odrůd jako možnou zásobárnu genetických "myšlenek", které budeme jednou velice potřebovat.

Z hlediska našeho problému by se dalo říci, že ekologicky poučený šlechtitel "toleruje", aby se v jistých oblastech pěstovaly zastaralé a málo výnosné odrůdy. Jenže tady už slovo tolerance

zřejmě není na místě: ten člověk totiž dělá daleko víc a dělá něco jiného. Pěstování a přežívání "zastaralých" odrůd není pro něho ničím nevýznamným. Nechce je zachovat jako "památku", sentimentální relikt do muzea nebo skansenu. Stojí o ně proto, že ví, že celá skutečnost /třeba jenom pohé kukuřice/ je složitá a přesahuje jeho schopnosti a vědomosti, neboť přesahuje přítomný okamžik. Domnívám se, že pro tento postoj k jiným názorům a skutečnostem je lépe zvolit i jiný název - třeba pluralismus. Je takový postoj možný i v širším měřítku, v otázkách obecnějších a - snad - základnějších, než je pěstování kukuřice?

Evropská kultura stojí odedávna na přesvědčení, že pravda je jedna a období silně prožívaného náboženství v ní byla zpravidla obdobími nesnášenlivosti a násilí. Některá z nich byla, řekněme, produktivní, to jest umožnila lidem a celým společnostem staletí více méně pokojného a úspěšného života. Náboženství, které umožňuje a zakládá kultury a civilizace, je často nesnášenlivé. Musí tomu tak být vždycky?

Věřící člověk je přesvědčen, že "má pravdu", i když podle ní nedokáže být živ. Pravda je jedna - a odtud se zdá vyplývat, že každý, kdo věří jinak, pravdu mít nemůže. Na pravdě nesmírně záleží, a tedy ... Je tu však malý háček. V každém náboženství a každé víře hodné toho jména je pravda vždycky něco, co člověka daleko přesahuje. To znamená něco, co člověk vnímá, chápe a vyjadřuje vždy jen zlomkovitě a částečně - i když ne špatně nebo nesprávně. Úvaha náboženské nesnášenlivosti, zdánlivě bezchybná, činí ve skutečnosti jeden pocho-pitelný, ale podezřelý krok: mlčky předpokládá, že to co věří a vy-znává je pravda sama ve své jedinství, celá a úplná. Nejlépe to ko-nečně vyjadřuje běžné úsloví "mít pravdu". Ale toto rčení, které má dobrý smysl, pokud se vztahuje na běžné věci naší zkušenosti, nelze beztestně vztáhnout na pravdu v náboženském smyslu, která není jen přiměřeností chápání k věci, ale má být podle Ježíšova slova zároveň i cestou a životem.

Víra ví, že se nemýlí. Věřící člověk ví, že nejde špatným smě-rem a ví, že pravda je jedna. Ale právě tak dobře ví, že tuto jedi-nost a úplnost pravdy nemůže uskutečnit ve svém lidském vědomí. Ostat-ně právě o svatém Augustinovi se vypráví hezký, byť nehistorický příběh o jamce s vodou na břehu moře. V křesťanské teologii se toto jemné ale důležité rozlišení mezi jedinou pravdou a různými podoba-mi jejího pochopení v lidském vědomí či svědomí a v lidském životě

vždycky uznávalo. Zkratové ztotožnění "naší" pravdy s pravdou bylo však znovu a znovu příliš silným pokušením, kterému křesťanští panovníci nedokázali vzdorovat. A nejen panovníci. Celé křesťanské společnosti trvaly a trvají na tom, aby jejich soudržnost mohla mít jakési nadpřirozené, náboženské vyjádření. Někdy i v případech, kdy se vládní moc rozhodla pro toleranci, vznikala lidová hnutí odporu, která bylo nutno potlačovat vojenskými zásahy. Tak první pohřby evangelíků na českém venkově museli doprovázet vojáci a byli při nich i další mrtví.

Mezi Sciilou a Chrybdou nihilistické "tolerance", která všecko snáší, protože na tom nezáleží, a náboženské neanášitelnosti je však ještě úzká cesta pluralismu. Je to možnost náboženského života, který ví, že se nemýlí, ale zároveň důsledně uznává, že jeho vlastní pochopení pravdy i prožívání cesty je zlomkové a neúplné, a tedy nejen nevylučuje, ale konec konců potřebuje, aby existovaly a žily i projevy jiné. Ne jakékoli, ale přece natolik odlišné, že je nemůže zahrnout do svého vlastního stanoviska a že se s nimi sám bude muset přít a potýkat. Ovšem s vědomím, že i ony patří možná k úplnějšímu vyjádření pravdy, které přesahuje možnosti jednoho života a jednoho vědomí. S vědomím, že i jeho náboženství by se bez nich mohlo stát umrtvující ideologií.

Laskavý čtenář si teď nejspíš řekne - dobrá, ale je to vůbec možné? Může se obyčejný člověk udržet na takovém ostří nože? Zůstane náboženství, které neproklíná a /aspoň ve svých snech/ neupaluje ještě náboženstvím? Bude mít nějakou vnitřní sílu, přesvědčivost a energii?

Začneme tím posledním. Náboženská /i jiná/ neanášitelnost a násilí sice pomáhaly vytvářet pevné a akceschopné státy, vnitřní sílu a přesvědčivost náboženství však vždycky jen podřývaly. Z náboženského hlediska je použití násilí projevem strachu, zoufalství či nedostatku víry. Naopak velké osobnosti živého náboženství vykazují přinejmenším ve svých tvořivých obdobích zřetelné známky "pluralismu". Právě na životním vývoji velkých náboženských postav je ovšem často vidět, že cesta pluralismu je skutečně obtížná a že i ti největší z ní často sklouzli. Velice názorný je v tomto ohledu osud Komenského, který své těžce zkoušené naděje vkládal střídavě do pedagogických a ekumenických snah i do armády švédského krále.

V dějinách evropského náboženského myšlení najdeme roztroušeně řadu svědectví vědomého pluralismu. Od podobenství o vytrhávání plevelu /Mt 13,28n/, Gamalielova soudu o budoucnosti křesťanství /Sk 5,35nn/ přes Augustinovu caritas, středověké umění, zejména otoské, až po Mikuláše z Kusy a Erasma. Řadu velkých příkladů statečnosti, která brání pluralitu pravdy, od Sokratovy Obrany přes Spinozu až po Voltairovu obhajobu svobody názoru. A v poslední době řadu myslitelů, kteří se k tématu vyjádřili výslovně. Namátkou jmenuji F.von Hügel, M.Blondela, Ch.Féguyho, K.Bartha, J.L.Hromádku a P.Teilharda de Chardin.

Za nejkrásnější a nejvýznamnější vyjádření vědomého pluralismu však považuji úvodní kapitoly bible - známé a přece málokdy pozorně čtené vylíčení stvoření světa. Tento klíčový text vznikl jak známo spojením dvou starších /Gn 1,1-2,3 a Gn 2,4-3,24/ různého původu a velice odlišného zaměření. Že se jak židovské tak křesťanské výklady tohoto veledůležitého textu snaží jejich odlišnosti bagatelizovat a stůj co stůj je převést na společného jmenovatele, nesvědčí, myslím, o velké teologické hloubce a jen ukazuje, jak daleko jsou učení vykladači od velkorysé víry neznámého redaktora z 5.století před Kristem, který oba texty - patrně bez úprav - položil prostě vedle sebe. Protějškem vykladačské úzkoprsosti jsou ovšem různí kritikové bible, kteří důvtipně ukazují na "rozpory" mezi oběma texty.

Pozorný a nezaujatý čtenář tu však může najít obojí. První text je vlkolepá "kosmologie", soustavné vylíčení počátku všeho, co jest, s encyklopedickou objektivitou a očima diváka, který přehlíží celou stavbu vesmírného řádu a dokonalost Božího díla. Text končí pozhledáním člověka, který dostává vládu nade vším, co Bůh pro něho stvořil jako "velmi dobré". Druhý /patrně historicky starší/ text líčí zázrak stvoření očima člověka, který stojí uprostřed krásné a tajemné zahrady, obklopené vzácnými poklady /2,11-12/. Následuje známý příběh o hadu a jablku, který končí prokletím člověka a vyhnáním ze zahrady do pouště. Hříšnému člověku, který celou tu nádheru prohrál, aniž by pořádně věděl proč, zbývá jediná jiskřička naděje, ostatně ještě záhadně formulovaná /3,15/.

A přece je čtenáři jasné, že v obou případech nejde o dvě různé věci, že oba texty nejdou mimo sebe, nýbrž zřetelně míří k témuž, k tomu, co je základní, nejdůležitější a - nevyslovitelné.

Nový pramen k životopisu Máního

Ve sbírce papyrů, chované v Kolíně nad Rýnem, vyskytuje se malý pergamenový kodex, označený P.Colon.inv.nr.4780. Jeho velikost je 45 mm výšky a 35 mm šířky, prostor písmem zaplněný obnáší jen 35 mm výšky a 25 mm šíře. Jazykem památky je řečtina, doba vzniku je podle rázu písma nejspíše páté století; nalezen byl tento minikodex asi v hrobě v Oxyrhynchu v Egyptě. Jeho stav byl velmi neutěšený, listy slepené, chuchvalec tvrdý jako kámen. Vynikající prací Dr.A.Fackelmanns v r.1969 byl vrácen do té míry své původní podoby, že dva znalci mohli se pustit do rozluštění těch částí textu, které byly ještě čitelné a souvislé, a zjistit obsah knihy. Jsou to Albert Henrichs a Ludwig Keenen. Oni vydali též tento kodex poprvé v časopise Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik/Rudolf Habelt Verlag Bonn/ Band 19,1975, str. rkp.1-72, B.32,1978, str.72-99, B.44,1981, str.99-120, B.48,1982, str.121-192.

Obsah knihy tvoří spisek manichejský *Peri tēs gēnnēs tū sōmatos autū*, O zrodu jeho/=Máního/ těla. Smysl podivně stylizovaného názvu jest O vzniku prorockého poslání jeho osobnosti. Jde o řecký překlad nejspíše ze syrštiny. Editoři tak soudí z toho, že tehdejší centrum Babylonie, souměstí označené jmény dvou hlavních obcí Seleukie a ~~ΚΤΕΣΙΦΟΝΤΟΥ~~ Ktésifóntu je tu nazýváno města/hai póleis/ jako v syrském písemnictví máchózé, medínáthé, u Arabů al-Madá'in, města. Ve spisku jest vyprávěn životopis Máního a to hlavně z doby od 4.do 25.roku jeho života, tedy z toho úseku, o němž se prameny dosud známe zmiňovaly jen velmi stručně. Kompoziční prvek jest seřazení úryvků ze života Máního a jeho průpovědí ze starších zápisů manichejských misionářů a učitelů víry, kteří jsou^{ekoro} vždy jmenováni před výňatky a episodami. Spisec jest však důležitý zvláště tím, že mluví podrobněji o životě Máního v jedné osadě byzantských baptistů, o nichž se dříve nevědělo nic určitého. Byli to křtitelé, kteří pěstovali denní úplné lázně za účelem rituální očisty, jedna z baptistických sekt, o nichž mluví křesťanské,

židovské a arabské spisy. V minikodexu se objevuje zcela zřetelně sekta, v níž prožil Mání své dětství a mládí. Byli to Elchasaité, sekta židovsko-křesťanská, která hlásala kromě baptistických požadavků též fantastické eschatologické profetie/konec tohoto věku do r. 100/101 a boj nebeských bytostí do r. 116/117/. Knížka vyprávuje legendy z života Máního, jak pozoroval zvyky a předpisy elchasaitské, uvažoval o nich, přicházel pomalu k svým názorům, dostávalo se mu ovšem božské inspirace, počal diskutovat s elchasaitskými předáky a věřícími, probíral s nimi kriticky některé rity, stavěl často rozpory mezi skutky a jejich účinky věřícím k úvahám, působil posléze nepokoj v kruzích, které vedly sektu, po stálých hádkách se s nimi rozešel, dva baptisté se k němu připojili jako jeho první stoupenci, odešel do Ktésifóntu. Uprchl se svými přáteli tak, že ani jeho otec Pattikios nevěděl, kam odešel, a hledal ho po všech baptistických obcích. Jeden z ktésifóntských věřících prozradil, že ho spatřil na mostě přes Tigris, vypravil se otec za ním a našel ho mimoměstě v shromáždění lidí, jimž kázal. Když ho spatřil, líbal ho a objímal, klesl před ním na zemi a plakal a naříkal, že se bál, že syna zanedbali, že ho již neuvidí, že s ním již nebude. Syn mu odpověděl: "Neplač, nermuť se, nestarej se o mne! Vždyť ty sám budeš se mnou! Hojnou milost najdeš skrze mne a to, co jsi dělal až dodnes, stalo se z vůle božské o otce světla. Že však členové baptistické sekty učí, že jejich vůdcům se dostalo nadmíru zjevení mystérií, neznamena nic, protože nejednají tak, jak o tom ve svých písmech čtou." Pattikios se rozplakal a pravil: "Můj synu, proč tak mluvíš? Vždyť svými slovy jsi vyhnal a zrušil celé učení!" Mání odpověděl: "Mluvíš/?/ nevěda, co jsi zplodil. Zřídil jsi totiž dům, jiný však přišel a bydlí v něm. Pro onoho stal ses jízdním koněm, jiný s ním vstoupí do války a v něm provede svou vůli. Ty jsi roucho vyzdobil, ale jiný je oblékl. Já jsem Mání..." V této odpovědi zaznívá hlavní manichejské dogma o inkarnaci; syn je vtělením nebeské bytosti, personifikace a zbožnění Rozumu, Nůse světla.

Jméno Mání je tedy pro lidskou osobu, do níž přešla duše božské bytosti. Dále vypravuje kodex o tom, že kromě Pattikia byla získána pro novou víru jakási žena, první z těch početných, které jsou uváděny v turfanských zlomcích a v arabských spisech a jsou obdobou prvních novozákonních vyznavaček. V dalších stránkách se vypravuje o činnosti na cestách; Mání vyšel z Médie a šel do Ganzaku v Ázerbájdžánu ke svým stoupencům. V městě byl povolán k tamnímu vladaři, aby uzdravil jeho dceru. Je známo, že vystupoval jako babylonský lékař (srv. stejný nebo podobný případ v turfan. zlomku v novém vydání zbytků manichejské literatury u W. Sundermanna, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin 1981, str. 23n.). Na jeho putování chránil ho jeho nebeský dvojník Syzygos. Jednou cestoval se svou skupinou a Pattikie~~m~~ a uprostřed pohoří byli přepadeni ^dprůzkou větrnou smrští, vířící písek; Syzygos je zachránil. Jednou přenesl dokonce Máního vzduchem do jakýchsi rajských krajin. Na vrcholu jedné vysoké hory setkal se Mání s podivným mužem, jehož tělo bylo pokryto chlupy na loket dlouhými, prý za to, že kdysi pojídal ovoce stromů. Patrně je zde známá víra afrických manichájců, že není dobré trhat ~~plody~~ ^{plody}, protože tím příroda trpí, strom pláče mléčnými slzami^{atd.} Chlupatec přijal pak radostně jeho víru a stal se misionářem manichejským v oné krajině. Další příběh líčí Máního setkání s králem a jeho průvodem v jisté odlehlé zemi. Vypravili se na štvahici, Mání povzbuzen Syzygem přišel k nim a kázal jim své učení a obrátil je k své víře. Méně jasné - důsledkem lakun v textu - je líčení jakéhosi nebeského tvora, který se mu objevil na rozkaz nebeského otce. Přechází pak vypravování k epizodě, která se stala snad již dříve, dokud Mání byl ještě v baptistické obci. Přišel v jedné vsi do shromáždění magusaiů, zarathuštrovců v Babylónii, nebo Židů a dostal se do diskuse s představeným, v níž nad ním zvítězil a obhájil své názory.

Když se přítomní představenému vysmáli, rozzlobil se a začal recitovat kouzelná proklínání k záhubě vítězově. Ale s pomocí Syzygovou Mání jeho zlobu přemohl a zneškodnil. V městě Pharat v zemi mesenské Mání rozmlouval ~~Mání~~ s baptisty v přítomnosti Pattikiově^a (byl dokonce jedním z nich za svou moudrost a znalosti poctvácen. V Meseně vstoupil na loď, která plula do Persie a dále do Indie. Zde končí text, pokud je možno říci něco souvislejšího z jeho obsahu. Ostatní stránky spisku jsou většinou nečitelné, stejně i fragmenty, obsahující většinou jen slabiky nebo nesrozumitelné skupiny písmen.

Důležitost textu pro manichaeologii je v tom, že přináší nové zprávy o Máního životě v baptistické sektě, identifikuje tuto společnost Elchasaity, přes tu a tam se vyskytující přeházenost jednotlivých svědectví, zachovává chronologický pořádek a podává nám také potvrzení dat narození a prvního zjevení Parakletova, navíc i data jeho vstupu do baptistické obce/r.219/220/ a jeho první návštěvu u krále Šáhpuhra I. v roce, kdy mu bylo 25 let, přišel do paláce navštívit krále zarmouceného smrtí otcovou, krále Ardašira I./str.164/r.240/241/, po druhém zjevení Parakletově. V tomto roce bylo dobyté Hatry, hlavního města arabského království v Mezopotámii.

/A.Henrichs a L.Koenen vydali v zmíněném Zeitschrift již v sv.5,1970 a sv.8,1971 studie Ein griechischer Mani-Codex a Orientalistische Bemerkungen zum Kölner Mani-Codex. A.Henrichs uveřejnil článek Mani and the Babylonian Baptists, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 77, p.23-59./1973/. Velmi dobrý přehled baptistické historie na jejím počátku je od Kurta Pudolpha, Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissensch. zu Leipzig, Phil.-hist Kl. Band 121, Heft 4.1981).

Báseň

Na modrém březovém nebi
zelený odlesk bříz

Město poseté břízami
Město stulené v betulích
v břízách
na modrém studeném nebi
laskavý zelený odlesk bříz

To se ještě smělo
slavit Boží tělo

A děti s košíčky
s květy pivoněk
skrz květy pivoněk
se ještě smělo
Pane Bože můj
přivonět Tvoje Tělo

A dneska moje žena Juliana
v modrém jak Panenka Marie
a moje děti dvě
v modrých oblečcích
a čtyři utrápené břízy

Tak málo bříz
můj Pane Bože
má lásko
mé děti

Když se ještě smělo
slavit Boží tělo

Na modrém
lesklém
zeleném

Můj Bože!
Mé děti!

8.6.1985

RADIM PALOUSH

Problém historické periodizace

M. Machovcovi k šedesátinám

Slovo "perioda" či výraz "periodizace" jsou v historiografii užívány v jiném smyslu než v rytmicce, kde představují úsek (či vytváření úseků) typizovaný návratem k témuž tématu. V historiografii prostě znamená vymezení dějinného úseku.

Bylo již napsáno, že všechna periodizace, všechno určování mezí v dějinném průběhu je prý žel jen záležitost konvence konec konců naprosto libovolné. Každá dějinná událost souvisí - jako řetězec příčin a následků - s předchozí a následující v té míře, že prý v dějinách ve skutečnosti neexistují nějaké úseky či periody: dějiny jsou v podstatě stále vpřed uhánějícím kontinuem. Periodizace je tudíž násilným aktem historiografickým a ve jménu pravdivého zobrazení dějin je jí třeba negovat. Pomalé, neustálé změny jsou navýsost pomyslně punktální povahy a jediným pravým znázorněním skutečného dění je proudění vody v řece. Herakleitovo PANTA REI - všechno přechází - je výslovně s metaforou řeky spojeno.

Ba existují i takoví, kteří tvrdí, že ve vlastním slova smyslu se vůbec nic neděje, že dění co změna je fikce. Jestliže někde se zdvihne vlna, nutně jí jinde odpovídá důl. Hovoří se o "zachování duchovní energie".

Není bez užitku odvolat se k běžné zkušenosti každého člověka. Je tomu opravdu tak, že jedinec v průběhu svého žití uchovává duchovní energii asi tak, jako spojené nádoby udržují stále stejnou hladinu? Nejsme někdy velmi vyčerpaní a jindy plní chuti do díla? Cožpak náš život probíhá jednostejně bez vzrušení a dramatu, bez konfliktů a poklidných chvil, cožpak život odkapává jako kapky ze špatně utěsněného vodovodu? Nedisponujeme četnými prožívanými skutečnostmi určitých celků životních průběhů, takže později říkáme: to bylo období pilné práce nebo zoufalých nároků, šťastného poklidu nebo vypjatého usilování, spokojené nevytrženosti nebo tragických smutků? Netřepotá se náš individuální život jako vlajka vanem okolních událostí rodin-

ných, národních, státních či světových, a nehovoříme i v tomto směru o zážitkových celcích různého ladění, různé podoby?

Zřejmě se cosi děje, a to, co se děje, zřejmě nemá v naší zkušenosti povahu rozbouřeného moře. I ty nejsoukromější a nejindividuálnější niterné zážitky našeho životaběhu od zrození po smrt přesvědčivě vypovídají o tom, že dění postupuje, že jde dál a dál, že zkušenostní tvary nerytmizují stereotypně totéž a že zažíváme zkušenostně spojitelné tvary.

Lze tedy samotné dějiny mít buď za jakési rytmické vlnění nebo za plynulý tok stereotypně stále téhož nerozlišitelného proudění o stále stejné rychlosti a stále stejné homogenní povaze tekoucího média? Pokud by tomu tak bylo, potom periodizace by byla skutečně jen smyšleným vymezováním úseků na dějinném proudění: klubko času by neustále rovnoměrně odvíjelo od chvíle ke chvíli - vlastně od jaké chvíle k jaké chvíli? I chvíle by byla fikcí podobně jako bezrozměrný bod na orientované přímce. Nanášení úseků na jinak nerozlišitelně bezobsažný tok anonymní dějinné řeky by bylo jen více méně vhodnou pomůckou pro naši orientaci asi jako nalakované turistické značky tu na stromě, tu na budově, tu na kamení.

Dějinné periody jsou - v duchu takového náhledu - určovány historiografem. Periody jsou možná věcí užitečnou, avšak dějinně neskutečnou. To, co nejlépe zobrazuje dějinný čas, jsou hodiny, stroj, který se sice od ideálu naprosté rovnoměrnosti plynutí času vždy trochu liší, nicméně významně svědčí o lhostejnosti tikotu chvíle za chvílí.

Už jsme se odvolali k žité zkušenosti, abychom ukázali na to, že redukce času na lhostejné a rovnoměrné plynutí je lidským výmyslem. Žitý čas neplyne stejně, nýbrž dokonce i žitá délka času je různá podle souvislostí s prožívanými událostmi: dlouhé čekání v čekárně u lékaře nebo dlouhé napjaté vyčkávání očekávaných bližních, kteří se z neznámého důvodu opozdili, se nejen zdá být nekonečným, nýbrž skutečně jest žito jako "nekonečné", tento čas je dlouhý, zatímco večer s přáteli uběhne až příliš rychle. Ba týden a rok odvane, takže udivení říkáme: už je tu zase advent, už je zase po vánocích ...

Pokud jsme tedy ještě nezapomenuli na čas skutečně žitý, pokud vymyšlené konstrukty moderny nepřevrátily zcela autentické zážitky, víme, že naší pravou zkušeností není anonymní chod

nějakého časostroje, nýbrž že jsou to události, které se dějí a vyznačují délkou a povahou času. Nebezpečným se potom ukazuje ono jednotejné měřítko, které zevně na běh událostí přikládáme, jakkoli to může být užitečné: vždyť právě ono zastřešlo do neprůhlednosti přirozené dění života. Naučili jsme se říkat: teď je - dejme tomu - šest hodin šestého jedenáctý devatenáct set osmdesát čtyři a tímto číselným kódem fiktivního měřítka se zcela zakrývá skutečnost sychravého listopadového večera, plná různých smysluplných konotací osobních, rodinných a společenských: jsem nespokojen s výsledky dnešního usilování, rodina se schází a sděluje si obsahy dne, očekáváme večerní rozhlasové zpravodajství v souvislosti s tíživými osudy vlastního národa.

Jako v drobném, tak i ve větším a velkém: chápat dění dějin jako jednotejné opakování dní, let a staletí je bytostně nepřirozené. Křesťanství sice zjevilo nevratnost dějinného pohybu namísto dřívějších představ o cyklickém navracení téhož nebo o kyvadlovitém souboji protichůdných principů, přineslo sice Evropě a světu zvěst o ráji, pádu a posledním soudu a připravilo sice dnešní chápání minulosti jako něco, co se nemůže vrátit, přítomnosti jako toho, v čem právě bytujeme, a budoucnosti jako toho, co leží před námi, avšak to stále ještě není dostatečným východiskem pro to, aby dění nebylo chápáno jako bezobsažné odvíjení časové nitě. Křesťanství, jakkoli zná též cykličnost (viz církevní rok), ve svém dějinném náhledu především zdůraznilo místo nadějového kruhovitého opakování a místo anonymity kyvadlovitého vychylování kolem středového bodu u d á l o s t i , které jsou ve své neopakovatelnosti jedinečné, jedinečně významné a účastníci se a spoluvytvářející časování časů a dějinné proměny.

Dějiny nejsou pohybem na lhostejné časové ose, nýbrž jsou vázány na události. Pochopit události, tj. pochopit smysl dějů a dění představuje jedinou cestu k porozumění dějinám. Nikoli tedy pouhá chronologie, nýbrž nazření skutečného dění obdařeného smyslem, tedy kairologie je tím, co nám skýtá klíč k dějinám. Kairologicky nahlížet na sled dějinných událostí znamená r o z u m ě t tomu, co se vlastně v čase časuje. Jde tudíž o s m y s l dějin, o to, jak se smysl udržuje, rozvíjí, prostě jak tepe život smysluplného veškerenstva - a nikoli o nanášení

momentů na časovou osu ! Pochopit smysluplné souvislosti znamená pochopit vztah událostí k přirozenému celku, resp. k přirozeným celkům, znamená to vcházet ve grozumění s minulostí a tím i s přítomností a budoucností. Křesťanský čas je sice spjat smyslem spásné zvěsti, avšak nelze jej chápat jako uzavřený cyklus "návratu do ráje", neboť ti vykoupení nejsou a nemohou být neprohršivšími se. Pochopovat minulost znamená dorozumívat se nejen s tím, co vlastně na rozdíl od těch minulých jsme (nebo v čem jsme stejní jako ti minulí), nýbrž především vztah k budoucnosti, té oblasti očekávaného, doméně nadějí, a to nikoli jen jako k tomu, co nás, odsouzence k pasivně odevzanému bytování v toku času, očekává a co nám nemine, nýbrž činně jako v oblasti možného odčiňování minulých provinění a jako k účasti na spění k dobrým koncům, k happy endům. Toto vše je darem dějinného porozumění, kterým Evropa byla skrze křesťanství obdarována.

Řekli jsme již, že rozumět minulosti znamená rozumět smyslu událostí, jejich celkovému sepjetí, jejich místu v celku. Události pak na sebe navazují, a to nikoli coby pouhé "a potom", "a tak dále". Je to smysluplné poukazování "nad", "vpřed" i "vzad" - události jsou prostě vtělením smyslu. Takže přirozenosti událostí, jakož i naší přirozené zkušenosti odpovídá, že spínání jednotlivých počinů do události pokračuje spínáním událostí do větších smysluplných celků.

Nesouvisí vlastně otázka skutečné existence smysluplných celků-údobí s existencí všech skutečností ? Není to v podstatě týž problém, jaký se klade na úrovni ontologické ? Vždyť každé jsoucno se jeví jako jedna právě taková bytost díky jednotě smyslu, který svými různými vystoupeními v čase a prostoru reprezentuje ! Slovo "re-prezentace" naznačuje časovou dimenzi: jsoucno vystupuje do přítomnosti (prezence) nikoli jako izolované "pouze teď a pouze takto", nýbrž jako opětý poukaz (re-) ke svému bytostnému určení, ke své celkovosti. Tím poukazuje ovšem nejen ke své jednotě a k odlišnosti od reprezentací jiných jsoucen, ale i k svému bytí jakožto proměňujícimu se témuž, jakožto dění v čase. Dává se "vidět" právě takto, ale též v proměně. Zahlédát je je tudíž ambivalentní odpovědností stále připouštět ve změně identitu téhož, ale zároveň na druhé straně

mít smysl pro smysl pohybu onoho téhož, pro jeho vždy nové a živé vystupování a tedy i být odpověden za svou pohotovost a ochotu vnímat obměny doposavadních náhledů dávajícího se smyslu. To nové dává vnímavému (tj. otevřeně naladěnému) příležitost znovu a znovu vytušovat v nové a nové reprezentaci nejen novou aktuální podobu téhož, ale otevírá i nové možnosti pro vyhmátávání dosud nepostřehnuté bytnosti v historii prezentovaného jsoucna. Takže pro historiografa to znamená odpovědnost být vnímavý nejen k jednomu jedinému smyslu (i když právě k němu !), ale i eventuálně k jiným smyslům, které se mohou vynořovat kontaktem s určitými postřehnutými tvary. Tedy i různé periodizace mohou být nikoli protimluvně se vylučujícími, nýbrž mohou skýtat příležitost k postihování dalších smysluplných konnotací, jimiž přece též může skutkovat (a skutkuje) ono rozsáhlé bohatství historického oceánu. Zda je určitý náhled na harmonii s dějinnou skutečností, tedy zda je pravdivý, to je přece vykazováno tím, zda něco skutečně "zaslýcháme", zda se nám něco skutečného dává, nebo zda to, nač jsme připadli, je neskutečným, konfúzním, libovolným nápadem, který produkuje leda šum.

Periodizace dějin není jen libovolným rozhodnutím dějepiscovým, ani výrobou užitečné pomůcky pro školní výuku, nýbrž jde vždy o pokus nazřít s m y s l d o b y . Co činí jednotlivé události vůbec událostmi, je to, k čemu poukazují. Různá fakta, různé symptomy, různá dějství poukazují potom k společnému smyslu (eventuálně smyslům), jenž v jednotlivých fragmentech skutečně jest - podobně jako v dobré divadelní hře poukazuje vše, co se na scéně děje v prvním, druhém, v entém dějství, k témuž smyslu dramatu. Smysl žije v různých událostech sice různě a rozvíjí se v postupném sledu dál, avšak je to určitý t ý ž smysl, spínající různorodou mnohost drobných dějů a dějíček v jeden celek. Teprve jako zjevování - epifanii - smyslu jsme s to něčemu v dějinách a ve světě vůbec porozumět.

A tak možno periodizaci dějin přijímat nikoli jako libovolnou manipulaci s ději na časové ose, nýbrž jakožto hledání a nalézání skutečnosti, totiž skutečných projevů skutečného smyslu. Nalezení a pojmenování jednotného dějinného celku-periody je objevem, který nám zesrozumitelně doposud neznámou nebo málo známou duchovní oblast. Z toho plyne, že takové ob-

jevy se musí dít (jak se říká v historiografickém žargónu) "na základě historických zkušeností" a každá perioda musí být "přirozeně vymezeným celkem".

Pokud jde o více period, musí být hledisko periodizace jednotné pro všechny periody. Periodou lze potom označit takový časový úsek, kterému lze připsat určitou partikulární jednotu a který je touto svou jednotící specifičností oddělitelný od časů předcházejících a následujících.

Historiograficky je ovšem jednotnost periody často dána jen zevně: osobou panovníka nebo dokonce časovou dimenzí vymezenou dekadicky, např. padesátá, šedesátá, sedmdesátá léta. Avšak nejen historiografové, nýbrž každý vzdělaný člověk pociťuje, že vnější určení má své oprávnění pouze tehdy, je-li tu vnitřní jednotka smyslu. Členit dějiny ryze podle mechanické představy náhodné časové a prostorové blízkosti by přece znamenalo hromadit cihly, ale nestavět dům, z něhož bylo vlastně stavivo historiografem rozebráno.

Ona "vnější" kritéria nebývají ovšem bez vnitřního smyslu; vždyť časoprostorové souvislosti jsou už nenáhodnou vazbou dějinného významu. Takže se leckdy v domnělé hromadě staviva může zjevit zbořený chrám či poškozená pyramida. Jinými slovy: v zprvu jen časoprostorovém "vnějším" sousedění může být nalezen smysl. Však také velice rozšířeným a velmi přirozeným způsobem periodizace je takový, že za základ se vezme následnost časů a sousednost prostorů a od případu k případu se hledají nejvýznamnější změny. Hledání změn a významných skutečností je ovšem vždy možné až tehdy, pochopíme-li význam, tj. smysl. Odtud je potom "vidět", že a co se mění, co a proč je to významné.

Takto byly objeveny nejen periody starověk, středověk, novověk, ale i dějinné útvary, jako helenismus, renesance, protireformace, rokoko, romantika. Nahlédnutí smyslu takových útvarů poskytlo příležitost podívat se brýlemi objeveného smyslu i na jiné doby, než jsou ty, k nimž se původně připínal: hovoří se potom např. o pozdním Římu jako o Hadrianově rokoku. Dokonce se pojem, obdařený smyslem připoutaným původně k určitému dějinnému úseku, uvolní zcela z historické souvislosti: slovo "romantismus" může být dnes použito pro cituplné činění na rozdíl od chladné racionality, a to zcela mimo historický kontext.

Historiografové neopomenou připomenout, že vymezení periody musí být jaksi "tolerantní". Je zodpovědností periodizátora, aby vyčlenění periody bylo provedeno přesně a čistě. Určitý dějinný úsek má být vymezen tak, aby měl ve vztahu k okolí co nejostřejší "okraje", aby byl dobře "tvarován" a správně "barevný". Nicméně je nutno opatrně dbát na to, aby se nepřekročily přípustné limity, neboť vždy jde o podnik do značné míry riskantní. Vždyť z původně nepřehledného množství možných myslitelných souvislostí se uchopí ty, které potom svědčí o jednotě smyslu. Je prý proto zapotřebí opatrně dbát na to, aby perioda nebyla od svého okolí odlišena víc, než skýtá smysl, aby nebyla ujednocována mimo kompetenci poskytnutého náhledu o její ucelenosti.

Zajisté, schematizování je nepřípustné. Avšak to, o čem jde, je nahlédnutí smyslu, který nám teprve dá p o z n a t příslušnou dobu. Tak tomu přece je se vším porozuměním: o smyslu trojúhelníka se nelze dohodnout, bude-li předmětem dohadování jen a pouze ten či onen případ trojúhelníka, ba ani bude-li jím definice trojúhelníka jakožto definice - ani ta přece není tím pravým trojúhelníkem samotným. Veškeré vždy nedokonalé nákreasy trojúhelníka mohou co vtělení smyslu posloužit srozumění jen tehdy, jsou-li poukazem^k oné jedné, ideálně identické věci, kterou je trojúhelník sám. A podobně smysl periodizace je založen na poukazování událostí k celku dramatu, na inkarnaci smyslu do dějů, i když v tomto případě není vyloučen náhled více takových ideálních, avšak bytostně skutečných smyslů v jedné a téže době, což přirozeně činí záležitost hledání smysluplných celků sice obtížnou (neboť hledání musí být stále otevřeno různým variantám), avšak rozhodně nikoli libovolnou.

Jistěže rozdělení do period či nalezení nové periody není ničím ani samozřejmým, ani nutným po způsobu jednoznačného vyplývání formulí v logickém kalkulu. Nahlédnutí smyslu je šťastnou záležitostí a dostavuje se po badatelově vstřícném pohybu dobře laděným způsobem. Ovšemže historiograf koncipuje a tvoří, nikoli však libovolně a nazdařbůh, nýbrž ve své práci a myslitelském usilování jde vstříc otevíraje se příchodu nápadu a podává ruce, které potom uchopí to, co se vlastně samo a již ode vždy dávalo. Náhled je potom provázen údivem: jak je to vlastně samozřejmé, ano, takto tomu vlastně jest, jak to, že to zůstalo

neviděno ?!?! Vstřícné vzcházení je ostatně pohybem každého duchovního (a i tělesného !) setkávání, jímž se zjevuje pravda. Ta přece prostě neleží mrtvě tu, nýbrž poskytuje se jakožto setkávání: v úsilí, v činu.

Riziko takového činění se konkrétně projevuje v tom, že myšlenkový pohyb historiografův, jakkoli je veden upřímnou vstřícností, ve skutečnosti vstřícný třeba není, se skutečností se třeba nesetká, se skutečností třeba nezarezonuje - a zůstane potom jen pravdě nepodobnou konstrukcí. To se též nejednou stalo: nepřijatelnými se ukázaly např. pokusy katolického autora vynechat středověk a rozčlenit evropskou pouť dějinami na věk před narozením Krista (starověk) a po něm (novověk), přičemž ke starověku jaksi počítá ještě 6. století po Kr.; 7. až 19. století je pro něj dobou "západní" (evropskou), dělenou na církevní (7.-16. století) a politickou (16.-19. století); století 19. pak označuje jako samostatné údobí "sociální". Podobně marným pokusem se ukázalo členění na dobu před rokem 622 (počátek islámu) a po něm. Existují též návrhy, které se sice obecně neujaly, avšak nejsou bez spirituální zajímavosti. Tak návrh protestantského autora počítat novověk až od osvěcenství a středověk ukončit vznikem reformace, přičemž 16. a 17. století považuje za jakési mezidobí mezi středověkou "nadpřírozeností" a novověkou "nadsmyslovostí", se sice v obecném ani v historiografickém povědomí neuchytil, avšak pro nahlédání smysluplných dějinných celků má svůj hluboký význam. Naplano byly ovšem proklamovány ideologicky fundované návrhy ukončit novověk francouzskou nebo sovětskou revolucí a odtud počítat zcela jiný počátek věků.

Pokud se však některá periodizace uchytila, není to nutně ani především proto, že náhodou zpopulárněla. Zmařit papírovou stavbu není málo pravděpodobnou záležitostí, vždyť vždy se najdou kritici a odpůrci, kteří oprávněně zkoumají pevnost základů. Pokud stavba jejich náporu odolá, lze s jistotou mírou oprávněnosti mít za to, že myšlenka není papírová, že přece jen naznačuje skutečný smysl dějů. Tak např. tradiční rozdělení věků na starověk-středověk-novověk odolalo sžíravému výsměchu, že prý takové dělení vlastně říká, že novověk zahájil Kolumbus, když hřměním děl vítal objev nové země; takové přerývy prý v evropských dějinách neexistují, jednotlivé věky prý ne-

slynou vyhlašovanou jednotou duchovního, politického a hospodářského života; lidé se prý ostatně vůbec nemění převratem, vždyť před rokem 1492 přece nebyli Evropané jiní než po objevení Ameriky ! Takže nejlépe psát evropskou historii bez periodizačních násilností, jak se ostatně též někteří pokusili učinit. Tradiční členění však odolalo a dnes každému trochu vzdělanému člověku označují tři evropské věky homogenní celky, i když bez nároku na jeden jediný okamžik-mez, kdy končí jeden věk a začíná druhý. Periody jsou v našem povědomí spjaty jednotou smyslu a vymezeny volnějším přechody.

Stručná odpověď na otázku, co vlastně reprezentuje dějinná periodizace, zní: periodizace je hledání spirituální jednoty událostí, je vyhmátáváním tvaru dějinných dob. Není tedy pouhou konvencí, pouhou historiografickou pomůckou. Šťastným nápadem je vyjevována existující soubytnost faktů, událostí a dějů. Pátrání po tomto přirozeném soubytí pod jednou střechou budovy toho kterého dějinného eónu představuje otevírání se "duchu doby", době co duchovnímu tvaru (KAİROS), a nikoli pouhému úseku bezobsažné formy času (CHRONOS).

Mrtvá a živá voda

Milanu Machovcovi v úctě a přátelství

Nejvíce o tom u nás věděl, totiž o mrtvé a živé vodě a o krkavcích, Karel Jaromír Erben. Přinesou ji prý tomu, kdo si o ni řekne. A kdo že si o ni řekne (dnes se totiž většinou žádá rovnou voda živá, k čemu přece m r t v o u vodu ...) ? Právě ti, kdo kdysi nezištně posloužili krkavčím mláďatům, patrně nikoli náhodou nepřiliš vábným to tvorečkům ...

Rozsekaná těla králeviců a jiná neúplná těla se v pohádkách i ve skutečnosti kropí tedy vesměs vodou živou. A kropí se jí tak dlouho (se stále větší netrpělivostí a snad i s překřikovanou nejistotou, je-li to vůbec správný postup), až už žádná taková voda není. Teprve pak si zpravidla někdo vzpomene a pošle se pro tu druhou vodu. Ano, oddělené údy, pokropené mrtvou vodou, stačí pak ještě srůst, rány se ještě zacelí, ale to je všechno. Je pozdě. Snad že se může mrtvé tělo, jde-li o králevice, ukázat lidu v rakvi. Nic víc. Veškerá živá voda a především veškerá naděje a veškeré úsilí se spotřebovalo na to, aby mrtvé tělo bez rukou a nohou a hlavy rovnou ožilo.

Byla to netrpělivost, zoufalství či troufalost rozumu, co vedlo - a znovu a znovu vede - k této osudové zkratce ? Nejspíše od každého trochu. Je to zajisté také nesnesitelný pohled na oddělené části těla, co nutí ke spěchu. Lze to tedy pocho-
pit, ale nelze to zpravidla napravit: živá voda pak už není. Bludný kruh zkratkovitého jednání se ještě jednou obtáhne bludnou myšlenkou, aby se bláhově stvrdila jako obecně platná pravda, že především živé vody je potřeba ! Ovšem, nějaké jiné, lepší živé vody ... Té mrtvé zdá se být jaksi vždycky, na začátku, uprostřed i na konci, dost. Myslím si, že právě o tomto pošetilém zdání jsou dvě tři Erbenovy pohádky.

Bráním tu národ, národní hledisko. Rád bych, aby i napříště bylo smysluplné uvažovat v měřítcích národů. Aby bylo proč dovolávat se národa, aby se národ mohl a musel brát v potaz, aby bylo možné jeho jménem platně vyzývat, zavazovat. Myslím si totiž, že bez národa, bez národů neexistuje nic, co by jako zavazující skutečnost odpovídalo slovu "lidstvo". - A potud tu tedy, rozumím-li dobře, vedu rozhovor se zatím nedokončeným, už dnes však úctyhodným rukopisem jubilantovým. - Není to však jen staromilství? Bezmocná nostalgie? Nebo snad dokonce nacionalismus?

V době stupňující se ekologické krize a vůbec všech možných globálních krizí zdá se být toto dovolávání se národa počínáním vskutku nejen nepřipadným, ale snad přímo dětinsky trucovitým: navzdory krizovým jevům, evidentně přesahujícím všechny možné hranice, tedy i všechny možné výměry národů a států - a nejednou z pošetilých výměrů snad i povstávajících! Nota bene v Čechách, uprostřed národa, který osvědčil nikterak mimořádnou rezistenci vůči biedermeieru malichernosti, zaslepenosti, zapšklé provinciálnosti ...

Velké krize se dnes zajisté týkají všech, ale jací jsou ti všichni, především jací jsou k sobě navzájem? Zároveň přece ostře vnímáme úpadek společenské solidarity, snad i sociálního chování vůbec!

Obávám se, že už i samotná zvětšující se frekvence slova "lidstvo" může být také jen shánkou po živé vodě - dříve než tělo mohlo začít srústat. Myslím si totiž, že lidstvo není zcela bezmocný či dokonce riskantní pomysl jen tehdy, jsou-li lidé - doma. Pak ovšem o lidstvu příliš nepřemýšlejí, nevztahují se k němu, alespoň nikoli vědomě, a přesto - nebo právě proto - j í m j s o u. Přirostlí k něčemu konkrétnímu, čeho si mohou vážit už i proto, že k tomu mohou přirůst jako k něčemu, co je srozumitelným, totiž zcela konkrétním způsobem přesahuje, vůči čemu mohou osvědčovat věrnost, loajalitu. (Definice vlastně tautologická, avšak vskutku: "tečna" přesahu předpokládá "kruh".) Každý přesah, který není jen maskou útěku či agrese, a tedy i ten nejdůsažnější, k lidstvu, předpokládá toto "doma".

Vystupujeme-li po žebříku - představme si, že je opřený o náš dům - obzor se stále rozšiřuje. "Doma" jsou pro mne právě tyto soustředné kruhy stále širších a širších domovů - za před-

pokladu, že přechody mezi nimi jsou co možná plynulé, konkrétní, přehledné.

Snad jediný z malířů tohoto století, kterého ctí celý svět (tj. ta jeho nepatrná část, která se dívá na obrazy), je Marc Chagall. Tento malíř nemaluje nic jiného než Rusko, jak je vidí jen svým vnitřním zrakem, ale toto jeho Rusko je prý toliko jeho Vitebsk ! Mou vlastí je Vitebsk, nikoli Rusko, řekl. Skutečnou vlastí může být jen to, co obsáhneme nejen myslí, ale i smysly, jen to, co důvěrně známe.

Nezáleží snad ani tolik na tom, z kolika vrstev obzorů skládá se takovýto náš pocit domova - i když čím jsou letorosty obzorů hustší, tím silnější je takový pocit. Především záleží na tom, jak plynulá je škála obzorů, záleží tedy na pozvolnosti a konkrétnosti přechodů, na tom, jak přirozeně jeden přechází do druhého: jak je tělo domova srostlé. Důležité tedy je, aby se pod člověkem, který chce z větší a větší výšky obhlédnout svůj svět, co chvíli neprolomila příčka nebo aby nešlápl nohou do prázdna pod sebou, a nezůstal pak v hrůze viset za co-si, co poslepu nahmátl kdesi nad hlavou.

Na poslední příčku žebříku nikdo zpravidla nevstupuje, přesto z něho lidstvo vidíme, jsme-li doma. Lidstvo je pro mne právě suma malých a středních loajalit, věrností, nic víc, ale ani nic méně. Jen doma totiž dokážeme žít v plodném napětí přesahů: totiž přesahů do konkrétní minulosti a budoucnosti skrze naše blízké, mrtvé, živé a dosud nezrozené, skrze krajinu, zemi v její stálosti i v jejích proměnách v čase. Jinde to zpravidla nedokážeme a budeme si tam muset občas loknout z úzkosti či na odvalu (vyjde to nastejno) nějaké opojné ideologické abstrakce.

Z první příčky žebříku vidíme jádro rodiny: to je muž a žena. A jejich děti. Z větší výše bychom pak obhlédli širší, širokou rodinu, tu, kterou jako závaznou skutečnost prožívají u nás už jen na slovenském a snad ještě moravském venkově (v Čechách pak asi jen cikáni-Romové). Kdybychom nebydleli ve velkoměstech či dokonce na sídlišťích, byli bychom sousedy našich sousedů, byli bychom třeba "my z dolního konce". Na další příčce bychom si uvědomili, že patříme do obce, že jsme občany (ostatně právě tady je grunt občanství). Že jsme zkrátka odněkud. Kdybychom věřili v Boha, tvořili bychom s bližními i vzdálenějšími sousedy

farnost či sbor. Vystoupíme-li na žebříku ještě výše, pořád ještě nespatriíme Čechy, protože přece nejsme z Čech, ale od Pacova, z Vysočiny, Národ, národnost je až syntéza, plod myšlenkového a volního úsilí, ale ta syntéza může dobře držet pohromadě, a přitom nemusí být zpevňována šovinismem či dokonce nenávisť k druhým, jen tehdy, je-li složena právě z malých a trochu větších, bezprostředně však na sebe navazujících loajalit, chcete-li sdílených identit. Národ, vlast, vlastenectví je tedy souhrn domovů, krajanství, suma regionalismů - jinak je nejspíše povážlivou ideologií, právě nacionalismem. Tím spíše tohle platí o státu v národnostně složité střední Evropě. Pak bychom se už mohli začít cítit Evropany - a lidstvo? Vztah k lidstvu v tom všem už dávno je, anebo není, ale pak už ani na začátku nebyl. Je to onen zcela konkrétní přesah do minulosti a do budoucnosti, kterého je schopen právě člověk zabydlený v přirozeném světě svého vlastního domova a tento domov obklopujících širších domovů, přesah do světa přehledného vlastně z vyššího žebříku, opřené o konkrétní střed člověka světa. Nepřehledný p r o s t o r , který lidstvo obývá, dokáže člověk pojmut jen jako č a s , jež jej - naštěstí i naneštěstí - tak evidentně přesahuje.

Tuto jednoduchou, protože vlastně soustřednou škálu stále širších a širších obzorů domova doplňují - zpevňují nebo také relativizují - jiné možné, jinak totiž soustředné škály přínaležitostí: zájmová - od místního spolku až po politickou stranu; zaměstnanecká - od party v práci až po odborové ústředí; duchovní - od bližního až po nadnárodní, nadstátní církev a ještě dál. Všechny tyto loajality se někdy překrývají a jednou se posilují, jindy vzájemně oslabují, někdy přímo ruší. Žádná by však neměla chtít člověka celého, jen sama pro sebe. A to chce vždycky, když "přeskakuje", když opět není souhrnem plynule na sebe navazujících loajalit: skoky od dílny rovnou k třídní internacionále či ke království Božímu bez pospolitosti bližních působí zpravidla rozkladně, někdy ničivě. Právě tak skok od člověka bez domova - k lidstvu.

Každá taková zkratka, každý takový přeskok je výrazem touhy neúplného těla po živé vodě, po rychlé spáse. Živá voda sama o sobě ještě nemusí být vždycky podfuk, koktejl ideologických

šejdířů, opium lidstva. Ale ani vskutku čistá pramenitá voda, ani léčivý jinak pramen nepomůže, není-li tělo srostlé, není-li tělo prostě tělem, nýbrž jen oddělenými údy. Užívá-li se jí předčasně, netrpělivě, aniž se použilo vody mrtvé, stává se důsledkem nedůvěry v jednu každou konkrétní živou vodu o to větší naděje, skládaná v jinou živou vodu. Skepse ústící v novou, vznícenější naději, vyvolávající o to hlubší skepsi, ústící ... Patrně se mělo (vždycky se má !) něco udělat s pacientem ještě před tím, než se začalo s ožívováním, něco takového, aby pochopil, že s á m musí se sebou něco udělat, totiž se světem, který jej bezprostředně obklopuje a který především on sám tvoří či boří.

Tak si také vysvětlují dnešní konjunkturu konzervatismu, neboli tzv. nekonzervatismu: tváří v tvář selhání prakticky všech globálních receptů zdá se jediné možné "léčit" co nejméně, spoléhat na sociálně soudržnou sílu jakkoli oslabených tradic, vracet se ke starým praktikám pospolitého života, rehabilitovat sociální mikrokosmos člověka a tak posílit jeho sebevědomí posílením jeho společenského sebevědomí. Ve skutečnosti selhaly nikoli především léky (i když mnohé z nich selhaly bezeporu), ale netrpělivi lékaři a netrpělivi pacienti. Atomizovanou, dezintegrovanou společnost nemohu léčit, rozhodně ne žádnou radikální léčbou. Tím méně lidstvo: to nemohu pak ani oslovit. Žádné léky, žádné reformy či revoluce tu nezabírají, protože lidé, odkázáni sami na sebe, nikam vlastně nepatřící (leđa "rovnou" k národu, třídě, hnutí, lidstvu ...), nejsou celiství lidé, jsou vnitřně rozpadlí, stejně jako sociální svět okolo nich. Neodpovídají, protože "slyší" jen jednotlivé jejich sociální role, nikoli celí lidé. Mrtvá voda konzervativců je trpělivý respekt ke konkrétním sociálním skutečnostem člověka; obrana vůči všemu, co "bagatelizuje - ve jménu jakýchkoli velkých zásad či pravd - jevový povrch sociální skutečnosti, ony banální zřejmosti", tvořící živou tkáň všedního i svátečního dne člověka, který je doma.

Ne že by tedy konzervativce neměl jinak co nabídnout. Dnes však navíc profituje z šířící se nedůvěry v ty či ony živé vody, z debaklu lékařů, kteří chtěli a chtějí pacienta spíše předělat, než mu stále klidně a přitom naléhavě připomínat, kým ve skutečnosti je, totiž kým vždycky byl, když byl doma.

Co je tedy podle mého nacionalismus ? Právě ten nacionalismus, který se tolik přičinil o globální charakter dnešních světových krizí ? Je to silný, ale nenaplněný (o to silnější, oč nenaplněnější !) vztah k národu, abstraktní cit, živící se pouhými symboly a slovy - floskulemi, suplujícími přirozený svět. Je přeskočením všech nižších a středních úrovní společnosti, na nichž člověk může s ostatními sdílet pocit své identity, a osvědčit tak svůj základní sociální instinkt, totiž věrnosti, loajality. Je tedy ku příkladu češtvím bez krajanství, bez živého smyslu pro obec, sousedství a, s prominutím, pro rodinu. Je nenasyčeným roztokem se spoustou volných vazeb, agresívně pak těkajících v ovzduší. Oblakem opojné vůně, ve skutečnosti třaskavou směsí.

A zarubanou cestou k lidstvu.

I

"V poměru k Německu nepadají na váhu pouze síly a hodnoty mocenské, nýbrž také kulturní, od samého počátku našeho vývoje Německo působilo na nás svojí kulturou - církevně, hospodářsky, literárně a umělecky - proto otázka naší samostatnosti a nezávislosti na Německu není jen politická, nýbrž také kulturní, a to v nejširším slova smyslu." Světová revoluce, 1925

Masaryk byl - díky svému dlouhému věku - současníkem velkého úseku moderních německých dějin. Narodil se uprostřed 19. století, dva roky po revoluci ve střední Evropě, která otřásla nejen Prahou, Vídní, ale také Frankfurtem, Berlínem a dalšími německými městy. Pamatoval rakouskou porážku Pruskem u Sadové, zažil vznik německého císařství, byl svědkem vzestupu Německa až do jeho porážky v první světové válce, sledoval vývoj výmarského Německa a pozoroval nástup Hitlera k moci. Zemřel dva roky před vypuknutím druhé světové války, rozpoutané nacistickým Německem.

Masaryk tedy zažil zrod, vzestup, porážku a vzkříšení moderního Německa po první světové válce. Za jeho života působili oba Vilémové, Bismarck, Bülow, Bethmann-Hollweg, Ebert, Hindenburg, Stressemann a Hitler, ale i Wundt, Fechner, Brentano, Marx, Engels, Husserl, Einstein, Spengler, Hartmann, Hauptmann, Mannové aj. Jako filozof se snažil zvládnout vrcholné jevy německé kultury - Goetha, Kanta, Hegela, Marxe, Schopenhauera, Nietzscheho. Jako politik čelil německému pangermanismu, ztělesněnému v plánech Drang nach Osten a Mitteleuropě. Na sklonku života se dožil nástupu nacismu, který rok po Masarykově smrti rozvrátil výsledek jeho vrcholného snažení - nezávislou Československou republiku.

Masaryk si osvojil a postupně vstřebal do sebe několik kultur - antickou, slovanskou, románskou i anglosaskou. Není ale pochyb, že původně vycházel z kultury německé, což bylo dáno jeho původem, poměry, ve kterých uprostřed minulého století vyrůstal, i školami, které navštěvoval. Po otci Slovák, matka byla Němka z počestné rodiny. Naučila Masaryka svému rodnému jazyku, modlila se s ním německy, ale jinak se německy v rodině nemluvílo, takže se němčina nikdy nestala Masarykovi druhou mateřštinou. Musel ji záhy zvládnout jako cizí jazyk a rychle se ji doučit, aby mu neby-

la na překážku na středoškolských, tehdy přirozeně německých, studiích ve Strážnici, Brně a posléze ve Vídni.

Již v období svých brněnských studií se Masaryk seznámil s klasickou německou literaturou, a to především s Lessingem, Goethem a Schillerem. Její znalost pak prohluboval dále ve Vídni. Němčina mu rovněž umožnila - v překladech - přístup jak ke krásné, tak k vědecké literatuře. Když se Masaryk rozhodl studovat ve Vídni filozofii, čerpal především z německy psané odborné filozofické, filologické, historické a jiné literatury. Německy psaná byla ovšem i jeho doktorská dizertace na vídeňské univerzitě *Das Wesen der Seele bei Plato*, kterou své studia r. 1876 zakončil, a první jeho vydaná kniha *Sebevražda* /1881/.

Konkrétní situaci v Německu poznal Masaryk při svém ročním pobytu na univerzitě v Lipsku, kam se odebral po vídeňských studiích. Poměry na univerzitě byly - ve srovnání s Rakouskem - značně svobodomyšlné. Masaryk navštěvoval mj. přednášky Wundta a Avenaria, studoval protestantskou teologii u Fechnera /který ho silně ovlivnil/, a Luthardta, účastnil se německého kulturního života /divadla, koncerty, výstavy/ a prožíval ve městě Leibnizově, Bachově a Wagnerově rozvoj moderního Německa a jeho vzestup. Sledoval rovněž tehdejší německou literaturu, ale i boje sociální demokracie a vzrůstající se německý nacionalismus.

Po návratu z Lipska do Vídne začal jako docent přednášet filozofii na vídeňské univerzitě, odkud na podzim r. 1882 odešel do Prahy, aby tak po dvanáctiletém vídeňském pobytu zahájil novou etapu svého života v jemu tehdy neznámém - českém - prostředí.

II

"Duchovně celým svým vývojem kotvím v kultuře antické, francouzské, americké a ruské, nejen německé. Myslím, že můj osobní vývoj odpovídá našemu kulturnímu vývoji národnímu, ledaže jsem hlouběji prošel kulturou ruskou a že jsem i antické a západní literatury prožil úplněji a soustavněji než většina našich lidí. Literatura, filosofie a kultura německá mně nestačily, a hledal jsem proto vzdělání v kulturách západních; nikoli z politické zaujatosti, nýbrž z kritického srovnání kultury německé s ostatními, a z úsilí po kulturní samostatnosti a synthesi."

Světová revoluce, 1925

První z velkých literatur, se kterou se Masaryk seznámil, byla německá klasická literatura, především Lessing, Goethe a Schiller. Goetha začal Masaryk číst již na gymnáziu, uchvátila ho nejdříve jeho lyrika, pak přešel k románům a dramatům, Faustovi, kterého se učil nazpaměť. Faustovský problém, problém moderního člověka, který ztratil víru a tím základ pro morálku a posléze i smysl vškerého svého počínání - to byl jeden ze základních Masarykových problémů vůbec, který řešil během celého svého života od Goetha až po Dostojevského. Obnažoval totiž krizovost moderní lidské existence.¹

Jedním z důsledků ztráty víry evropského člověka se Masarykovi mj. jevila sebevražednost a tomuto problému věnoval svou habilitační práci na vídeňské univerzitě.² V Sebevraždě se Masaryk zabíral Goethem poměrně krátce. Konstatoval vymizení křesťanství, na jehož místo nebylo nic postaveno. To bylo příčinou vzniku chorobné životní nálady, které se projevila nejprve v básnictví - a Goethův Werther ji vyjádřil. Rozbor Werthera tu nicméně chybí, rovněž tak třeba Kleista. Faust si z polovičatosti té doby učinil náboženství, ve které věřil, což ale nemohlo stačit většině lidí. Romantikové, kteří jsou "odnoží" Goetha, pak hynou - fyzicky i mravně, končí jako sebevrazi nebo se vrací ke katolicismu.³ Masarykův odsudek romantické školy /studoval ji z Brandesa a Hettnera/ byl příkrý: "... Romantikové jsou pro mne poetickou usazeninou všeobecné rozervanosti a bezradnosti, psychosním, pitvorným obrazem prometheovského zápasu takového Goetha-Fausta a smutným pokračováním sentimentální nespokojenosti Schillerovy, který se s Rousseauem snažil učinit 'z křesťanů lidí' ..."⁴ Goethe je tedy již v Sebevraždě pojat jako "básnický reprezentant moderního lidství; už zde v něm nachází Masaryk hlavní otázky moderního člověka".⁵

Německou literaturou, především Goethem a Schillerem se Masaryk dále zabíral ve spise O studiu děl básnických /1884/. Masaryk v něm jasně vyzdvihuje Goetha nad Schillerem.⁶ Tvrdý nalézá v tomto díle nejvíce romantických vlivů na Masaryka, a to přímé vlivy romantické filosofie a jmenovitě Schopenhauera, jehož názory na prioritu uměleckého poznání nad vědeckým ale později opustil.⁷

O Goetha se Masaryk rovněž opíral v estetických úvahách za rukopisných bojů v Atheneu r. 1886 a 1887. Své znalosti o něm neustále prohluboval a měřil jeho dílem básnické hodnoty v star-

ší i nové české literatuře /např. Kollára a Sláčka/. Kritizoval Vrchlického překlad Fausta a Krausovu práci Goethe a Čechy. Zajímal se o Goethův vztah k Čelakovskému a Máchovi.⁸ Masarykovy goethovské studie vyústily ve dvou rozsáhlých kapitolách v sérii článků v Naší době, které vyšly pod názvem Moderní člověk a náboženství v letech 1896-1898. Již v první kapitole knižního vydání se o Faustovi píše, že směřuje k nejvyšším cílům vědění a moci a přesto by odešel ze života - jen zvuk velikonočních zvonů ho vrací zpět k zemi. Faustův problém lze dále pochopit z dalších Goethových prací: Werthera, Spříznění volbou a Báseň a pravda. Vlastní rozbor Goethova Fausta obsahuje kapitola Goethův Faust: Nadčlověk. Masaryk v ní bilancuje 1. díl Fausta: Vědění pro vědění, pouhé teoretické vědění, je proti životu. Rovněž tak jednostranně pojetý život končí nezdarem. Kritizuje Goethovo pojetí lásky - u G. jde jen o tělesné spojení a o "zasnoubení, manželství duší" Goethe nic neví. Faust je "evangeliem egoismu". Odhaluje to poměr k Markétce, Faust vůbec nevěří ve štěstí a lásku. Faust je "romantikem činu", neustále jen hledá, je nespokojený, nervózní, představuje nehotového nového, moderního člověka. Goethův člověk je nadto rozpolcen v bytost smyslovou a duchovní, není v něm jednoty. Goethe je v podstatě člověkem osmnáctého století, nedostal se nad něj. Lessing a Herder jsou Goethem neprávem zastíňováni. Goethe je charakterizován jako racionalista, náboženství redukuje na cit, je panteistou. Goethe-Faust je protestantem, není tolik drážděn asketickým ideálem /jako katolíci/. Masaryk přiznává, že faustovská idea ho dlouho pronásledovala, Fausta se učil nazpaměť, "ale cítil jsem brzy, že se jím nemohu rozehrát vřele a cele". Goethovi vytýká, že v něm není dost jednoty, je spinozistou, a ve Faustovi "podává přímo evangelium dualismu a dualismu nepřírozeného", spojuje empirismus s podobným gnostickým mysticismem a scholasticismem, je spinozista a kantovec a nárokuje si pro sebe křesťanství, je protestantem, ale libuje si v katolickém romantismu. Je "obrem diletantismu" a pod diletantismem Masaryk rozumí moderní syntézu různých kulturních prvků. A tak je Faust pravým titanem, nadčlověk, který nezvítězil. "Faustovi hoří hlava, ale srdce zůstalo příliš chladné." A Goethe? "Goethe je titan rozumu, ale slebách srdce. Divné sloučení revoluční filozofie a reakčního života."⁹

Kapitola Německý faustism z Fausta již jen vychází.

Faust kotví svým racionálním humanismem a klasicismem v 18.

století. Svou koncepcí i činy je již zastaralý, stojí na půdě německé idealistické filozofie. Goethe a Kant k sobě měli blízko. Pojila je krajní intelektuálnost, rozumová etika, úsilí přemáhat tradici i skepsi rozumem. Fausta lze porovnávat i s filozofií Hegelovou /Hegel je historičtější/, Schopenhauerovou /svým pesimismem navazuje na Faustovy nálady po zničení Markétky/ i filozofií Nietzsche /je subjektivnější než Goethe, oddává se slepé vůli/. Vůbec celá německá pokantovská filozofie je otiskem Fausta - nakonec byl jedinec povýšen na boha /Stirner/.

V 19. století faustovská idea opanovala světovou literaturu. Z romaniky se zrodila dekadence a z ní moderna. Faust našel své moderní epigony: Heineho, Lensua, Wagnera, G. Hauptmanna. Heine Fausta nepřekonal, jeho revoluce byla vždy více negativní. Lensau vytvořil nového Fausta, který ztratil víru a lásku k přírodě a vrhl se do víru smyslné lásky. Lensau postupoval od objektivismu k subjektivismu - jeho Faust nesnese vlastní subjektivní svět - nejdříve vraždí a pak končí sebevraždou. R. Wagnera označuje Masaryk za "plnokrevného dekadenta", u kterého romanismus přezrál v dekadenci. Wagnerův faustovský problém je vyjádřen v Parsifalu. Wagner převzal Schopenhauerovo učení o slepé vůli, o podstatě světa a o spasení. Jeho základní vychýlisko je soustrast se světem. Wagner je po Goethovi největší a nejopravdovější "diletant". Jeho dílo se vyznačuje nekritičností syntéze, spojuje navzájem protikladné prvky, jeho jednotnost je umělá, násilná, slučuje křesťanství s buddhismem a brahmmismem a zároveň se proti němu staví prostřednictvím antisemitismu. Je německy nacionální, ale přitom přebírá prvky jiných kultur. Wagner směšuje náboženství s uměním a hýdbou, vědu a filozofii s mýty. Wagnerovo náboženství je mystické a mysteriózní, wagnerovská symbolika působí více na smysly než na duši - život je u Wagnera vůbec ztotožněn s pohlavní smyslností a v tom je Wagner dekadentnější než Goethe. Žena je neuvědomělým principem, pohlavní pud je zbožštěn. Masaryk uznává, že Wagner je velký, geniální člověk a umělec, ale rozhodně odmítá jeho náboženství a filozofii. Wagner věří ultraromanticky v cit a slepé pudy - "z Richarda Wagnera šklebí se na nás Mefitofeles dekadentní. ~~Er. Gendels, Goethe, Berlin 1920/~~.

Z Hauptmannova Potopeného zvonu /Versunkene Glocke/ promlouvá Nietzsche, Wagner a Goethe. Je to lethargické a neenergetické drama, ve kterém Fausta představuje mistr Heinrich, polo-
vičatý a zlomený typ, který se nedovede rozhodnout mezi starým a novým světem, hledající omlazení, sílu a radost - z jeho dege-

nerace ho již ale nic nemůže vysvobodit. A tak v goethovské literatuře, končí Masaryk, nikdo Fausta nepřekonal - ani O. Ludwig, G. Keller nebo Hebbel ve svých dramatech.¹⁰

Masaryk tudíž začleňuje Goetha do jedné řady hlavních představitelů evropských literatur, jejichž hrdinové ztělesňují náboženskou krizi moderního člověka - spolu s Mussetem, Byronem, Krasinským, Mickiewiczem, Dostojevským a Tolstým.¹¹

V práci Rusko a Evropa /1913/ zkoumal Masaryk mj. vliv Goetha na ruskou literaturu a na její jednotlivé představitele. V popředí jeho zájmu byl opět faustovský problém, tentokrát již zkoumaný prisma Dostojevského a transponovaný do ruské literatury. Hrdina Ropšinova /tj. Savinkovova/ románu Plavý kůň Jiří, revolucionář, atentáčník, terorista, vedoucí život plný přetvářky a lži, zastřelí politického odpůrce, potom zabíjí svého soka v lásce a nakonec skončí sebevraždou: "Jiří následuje Dostojevského, Nietzsche Goetha - následuje, žije Goethova Fausta. Čteme sice v moderních dějinách literárních, že Faust je reprezentantem moderního ~~žij~~ člověka - ale což Faust také nevráždil a nezabíjel? ...¹² Na postavě Jiřího ukázal Masaryk důsledky revolucionářství, které končí v nihilismu, vraždách a nakonec v sebevraždě, protože faustovské pojetí života nepřináší uspokojení. Goethův Faust je pojat "jako připravovatel slepé, ničím neukojené revolučnosti politické".¹³

Svůj celkový poměr k německé literatuře vyjádřil Masaryk ve svém nejdůležitějším poválečném díle, ve Světové revoluci /1925/. Zde zdůrazňuje, že Goethe podal ve Faustovi pravdivou analýzu moderního člověka, a to zvláště člověka německého. Svým následníkem však Goethe zanechal úkol faustismus překonat! Sám Goethe se snažil umělecky překonat to, co chtěl filozoficky Kant, tzn. překonat skepsi, pesimismus, subjektivismus, ironii, násilnické nadčlověčství. Od Goetha přechází k Hebbelovi, od kterého se počítá moderní německá literatura. Hebbel analyzoval po-revoluční poměry, s revolucí nesouhlasil, postihl už i sociální problémy doby, nastolil rovněž problém sebevraždy, poměr ženy k muži, lásky. Charakterizuje ho ale nerozhodnost v zaujetí stanoviska. Žil také ve Vídni a dá se na něm sledovat její neblahý vliv /a Rakouska vůbec/ na něho. Masaryk si dále všimá Grillparzera /důležitý pro studium metternichovského Rakouska/, Raimunda, Bauernfelda, Ansenhubera, Nestroje /psali všichni s rakouskými okovy na ruku/, Lenaua; uvádí četbu románů Gutzkowových, Spielhagenových, Sterno-

vých, Ludwigových, Kurzeových a Freytagových. Heine a Boerne ho zaujali více politicky než literárně. Závěrem charakterizuje Masaryk celou německou literaturu, která vznikala pod pruským nebo habsburským absolutismem; nemohla vzniknout svobodně, její nejsilnější talenty podléhaly reakci jako Heibel nebo byly zlomeny jako Grillparzer, Stirner a Nietzsche /spokojili se protesty a revolucí/, Heine emigroval do Francie, Wagner se smířil s imperialismem. Pozdější moderní literatura se krčila v apolitickém ústraní pod oslňujícími pruskými vítězstvími nebo hladce přijímala nový kurs. Německá literatura svou přepjatostí naturalismu, dekadencí, modernou, symbolismem, nesouvislostmi impresionismu i slabošským velikašstvím expresionismu, což vše odpovídalo mravní krizi a úpadku nové společnosti v Německu po r. 1870, přesvědčovala Masaryka o skutečné krizi německé kultury, o její rozlomenosti, nedostatečnosti a slabosti. Podléhala příliš vlivům Skandinávců, Rusů a Francouzů, stále se pokoušela o návrat ke Goethovi. Německý expresionismus je ztělesněním subjektivismu a proto je již předem odsouzen. Za světové války byla německá literatura, publicistika a žurnalistika vůbec nejšovinističtější a hnala v Berlíně i ve Vídni do války.¹⁴

Ze svého vztahu k německé literatuře se Masaryk ještě vyznal v Čapkových Hovorech, souvisleji pak v předmluvě Goethova sborníku.¹⁵ Zdůraznil v ní Goethův formující vliv na svou osobu, ale i kritičnost, s jakou k němu posléze přistupoval. Z Goetha chápá, že lidský život není jen myšlením a praxí, ale i uměním, básní.¹⁶

III

"Přes všeliké horování pro Rusy a pro všechny Slovy, a přes všecek odpor k Němcům - Němci zůstávali našimi skutečnými učiteli. Jurem i Marek, Čelakovský i Vögel a jiní právě tak zůstávají závislí na německých myšlenkách jako Kollár."
Česká otázka, 1894

Ve svých pracích Česká otázka /1894/, Jan Hus /1895/, Karel Havlíček /1896/ a Palackého idea národa českého /1898/ koncipoval Masaryk filozofii českých dějin. V nich se vyrovnával s problémem vlivu německé kultury, zvláště filozofie, na kulturu českou, a plně si tyto vlivy a českou závislost na nich uvědomoval.

Masaryk byl proti popírání závislosti na Němcích, jak to hlásali čeští šovinisté i panslavisté. V tom smyslu byl pro uznání našich hlubokých vztahů k Německu. Tím ale byl zároveň i proti z toho plynoucí prosté, nereflektované závislosti, jež je pasivní, jež znemožňuje, aby Češi viděli svůj úkol, smysl svého úsilí pro lidstvo. Po určení smyslu českého národního úkolu pro lidstvo byl pro maximální spolupráci s Němci.

Již v r. 1877, v recenzi Funck-Brentanově vytýká Masaryk Funckovi, že v úvahách o budoucnosti lidstva si nevšimá Němců a konstatuje: "My Slované a Rusko především máme vše to, co z nás samých nepovstalo, hlavně od Němců, nikoliv však od Francouzů." A závěrem uvádí: "... je radno, abychom poučení vyhledávali také u národů jiných, nejen u nejbližších sousedů našich! Aspoň u nás Čechů vidíme všude jen působení německé, literatura francouzská a anglická je přemálo pěstována; právě sociologii pěstují takofa jen výhradně Angličané a Francouzové, kdežto Němci posud v spisování dějin politických vězí. Přešli bychom si, aby se u nás i studium filosofie více o^{ne} německou filosofii opíralo, než se posud děje ..."17

Ucelený výklad vlivů německé filosofie na české národní obrození obsahuje Česká otázka. Naši buditelé stáli před dvojím úkolem, pozitivním a negativním. První byl "vzdělat vlastní jazyk", utvořit a rozšířit samostatnou českou kulturu, druhý - "čelit převaze kultury a jazyka německého a vlivům německým vůbec".18 Zatímco Němci koncem 18. století byli na kulturním vzestupu, byli Češi v hlubokém úpadku. Buditelé potřebovali pro svou práci jasný a pevný filozofický základ pro svou teoretickou i praktickou činnost a ten našli v německé filozofii: "Podivný osud: německá filosofie musila dát filozofický základ pro národní snažení protiněmecké; pro svou kulturu českou musili naši buditelé použít filosofie německé a použili jen filosofie německé, neboť myšlenky francouzské a anglické přicházely k nám německým zprostředkováním."19

Masaryk v ^(správně) tom viděl dějinný význam německého osvícenství, které filozofií Herderovou a Friesovou, přijatou Dobrovským, Puchmajerem a Kollárem, ^{de facto} způsobilo naše obrození. Masaryk rovněž dobře pochopil, že to byla "historická odplata za půjčku", neboť česká reformace zúrodnila německou půdu, čeští vystěhovalci v tisících vnášeli do německého ducha české tradice a tak & "... splécela německá filosofie svůj dluh českému národu a pomáhala budite-

telům překlenout staletou duchovní smrt."²⁰

Po Kollárovi čerpali i další z německé filozofie - Palacký z Kanta, Havlíček z německy píšícího Bolzana, Smetana a jiní z Hegela a po něm následovalo období herbertismu. Němčina se užívala i nadále jako vědecký jazyk - Kollár, Dobrovský i Šafařík napsali své hlavní spisy německy a ještě Palacký začal psát německy své Dějiny národu českého.

Masaryk podrobně vyložil Herdera, jeho filozofii dějin, a ukázal, jak z něho vyšli Kollár a Šafařík. Rozebral českou politiku v revolučních letech 1848-1849 a postavil se za Palackého psaní do Frankfurtu, "neboť národnostní panovačnost Němců nedovedla uznat rovnoprávnost národů neněmeckých".²¹

Palacký vyšel z Kanta a spolu s Havlíčkem se opíral při formování českého programu o pokantovskou filozofii. Jedním z jeho hlavních problémů bylo dohodnout se s našimi Němci. Masaryk vyslovil souhlas s Palackého taktikou a jeho závěry, že je potřeba povznést ducha národa k vyšší činnosti než existuje u sousedů.²² Masaryk v tom neviděl učení o neodporování zlému, naopak praví, že "... Může každému člověku nastat doba, že proti násilí musí se bránit železem, netoliko prací a rozumem. I národ český by tak učinil, kdyby se mu sahalo na život."²³ To byl jeden z Masarykových odkazů, který český národ nesplnil.

V České otázce Masaryk kritizoval Palackého pojetí smyslu našich dějin jako ustavičného boje proti Němcům. Toto vymezení mu bylo příliš úzké a negativistické - antagonismus vůči Němcům sice u nás hrál velkou roli, ale přece jen roli podřízenou vyššímu smyslu našich dějin, humanitnímu ideálu, jak rozvedl jinde.

V Janu Husovi /1895/ znovu opakoval německé vlivy na naše obrozence, v Palackého ideji národa českého /1898/ vyzdvihl vliv Kantův na Palackého - jeho vyličení doby husitské se čte jako "epopej kategorického imperativu mravního".²⁴ Zde čteme i memento českému národu: "Nikdo se nedej klamat a ukonejšit našimi úspěchy. Úspěchy tu jsou, ale nezapomínejme, že nejsou absolutní, nýbrž relativní, a sotva tou měrou, kterou pokročili ostatní národové, a zejména Němci. Dnes na nás cizí svět a jeho kultura nedoráží méně než v době Kollárově a Dobrovského ..."²⁵

V Ideálech humanitních /1901/ sledoval Masaryk zrod tohoto osvícenského ideálu v německé filozofii Herderově a jeho převzetí Kollárem, který se poučil rovněž Fichtem ve smyslu národního vzdělání a výchovy. Smetana, pod vlivem hegelianismu, mu dal

sociální ráz.²⁶

IV

"Když jsem přednášel o Humovi a Pascalovi a ukazoval na Comta, hleděl jsem tím vědomě obracet pozornost k filosofii anglické a francouzské, abychom se dostali z jednostranného německého duchovního zajetí."

Hovory s T. G. M., 1937

V letech 1872-1876 studoval Masaryk na vídeňské univerzitě, zprvu klasickou filologií, pak filozofii. V té době ovládala rakouské a německé univerzity spekulativní a ktedrová pokantovská filozofie, která Masaryka nelákala. Hledal proto přirozeně jinde a tak se seznámil s filozofií francouzskou a anglickou, plně odpovídající potřebám moderní společnosti. Tuto orientaci mu umožnil již první z jeho učitelů, herbartovec R. Zimmermann, který měl ale blízko jak k Leibnitzovi, tak k oběma západním filozofiím.

Ještě podstatněji ovlivnil Masaryka Franz Brentano, který přišel do Vídně r. 1874. Brentano nebyl typem německého spekulativního filozofa, spíše mnoho čerpal z filozofie starší, zvláště z Aristotela, kritizoval Kanta, Schopenhauera a sám byl stoupencem Millovým a Comtovým. Byl rovněž posuzovatelem Masarykovy doktorské dizertace "Das Wesen der Seele bei Plato". Platón byl prvním Masarykovým filozofem, se kterým se vypořádával a kterým byl ovlivněn na celý život. K nim pak přistoupili J. S. Mill, A. Comte, rovněž Vico, Rousseau, Descartes, anglický historik Buckle. Když začal Masaryk jako docent přednášet /1879-1882/, věnoval své přednášky právě Platónovi, Millovi, Comtovi - žádnému z německých filozofů.

V jednom ze svých prvních článků v Morevské orlici r. 1877 Masaryk pravil: "Aspoň u nás Čechů vidíme všude jen působení německé, literatura francouzská a anglická je přemálo pěstována; právě sociologii pěstují takřka výhradně jen Angličané a Francouzové ... Přáli bychom si, aby se u nás studium filozofie více o neněmeckou filozofii opíralo, než se posud děje."²⁷

V r. 1879 vypracoval Masaryk program pro plánovanou Bibliotéku filosofickou, z jejíž realizace ale sešlo. Ve směrnících pro ni napsal: "Především budiž toho dbáno, že pro Čechy bibliotéka ta vychází a proto musí jen to nejlepší a nejpotřebnější obsahovat; z té také příčiny nevydal bych německého filozofa žádného mimo Leibnize, protože každý Čech německy čísti zná a tedy překladů třeba

není; k tomu německá filosofie /mimo Leibnize/ dokonce pochybná jest a že tedy my v ní ničemu se nenaučíme dobrému: rozervanost německé filosofie toho zjevným tuším dokladem ..."²⁸

Jako docent byl ve stálém styku s Brentanem a jeho prostřednictvím poznal brentenovce Stumpfa, Martyho a Meinonga. Dalším důležitým filozofem, který Masaryka podstatně ovlivnil, byl D. Hume. Věnoval mu práci Počet pravděpodobnosti a Humova skepse /vyšla r. 1883/. Téhož roku byl vydán Masarykův překlad hlavního Humova spisu Untersuchungen über die Prinzipien der Moral von David Hume.

Když pak přišel Masaryk r. 1882 na univerzitu do Prahy, byl vybaven znalostí západní filozofie jako žádný jiný z ostatních profesorů a tu zde začal přednášet. Tím postupně osvobozoval české myšlení od přílišné závislosti na myšlení německém, což pro české poměry znamenalo rozhodný obrat k západnímu světu.²⁹

Masaryk samozřejmě německou filozofii znal, celý život ji studoval a své názory na některé filozofy i měnil. Vždy se kladně vyjadřoval o Leibnizovi /ale ten nikdy nestál v popředí jeho hlubšího zájmu/ a o Herderovi, jehož hlavní vliv na české obrození uznával a oceňoval /v České otázce, 1894/. Byl pro něho hlavním hlasatelem humanity a jeho filozofii věnoval partie v Moderním člověku a náboženství /1896-1898/, Problému malého národa /1905/, Demokracii v politice /1912/, kde zdůraznil rozdíl humanitního úsilí v Anglii a Francii oproti Německu /tam bylo více literární a filozofické než celospolečenské a politické/.

Německý filozof, kterému Masaryk věnoval nejvíce úsilí, byl Immanuel Kant. Již Základové konkrétné logiky /1885/ obsahují kritická slova k jeho filozofii: "Filosofie Kantova zdá se mi být naprosto pochybenou, a to právě pro nekritický a nejasný pojem a priori. Jsa přesvědčen, že matematika je apriorná a speciálně že založena je na apriorních soudech synthetických, beze vší psychologické analýzy nesnadného pojmu a priori jsme si soustavu apriorních forem a poznatků dedukovali ... Tím, že Kant vědy speciálně v tak velkou protivu s filosofií uvedl /empirie a priori/, filosofií velmi poškodil, jak na něm samém a ještě lépe na jeho stoupencích vidíme. Tím totiž si můžeme vysvětlit věcnou prázdnotu mnohých filosofií, vlivu Kantovu podléhajících, a nedostatek vědecké metody, kterou filosofická mythologie a mystika novější filosofie německé s velké částí dá se vyložit."³⁰ Toto hodnocení již neobsahovalo německé vydání Konkrétné logiky r. 1887. Kantovi věnoval Masaryk celou kapitolu v práci Moderní člověk a nábožen-

ství /1896-1898/ pod názvem Moderní kriticism: Náboženství je mravnost /Immanuel Kant/. Kant je mu jedním z myslitelů, na kterých lze charakterizovat tehdejší myšlenkovou krizi, svou filozofií podnikl nejopravdovější pokus uniknout Humově skepsi. Masaryk podrobně srovnává Humovu a Kantovu filozofii a vytýká mu noetický dualismus a nedostatečnou psychologii. Vývoj pokantovské německé filozofie ozřejmil osudový subjektivismus Kanta.³¹ V Ideálech humanitních uznává Kantův význam ~~jako~~ pro etiku, založenou na rozumu, nicméně dává přednost etice Humově, založené na citu, sympatii, humanitě a lásce.³² K nejklaďnějšímu hodnocení Kanta se Masaryk dopracoval v knize Rusko a Evropa /1913/, kde rozpoznal malý vliv Kanta na ruské myšlení. Rusové se sice odvrátili od francouzské osvícenské filozofie k německé, ale nikoli ke Kantovi, nýbrž k Schellingovi, Hegelovi, Feuerbachovi, popřípadě k Schopenhauerovi. Někteří ruští myslitelé /Solovjev, Lavrov/ a též Tolstoj se sice stali stoupenci Kantovy etiky, ale bylo málo porozumění pro Kantovu noetiku, pro jeho "Kritiku čistého rozumu". A právě v Kantově kriticismu spočívá jeho světodějný význam, v jeho opozici filozofie proti teologii. "Lidstvo Kantem dozrává k rozumu a počíná se zříkat dosavadního mytu, mythologie a tím také theologie..."³³ Rusové sice dovedli mýtus negovat, ale nedovedli kritizovat. "... ruské myšlení je negativní, ale nikoli kritické, ruská filosofie je negace bez kriticismu."³⁴ A tak Masaryk končí svoje úvahy o Kantovi přiznáním, že studie Ruska a jeho literatury ho naučilo správněji oceňovat nejen filozofii Feuerbachovu a Hegelovu, ale že z ruské filozofie a literatury pochopil "světodějný význam Humův a Kantův".³⁵ Vývoji Masarykových názorů na Kanta se věnoval ve speciální studii E. Rádl,³⁶ J. Tvrď³⁷ a nejnověji J. Patočka,³⁸ který v rámci své kritiky Masarykových názorů na Německo, /Masarykovo schéma od Goetha k Nietzsche, problematičnost Hegela jako syntézy Goetha a Kanta a anticipace Bismarcka, německý idealismus jako příspěvkem k materializaci Německa a Evropy, vztah Darwin - Nietzsche, nepochopení spojitosti české a německé otázky, které ve skutečnosti jsou marginálními existencemi chtějícími získat centrálnost/ konstatoval, že z Masaryka hovoří "brentanovské, nevěčné zaujetí proti Kantovi a německému idealismu".

Mnoho místa věnoval Masaryk německé klasické filozofii v Otázce sociální /1898/. Poděl tam charakter pokantovské filozofie /Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer/ jako filozofie protiteo-

logické, proticírkevní a protináboženské, jejíž duch se obrazil v literatuře a umění /Goethe, Lenau, Heine, Hebbel, Ludwig, Keller/, nové protestantské teologie /Schleiermacher, Strauss/ a filozofů jako Lotzeho, Mogta, Moleschotta, Büchnera. Přehlížel celý vývoj pokantovské německé filozofie - Fichta a jeho názory o národním vychování, které byly v protikladu k panujícímu řádu, Frieše, Schleiermachera a posléze Hegela, který "našel v pruském státě svého absolutního ducha", který se ale nicméně svým učením o vývoji a o platnosti všeho trvajícího stal oporou revolucionismu a republikanismu, a to i v Německu samotném, kde se revoluce obrátila proti církvi a náboženství. Hegel opustil svůj individualistický subjektivismus, obrátil se ke společnosti a dějinám. Jeho historismus je typickým důsledkem panteismu. Absolutní duch se projevuje a vyvíjí v průběhu dějin.³⁹

Jelikož Masaryk nebyl typem filosofa dějin jako např. Herder, Hegel nebo Marx, a jelikož byl odchován jinou filozofickou tradicí, mohl těžko najít pro německou klasickou filozofii porozumění. Důsledky tohoto neporozumění vystihl správně M. Machovec: "... jestliže pak i celou tradici německé klasické filozofie - zvláště hegelovské - považoval za pojmové konstrukce, uškodil sám sobě, zneemožnil si cestu k podstatě jiných historických jevů."⁴⁰

Filozof, kterého Masaryk oceňoval a dokonce psal pod jeho vlivem svou studii V boji o náboženství /1904/ byl Feuerbach. Masaryk se sice stavěl proti ateismu, ale oceňoval jeho humanismus, jeho náboženství bez boha a zvláště jeho etiku. Proti pozitivnímu náboženství provedl pronikavou revoluci; náboženství, církev i stát překonal svým humanismem. Rozebíral jeho antropomorfismus, altruismus, všímal si vlivu na Marxe, na ruské myslitele, na Smetanu i Sabinu.⁴¹ Lze souhlasit, že "ve Feuerbachovi snad Masaryk podvědomě hledal v teorii styčnou plochu s marxismem".⁴² Feuerbachův vliv hodnotil Masaryk kladně i na německy píšícím českém filozofovi - hegelianovi A. Smetanovi, kterému věnoval v r. 1910 celou přednášku.⁴³

Otázka sociální je Masarykovou polemikou s marxismem a není předmětem této studie. Masaryk svůj vztah k Marxovi, kterého pokládal za velkého filozofa i člověka, vyjádřil lapidárně v Hovorech; kde pravil, že přečetl 2. vydání Marxova Kapitálu a "ten materialismus dějin a tu hegelovskou filosofii jsem nemohl už tenkrát přijmout".⁴⁴ Lepší poměr než k Marxovi měl Masaryk k Engelsovi, cenil si jeho Anti-Dühringa a Původ rodiny.⁴⁵ A. Bebelu kritizoval ostře

již v Naší nynější krizi /1895/, za jeho pochybnou morálku, jednostranný materialismus, nedostatečnost filozofického základu socialismu, který hájil, za jeho eklektické využívání věd.⁴⁶

Z Hegela vyšla tzv. hegelovská levice, kterou Masaryk dělil na kolektivistickou, socialistickou /Feuerbach, Marx, Engels/ a individualistickou, /Bauer, Ruge, Strauss, Stirner/. Bauerovi a Rugemu se věnuje rovněž v Otázce sociální.⁴⁷ Stirnerovi obsáhle v Ideálech humanitních /1901/. Je mu reprezentantem individualismu, vyšel z Hegela, nesouhlasil s humanitou Feuerbachovou a jeho pojetím člověka, chtěl pojmu člověka realisticky jako docela určitého, konkrétního jedince; který je měřítkem všeho, pro něhož je právem to, co chce a dělá jen on. Já-jedinec - jsem bohem. Vše, co dosud bylo, je plodem iluzí, minulost je opvrženíhodná, liberalismus nesnesitelný, stát je násilím proti individuu, je nutno odstranit společnost a mít moc sám a sám. Tento neprostý egoismus, ústící do anarchismu a nihilismu je Masarykovi zcela nepřijatelná a je mu typickou ukázkou německé filozofické soustavy, důsledkem subjektivismu, který zároveň přivádí ad absurdum.⁴⁸

Stejně příkře odmítal Masaryk dalšího vlivného německého filozofa 19. století Schopenhauera. Již jeho první vědecká práce z let 1874-1875 byla Schopenhauerovi věnována, nevyšla ale a rukopis se nezachoval. V Sebevraždě /1881/ označuje pesimistickou filozofii za "moderní buddhismus" a moderní pesimismus za "filozofický výraz moderní omrzelosti životem".⁴⁹ Schopenhauerovi věnoval samostatnou kapitolu v Ideálech humanitních. Rekapituluje zde jeho názory - život nestojí za nic, svět je bez boha, podstatou světa je vůle, uložená v pudech a energii. Rozum je jen jejím zábleskem, hmota a svět je jen představou rozumu /"svět jakožto vůle a představa"/. Není nic než vůle k životu, ztrátou rozumu mizí i vůle. To vše vede k sebevraždě. Života je možné se zbavit rezignací na slast. Zrod takovéto /romantické/ filozofie za politického a hospodářského rozmachu, ve vzdělaném národě a v centru filozofického myšlení je Masarykovi nepochopitelný. Je to důsledek přepjatého individualismu.⁵⁰

Další velký německý filozof 19. století Nietzsche Masaryka přímo odpuzoval. /Studoval mj. deset let před Masarykem v Lipsku./ "Ti, co dnes vidí v Nietzschově Antikristovi tak neobyčejnou sílu, ať si přečtou Huma, Nietzsche je proti němu dítě a již proto, že se zlobí. a že to v něm vře, kdežto Hume píše s klidem. S perfektním klidem."⁵¹ Masaryk si byl vědom vlivu Nietzscheova na mládež,

na literaturu /Strindber, Brandes/, na jeho postupné pronikání do Čech - a odmítal ho.⁵² Nietzsche a jeho učení podrobněji vložil v Ideálech humanitních. Původ jeho nauky vidí v darwinismu - silnější má právo, síla je pravdou. Jeho učení je krajním individualismem, existuje jen já, bůh je mrtev, člověk ho zabil a hlásí se pyšně k bohovraždě. Člověk je dokonalejší než bůh. Já = tělo, které ale není hmotou, nýbrž energií, pudem, vůlí, vůlí být silný, vůlí k moci. Moc má povinnost tvořit a tvoří nadčlověka. Láska není sice zavržena, ale není již láskou křesťanskou, nýbrž láskou tvůrčí, tvrdou. Je dovolena síla i násilí - proti státu i národu. Národnost musí být národem pánů, neexistuje demokratismus a humanita, je nerovnost a pánovinnost. Filozofie Nietzscheho je Masarykovi kvintesencí toho, co je v německé kultuře nejnebezpečnější, je to filozofie subjektivistická, individualistická. Nietzsche je plný dekadence a chce ji přitom překonávat. Jeho volání po síle není ve skutečnosti silou. Filozofie Nietzscheho končí soucitem s nadčlověkem a nejasným učením o věčném návratu, který lze chápat jako doznání, že individualismus a subjektivismus vedou k pádu.⁵³ Srovnání obou filozofů provedl Emanuel Rádl. Vidí v nich protikladné typy, ale zároveň nalézá i styčné body. Nesporně byli oba hledači autenticity lidské osobnosti.⁵⁴ Vztahu obou si všímá i O. Fischer a podotýká, že Masaryk soudil o svém vrstevníku-velikánovi přísně, jednostranně a nespravedlivě.⁵⁵

Masaryk zkoumal Německo rovněž z náboženského hlediska. Možnost mu poskytl přímý pobyt v Lipsku, studium protestantské teologie, styk s německými filozofy a teology a samozřejmě studium rozsáhlé teologické filozofické a sociologické literatury. Již v Sebevraždě poukazoval na to, že Německo skýtá "smutný obraz náboženského života". Po tom, co se zde zkonsolidovala reformace, zasáhlo zemi osvětenství. Mezi teology minulého století převládá jalový racionalismus a setkal se s osvětenstvím Wolffa a Lessinga. V zemi se široce rozšířil ateismus. Straussovo vyznání je skutečně vyznáním protestantského Německa, filozofie je od Kanta protikřesťanská. "Nikde není odpor proti křesťanství tak zřejmý, nikde není destrukce prováděna tak systematicky jako tam." V lepších poměrech je katolická menšina v Německu, protože katolizmus se v boji s protestantismem očistil. Moc katolické církve v Německu zesílila a Bavorsko se stalo baštou ultramontanismu. Vliv Říma vzrostl.⁵⁶

V r. 1876 se v Lipsku seznámili Masaryk a prostějovský rodák E. Husserl. Husserl byl tehdy 18letý, s Masarykem se setkávali na

přednáškách Zöllnera a Wundta, ve "Philosophische Gesellschaft" a na krajanských schůzkách. Na Masarykův podnět začal později ve Vídni Husserl navštěvovat Brentanovy přednášky, studovat Nový zákon a posléze přestoupil k protestantismu.⁵⁷ O vztahu Husserla k Masarykovi svědčí Husserlův dopis, otištěný v patočkové doslovu ke Karteziánským meditacím.⁵⁸

Masaryka jako preexistenciálního myslitele a filozofa vyložil M. Machovec. V tomto smyslu lze najít styčné body Masarykovy filozofie a několika sociologickými, filozofickými i teologickými proudy, vzniknuvšími převážně v německé kulturní oblasti - sociologické a sociálně psychologické školy Fromma, Marcuseho a Adorna, existenciální filozofii Heideggera, Jasperse a Bubena, dialektické a existenciální teologie Bartha, Tillicha, Bultmanna a Rohnera a konečně i s antropologicky orientovaným nebo nedogmatickým marxismem Blochovým a Lukácsovým.⁵⁹

Zvláštní studii o podobnostech Masaryka a Kierkegaarda věnoval J. Münzer.⁶⁰

Ve Světové revoluci /1925/ Masaryk resumoval svůj poměr k německému myšlení, filozofii i dějinám. Německo náleželo ve středověku k evropskému kulturnímu celku, v nové době se od něho stále více kulturně odlišovalo a izolovalo. Výbojně Prusko, posílené reformací, opanovalo Německo. Nový monarchistický stát byl zbožštěn, nebyla v něm odstraněna teokracie, reformace byla přijata jen z polovic a přizpůsobila se katolicismu. Humanitní ideály Lessinga, Goetha, Herdera, Kanta a Schillera, které byly čerpány ze Západu, nahradil posléze pangermanismus. Bohužel právě Prusko vnutilo Německu svou pevnou vojenskou a správní organizaci a opanovalo ho pomocí své teokracie. Následky ~~připouštění~~^{podř} se objevily všude a vůdčí vrstvy národa začaly spoléhat na moc a násilí. Goethe, Kant a Fridrich Veliký se ideově spojili v Hegelovi a dalším logickým výsledkem byl vývoj k Moltkemu, Bismarckovi, Lagardovi, Marxovi a Nietzschemu. Kant byl sice uznáván za vůdčího filozofa, ale byl odmítnut jeho sklon k přirozenému právu a Rousseauovi. Kant sestrojil celou soustavu apriorních věčných pravd a zahájil tím fantastiku německého subjektivismu, která nutně vedla k "osamocenosti, egoismu, aristokratismu, individualismu a násilnickému nadčlověctví". Kant vybudoval názor na svět založený na mravnosti, ale jeho následovníci se zmocnili Kantova subjektivismu "a pod jménem rozličných idealismů oddalý se libovolné konstrukci celého světa". Metafyzický titanismus je vedl

k mravní osamocenosti, takže se německé myšlení po Kantovi dostalo na zcestí.

Hegela označuje Masaryk za syntézu Goetha a Kanta a anticipaci Bismarcka. Přijal pruskou ideu státu svým panteismem a fantastikou vytvořil přechod od Goetha a Kanta a jejich světovosti k pruství s jeho mechanismem, materialismem a násilnictvím. Formuloval zásady pruské teokracie a svým absolutním idealismem sloužil autoritářství pruského státu. Svým absolutismem s pomocí dialektiky a evoluce vybudoval Hegel machiavellismus. Právo je odvozeno z moci a násilí. Kromě neomylnosti státu zůstával Hegel rovněž myšlenku samospasitelnosti války s militarismu. Fantastika Fichtova a Schellingova zrodila posléze nihilismus a pesimismus Schopenhauerův. Nietzsche se z izolovanosti solipsismu obrátil k darwinistickému právu silnějšího a stále se hlasatelem hohenzollernských parvenů a pangermánského absolutismu. Wagner je Masarykovi geniální syntézou dekadence a pruství. Nepopruštěným německým geniem je mu Beethoven, k němu přiřazuje Bacha /a ve filozofii Leibnize/. Správná německá disjunkce je Beethoven-Bismarck.

Německá hudba je sice velkolepá, krásná a ušlechtilá, ale nezakotvila dostatečně v srdci národa, popruštění bylo silnější. Německé myšlení je jednostranné, německá filozofie je nicméně zajímavá a hluboká. Hluboká je však mj. proto, že se nevyvíjela svobodně. Německé myšlení je středověkou schlastikou, německý idealismus je absolutistický, násilnický a nepravdivý.⁶¹

Masarykův význam v české filozofii vystihl F. X. Šalda, který pravil, že Masaryk "... vyzvedl české myšlení filozofické z pouště herbartismu".⁶² Zároveň v něm viděl v jeho době největší odchylku od Kanta, velkého obnažovatele života typu Marxe, Tolstoj a Nietzscheho, který naočkoval český národ dramatickým prvkem dějotvorného napětí a tím ho včlenil v "soupeřný život západoněmecký". Měl zároveň z Platóna, že Bůh je měrou všeho a nemohl souhlasit s Nietzsche, který ponížil Boha, aby mohl povýšit člověka - to znamená uvádět do života anarchii, šílenství a rozklad. Masaryk věřil, že člověk si je schopen sám vládnout, že unese břímě svobody.⁶³

P o z n á m k y

- 1 Viz M. Machovec, T. G. Masaryk, Praha 1968, str. 153 an.
- 2 T. G. Masaryk, Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation, Wien 1881. Toto vydání bylo uvedeno mottem z Goethova Fausta: "Greift nur hinein in's volle Menschenleben! - wo ihr's packt, da ist's interessant."
- 3 T. G. Masaryk, Sebevražda hromadným jevem společenským, 2. vyd., Praha 1930, str. 215. Česká vydání jsou již uvedena mottem z Dostojevského.
- 4 Tamtéž, str. 215. Práce J. Brandesa, Hlavní proudy literatury devatenáctého století vyšla česky v Praze už v r. 1894.
- 5 K. Polák, Goethe a Masaryk. In: Goethův sborník, Praha 1932, str. 119.
- 6 2. vyd., Praha 1926.
- 7 J. Tvrď, Masarykův hlavní problém noetický. In: Vůdce generací I, Mas. sborník V. /1930-1931/, Praha 1932, str. 105-114.
- 8 Viz K. Polák, c.d., str. 121-122.
- 9 Moderní člověk a náboženství, Praha 1934, str. 306-343.
- 10 Tamtéž, str. 344-379.
- 11 Dosud nejobsáhlejším rozbořem problematiky titanismu ve vztahu k Masarykovi je stať P. Fraenkla, Masaryk a moderní titanism. In: Vůdce generací I ... str. 199-250 srovnávající mj. Masarykův a Gundolfův výklad Fausta. V pozn. 6 na str. 210 odkazuje Fraenkl na O. Fischera, K dějinám titanismu, Nová svoboda III, 1926.
- 12 Rusko a Evropa, 2. vyd., Praha 1933, str. 564.
- 13 K. Polák, c.d., str. 131.
- 14 Světová revoluce, Praha 1930, 2. vyd., str. 416-420.
- 15 T. G. Masaryk, Můj poměr ke Goethovi. In: Goethův sborník, Praha 1932, str. 9-11.
- 16 Vedle již citované práce Polákovy se poměrem Masaryka a německé literatury zabírá kritická studie Otokara Fischera, Masaryk a německá literatura. In: Vůdce generací I... str. 312-320, a H. Siebenschein, Masaryk a Goethe, Praha 1946.
- 17 T. G. Masaryk, Zákony osvěty a budoucnosti Slovanstva, Th. Funck-Brentano, La civilisation et ses lois, Morale sociale. Morevská orlice 1877. Znovu otištěno v Masarykově sborníku I, /1924-1925/, Praha 1925, str. 50-51.
- 18 T. G. Masaryk, Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození. II 2. vyd., Praha 1936, str. 10.
- 19 Tamtéž, str. 11.

- 20 Tamtéž, str. 12.
- 21 Tamtéž, str. 95.
- 22 Tamtéž, str. 153-156.
- 23 Tamtéž, str. 173.
- 24 T. G. Masaryk, Palackého idea národa českého, Praha 1926, str. 16.
- 25 Tamtéž, str. 47.
- 26 T. G. Masaryk, Ideály humanitní, Praha 1968, passim.
- 27 Přetištěno znovu v Masarykově sborníku I, str. 38-52.
- 28 Cit. dle Zd. Nejedlý, T. G. Masaryk, II, Praha 1932, str. 273-274.
- 29 Podrobně o filozofických vlivech na Masaryka viz J. Tvrď, Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie. In: Masarykův sborník I, str. 17-33; E. Rádl, Masaryk a západní filosofie. In: Masarykův sborník II, Praha /1925-1926/, Praha 1926, str. 17-20; J. L. Fischer, T. G. Masaryk. Počátky a vlivy /Studie filosofická/, ČM XXVI, 1930, str. 132-160; J. Král, Masaryk filosof humanity a demokracie, Praha 1947, str. 126-138; J. B. Kozák, Masaryk a metafysika. In: Vůdce generací 1, str. 127-149.
- 30 Cit. dle Zd. Nejedlý, T. G. Masaryk, IV, Praha 1937, str. 223.
- 31 T. G. Masaryk, Moderní člověk a náboženství, str. 2-113.
- 32 T. G. Masaryk, Ideály humanitní, str. 56.
- 33 T. G. Masaryk, Rusko a Evropa, II, str. 587.
- 34 Tamtéž.
- 35 Tamtéž, str. 698.
- 36 E. Rádl, Masaryk a Kant. In: Masarykův sborník I, str. 97-118.
- 37 Viz pozn. 29.
- 38 J. Patočka, Dvě studie o Masarykovi. 1. Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar, Praha 1977, Edice Expedice sv. 22, str. 1-60.
- 39 T. G. Masaryk, Otázka sociální, Praha 1936, I, str. 30-33. 63-65, II, str. 101-105.
- 40 M. Machovec, c. d., str. 69.
- 41 T. G. Masaryk, Otázka sociální, str. .
- 42 Fr. Kautmann, O českou identitu, rkp., Praha 1977.
- 43 Vyšla znovu v Masarykově sborníku I, str. 157-163.
- 44 K. Čapek, Hovory s T. G. M., Praha 1937, str. 50.
- 45 Otázka sociální, str. .

- 46 T. G. Masaryk, Naše nynější krise, Praha 1936, str. 330-334.
- 47 Otázka sociální, str. 163, 174-176.
- 48, T.G. Masaryk, Ideály humanitní, str. 23-33.
- 49 T.G. Masaryk, Sebevražda..., str. 215.
- 50 T.G. Masaryk, Ideály humanitní, str. 39-42.
- 51 T.G. Masaryk, Moderní člověk a náboženství, str. 76.
- 52 T.G. Masaryk, Naše nynější krise, str. 319-320, 382.
- 53 T.G. Masaryk, Ideály humanitní, str. 51-55.
- 54 E. Rádl, Masaryk a Nietzsche. In: T.G. Masarykovi k šedesátým
tým narozeninám, Praha 1910, str. 56-68.
- 55 O. Fischer, Masaryk a německá literatura..., str. 314.
- 56 T.G. Masaryk, Sebevražda..., str. 213-217.
- 57 Edmund Husserl a T.G. Masaryk /V.K.Š./. In: Masarykův sborník
III /1928-1929/, Praha 1929, str. 367-368.
- 58 Edmund Husserl, Karteziánské mediatce, Praha 1968, str. 161-
163.
- 59 M. Machovec, c.d., str. 50.
- 60 J. Münzer, Masaryk a Kierkegaard. In: Vůdce generací I, str.
350-353.
- 61 T.G. Masaryk, Světová revoluce, str. 409-415.
- 62 F.X. Šalda, Masaryk v moderní kultuře české. In: Časové a nad-
časové, Praha 1936, str. 164-168.
- 63 F. X. Šalda, Osobnost T. G. M., Zápiskník, 2. roč., Praha 1929/
1930.

ALBERT RASKER

Brief an Milan Machovec

Mein lieber Milan,

zu Deinem bevorstehenden sechsigsten Geburtstag hätte ich Dir gerne einen wissenschaftlichen Aufsatz geschrieben, aber wegen eines Zusammenlaufs verschiedenen persönlichen Umstände kam es leider nicht dazu, und muß es bei einem etwas ausführlichen Brief bleiben. Hauptsache ist mir, Dir zu sagen, wieviel unsere nun schon bald zwanzigjährige Freundschaft mir bedeutet. Ich war damals schon einige Jahre in der christlichen Friedenskonferenz tätig. Diese war von Hromádka und anderen gegründet worden auf der Grundlage der Aussagen des Weltkirchenrates in Evanston, 1954, dem Jahr, wo die ersten Wasserstoffbomben operationell wurden; sie rief Kirchen und Regierungen und Menschen individuell auf, sich gegenseitig mit Vertrauen zu begegnen und damit Verbindungen und Grundlagen für Frieden zwischen Staaten und Nationen zu schaffen. Ost und West, später würde die KMK auch sagen: Nord und Süd, sollten nicht durch einen "eisernen Vorhang" oder Ideologien getrennt bleiben, sondern sich darin üben, miteinander und füreinander zu existieren. In jener von Hoffnung beseelten Zeit, einem "dennoch" gegen den Kalten Krieg, hast Du Dich auch in diesem Sinne betätigt, warst Du auch einmal /oder mehrfach/ in Holland, und warst Du einer derjenigen, die überzeugt waren daß ein "Dialog" zwischen Christen und Marxisten für beide fruchtbar sein könnte. War es nicht so, daß Du als erster Hromádka ein Signal gabst, auf welches er gewartet hat, worauf dann mehrere Begegnungen, zusammen mit vielen Anderen, gefolgt sind? So habe ich Dich kennen gelernt, in einem gegenseitigen Uns-Verstehen, wofür ich noch immer dankbar bin. Davon möchte ich in diesem Brief ein Zeugnis ablegen, Rechenschaft geben.

1. Verantwortlich sein für die Wahrheit und Wirklichkeit des Menschens, der Humanität

Darum war und ist es Dir in Deiner philosophischen Arbeit immer zu tun - nicht in einsamer Besinnung eines Gelehrten - sondern in Dialog: Wahrheit kann nur in Dialog gefunden werden, hast Du oft gesagt und geschrieben. Eigentlich handelt es sich in allen Deinen Büchern und Arbeiten darum - soweit ich sie lesen konnte, aber in anderen wird es wohl nicht anders sein - eine Menschheit soll sein - oder keine Menschheit wird sein - das gilt oberhalb aller Gegensätze, alles Mißtrauens und aller Furcht, oberhalb aller Erstarrungen in Ideologien oder Dogmas. Es ist Du, und vielen mit Dir, zu denen ich mich gerne rechne, nicht darum zu tun, recht zu haben, aber beieinander zu bleiben für die Rettung der Humanität, des Menschen und der Menschlichkeit in dieser bedrohten Welt. Darum wird der Dialog geübt, um den anderen Menschen echt, persönlich, existenziell, kennen zu lernen, und durch die vielen Teilwahrheiten hindurch nach der einer Wahrheit zu suchen, die für uns alle gilt.

Ich denke an Dein Buch Marxismus und Dialektische Theologie, eine kompakte Kirchen- und Theologieggeschichte, für Marxisten - aber sehr lehrreich auch für Christen - gabst darin die das Wesentliche des Christentums in seinen verschiedenen Entwicklungen - damit Ungläubige wenigstens Verständnis haben könnten für den Glauben, den sie, alzu unwissend, meisten global ablehnen zu können. Und hat nicht Karl Barth, als er Dein Buch gelesen hatte, begeistert gesagt: "den Mann möchte ich sehen ehe ich sterbe", ein Wunsch der dann auch in Erfüllung gegangen ist in einer auch für Dich unvergesslichen Begegnung.

Nicht viel später erschien in erster Fassung Deine Anthropologie - Vom Sinn des Menschlichen Lebens /die zweite Fassung erschien später auf Deutsch, diese habe ich gründlich auf mich einwirken lassen/.

Weit übersteigst Du in diesem Buch, zuerst im Gespräch mit der Philosophiegeschichte, dann im Gespräch mit dem heutigen Menschen die Begrenzungen aller marxistischen Anthropologie, auch allen Hedonismus des modernen Lebensformen, und gehst Du in die Tiefe /oder Höhe?/ Deiner Analysen im Kapitel über den Dialog: den echten, existenziellen Dialog des Menschen mit dem Andern, mit sich selbst, mit dem ganzen der Welt, mit der Zukunft. In diese Höhe oder Tiefe wurden Menschen in alten Zeiten geleitet durch das innige Gebet - und wenn wir moderne Menschen nicht etwas finden, das dafür an die Stelle treten kann sind wir mit all unserem Fortschritt noch nur eine beklagenswerte Gesellschaft /frei aus Gedächtnis zitiert/. Du gerietst bei an die Grenzen dessen, was von vielen, Gläubigen oder Ungläubigen, "Religiosität" genannt wird, und harte Kritiker fragten, verwunden, beschuldigend, "ist Machovec, und sind andere, die denken wie er, wie Gardavský, etwa fromm geworden?"

2. Jesus für Atheisten

Dann kam Dein Jesusbuch. Ursprünglich eine von vielen Zuhörern begeistert besuchte Universitätsvorlesung, welche Du durch Veränderung der Geisterslage nicht zu Ende führen konntest, dann als Buch in verschiedenen Sprachen erschien. Du schriebst über Jesus mehr als eine historisch-biographische Studie, vielmehr ein Zeugnis von was es für Dich selber bedeutete, Du gabst den Apell, den Ruf, den Du von ihm gehört hattest, ¹weiter mit den Worten, im Geist, der ersten Dissipel, hast Du gesagt: "Brannte nicht unser Herz, als er mit uns auf dem Wege sprach?" /S.9/

Das wesentliche der wissenschaftlichen historischen Kritik der Neuen Testaments hast Du Dir zu eigen gemacht - Du weißt auch, daß Du vieles an Gotterglauben und Weltbild was für Jesus galt,

so nicht mitglauben und wissen kannst, aber gerade so bist Du nicht nur für Marxisten sondern auch für Christen ein Zeuge geworden von der Unüberhörbarkeit von Jesu Botschaft, in einem mit der Unvergesslichkeit seiner Persönlichkeit. Noch einmal läßt Du die ~~Wörter~~ ^{Jünger} auf dem Wege nach Emmaus zum Worte kommen: nach ihrem ^F Begegnung mit dem Auferstandenen Jesus, den sie nicht erkannten, auch wenn ihr Herz etwas spürte. Ihr so menschlich und ergreifendes Wort - Bleibe bei uns! Es ist Abend, bald wird es dunkel sein! /Lukas 24, 29/ ist imstande, das menschliche Herz zu entflammen, auch wenn der Kopf nicht an die Auferstehung glaubt /S. 234/.

Du hast, mit den Jüngern, bei Jesus die Botschaft vom kommenden Gottesreich gehört und verstanden: Jesus hat die Zukunft von den himmlischen Wolken heruntergeholt und sie nur Angelegenheit der täglichen Gegenwart gemacht /S. 101/. Die Zukunft ist - wie schon bei den Propheten des Alten Bundes, die Sache des heutigen Menschen, Ruf zur Bekehrung, zur Umkehr - und deshalb glauben die Menschen an ihn, weil er diese gelebte Zukunft mit seinem ganzem Wesen verkörperte /S. 103/.

Eschatologisch war diese Anspruch Jesu - auch in diesem Sinne, daß die Verkündigung des Kommens des Reiches die Erwartung des Kommen des Menschensohnes, und des leidenden Messias mit umfaßte - und die Weise, in welcher die Jünger das erst nach dem Tode Jesu verstanden haben.- In der Beschreibung von dieser Krise und der Überwindung dieser Krise durch den Auferstehungsglauben, gehst Du zum Teil eigene Wege, die nicht sehr gefesselt haben, besonders wie Du über Petrus schreibt, als den Entdeckten der Messianität Jesu, und später als den ersten Verkündigen der Auferstehung am ersten Pfingstage. Auch Dein Versuch, den historischen Verlauf der Geschehnisse so zu rehabilitieren, daß der Osterglaube seinen Ursprung im Pfingstenereignis hat, ist wohl nicht ganz neu in der

N.T. Wissenschaft - ich kann das nicht beurteilen, kann nur sagen, daß dieser Versuch mir sehr erwägunswert erscheint.

Wichtiger ist mir, daß Du in dieser Weise den Übergang machst nach dem Kapitel über den Christusglauben, der Verkündigung des kerygmatischen Christus in der paulenischen und der davon zu unterscheidenden johanneischen Theologie. Einen Gegensatz zwischen dem Jesus der Historie und dem Christus des Glaubens, wie er, namentlich im 19. und 20. Jahrhundert allzuoft gemacht wird, machst Du nicht - und das scheint mir ein großer Gewinn zu sein. Es wurde dann auch interessieren, wie Du auf die Bücher von Pesichas Lapide, reagieren würdest, die erst von kurzer Zeit zu erscheinen, u. A. Ist das nicht Josephs Sohn, Jesus im heutigen Judentum /G.T.B. Siebenstern 1408, Gütersloh 1983/. Auch Lapide, wie Du, strebt danach, Jesus gegen den alttestamentlichen Hintergrund zu verstehen, aber vielmehr historisch - biographisch, als Rabbinen, geschult im Talmud und in diesem Sinn die Thora auslegend, auch im Geist der prophetischen Erwartung, aber die christologische Deutung Jesu /"Die Menschwerdung, die Erbsünde, Jesu Selbstopfer und die Trinität / weißt er radikal ab als "Lehnbegriffe aus orientalischen Kulturen und Kulturen...dem normativen Judentum fremd und den Rabbinen verpönt" - Lapide, S. 88/. Die jüdische Kritik auf das Christetum wurde schon im 13. Jahrhundert vom berühmten spanischen Rabbinen Nachman zusammengefaßt: "Und verkündet der Prophet nicht auch, darin Zeitalter des Messias keinen den anderen die Kriegskunst lehnen werde /Jes. 2,4/ und daß die Welt von der Erkenntnis des Herrn voll sein wird, wie Wasser das Meer bedeckt /Jes. II, 9/. Jedoch seit den Tagen Jesu bis auf den heutigen Tag ist die ganze Welt übevoll des Mordes, Raubens und Plünderns - und die Christen haben mehr Blut vergossen als irgendeiner anderes Volk..." /Lapide, S. 95//Vergl. auch Dein Jesusbuch, S. 259/.

Wenn wir diese Anklage ernsthaft zur Kenntnis nehmen, gesellt sich zum Christlich-Marxistischen auch ein Christl.-jüdischer Dialog -

und wer ~~wir~~ weiß, wie fruchtbar das für unser aller Selbstverständ-
nis und für den Kampf um den Frieden in der Welt werden könnte!

3. Philosophie der ^Humanität

Immer hast Du geschrieben und angesprochen, worauf es ankommt:
damit der Mensch, die Menschheit zurückgerufen werde aus der Ent-
fremdung. Das gilt sowohl für Gläubige wie für Atheisten. Übrigens:
wer ist gläubig, wer ist Atheist? Die Frage hast Du selbst in Deinem
Buch zweimal gestellt /S. 6, 29f. und passim/. Wie gerät diese Frage
in ein neues Licht, wenn der Mensch in der Begegnung mit Jesus
die Wahrheit über sich selbst erkennen lernt.

Ganz praktisch und konkret, wie Du im Jesusbuch geschrieben,
aber auch sonst immer wieder aufgedeckt hast: es geht um den Men-
schen und seine Zukunft, auch um die Wahrheit unseres Lebens und
die Echtheit unseres Todes. Das ist eine nicht spekulative, sondern
eminently ethische Frage - in unserer durch menschliche Verirrung,
Torheit und Bosheit bedrohte Welt.

Das gilt uns allen. Christen und Marxisten sind nicht durch einen
"eisernen Vorhang" voneinander geschieden. Im Gegenteil. Es hat da-
rum auch keine Sinn mehr, die alten Vorwürfe und Vorurteile zu
wiederholen: Religion als Opium, als Bünd mit den Mächtigen, als
unwissenschaftliche Verblendung. Christen und Marxisten können sich,
mutatis mutandis, dasselbe vorwerfen, sich gegenseitig einen Spiegel
sein in dem der andere sich selbst erkennt. Wie enthüllend, Selbst-
erkenntnis finden in einer echten Begegnung, die zur Genesung führt.

Zum Schluß

Einmal, vor wieviel Jahren schon, habe ich Dich mitgenommen nach
Noordwijk an der See. Ich hatte Dich das Meer sehen lassen wollen,
das Meer das mich immenso beeindruckt: liegen da nicht die Ursprünge

alles Lebens? Die ganze Küste und das Meer waren aber in dichtem Nebel gehüllt, es war nichts zu sehen. Du sagtest: "Macht nichts, ein anderesmal besser, ich kann mir das Meer hinzudenken." Bildlich für die Situation unseres heutigen Lebens. Wir können uns immer das Recht hinzudenken. Unsere Hoffnung, unsere ersehnte Zukunft, ist, daß wir es noch einmal sehen werden. Du und wir alle, um die Zukunft der Menschheit, der Bewahrung alles Lebens, besorgte Freunde, Freundinnen, unsere Kinder. Laß das die Zusammenfassung meines Wunsches zu Deinem sechzigsten Geburtstag sein.

Dein Albert Rasker