

KATEDRÁLA A KRYCHLE

Úvahy o evropských hodnotách



Projekt byl podpořen odborem informování
o evropských záležitostech Úřadu vlády České republiky.

KATEDRÁLA A KRYCHLE

Úvahy o evropských hodnotách

OBČANSKÝ INSTITUT
Praha
prosinec 2008

Publikace vychází s podporou
odboru informování o evropských záležitostech Úřadu vlády ČR
a Konrad Adenauer Stiftung.

Uspořádal Jaromír Žegklitz.

Vydal Občanský institut, Vyšehradská 49, Praha 2.

Přeložili Jan Čep, Václav Frei, Michaela Freiová a Jaromír Žegklitz.

Odpovědný redaktor Jaromír Žegklitz.

Obálka Martin Straka.

Grafická úprava a sazba Martin Straka, Davídkova 125, Praha 8.

Tisk Tiskárna GLOS Semily, s. r. o., Špidlenova 436, Semily.

ISBN 978-80-86972-38-1

Obsah:

- Georges Bernanos*
List Evropanům 1941 5
- Otto von Habsburg*
Právo na Evropu 15
- George Weigel*
Katedrála a krychle 25
Úvahy o evropské morálce
- Joseph kardinál Ratzinger*
Evropa v krizi kultur 37
- Pierre Manent*
Současné problémy evropské demokracie 49

List Evropanům 1941

Georges Bernanos

Evropané! Evropané! Chtěl bych vám vydat svědectví ve chvíli, kdy ostatní svět přestal ve vás věřit. Je pravda, Evropané, že ten, kdo není zasvěcen do vašich dějin a do vašich osudů, nemůže vidět bez hnusu, jak požíráte jedni druhé. Ale já, já se vás pokouším pochopit. Nemyslím, že upadnu do prostoduchého gobinismu, řeknu-li, že vás koneckonců dělí jenom malá řádka století od těch, kteří byli vašimi otci a které nazývali císařští úředníci barbary – což znamenalo mnohem méně divochy nežli buřiče, nepřátele zákona. Slovo barbar znělo římským uším asi tak, jak zní dnes uším mnoha lidí slovo revolucionář. Byli opravdu revolucionáři, byli jimi, aniž to věděli; zdědili s krví svých bojových předků, tuláckých a plných horoucnosti, jistý cit svobody, který se mohl snadno takovému římskému prokurátorovi zdát čímsi anarchistickým, neboť to byl spíše pud nežli cit. Co bylo tenkrát slyšet v jejich ubohých chatrčích nebo na jejich návsích, podobalo se bezpochyby, věřte mi, velmi tomu, co je dnes slyšet v ledakteré vinárně... Jistou chvíli se jim zdálo zcela přirozené, aby se vypořádali s buržoy – „smažme to, co bylo!“ – a aby se pokusili najít originální typ civilisace, zřejmě inspirovaný nedůvěrou k zákoníkům, lichvářům, byrokratům a kupcům, zkrátka k čtveré odrůdě lidí, od kterých museli nejvíce trpět v dobách otroctví. Vybudovali tápavě systém velmi komplikovaný – který však by byl čas nakonec zjednodušil – systém vzájemných povinností, zaručených svobodnými závazky, aby se tak poslušnost mohla vskutku nazývat jménem věrnosti. Nepopírám, že jejich pokus ztroskotal. Ztroskotal, poněvadž byli zrazení. Po dlouhá staletí byla celá historie historií pozvolné, neúprosné obnovy řádu pohanského, odvety pohanského řádu na křesťanské kultuře, která se ostatně sotva začínala rýsovat, v kterou sami vzdělanci pravděpodobně nikdy nevěřili, k jejímuž uskutečnění necítili nikdy dost srdnatosti a odvahy. „Pohanský stát vstal z mrtvých!“ – tento poplašný křik by se měl ve dne v noci ozývat mezi muži, ačli jsou ještě nějakí mužové. Pohanský stát se nejenom znovu vtělil do společenského zřízení; vynutil si cestu i do duší a do svědomí. Kolektivisté

nebo totalitáři – dělníci nebo buržoové – každý si dělá o svém bohu jinou představu a modlí se k němu podle svých vlastních obřadů, ale všichni vzývají jeho království – *adveniat regnum tuum!* Národy už nechtějí brát na sebe riziko, žít životem hodným národů, tak jako muž hodný toho jména žije životem muže. Dnes jako před dvaceti stoletími zakládají svou naději na obrovské byrokracii. Jsouce příliš zbabělí, aby si svobodně ukládali povinnosti, a podělaní nieméně strachem při pomýšlení na pravděpodobné následky svých neřestí, ponechávají ochotně na starosti administrativě, aby je chránila před nimi samými, aby je nutila dělat, co je třeba, jenom když se ušetří jejich samolibosti, jenom když mohou o sobě říci, že jsou voliči, a budit zdání, že kontrolují tento ohromný stroj.

Mužové evropští! Netrpěli jste přece proto, abyste znovu začínali zkušenost už stokrát začatou, stokrát nezdařenou! Není pravda, co tvrdil Jean-Jacques, že člověk se rodí dobrý a společnost že ho kazí. Také není pravda, že společnost se dá zdokonalovat do nekonečna a že je schopna zlepšovat do nekonečna osud člověka. Vždycky nastane hodina, kdy společnost žádá víc, než může dát, kdy se platí nejmenší zvýšení blahobytu nějakou podstatnou svobodou. Zdá se velmi chytré posmívat se lidem, kteří hledají na tomto světě království Boží. Avšak ti, kdož na něm chtějí založit království Člověka, si připravují zklamání mnohem krutější, neboť pozemský ráj není o nic přístupnější než ten druhý, a i kdyby se podařilo našemu plemeni najít k němu cestu, vstoupilo by do něho zneuctěno: pozemský ráj by se stal rájem hovad.

Mužové evropští, je ode mne dokonale směšné chtít se obracet k vám, ale konec konců to není o nic směšnější, než kdybych se obracel k panu Rooseveltovi nebo k panu Churchillovi nebo k mrtvým z minulé války, s nimiž vedu už třicet let rozhovor, který není, bohužel, než dlouhou samomluvou. Mužové evropští, mějte se na pozoru před mírem! Nedáte-li si pozor, bude uděláno to, co chtěli diktátoři udělat za několik málo let, za padesát let nebo za sto; avšak výsledek bude týž: všeho se zmocní, všechno zláká, všechno vstřebá stát; uniknete totalitním polobohům jen proto, abyste se zpolehoučka zabořili do lepkavé návnady diktatury anonymní. Stát si vezme zajisté na starost vaše blaho, a jenom smrt vás vysvobodí z jeho nesmírné péče. Poslouchejte dobře, mužové evropští! Pokoušejí se vám namluvit, že se nelze žádným způsobem stavět proti tomuto obludnému růstu, že je to v přirozenosti věcí.

A já vám pravím, že to není v přirozenosti člověka, že člověk, bude-li chtít, bude mít poslední slovo nad věcmi. Neboť přílišná moc státu je jenom mírou vaší rostoucí zbabělosti. Oblast věcí časných se rozrůstá o všechno to, co ztrácí oblast věcí duchovních; ach, pochopíte to konečně, mužové evropští? Stát je pojištění proti riziku. Chcete-li se od něho dát pojišťit proti riziku legitimnímu, nevyhnutelnému – proti riziku, které nemůže žádný muž odmítnout bez zneuctění – dejte si změnit titul občana na titul podporovaného chudáka.

Mužové evropští! Je lež, že nelze napříště už nic postavit proti tomuto přízračnému, proti tomuto obřímú výtvoru stádného pudu, že už má za sebou stadium růstu, před kterým ještě bylo dovoleno doufat, že je zranitelný! Oh, není pochyby, že by bylo marné chtít proti němu vztyčit jinou instituci, zrozenou z téhož ducha; bylo by nebezpečí, že se takto upadne z jednoho otroctví do otroctví horšího, jak se to stalo Němcům, Španělům nebo Italům. Stát se bojí jenom jednoho soka, člověka. Pravím, jen a jen člověka, člověka svobodného. Nikoliv brutálního buřiče, stůj co stůj, nikoliv anarchistického intelektuála, který je ze všech intelektuálů nejsměšnější, a abych užil slavného výroku Proudhonova, „nejzženštilější“. Pravím člověka svobodného, nikoliv rozumářského dialektika, ani surovce; člověka, který je schopen, aby si sám uložil kázeň, ale který ji nepřijímá slepě od nikoho; člověka, pro něhož je svrchovaným „komfortem“, může-li dělat co možná to, co chce, ve chvíli, kterou si sám zvolí, i kdyby měl platit samotou a chudobou toto vnitřní svědectví, kterému přikládá takovou cenu; člověka, který se dává nebo který se odpírá, ale který se nikdy nepůjčuje. Netvrdím, že takoví lidé jsou dokonalými typy lidství. Nepřejeme si ani, aby jich čím dál tím víc přibývalo. Víme jen, že stane-li se jejich odrůda příliš vzácnou, nabývá ihned vrchu duch zákonitosti nad duchem spravedlnosti, poslušnost se stává konformismem a instituce, které byly vymyšleny na ochranu individuí a rodin, jsou obětovány svému vlastnímu zuřivému vzrůstu.

Je bezpochyby podivné, že v době, kdy se svolávají kongresy na zdokonalení organizací kolektivní ochrany, že mě mohlo v takové době napadnout, abych skládal naději na muže, rozptýlené po celé Evropě, odloučené hranicemi a jazykem, na muže, kteří nemají mezi sebou nic společného, leda zkušenost rizika a zvyk neustupovat před pohrůžkou.

– „Kam je povedete?“ – zeptá se mne někdo. – „Nepovedu je nikam, nejsem jejich vůdcem.“ – „Kam vás povedou oni?“ – „To nemohu právě říci, ale vím dobře, kam vy povedete své komitety finančníků, národohospodářů, hygieniků.“ – Všichni tito lidé budou předstírat, že jsou v našich službách, v službách veřejného blaha, a zatím budou jenom ve službách státu, ať už vědomky nebo nevědomky, budou pracovat jenom pro něj. Seběmenší pokus o zlepšení našeho osudu stáhne kolem nás ještě pevněji nesmírný aparát zákonodárný a správní, aparát tak podivuhodně složitý, že jej v tom předčí jenom systém posledních císařů římských. Ať už jsou plány těchto pánů proveditelné nebo nejsou, nebude nám nikdy vrácena ona část svobody, kterou vložíme do té zkušnosti: budeme mít o svobodu méně, stát o právo víc.

Nestaráme se o to, zdá-li se tento proces realistickým odborníkům fatálně nutný. Je logický, ne fatálně nutný, a logika realistických odborníků je zřídka logikou přírody nebo dějin. Nepopírám, že se zdá, jako by se lidská společnost vyvíjela k jakémusi universálnímu kolektivismu, ale to je tím, že obranné síly lidské společnosti jsou ochrmlulé. Přesto však nicméně stále existují; jejich reakce bude zdrcující. A čeho je třeba, aby byly rozpoutány? Vášnivě vůle několika tisíců lidí, hrdých a svobodných.

Národy, které ztratily smysl svobody, jej opět naleznou jen v krvi a v slzách, na dně krajního zotročení. Že je dnes Evropa takřka celá zotročena, to je základní skutečnost. Pravím *zotročena*. Už dávno nerozeznávali degenerovaní lidé mezi kázní a otroctvím, klouzali za všeobecné netečnosti od jedné k druhému. Zotročena, utlačena. Nikoli utlačena v tom smyslu, jaký dává tomuto slovu „nepochopená“ žena, nebo snad nějaký rozšafný francouzský katolík pod antiklerikálním ministerstvem, nýbrž utlačena, udušena, přitisklá k zemi, s roztaženými rukama, s kolenem Pána na prsou – chápete ten odstín? Zotročena, utlačena, pokořena, zhanobena. Všichni ti lidé si víceméně zvykli nespravedlnosti, otupěli k ní. Nyní však se jim podává v dávce tak silné, že ji musejí vyvrhnout nebo zemřít... „Polykej nebo zemři!“ praví kat. Pohanský stát nalézá opět ztracený jazyk, nebo jej spíše nikdy nezapomněl; to jenom my jsme špatně rozuměli. – „Polykej nebo zemři!“ – proč ne hned: „Klaň se, nebo zemři!“

Už dvacet století neslyšely naše národy ten rouhavý rozkaz, to zlořčené slovo. Německo, vyslovivši je opět první, zůstalo věrno své historické úloze, svému duchovnímu poslání, které záleží v tom, že se

vždycky odhalí příliš brzy, že zkompromituje přílišným spěchem uskutečnění plánů zla, že vyzradí jejich tajnou myšlenku. Německo vrhlo to vyzvání v tvář lidskému svědomí. Chtěl bych dát tomuto poslednímu slovu všecku jeho váhu. Nemním jím veřejné mínění, kontrolované všemi Gallupovými ústavy vesmíru, och, ne! Není opravdového lidského svědomí, než svědomí lidí upřímných a svobodných. Kdyby už existoval proti vši možnosti jenom jeden takový člověk, byl by on sám celým svědomím lidstva. Německo vrhlo to vyzvání: neudělalo tak jenom svým vlastním jménem, nýbrž jménem jisté nauky, a tuto nauku má společnou se svými přiznanými spojenci, ve Španělsku, v Itálii, ve Francii, právě tak jako se svými spoluvinníky tajnými. Německo vrhlo světu tu výzvu ve jménu státu – Boha, ale nezdědilo tento druh modloslužby od svých germánských předků: zdědilo ji od pohanského Říma; její jed koluje v našich žilách, demokratické elity jsou plny potenciálních modloslužebníků, kteří čekají jenom na příležitost, aby upadli z anonymní diktatury Zákona do diktatury „pořádku“, a z diktatury „pořádku“ do diktatury „pořádku“ vtěleného, diktatury Führera všemohoucího a vševědoucího. Právě proto nespolehám nijak na sociální elity intelektuální, ba ani náboženské, že odpovědí na výzvu vrženou Německem; vložil jsem svou naději do rukou vzbouřenců. Odvolávám se k duchu vzpoury, nikoli z nerozvážné a slepé nenávisti ke konformismu, ale proto, že bych viděl raději, aby svět riskoval svou duši, než aby ji zapřel.

Německo vrhlo tu výzvu křesťanskému svědomí, ale křesťanské svědomí, to je Kristus, a Kristus neodpovídá na takové výzvy. Náleží křesťanům, aby ji zdvihli. Nikdy jsem si nemyslel, že si nás Bůh zvolil proto, že stojíme za víc než ti druzí. A kdyby nebylo nesmyslné chtít proniknout úmysly Prozřetelnosti, řekl bych, právě naopak. Je-li však docela možné nesdílet s námi naši víru, je nespravedlivé připisovat nám víru falešnou. Pro každého křesťana, hodného toho jména, není tajemství Vtělení tajemstvím exaltace nábožných mužů a žen a jejich pastýřů, nýbrž především tajemstvím božského pokoření. Když se Bůh ráčil schovat mezi nás křesťany, nebylo mu neznámo, troufám-li si tak říci, že ho tam nebude snadno rozeznat... Nic není přirozenějšího, než že se nevěřící pohoršují nad naší leností a nad našimi zbabělostmi. Ale my, my víme velmi dobře, jakým těžkopádným a hrubým nástrojem jsme v rukou svrchovaného Boha a že neopomineme nikdy navzdory učení Evangelia, vyčerpat všecku opatrnost a všecku lest moudrosti tohoto světa – *sapientia mundi*

– nežli se odhodláme vzít na sebe riziko světa druhého. Co na tom záleží! Nejde o to, co chceme nebo co můžeme my, nýbrž o to, co chce a co může za nás Bůh: a to není totéž. Až nastane jeho chvíle, přirazí svou Církev ke zdi, zahradiv jí pečlivě všechny cesty k úniku, napravo, nalevo i dozadu; a ona nalehne na překážku celou svou tíhou, vším hrdinstvím svých svatých, stejně tak jako vši nahromaděnou nehybností svých prostředních věřících. K čemu ještě potom dělat rozdíl mezi zbabělci a mezi hrdiny, mezi těmi, kteří se rozbíhají proti nepříteli a těmi, kteří „prchají vpřed“, poněvadž jakýkoli ústup je jim uzavřen?

Tělo Církve se dává v pohyb jenom je-li nutkáno vnitřním bytím, které v něm přebývá – jsouc jinak pohrouženo v rozjímání a modlitbu, ale podivuhodně citlivě k jistým temným výstrahám, jistým znamením, která vnímá jenom ono samo, a toto nutkání je mu ovšem nejprve obtížné. Tělo Církve není nikdy ubožejší, než ve chvíli, kdy má triumfovat Duch. Proto mě mlčení a rostoucí rozpaky pastýřů, trvající už dvě léta, nikterak neznepokojují; naopak, naznačují mi, že čas je blízko. Podobajíce se, běda, komukoliv z nás, když ho Bůh volá, vyčerpávají, dřív než uposlechnou, všechny zákonné prostředky nikoliv snad k tomu, aby se uhnuli zkoušce, ale aby ji aspoň oddálili. Nač se tomu divit! Když se někdo tak dlouho namáhal osvojit si moudrost tohoto světa, je tvrdé, musí-li si říci, že všechna ta věda už mu nebude k ničemu. Když se někdo tak dlouho cvičil v dialektice a v kasuistice, je mu trapné, vidí-li se nucen uposlechnouti příkazu Evangelia, odpovědět ano nebo ne... Je to tím bolestnější a tvrdší, že se tito mudrci a doktoři necítí nikterak v koncích ani se svou učeností, ani se svou trpělivostí; všichni mají ještě v zásuvce plán nové diplomatické ofensivy, neporazitelné a neomylné... Ale co platno! Jiná trpělivost je v koncích, trpělivost, která se zdála nevyčerpatelná, a která vysychá náhle, bez zřejmého důvodu, poněvadž pramení jinde než trpělivost naše – trpělivost svatých, která se patrně nerozlišuje od trpělivosti chudých – *patientia pauperum non peribit in aeternum...*

Mužové svobodní, kteří umíráte v této chvíli a jejichž jména ani neznáme, mužové svobodní, kteří umíráte sami, na úsvitě mezi holými a sinavými zdmi, mužové svobodní, kteří umíráte bez přátel a bez kněze, majíce v ubohých očích ještě obraz sladkého, důvěrného domova, mužové svobodní, kteří cítíte při posledních krocích mezi vězením a jámou, jak vám stydne na ramenou pot po noci agonie, mužové svobodní, kteří

umíráte se vzdorným výkřikem na rtech, i vy, kteří umíráte plačky – vy, ach!, vy, kteří se v duchu trpce ptáte, neumíráte-li nadarmo – nikdo neslyší vzdech, který uniká z vašich prsou, proděravělých kulkami, ale to slabé dchnutí je dchnutím Ducha. Nemluvím tady jazykem slavnostního kazatele nebo neokatolického básníka, tvrdím však pravdu jistou a tak prostou, jako že dvě a dvě jsou čtyři. Mužové svobodní, mnozí z vás by byli hodně překvapeni, kdyby jim někdo řekl, že kráčeji v předvoji křesťanstva a že je Bůh vrhá vpřed, aby mu otevřeli cestu. A kdybych jim to řekl do tváře, dost možná, že by odpověděli rouháním, neboť jméno křesťana je už pro ně jenom jménem podezřelým, jménem, jehož se dovolávají a kterým se ospravedlňují všechny druhy otroctví, od úslužnosti k spoluvíně, od zrady krivopřísežníků k resignaci zbabělých.

Neboť drama Evangelia se opakuje od století k století s přesností podivuhodnou. Lidé, které si Bůh volí k tomu, aby ostříhali jeho slova, a aby je plnili, nejsou tíž. Kdyby nábožní mužové a nábožné ženy chtěli dělat toto nutné rozlišení, pochopili by mnohem lépe historii Církve, nedivili by se už ničemu: radovali by se spíše z mlčení doktorů a kasuistů, neboť mluví-li osobnosti tak významné příliš nahlas, není už slyšet svědomí; komentáře dusí text. Nezáleží vlastně mnoho na tom, definují-li zákoníci člověka-křesťana takovým způsobem nebo jiným, aby ubezpečili Césara a oddálili co možná nejvíce chvíli rozhodujícího objasnění. Záleží na tom, vědět, co je vlastně člověk-křesťan. Neboť existuje typ člověka-křesťana, a ten typ jest stvrzen samou Církví: je to světec. Svatí jsou armádou Církve. Posuzuje se síla nějakého národa podle schopnosti jeho diplomatů? Nuže, diplomati Církve nestojí za mnoho, ale právě že jsou prostřední, ustupují neradi ze svého místa, podobajíce se oněm neobratným kejklřům, kteří se pokoušejí dvacetkrát o svůj kousek. Ale Církev ve zbrani, to něco znamená! Och, nemám na mysli ani děla, ani strojní pušky... Církev ve zbrani, to je Církev na nohou, a svatí v prvních řadách. Je pravda, že Církev povstává až v poslední chvíli – chci říci, že se bije až zády ke zdi, když už se jí stalo nemožným couvnout o píd, poněvadž by jinak ztratila statky duchovní i časné, zdání i skutečnost, ctnost i čest, nebo i zemi, rozumíte?

Zmocní-li se demokracií duch Mnichova, nedovedu naprosto říci, až kam se dají zavléci panikou, kdežto co se týče Církve, poučuje mě historie přesně, na kterém místě bude musit odolávat stůj co stůj. Neboť ona může dopustit, aby se uvolnilo pouto, které ji váže k jejím svatým,

ale nemůže dovolit pod trestem smrti, aby se přetrhlo. Marně si děláte o svatých směšnou představu; já vám pravím, já, že není pro pány tohoto světa lidského typu nepoddajnějšího. Jsou to lidé, kteří dávají Césarovi, co je Césarovo, ale kteří by se spíše dali rozřezat na kousky, než aby mu dali něco jiného. Césarovi však záleží nejvíc na tom, co není jeho; má se ovšem na pozoru, aby to hned neřekl, a tito lidé se nedají zaplést do vyjednávání a smlouvání, položí mírně a pevně do natažené ruky státu to, co mu patří, přidali by třeba ještě ochotně malé zpropitné na zaokrouhlení sumy, ale víc nic, to je všechno, potom už na to nemyslí. Nemyslí už na to, neboť nic z toho, čím vládne César, nemůže vzbudit jejich závist. Tvrdím, že tato zdvořilá lhostejnost je pohoršlivější a přiči se více nárokům Césarovým než urážlivý postoj anarchisty, poněvadž je strašlivě nakažlivá, poněvadž nabádá k závodění duše velké a zároveň je nadějí a útechou duším pokorným. Neboť byste byli na omylu, kdybyste mysleli, že tu mluvím jenom o svatých z kalendáře! Jsou ve světě miliony svatých, známých jenom Bohu, svatých, kteří nijak nezasluhují, aby byli zdviženi na oltáře, velmi nízká a drsná odrůda svatých, svatí rodu málo vznešeného, kteří mají v žilách jenom kapku svatosti a kteří se podobají opravdovým svatým jako potulná kočka kočce perské nebo siamské, odměňované cenami na výstavách. Nic je neodlišuje od davu obyčejných lidí; nerozeznávají se od nich ostatně ani oni sami a sama Církev se má na pozoru, aby je v této věci nevyvedla z omylu, aspoň tak dlouho, pokud vyjednává s Césarem. Vychvaluje Césarovi jejich poslušnost, jejich úctu k zavedeným zákonům, jejich neškodnou povahu; nedbala by ani tuze, kdyby byli pokládáni za trochu sprostné, za trochu hloupé. Nač je odhalovat příliš brzo? Ona ví, že jsou, že přezijí všechny skandály, všechny zrahy, všechny simonie, a že jejich rasa neméně odolná než rasa potulných koček se najednou rozmnoží způsobem závažným, jakmile se odváží mluvit svým jazykem, jakmile se zakouří krev mučedníků. Už jednou povalili pohanský stát. Povalili jej, ano nebo ne? Neboť my se konec konců nezdráháme brát ono: „Dávejte Césarovi, co je Césarovo“ ve smyslu velmi širokém; jsme ochotni vykládat slova *Magnificat* způsobem co nejvíce uklidňujícím mocné tohoto světa, nikdy jsme netvrdili, že první křesťané byli vzbouřenci podle soudu theologova; žádáme však za dovolení, abychom směli upozornit, že byli snadno pokládáni za vzbouřence před soudem říše a říšských úředníků, podle úsudku celého veřejného mínění tradicionalistického a umírně-

ného. Jakáž pomoc! Ať si člověk sebevíc umínuje, že neupadne z jedné krajnosti do druhé, je přece jenom nepříjemné slyšet hodné kanovníky, když mluví o Kázání na hoře jako o konservativním manifestu. Člověk má dojem, že by tyto uhlazené osobnosti nikterak nestály o to, aby se jim připomenulo veřejně, například na konci nějaké oficiální večere, že prvních dvaadvacet papežů bylo souzeno, odsouzeno a popraveno jako rušitelé pořádku. Jestliže nějaká instituce, byť se chovala sebeuctivěji k zřízení moci, má v svých začátcích tak neúměrné množství popravených, zdá se těžké připustit, že se bude vždycky těšit přízni profesorů práva a občanské morálky, majitelů domů, soudních vykonavatelů nebo četníků... Dnes jako před dvaceti stoletími jde o to, co nabude nad čím vrchu, zda spravedlnost podle Řádu nebo Řád podle spravedlnosti.

Neboť tady je uzel naší pře. Všichni mluvíme o spravedlnosti, ale nemáme všichni na mysli touž spravedlnost. Moje spravedlnost je spravedlnost Evangelia a já rád připouštím, že se může zdát podivně paradoxní profesorům práva, národního hospodářství a fyziologie. Právě na tomto paradoxu se zakládá naše svoboda. Křesťanství zbožšťuje člověka. Není třeba ničeho méně, aby se do jisté míry vyvážila ohromná převaha, kterou vládne kolektivita nad osobou. Ten, kdo se dovolává jenom řádu lidského, upadne dřív nebo později pod železný zákon obří Obce. Ten, kdo očekává jenom příchod království Člověka, bude oloupen o království Boží, to jest o království spravedlnosti, neboť triumfu člověka na tomto světě může být dosaženo jenom nelitostnou disciplinou a my nevstoupíme do pozemského ráje, leda po břiše chudých, slabých, chorých, právě všech těch, které vyvyšuje Evangelium blahoslavenství. Potom se pochopí příliš pozdě, že totalitní režimy jenom urazily v několika málo letech touž cestu, kterou měly realistické a materialistické demokracie urazit za století nebo za dvě. Je velmi možné, že když se mi udá mluvit takto, jsem k smíchu intelektuálním elitám, ale co na tom záleží. Ohlašuji intelektuálním elitám, že neskoncovaly ještě s polobohy, a možná, že budu živ dost dlouho, abych je viděl ještě jednou, jak lehají k nohám Pánů. Ať mne neurážejí aspoň tím, že by mi podkládaly nějaký obludný sen klerikálního panství! Nikdy jsem nemyslel, že by se mělo křesťanství uskutečnit v této hrubé podobě. Očekáváme od Církve to, co od ní čeká sám Bůh: aby utvářela lidi opravdu svobodné, obzvlášť účinný rod lidí svobodných, poněvadž

svoboda není pro ně jenom právem, ale i úlohou, povinností z které vy-
dají počet Bohu. Tím hůř, zdá-li se vám toto rozlišení příliš subtilní. Po-
hovoříme si o něm znovu tenkrát, až se lidská stáda, nasycená, ukojená,
nacpaná až do posledního střevo, blahorečící svému otroctví, rozpome-
nou na svou duši, tak jako se cynický stařec rozpomíná na svou první
lásku. Ach, slovo svoboda nebude bezpochyby vyškrtáno ze slovníku,
ale nebude chybět sofistů, kteří rozhodnou, že poněvadž kolektiv vy-
mezil jednou provždy dobro a zlo, je svobodný ten, kdo poslouchá,
a otrokem ten, kdo mu odporuje. Bože můj, tyhle these jsou nám přece
už důvěrně známy, sjednotily v nacismu masy německé demokracie.
Pod kterým perem, v čích ústech se s nimi shledám zítra?

Vy žádáte od svobody velký blahobyť; já od ní žádám jenom čest.
A neřkejte mi, že tato metafysická svoboda kolektiv nikterak nezajímá,
že mi ji rád dopřeje. Neboť dříve nebo později nás o ni požádá ve jménu
obecného zájmu, hospodářství, vědy, ledačeho. Požádá ji na nás, poně-
vadž rostoucí prostředky, kterými vládne, rozšíří nakonec k paroxysmu
jeho starý sen o státní kultuře, a poněvadž my se nedáme nikdy vehnat
do jeho úlů, poněvadž nikdy neuznáme bez zásadních výhrad biologický
zákon druhu. Och, to se rozumí, neděláme si ilusí o své moci, chápeme
dobře, že demokratické elity defilují pyšně před naším vojskem zbave-
ným prestiže. Neznají nás vůbec, a je pravda, že my ukazujeme, seč
jsme, jenom za okolností výjimečných, za okolností, které nazývají lidé
moudří zoufalými. Zoufalé jsou jenom pro ně! Neboť zoufalství mou-
drých přetéká pro nás sliby a nadějí. Je nám znamením, že Nepřítel světa
překročil naše linie, že obranná opevnění, kterých jsme se nesměli do-
tknout, poněvadž nebyla naše, byla proražena a ztečena. Boj, který nám
bylo zakázáno nabídnout, se nabízí nám. Omlouvám se, že užívám i já
těchto válečných metafor, kterými rozněcují kazatelé horlivost ná-
božných žen - ale jak si mohu pomoci? Ať se to zdá sebeneuvěřitelnější,
je naprosto přesné, řeknu-li, že se považujeme, my křesťané, za jedině
a skutečně odpovědné za lidskou svobodu, poněvadž jsme za ni odpo-
vědni před Bohem.

*Převzato z prvního poválečného čísla časopisu „Vyšehrad“,
ročník I, 1945, str. 6-9.
Z „Listů Angličanům“ vydaných roku 1941 přeložil Jan Čep.*

Právo na Evropu

Otto von Habsburg

Paní předsedkyně, vážení přátelé, dámy a pánové,

omlouvám se Vám, že začnu politikou. Profesionálním politikem jsem byl celý život a nedokážu se od toho odpoutat. Nicméně mi asi dáte za pravdu, že žijeme v jednom z nejvíce fascinujících období tohoto století – mám na mysli století, jež začalo rokem 1900. Letos na podzim se stalo něco, co skutečně naprosto změnilo svět. Onen mimořádný útok na Spojené státy, na Světové obchodní centrum, fundamentálně změnil postoj a celou perspektivu Spojených států. Žil jsem ve Státech dost dlouho, a musím Vám říci, že – i když jsem tam žil mnoho let – právě tam jsem se stal Evropanem.

Ještě podstatnější je, že druhá světová válka a události po ní daly Spojeným státům zcela zvláštní postavení, které se teď změnilo. Až do této chvíle totiž dokázaly Spojené státy útočit na nepřítele, a přitom žít v míru a prosperitě – nebrat tedy na sebe ve světových záležitostech žádné riziko. To nyní skončilo. 11. září se Spojené státy poprvé za dobu své existence ocitly v prvním plánu konfliktu. V důsledku toho se všechny politické přístupy Spojených států budou muset změnit, a to zásadně.

Je tu ještě další věc. Pojem velmocí vznikl za 2. světové války. USA byly první zemí, jež se stala skutečnou velmocí; a se změnou amerických postojů dnes vstupujeme do skutečné éry supervelmocí, kde musí jednotlivé země čelit otázce: chceme zůstat ve své malosti a mít přesně ty problémy, jimž jsme čelili už dávno v minulosti, v době, kdy se na celém území tehdejšího světa ustavilo římské impérium? Kulturně a intelektuálně stálo tehdy Řecko nad Římskou říší, ale bylo rozděleno na malé státečky, nesjednotilo se a proto bylo samozřejmě římskou říší pohlceno a stalo se z něj to, co Římané nazývali *Graeculi*, to jest ti malíčkí Řekové, kteří stále bavili unavené Římany, ale nebyli schopni hrát vlastní roli. Tvrdím, že my Evropané jsme právě teď ve stejné situaci. Budeme *Graeculi* budoucnosti, anebo se staneme něčím, co má vlastní sílu? Ano, to je přesně problém dnešní Evropy: chce být kolonií, nebo velmocí? Přeloženo do dnešní řeči, chceme být zónou volného obchodu, nebo skutečnou politickou a bezpečnostní velmocí?

Dámy a pánové,

zónou volného obchodu můžeme být; na to máme veškerý potenciál. Znamená to, že budeme naprosto závislí na ostatních. A dále: historie nám říká, že není nic nebezpečnějšího, než být současně bohatý a slabý. Bohatství vždycky přitahuje závist, slabost vždycky přitahuje agresí. Ve středověku, když řádili loupeživí rytíři, nebyli sami ohroženi; měli své zbraně, měli své služebnictvo, neohrožovali se navzájem, ale ohrožovali obchodníky, kteří přicházeli z trhů, s kapsami plnými peněz, ale beze zbraní. A to jsou otázky, jimž my Evropané budeme muset čelit v nadcházející době.

Chceme-li se ovšem stát velmocí, musíme pochopit i druhý princip, že totiž žádná velmoc nevznikla bez silného podnětu nějaké ideje. Můžeme jít v dějinách tak daleko zpátky, jak jen chceme: Řím měl myšlenku *pax Romana*, islámské státy měly svatý Korán, který je vedl od malých národů k impériu, my máme Svatou říši římskou postavenou na křesťanských idejích. Máme tu španělskou myšlenku - španělské impérium bylo také postaveno na křesťanství, a my nemůžeme pochopit Španělsko, pokud nezačneme v jeskyni Cavadonga, kde hrstka křesťanů ve Španělsku kompletně okupovaném Maury začala dobývat Španělsko zpět, zahájila reconquistu; a oni uspěli, protože měli ideu.

Na druhé straně, v novější době, tu máme Ameriku. Amerika byla objevena dlouho předtím, než vznikly Spojené státy. Dvě stě let předtím tu existovala obchodní střediska po celém pobřeží, ale neměla žádnou myšlenku, a proto pokračovala prostě jako malé obchodní přístavy. Teprve když do Massachusetts dorazili Poutníci, vznikla ideologie, která - nezapomeňme - je odlišná od naší, ale poskytla jim ideu a ta následně vytvořila Spojené státy americké. Když žijete v Americe, víte naprosto přesně, že myšlenka, která vytvořila Spojené státy, je biblickou myšlenkou, myšlenkou ze Starého zákona. My vycházíme spíše z Nového zákona, nás formoval Nový zákon. I to, že si Američané říkají „strýček Sam“, je ze Starého zákona. A to jde až do nejmenších detailů. Je tu prostě rozdíl oproti Evropě.

Vyjevilo se mi to na Silvestra roku 1941. To jsem byl v San Franciscu a diskutovali jsme se skupinou Američanů, jak by lidé měli trávit příchod nového roku, jak by měli hodnotit minulý rok a rozhodovat se, co budou dělat ten příští. Vlastník domu, velmi významný zástupce amerického loďstva, nám řekl: „Pro mne je to velmi jednoduché. Dnes večer vezmu bankovní účet, a vidím: je-li tam více peněz, byl jsem dobrý, je-li tam méně peněz, byl jsem špatný. To je řešení.“ Tuto mentalitu najdete v Americe

všude, nenajdete ji ale v Evropě. Takováhle myšlenka však vytvořila americkou říši.

Dnes tedy stojíme před otázkou: máme MY nějakou ideu? Máme nějaký základ? Tvrdím, že to, co potřebujeme, je smysl pro poslání. Jen tehdy, máte-li nějaké poslání pro budoucnost, můžete jednat. Život, kde jenom počítáte účty, kde se jenom díváte, čeho jste dosáhli, takový život není zajímavý. Zajímavý je cíl. Proto je potřeba, abychom my Evropané měli ideu – stejně jako ji měly Spojené státy nebo antický Řím; jinak se nám nikdy nic nepodaří. A z tohoto hlediska musíme vidět celý problém rozšíření EU, protože ten je těsně spojen právě s otázkou myšlenky. Od ní se totiž odvíjí otázka, zda existuje něco jako PRÁVO NA EVROPU, zda existuje něco jako právo na přijetí, což bude důležité právě v měsících, které teď přijdou.

Ono už to vlastně začalo. Na různých úrovních se hovoří o tom, že Evropa je myšlenka, a že tedy ti, kdo tuto myšlenku sdílejí, mají – pokud samozřejmě splňují určité podmínky – právo na přijetí. Podmínky se musí splnit v každém klubu. Jestliže je splníte, máte být přijati, a není na lidech, kteří už jsou uvnitř, aby rozhodovali, zda vás přijmou nebo ne. To vy se musíte rozhodnout, jestli vstoupíte nebo ne. A to je problém, před nímž stojíme.

Vidím, jak se to hrne ze všech stran. V Rakousku jsou i velmi prominentní politici, kteří tvrdí, že mají právo rozhodnout v referendu, zda přijmou ostatní nebo ne. Já jsem zásadně přesvědčen, že pokud věříte ve skutečnou Evropu, pak ti, kdo jsou uvnitř ní, nemají právo rozhodovat, zda vstoupíte. Na vás záleží, abyste se rozhodli, zda se přizpůsobíte principům, jež uvnitř platí, a jestliže se rozhodnete přijmout je, pak máte právo tam uvnitř být.

To nás vede k otázce, je-li Evropa skutečně myšlenkou, anebo není. Právo je jistě myšlenkou; na druhé straně pokud si ti, kdo již jsou uvnitř, osobují právo rozhodovat, koho přijmou, pak Evropa myšlenkou není. Je to obchodní spolek či co chcete, ale není to to, zač Evropu pokládáme my. Jinými slovy: ta diskuse, která nyní začíná a která je zásadní (a která šíří zmatek všude – v Rakousku, ve Francii), se týká toho, zda uznáme právo na Evropu nebo ne. To je problém, jemuž musíme čelit, a musíme mu čelit prakticky.

Je to i otázka stanoviska jednotlivých vlád států Evropské Unie: mají být země, které splnily kritéria schválená v Kodani, přijaty v roce 2004 nebo ne? Existují politici, kteří říkají: „Je to na nás, jestli jim vstup povolíme.“ Avšak oni to právo - morálně - nemají. Musíme tyto země přijmout,

pokud kodaňská kritéria splní. Toto je to velké rozhodnutí, které je třeba učinit. Znamená, že rozhodnutí o Evropě leží spíše na těch, kteří chtějí vstoupit, a nemá co dělat s těmi, kdo už členy jsou. Myslím, že toto koresponduje s těmi základními hodnotami, o něž nám jde.

Musíme také uvážit, zda ty země, které chtějí do EU vstoupit, nebyly právě v minulých desetiletích rozhodující. Byl jsem dvacet let v Evropském parlamentu zpravodajem pro rozšíření a bezpečně vím, že všechny iniciativy přišly ne od těch zemí, které jsou členy, ale od těch, kdo chtěli vstoupit. Představte si všechny ty události, jaká byla ta skutečná rozhodnutí, zda to nebyla obrana středoevropských národů – včetně toho faktu, že jednou ze tří osob, jež podle mého skromného mínění nejvíce ovlivnily změny v Evropě, byl Východoevropan – papež. Myslím si, že si tenkrát drtivá většina lidí neuvědomila, jak obrovský dopad bude mít to, že první Slovan byl vyzdvížen na Petrův stolec, do této obrovské funkce.

Víte, snažil jsem se v životě řídit určitými principy, a jedním z nich je ten, že jsem nikdy neodmítl zajímavý rozhovor, nikdy jsem se – na rozdíl od mnoha jiných – neuzavíral do ghetta svých vlastních přátel, lidí, kteří smýšleli podobně. V Evropském parlamentu jsem si klidně sedl ke krajním pravičákům i ke komunistům. Člověka to činí svobodným; jeden Němec to nazval *Narrenfreiheit*, svoboda bláznů. Obrovsky mi to v životě pomohlo. Získal jsem tak například představu o obrovském dopadu volby polského papeže na myšlení komunistů, kteří předtím byli přesvědčeni, že budoucnost patří jim. Tehdy (ale vlastně už v roce 1956, za maďarského povstání) si uvědomili, že to není pravda. A právě tato událost a tato osobnost – společně se dvěma dalšími lidmi ze Západu, kteří byli opravdu rozhodující, totiž Ronald Reagan v USA a Helmut Kohl v Německu – nám ozřejmily onen „zázrak“ poslední doby.

V poslední době spatřuji velké úsilí o to, abychom na tyto prosté věci zapomněli. Ale bez lidského zapojení, bez toho, že z onoho „zázraku“ vyvodíme důsledky, nemáme příliš velkou vyhlídku na dobrý vývoj. Víte, jaký rok před námi stojí: je to roku 2004. Na Západě, ba občas i ve Střední Evropě, však vidím snahu zapomenout, co tento závazek roku 2004 znamená, co znamená jeho realizace pro celou duchovní budoucnost Evropy. A řekl bych, že pokud bychom přijali ten posun, který se dnes nabízí, pak se octneme v nebezpečné situaci, kdy se může zhroutit všechno, co jsme dosud dokázali. Proto, v této perspektivě, musíme dát Evropě duši, dát jí vědomí osudu.

Je fakt, že Evropa bez křesťanství nebude existovat. Bude to obrovské břicho s velmi vyspělým hospodářstvím, ale ne něco schopného dlouhodobého žití. Vždyť jsou to naše dějiny, které se vyvinuly určitým směrem, a to do všech detailů. Vezměme například posledních dvě stě let, jež byla signifikantní. Víte, že existuje představa, že křesťanský koncept míru zvítězil, když se dnešní nepřítel stane přítelem pro zítřek. To je přece obrovský rozdíl proti pohanskému pojetí, proti římskému *vae victis!* Když jdeme v naší historii zpátky, vidíme, že jsme zažili jedno velmi významné období míru – 19. století. Tehdy se ve všech zemích střední a východní Evropy dosáhlo velkého pokroku. Lidé se cítili bezpeční. A za to vděčíme Vídeňskému kongresu. Byl to poslední z velkých křesťanských kongresů, jež se konaly. Vyznačoval se dvěma principy. První princip byl, že ještě než kongres začal, byly dohodnuty zásady, jež mohli přijmout všichni, vítězové i poražení. Za druhé, poražení byli zahrnuti do mírového procesu. Ve Vídni byla Francie vnímána stejně hrozivě jako Německo roku 1945; ale ve Vídni se mohl francouzský ministr Talleyrand účastnit mírových jednání se stejnými právy jako zahraniční ministři vítězných států. Od začátku byl poražený zahrnut do míru.

A pak přišlo dvacáté století, první světová válka a pět mírových smluv. Ale to nebyly mírové smlouvy, to byly diktáty. Lze právem říci, že Hitler byl dítětem Versailleské smlouvy. Tehdy neexistovala žádná jednání, žádná důvěrná spolupráce mezi vítězem a poraženým, a proto tu bylo zaseto na válku a o dalším vývoji rozhodoval strach národů. Když byly uznány katastrofální následky versailleského postupu, bylo rozhodnuto, že se po 2. světové válce nebude opakovat.

To, čeho jsme svědky na Předním východě, to jsou důsledky dohod z roku 1919. Vůbec se o tom nemluví, ale jde o dohody ze Sévres a Neuilly, kde Turecko a Bulharsko učinily tutéž chybu, jaká se stala ve Versailles s důsledky pro celou Střední Evropu. Vytvořily tak nekřesťanský pořádek, protože to byly první skutečně pohanské mírové smlouvy. A to pokračovalo ještě mnohem hůře v Jaltě, kde nejen poražení, ale ani spojenci vítězů neměli právo říci své slovo. Proto Jalta nenastolila žádný mír a bezprostřední po ní začala třetí světová válka – totiž válka studená, která byla stejně destruktivní války předchozí. Vždyť vzpomenete-li na vaše vlastní národy, na národy za železnou oponou, pak nebyla-li to válka, je těžko říci, co vůbec válka je. Jen v křesťanském duchu můžete tedy nastolit trvalý mír. A chceme-li mít v Evropě mír, pak už při mírových jednáních se musíme vrátit ke křesťanským principům.

Musíme si také vyjasnit další věc. My jsme dnes - zejména v naší části Evropy - terčem toho nejvážnějšího útoku na naše duše, jaký kdy byl. V minulosti, když bývali křesťané vražděni za svou víru, říkávalo se: *sanguis martyrum - semen christianorum*. Ale dnes tu nemáme žádné mučednictví, máme cosi nebezpečnějšího – zesměšňující útoky na papeže. Když se v Paříži konalo setkání mládeže s papežem, co dělal tisk? Prakticky jen zesměšňoval. To je velmi nebezpečná forma útoku a my mu budeme v budoucnosti muset čelit. Současně tu ale jsou prvky povzbuzující: je to obrat, jakýsi návrat k vyššímu smýšlení. Je skutečností, že šíření materialismu a pohanství v Evropě vychází od špičkových vědců a intelektuálů 19. století. Když např. Louis Pasteur řekl veřejně, že je praktikující katolík, mohl si to dovolit, protože to byl Pasteur a jako takový musel být hájen. Ale řekl-li by něco podobného vědec s menším renomé, zničilo by ho to.

Ale dnes je tu jakýsi závan změny, který přichází shora. Cosi zásadního se změnilo. Na konci 19. století, století materialismu a – řekl bych – začátku praktického ateismu, byly sice kostely ještě plné, ale vědci začali odcházet. A tady jsme u jednoho z nejvýraznějších rysů naší doby: návratu vědců k víře. Rok 1899, poslední rok 19. století, byl rokem tezí Planckových, Heisenbergových i rokem nástupu dalších vědců, kteří se dnes často zmiňují jako ti, kdo „ještě nevěřili“. Měl jsem příležitost setkat se častokrát s Einsteinem. Když umřel, požádala mne jakási revue, abych o něm napsal článek. Napsal jsem, že je pro mne překvapující, že tak velký duch byl současně ateistou. Po několika dnech jsem dostal dopis od někoho, kdo patřil do téhož okruhu a kdo se s Einsteinem také stýkal, a ten mi říkal, že se mýlím. Poslal mi dopis, který mu Einstein napsal pár týdnů před smrtí a v němž píše: „Mé studie mi dnes ukazují naprosto jasně, že za materiálním světem, v němž se pohybujeme, je dirigent, který řídí všechno a chce naše dobré. Toto vědomí mi dává fantastický pocit klidu.“ To byl, dámy a pánové, zlom. Dnes bych jen stěží našel vědce, který nevěří v Boha. Mnozí nepatří k organizovanému náboženství, protože v něm nebyli vychováni; to platí hlavně pro Rusko. Ale ve svém nitru znovu našli Boha. Takže ve světě vědy dochází k obratu. A to je, podle mého osobního a skromného názoru, vidět i v architektuře a v umění. Víte, mnohé stavby, které se teď staví na Západě, bych raději neviděl. Je to ode mne nelaskavé, že to tak říkám, Ale je neuvěřitelné, jak krásné budovy se začínají objevovat ve střední a východní Evropě. Velice například obdivuji jeden z nových kostelů. Je v Maďarsku, ve městě Paks, kde současně stojí i ve-

líká atomová elektrárna postavená na stejných principech jako Černobyl. Když tam přicházíte, máte dojem, že se blížíte peklu. A na druhém konci je malý kostelík, postavený v posledním roce komunistické vlády. Nejsem odborník na architekturu, ale podle mého skromného mínění je to jeden z nejkrásnějších moderních kostelů. Tady se rozvinul nový umělecký styl, který je vyjádřením radosti ze svobody a vděčnosti Bohu. Je to obrovský posun v mentalitě, který se projevuje i v umění.

Příští rok mi bude devadesát. Má cesta už nebude dlouhá a já velice věřím v to, co řekl papež Lev XIII. kardinálům, když mu přišli gratulovat k devadesátým narozeninám. Jeden z nich mu řekl: „Svatosti, já se modlím za to, abyste byl s námi ještě o svých stých narozeninách.“ Lev XIII. odpověděl: „Drahý kardinále, neomezujme Boží všemohoucnost!“

Dámy a pánové, drazí přátelé,
jaké jsou vaše úkoly pro Evropu?

To první, co vám řeknu, je: Evropa zapomněla na Boha. My už o něm nemluvíme. Často bývám kritizován pro své přátelství k islámu. Mám k islámu těsný vztah, jsem dokonce členem Islámské akademie. A jsem nadšený, že tam jsem. Protože lidé islámu začínají každou řeč slovy: „Ve jménu Boha všemohoucího“. Znáte jednoho jediného evropského politika – možná, že tady na Slovensku se jeden nebo dva najdou – který by začínal svou řeč takovými slovy? Ale na Západě politici o Bohu nikdy nemluví. Četl jsem například Bismarckovy projevy, které měl v Reichstagu a leckde jinde, tedy dokumenty z devatenáctého století. On nebyl příliš zbožný muž, ale zhruba na každé druhé nebo třetí stránce říká něco o Bohu nebo o křesťanské morálce. My už o Bohu nemluvíme. Zapomněli jsme na něho. A já tvrdím, že to je ta nejhorší slabost naší doby. My už se neodvážíme mluvit o Bohu! A když vidíme, co dělají mohamedáni, tak je jasné, že co dělají oni, můžeme dělat taky. A můžeme to dělat lépe. To bychom měli mít na paměti. Musíme Boha přivést zpátky do ulic, na veřejnost, nemělo by už být zločinem mluvit o Bohu na sportovním stadionu. Připomeňme Ho lidem – podívejte se, přírodovědci to dělají.

Teď zrovna probíhá v Německu kampaň za zákaz zvonění zvonů na modlitbu Anděl Páně. Pokračuje to velmi rychle. Chudáci turisté prý nemohou spát. Musíme ale mít přece na paměti, že když slyšíme zvony zvoucí k modlitbě, má nám to něco připomenout; má nám to připomenout jakousi zcela základní skutečnost. Když vám ji nikdo nepřipomíná,

tak ji nakonec zapomenete. Musíme připomínat světu Boha, vždyť ostatní, třeba komunisti, svou existenci připomínají stále. A nakonec, jako křesťané, musíme Boha přivést zpátky do našeho rozhovoru, do naší práce, na každé místo – vždyť není místo, kde by Bůh nebyl.

Za druhé, jsem velmi potěšen, že se soustřeďujete na obranu života. To je rozhodující záležitost. Naš kontinent umírá. Naše země umírají. Naše národy umírají. A jde to stále dál, protože podporou homosexuálního chování a podobných věcí zabíjíme budoucnost. I z praktického hlediska je přece zapotřebí, aby život pokračoval. Ale on mizí. Je to děsivé, když vidíte, že na vesnicích na Západě už nejsou děti. Jsou tam pořád ještě staří lidé, ale žádné děti. Právě proto musíme zakládat rodiny. A já jsem rád, že o tom mluvíte, protože musíme rodině dát opět její místo. Ona ho nemá, a to proto, že v naší společnosti byla rodina totálně diskreditována. Lidé se vysmívají těm, kdo mají početné rodiny. A s tím, jak rodina mizí, mizí i síla naší ekonomiky. Lze to sledovat například ve Velké Británii, které se sice poměrně daří, ale kam jdou veřejné peníze? Jsou rozdávány homosexuálům, lesbičkám a podobným lidem, kteří tyto prostředky vyplývají na sebe. Je pravda, že mít děti je drahá záležitost. Je to nádherné, ale drahé. Já sám mám tu čest být otcem sedmi dětí a mám dvacet – teď budu mít jednadvacet – vnoučat, takže dobře vím, že to je drahé! Dejme tedy rodině zase nějaké postavení. Toho nedosáhneme rodinnými kongresy. Je samozřejmě dobré je dělat, ale důležité je, co dělat prakticky.

Navrhl jsem jednu myšlenku někdy před sedmi nebo osmi lety na rodinném kongresu v německém Hessensku. Řekl jsem: podívejte, my žijeme v demokratické společnosti. A základem demokratických mechanismů je volební právo, na něm stojí politická participace. A stojí za to zamyslet se, jaký byl jeho vývoj. Napřed měli volební právo jen ti, kdo platili daně. Pak bylo zavedeno všeobecné hlasovací právo, ale jen pro muže. Pak se dospělo k názoru, že jsou-li ženy lidské bytosti, měly by mít také volební právo. Švýcarsko, které je ve svých rozhodnutích vždycky velmi opatrné, zavedlo volební právo žen teprve nedávno. A teprve v poslední době nabývají ženy v politice vlivu. A podle mých zkušeností je to háječné, když jsou ženy v politice. Je tu ale jedna společenská skupina, která nemá volební právo. Jsou to ti, kdo jsou příliš mladí. Ale i ti jsou oběť demokratické společnosti. Všechna práva za děti uplatňují jejich rodiče, kteří mají také právo dítě reprezentovat. Ale v této věci, která je tak zásadní pro demokratické rozhodování, rodiče nemohou za své děti mluvit. A tak vám navrhuji:

zahajme kampaň, která bude požadovat, aby každý člen demokratické společnosti měl volební právo už od narození, a dokud není plnoletý, budou toto právo uplatňovat jeho rodiče. Tak získáme více hlasů do rodin. Musíme docílit posunu moci, musíme dát rodině více hlasovacího práva. Každý politik má rád hlasy; znám to, byl jsem v politice dvacet let. A budou-li mít rodiny více hlasů, hned se jim budou politici vnučovat, aby pro ně hlasovaly. A to podpoří rodinnou legislativu víc než cokoli jiného.

Kvůli tomuhle návrhu mne mají za šílence. Když jsem o tom poprvé mluvil, byl z toho v Německu skandál. Byl jsem napaden v tisku jako ještě nikdy, a několik mých parlamentních kolegů mne také napadlo, a to veřejně. Když jsem viděl, kdo mne napadl, bylo z té strany, odkud jsem to čekal; ale přidali se i někteří křesťanští demokrati. Víím, že jsou tady mezi vámi také Němci, ale mohu citovat jména, protože to tak opravdu bylo. Uvedu tehdejší předsedkyni Reichstagu paní Süßmuthovou; tím dalším byl Werner Geissler. Jakmile jsem tahle jména viděl, bylo mi jasné, že mám pravdu. Protože kdyby mne tihle lidé byli chválili, byl bych musel začít zpytovat svědomí.

Dámy a pánové,

zbývá ještě pár bodů a já už jsem vás připravil o příliš mnoho času. Ale myslím, že tyto věci stojí za to, abyste s nimi vyšli na veřejnost a předložili je lidem. A mluvili s nimi. Každý z nás má víc moci, než si myslí. Slovo, které sem tam nadhodíte, je víc než kázání.

Dělejte to jako já. Víte, až budete tak staří jako já, budete se dívat na svůj život zpátky. A uvědomíte si, že někdy jedno jediné slovo dokázalo strašně moc. Jednou, je tomu už hodně let, jsem měl ve Spojených státech přednáškové turné. Přivedlo mne do Santa Barbary v Kalifornii, což je nádherné místo, a bylo zcela plno. Přednáška se konala v jakémsi klubu, a když jsem tam dorazil, byla polovička lidí pod párou. Není pro řečníka příliš lichotivé, když má mluvit k opilým lidem, ale, a to říkám upřímně, jednou si zaplatili, a tak jsem přednesl, co jsem měl přednést. Oni v tom pití pokračovali a já jsem zjistil, že bych měl odjet. Bydlel jsem v hotelu mnoho mil daleko, byl to hotýlek v lese, zkrátka nádhera. Objevil jsem nějakého Poláka, který se mi zdál poměrně střízlivý. Poprosil jsem ho, jestli by mne nesvezl zpět, a on řekl ano, to pití už ho také nudilo. Šli jsme ven, on mi řekl, že je tam s ním jeho přítelkyně, což bylo pro mne štěstí, a vyšli jsme do toho svěžího vzduchu od Pacifiku. V té chvíli v něm vyvřel všechen alkohol, který vypil,

a on byl totálně pod obraz. Nicméně sedl za volant a jeli jsme několik mil krajně nebezpečným stylem; nakonec mu jeho přítelkyně, energická mladá dáma, sebrala klíčky od vozu, převzala řízení, odvezla mne do hotelu a já jsem byl strašně rád, protože na mne lezla chřipka a měl jsem horečku. Chtěl jsem jít do postele. Ale když už jsem byl v hotelu, ukázalo se, že několik posluchačů, kteří nebyli opilí, nás sledovalo. Přišli do hotelu a začali jsme diskutovat nanovo. Debata trvala hodiny a týkala se náboženství. Já jsem náboženství hájil, ale byl jsem při té obhajobě sám. Bylo mi špatně a měl jsem pocit, že jsem v té diskusi úplně nemožný.

Léta plynula a jednoho dne, asi tak před čtyřmi, pěti lety, jsem dostal dopis od muže, který psal: „Asi si na mne nepamatujete, byl jste v tom a tom hotelu v Santa Barbara a já jsem tam byl vedoucím. Vy jste se tenkrát vrátil do hotelové haly a byla tam diskuse. Já jsem se samozřejmě nemohl zúčastnit, ale nechal jsem si otevřené dveře a poslouchal jsem. A některé věci, které jste říkal, na mne udělaly dojem. První věcí bylo, že jsem se na základě té debaty stal katolíkem. A nejen to. Potom, co jsem se stal katolíkem, jsem dostal povolání, a zítra budu vysvěcen na kněze.“ Víte, takovéhle náhody si mohou pamatovat jenom velmi staří lidé, ale i vy na tom můžete vidět, že máme, každý z nás, daleko víc vlivu, než si uvědomujeme.

A tak vás žádám: využijte ten vliv, mluvte o Bohu, mluvte o křesťanské pravdě, mluvte o křesťanské Evropě, buďte na ni hrdí. Mluvte o ní tak dlouho, dokud nezískáte lidi, a možná že právě vy budete rozhodujícím prvkem obratu. Ten obrat se děje sám ze sebe, ale vy ho můžete urychlit. A pak – udržte si optimismus. Příliš mnoho lidí si stěžuje, že situace je beznadějná. Není. Ano, je špatná, ale stejně špatná byla pro tu hrstku mužů v jeskyni Cavadonga, když se rozhodovali dobýt Španělsko zpět. Oni ho nedobyli, dobyly ho až generace po nich, a tak mějte důvěru. Buďte si jisti, že reprezentujete pravdu. Že máte obrovskou zodpovědnost za každé slovo, které říkáme. Mluvte o Bohu, ať se to „hodí“ nebo ne. A na konec uvidíte, že to je cesta, jak dosáhnout toho, čeho chceme dosáhnout. Totiž znovu christianizovat Evropu. Posílit tu cestu, která už tu je, a tak zachránit náš kontinent pro budoucnost.

*Text byl autorem přednesen na bratislavské konferenci
Evropské aliance mládeže 1. prosince 2001.
Z magnetofonového záznamu přeložila Michaela Freiová.*

Katedrála a krychle

Úvahy o evropské morálce

George Weigel

Na západním konci velkolepé můstkové osy, která běží od Louvru podél Champs Elysées, prochází Triumfálním obloukem a přetíná Seinův Neuville'ský mostem, stojí Archa obrany, jeden z „velkých projektů“ zesnulého presidenta Françoise Mitteranda. Je postavena podle strohého návrhu dánského architekta Johanna Otto von Spreckelsena jako otevřená krychle, vysoká téměř 40 poschodí, 348 stop široká a krytá sklem a obrovskými plochami kararského mramoru.

Za horkého slunného odpoledne – a tak jsem ji asi před sedmi lety viděl poprvé – je tato stavba doslova oslnující. Výtah, jež rozhodně nelze doporučit nikomu, kdo trpí závratí, dopraví návštěvníka bleskurychle na střešní terasu, odkud je zcela výjimečný pohled na Paříž, přes Tuilerie k Louvru a na Ile de la Cité, Sainte Chapelle a Notre-Dame.

V nejvyšších třech patrech sídlí Mezinárodní nadace pro lidská práva. Mitterand chtěl totiž Archu obrany postavit jako monument lidských práv, jako něco náležitě gigantického, co by bylo připomínkou dvoustého výročí Velké francouzské revoluce a Deklarace lidských a občanských práv. Jak jsem se dočetl v jednom průvodci, dostala proto Archa přívlastek „Archa bratrství“. Ve všech cestovních průvodcích, jež jsem měl v ruce, se také uvádělo, že by se dovnitř pohodlně vešla celá katedrála Notre-Dame i s věžemi.

To ve mně při obdivování jednoho z nejvelkolepějších světových panoramat velkoměsta z terasy Archy probouzelo otázku: která kultura, ptal jsem se v duchu, by lépe chránila lidská práva a zajišťovala morální zásady demokracie – ta, jež vybudovala tuto ohromující, racionální, pravouhlou budovu, geometricky precizní, ale v podstatě bez osobitosti, nebo kultura, jež vyvářela klenby a reliéfy, chrličy a vznesené obloukové pilíře, všelijaké zastrčené kouty a škvíry a všechny asymetrie a posvátné „roztodivnosti“ Notre-Dame a ostatních velkých francouzských gotických katedrál?

Během posledního půldruhého roku mě tato otázka znovu a znovu pronásledovala. Přemýšlel jsem o ní, když se tak velká část vedoucích politických představitelů Evropy stavěla proti osvobození Iráku, v případě Francie ze zvlášť znepokojivého spojení chamtivosti, *folie de grandeur* [velikášství] a antiamerikanismu; když jsem četl zarážející výsledky průzkumu veřejného mínění uspořádaného Evropskou komisí, který ukazoval, že podle názoru většiny Evropanů představuje Izrael spolu se Spojenými státy největší světovou hrozbu míru; když se po strašlivých událostech v Madridu 11. března tohoto roku španělská demokratičtí voliči v podstatě postavili sami proti sobě a dali najevo pouze přání, aby je síly mezinárodního teroru nechaly na pokoji; a především když jsem sledoval diskusi o tom, má-li preambule navrhované nové evropské ústavy uznat křesťanské zdroje evropské kultury.

Tyto jevy spolu navzájem souvisí, a máme-li jim porozumět, je k tomu třeba něco víc než obvyklé úvahy o mocenském zaostávání Evropy za Spojenými státy. Odpovědi jen politické nemohou vysvětlit nynější politickou nerozhodnost Evropy, ať už jde o postupy a struktury evropské integrace nebo o válku proti terorismu. Politické odpovědi samy o sobě také nemohou vysvětlit nejvýraznější rys evropské reality – že totiž Evropa páchá demografickou sebevraždu, když její nízká porodnost zdaleka nedosahující prosté reprodukce vytváří vakuum, do něhož proudí islámští přistěhovalci ve stále větších počtech a často se v tomto procesu radikalizují.

Evropa stojí před otázkou, jež je otázkou kulturní a civilizační morálky. A kromě toho, vrátíme-li se k mým úvahám na střeše Archy, Evropa možná balancuje mezi volbou pro katedrálu nebo pro krychli.

Prvního května tohoto roku bylo do Evropské unie přijato deset nových členů – Česká republika, Estonsko, řecká část Kypru, Litva, Lotyšsko, Maďarsko, Malta, Polsko, Slovensko a Slovinsko – a celkový počet členských států tak vzrostl na 25. S rozšiřováním EU, dalším z kroků ukončujících umělé rozdělení Evropy na „Východ“ a „Západ“ z dob studené války, začal také zdlouhavý proces koncipování první ústavy EU. Neobešel se bez jisté dávky nepřijemností a politického handrkování, když jak staré, tak nové členské státy zápolily o nalezení takové metody kolektivního rozhodování, při němž by byly chráněny

malé země a současně uznáván přínos lidnatějších národů do pokladny EU; na setkání plánovaném na tento měsíc [červen 2004] se dá očekávat podobné úsilí při snaze najít vyvážená hlasovací pravidla přijatelná pro všech 25 členů.

Zároveň se dostala na pořad jednání jiná otázka, o níž jsem se už zmínil; v Evropě vyvolala prudkou kontroverzi, ale vzbudila nápadně malou pozornost v USA. Šlo o to, má-li nová ústava, jejíž preambule vypočítává zdroje osobité evropské kultury, obsahovat i zmínku o křesťanství. Současný návrh na tuto otázku odpovídá rozhodným ne. Jako dva kořeny soudobé evropské civilizace se uvádějí klasické dědictví kontinentu – návrh začíná citací z Thukydida – a osvícenství; nechává se tak bez povšimnutí jeden a půl tisíce let křesťanského vlivu na utváření toho, čím nyní „Evropa“ je.

Polská vláda (složená do velké míry z exkomunistů) proti tomuto opomenutí protestovala, stejně tak italská vláda a minulá vláda španělská. Papež Jan Pavel II., jehož podpora evropské jednotě možná byla rozhodující pro kladný výsledek polského lidového referenda o připojení k EU, věnoval loni v létě této otázce řadu projevů a zdůrazňoval, že „křesťanské dědictví [evropské] civilizace ... nesmí zaniknout ani být znevažováno“.

Na evropské veřejné scéně jsou však tyto hlasy v menšině. Francouzský prezident Jacques Chirac vyjádřil loni v září stanovisko své vlády zcela jasně: „Francie je laický stát, a proto nikdy neměla ve zvyku domáhat se vsuvek náboženského rázu do ústavních textů.“ Chiracovu *laïcité* dovedl ještě o krok dále socialistický poslanec francouzského parlamentu Olivier Duhamel, který varoval před jakoukoli zmínkou o Bohu nebo o křesťanství s odůvodněním, že by to vlastně znamenalo vylučování muslimů, jiných ne-křesťanů a ateistů z politického společenství nové Evropy.

Stejným tónem zněla slova Lindy McAvanové, členky evropského parlamentu za britské labouristy, která ostře odsoudila potenciální urážku „tak mnoha milionů lidí odlišné víry nebo vůbec bez víry“. Také úvodník největšího švédského deníku se vyslovil proti jakékoli snaze zmínit se o křesťanství a bývalá švédská vicepremiérka a členka evropského ústavního konventu, Lena Hjelm-Wallenová, pokládala jen za málo víc než „pouhý žert“ zprávu, že křesťanští demokraté z její vlastní země jsou skutečně pro jakési uznání křesťanských kořenů evropské civilizace.

Valéry Giscard d'Estaing, bývalý francouzský prezident, který je nyní předsedou ústavního konventu, shrnul celou záležitost těmito neomalenými slovy: „Evropané žijí v ryze sekulárním politickém systému, v němž náboženství nehraje významnou roli.“

Z empirického hlediska je Giscard na omylu: více než polovina lidí v EU žije v zemích s etablovanými církvemi nebo v zemích, jež Boha formálně uznávají ve svých ústavách. Nepopíratelná je však mimořádně nízká míra *praktikovaného* křesťanství v dnešní západní Evropě. Každému, kdo má sklon vidět věci jako Giscard, musí ústavní příkypnutí k Bohu (nebo v případě Irska k „Nejsvětější Trojici“) připadat jako málo víc než stopy minulosti s nepatrným významem pro přítomnost – a s ještě menším pro budoucnost.

Prudkost tohoto odporu – jehož rétorika už zcela ztrácí míru, když se do debaty vloží organizované genderové lobby „humanistů“ a gayů – však přece jen napovídá, že je za ním ještě něco jiného než kombinace francouzské *laïcité*, současného evropského sekularismu a podle všeho i zápal pro sociální inkluzivnost. Ostatně vyznívá-li pouhá zmínka o křesťanství jako vylučování Muslimů, Židů, a bezvěrců, nevyznívá obdobně výslovná připomínka osvícenství jako vyloučení aristoteliků, tomistů a postmodernistů, kteří považují osvícenský racionalismus za nesprávný?

Četba návrhu preambule spolu s debatou, jež se kolem ní rozvíjí, naznačuje něco jiného: v mysli mnoha Evropanů není křesťanství jen čímsi pro vývoj současného evropského veřejného života bezvýznamným, nýbrž historickým činitelem, který *překážel* vývoji Evropy schopné žít v míru, Evropy hájící lidská práva, Evropy, která se spravuje demokraticky. Odtud je jen krok k přesvědčení, že už pouhá zmínka o křesťanském dědictví Evropy by byla vybičkou k návratu zpět k intoleranci, obskurantismu a bratrovražedným bojům minulosti. *Ecrasez l'infâme*, bylo proslulé doporučení Voltairovo: rozdrťte tu (judeokřesťanskou) ohavnost! Podle debaty o preambuli navrhované evropské ústavy se zdá, že mnoha současným evropským politikům a intelektuálům by rozdrčení „ohavnosti“ judeo-křesťanského dědictví Evropy připadalo jako nezbytná předběžná podmínka zabezpečení demokratických základů rozšířeného evropského společenství. Proto mají za tak důležité zdůraznit, že v Evropě nedošlo od dob Thukydidových

(nebo možná doby Marka Aurelia) až k Descartovi k ničemu, co by mělo nějaké důsledky.

V tomto navrhovaném kroku potlačení jisté historie můžeme snadno vidět přání potlačit docela jinou historii. Mám ovšem na mysli 20. století. Vždyť nová Evropa se nevynořila z údajné temné noci středověkého křesťanství, nýbrž – a to zcela nedávno – z až příliš moderních a až příliš sekulárních hrůz nacismu a komunismu, jinými slovy ze své vlastní modernity. Ať už bude otázka o preambuli euroústavy nakonec vyřešena jakkoli, na debatu o ní se můžeme dívat jako na další, ještě nevyslovanou stránku dosud nezvládnuté konfrontace dnešních evropských elit s hrůznými fakty moderní evropské historie.

Jak to bývá, s nejpronikavější analýzou této debaty a jejího významu jak pro budoucí evropskou integraci, tak pro evropskou demokracii nepřišel Evropan ani křesťan, nýbrž ortodoxní Žid pocházející z Jižní Afriky: Joseph H. H. Weiler, ředitel Centra Jeana Monneta a profesor práva na New York University. Vyložil ji v malé knížce s titulem *Křesťanská Evropa: výzkumný esej* (vyšla bohužel jen italsky a španělsky; můj překlad je z italského vydání, Rizzoli 2003). Stoupence evropského sekularismu napadá na základě právní a politické filosofie. Argumentuje, že základní dokument, který záměrně ignoruje křesťanské kořeny Evropy, by byl z *konstitucionálního* hlediska nelegitimní.

Ústavy mají podle Weilera trojí úkol. Předně organizují funkce státu, určují odpovědnost i hranice odpovědnosti legislativy, exekutivy a soudnictví. Dále vymezují vztahy mezi občany a státem. A konečně jsou úložištěm, bezpečnostní schránkou hodnot, symbolů a idejí, jež činí danou společnost tím, čím je.

A právě na tu třetí funkci, ukazuje Weiler, evropští sekularisté, jak se zdá, zapomínají. Historická paměť, píše, je pro mravní společenství podstatná a žádné politické společenství nemůže přetrvávat bez společně sdílených mravních závazků. To návrh evropské ústavy také uznává, totiž jednak tvrzením, že kontinent Evropa je nositelem osobité civilizace, jednak tím, že vyzdvihuje jako zvláštní společné hodnoty této civilizace svobodu, toleranci a rovnost občanských práv. Avšak jestliže konstruktéři evropské ústavy zcela upírají křesťanství roli jedné z „konstituujících“ položek této civilizace i jakýkoli podíl

na historickém vývoji a rovněž na současné obraně uvedených hodnot, zastávají stanovisko, jež popírá samo sebe – fakticky totiž porušují ústavou vyhlášený závazek tolerance. Tím celý ústavní proces ohrožují nebo ho dokonce odsuzují k nezdaru.

Nedá se tedy vůbec mluvit o konstituování útvaru zvaného Evropa, jestliže se do ústavy vědomě nezabudují jeho křesťanské kulturní kořeny. Sjednocující se Evropa podle Weilerova názoru potřebuje ústavu, která by chránila jak „svobodu náboženství, tak svobodu od náboženství“. Má na mysli něco víc než uznání, že věřící i nevěřící mají v politickém společenství stejná práva. Jako alternativu k „Evropě“ budované podle vzoru francouzského agnostického státu, který „orwellovsky“ (Weilerův výraz) všem vnucuje *laïcité* ve jménu pluralismu, nabízí Weiler skutečně inkluzivní řešení, jaké přijalo Polsko ve své postkomunistické ústavě z roku 1989. S výrazem souhlasu cituje z polské preambule:

V péči o existenci a budoucnost naší vlasti, jež roku 1989 opět získala možnost suverénního a demokratického sebeurčení, my, polský národ, všichni občané Polské republiky – jak ti, kdo věří v Boha jako ve zdroj pravdy, spravedlnosti a krásy, tak i ti, kdo tuto víru nesdílají, ale respektují tyto universální hodnoty jako vyplývající z jiných pramenů – vzájemně si rovní v právech a odpovědnosti ve vztahu k obecnému dobru ...

A tak dále. Jiní komentátoři po léta vyjadřovali nespokojenost s elitářským rázem institucí EU a jejího rozhodovacího aparátu a vytýkali celému projektu řízenému z Bruselu „demokratický deficit“. Pokud pak jde o ústavu EU, říká Weiler, demokratický deficit je ve skutečnosti křesťanský deficit. Na to, jak tento deficit překonat v „křesťanské Evropě“, má Weiler značně velkorysý názor:

„Křesťanská Evropa“ není Evropa výhradně nebo nutně konfesijní. Je to Evropa, která respektuje v plném smyslu stejně všechny své občany: věřící i „laicisty, křesťany i ne-křesťany. Je to Evropa, která sice ctí ušlechtilé dědictví osvícenského humanismu, ale opouští jeho christofobii a nebojí se ani se nezdráhá uznat, že křesťanství je jedním z ústředních prvků vývoje její jedinečné civilizace. Konečně je to

Evropa, která v diskursu o své minulosti i budoucnosti znovu objevuje celé bohatství, jež může vzniknout, postaví-li se tvář v tvář jedné ze svých hlavních intelektuálních a duchovních tradic: svému křesťanskému dědictví, [chápanému] zejména v pokoncilní éře papežem, jehož nauka jej činí nepřekonatelným v pochopení situace současných dějin.

Jako pádnou připomínku současným evropským sekularistům Weiler zdůrazňuje, že otcové zakladatelé dnešní Evropské unie – Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Robert Schumann a Jean Monnet – byli do jednoho skutečními katolíky, z nichž každý viděl evropskou integraci jako projekt křesťanské civilizace. V protikladu k jejich příkladu je pohled sekularistů na počátky dnešní Evropy v nejlepším případě neúplný, když odmítá „část dědictví Evropy pro věřící i nevěřící, pro křesťany stejně jako pro ne-křesťany“. Smysl tohoto dědictví může být předmětem diskuse, ale popírat jeho existenci znamená páchat zradu na demokracii samé.

V čem však toto dědictví spočívá? V této věci je velmi užitečná jiná nedávno vydaná kniha: *Vzestup západního křesťanství: triumf a rozdílnost, 200-1000* (druhé, revidované vydání, Blackwell). Jejím autorem je Peter Brown, známý nejspíš svým autoritativním životopisem *Augustine of Hippo*. Z narativního popisu, který pulzuje mezi celkovými konturami a pronikavými detaily, vtiskuje se čtenáři do mysli jeden konkrétní obraz. Je přibližně rok 700 a tisíce mil daleko od sebe žijí dva hoši, jeden v Irsku, v nynějším hrabství Antrim, a druhý v Panjikentu východně od Samarkandu ve Střední Asii. Oba hoši se učí umění kopistů. Jeden píše latinsky voskem na dřevě, druhý syrsky na hliněných střepech. Oba pilně opisují totéž dílo, biblickou knihu žalmů – a snaží se podle Brownových slov „osvojit si dílo (...), jež už se stalo skutečně mezinárodním posvátným textem – křesťanské „Písmo svaté““.

Brown jistě není první, kdo hloubal o tom, jak k této pozoruhodně synchronní zkušenosti došlo. Jednu dobře známou odpověď podal Christopher Dawson, britský „metahistorik“ z poloviny 20. století, který poslední půldruhé dekády své učitelské kariéry strávil na Harvardu. Podle Dawsona byl Řím centrem civilizačního vzepětí, které zasahovalo

oblast od britských ostrovů přes Severní Afriku až do syrsky mluvících končin Blízkého Východu a Střední Asie. Když se zhroutila obranná hráz římského impéria, otřáslí tímto obrovským podnikem „barbaři“, jak se jim obecně říká; de facto to byli moji germánští předkové. V průběhu následujícího „temného věku“ uchovávali pozůstatky římské civilizace mniši, kteří později vyrazili ze svých klášterů obracet barbarské hordy. Největšího úspěchu dosáhli u Franků. Z nich pak vyšel Karel Veliký, jehož karolinská říše uchovávala výdobytky římské civilizace a položila základy toho, čemu dnes říkáme Evropa.

Podle tohoto líčení připadl vrchol celého příběhu na Hod Boží vánoční roku 800, kdy papež Lev III. korunoval Karla Velikého na císaře Svaté říše římské (připomínkou tohoto okamžiku je dodnes velký kámen z červeného alabastru, na němž Karel klečel; nyní je vsazen do mramorové podlahy lodě svatopetrského chrámu v Římě). V osobách Karla a Lva, císaře a papeže, přijal Řím barbary a barbaři přijali Řím (a jeho prostřednictvím Athény a Jeruzalém). Evropa tak stála připravena právě na prahu středověku, v prvním velkém okamžiku svého rozkvětu.

Peter Brown ví stejně jako Christopher Dawson před ním, že bez křesťanství není možné Evropě porozumět. Ale 40 let badatelské práce jej přesvědčilo, že linie Dawsonova líčení – expanze (římské impérium), zmenšování a oslabení (barbarská invaze a „temný věk“) a konečně absorpce (Karel Veliký) – věci příliš zjednodušuje. Brown zdůrazňuje, že moji předkové nebyli známé „wagnerovské postavy v helmách s péry a v plátovém brnění, kožčinou podšitých pláštích a pytlovitých kalhotách“. Byli to převážně zemědělci, kteří se obchodně a společensky stýkali s „Římany“ podél široké a poměrně propustné hranice probíhající napříč celou Evropou a zhruba vyznačenou toky Rýna a Dunaje. Vztahy byly daleko bohatší, než by ukazovalo Dawsonovo líčení.

Ale třebaže v Brownově podání nebyl žádný ústřední bod jako u Dawsona, centrální skutečností v jiném smyslu bylo něco, co je naznačeno obojím podtitulem jeho knihy: křesťanství, nebo podle jeho vyjádření jeho vnitřní propojenost, jak ji ukazuje příklad oněch dvou školáků opisujících tutéž knihu. Jeden z nich vyrůstal v prostředí, jež se stane západním křesťanstvím, druhý na křesťanském Východě. Ale jedno i druhé bylo částí téhož civilizačního úsilí i přes to, že později tuto skutečnost zaprou jejich katoličtí a ortodoxní následovníci vzájemnou exkomunikací roku 1054 a že to dnešní sekularisté popírají.

Na Západě změnilo komplexní setkávání barbarů a křesťanství obě strany neodvolatelným způsobem. Brown to bohatě ilustruje svými náčrtky portrétů takových plodných postav, jako byl Řehoř Veliký, Augustin z Canterbury, Patrik (autor „prvních rozsáhlých prozaických textů v latině napsaných mimo hranice římského světa“), Kolumbán, Beda a Bonifác. Útvar, který vznikl bezprostředně po roce 1000, jímž Brownovo dílo končí, byl vrcholný středověk, osobitá křesťanská civilizace, jež dala vznik katedrále – onomu tak kontrastnímu protějšku modernistické krychle.

Právě tato civilizace, která řešila jisté kontroverze mezi katolickou církví a veřejnými autoritami té doby, zrodila myšlenky, jež budou – až přijde jejich čas – využity k obraně lidských práv a k projektu demokracie. Tři čtvrti století po konci Brownova příběhu se papež Řehoř VII. (1073-1085) dostal do sporů o investituru, v nichž šlo o to, má-li biskupy jako hlavy místních církví jmenovat a uvádět do úřadu (*investire*) papež, nebo císařové. Byla to teologická a církevněprávní otázka a spor o ni měl značné historické důsledky. Je známo, že Jindřich IV. klečel ve sněhu před hradem Canossou a činil pokání před papežem, ale týž Jindřich později vypudil téhož Řehoře z Říma do vyhnanství v Salernu, kde pak papež zemřel, a spor pokračoval. Když se politický a církevní prach nakonec usadil, Evropa do sebe vstřebala řadu lekcí z tohoto raného zápasu, dovolíme-li si anachronismus, mezi církví a státem.

Jednou lekcí bylo, že transcendentní mravní řád soudí politickou moc: „správné“ není prostě to, co mocní prohlásí za správné. Jiná lekce v sobě obsahuje zárodek toho, čemu my říkáme pluralismus: už pouhý fakt, že existuje církev, spolu s jejím nárokem na autoritu nad lidskými životy znamená, že císař (a později stát) nemůže být vším. Tím byla politika desakralizována a dosah veřejné autority byl chápán jako omezený, aspoň v principu; do evropského krevního oběhu byla vstříknuta antitotalitní vakcína; a byl připraven kulturní základ, na němž bude moci být později vybudována politika konsensu. A zároveň to paradoxně byla škola křesťanské kultury, kde se Evropa dověděla o důstojnosti světské skutečnosti: podle církve, jež tuto nauku převzala ze svých židovských kořenů, je úlohou lidstva humanizovat svět, a to v křesťanských termínech znamená svět nezavrhouvat, nýbrž se spíš snažit v něm být „doma“, i když je nynější pozemský svět jen přípravou pro svět jiný, který má teprve přijít.

K tvrzení, že tato bohatá půda neobsahovala žádné živiny pro možnost zrodu západní demokracie, je už třeba vědomé svévole. Whigovská teorie dějin neměla pravdu, a stejně tak ji nemají dnešní francouzští intelektuálové a političtí vůdci. Demokratický projekt se nevynořil na způsob politického panenského zrození ani z anglické Slavné revoluce roku 1688, ani z francouzské Deklarace lidských a občanských práv v roce 1789. To sice skutečně byly rozhodující okamžiky v dějinách demokratických institucí a moderního politického myšlení, ale kulturní základy byly položeny o celá staletí dřív. Peter Brown a Christopher Dawson se mohou leckde rozcházet ve vylíčení, jak přesně k tomu došlo, ale shodují se v podstatnější věci: že Evropě nelze porozumět, nevezmeme-li plně v úvahu, v čem křesťanství poučilo evropského člověka – o něm samém, o jeho důstojnosti, o společenstvích, v nichž žije, včetně jeho politických společenství, a o jeho údělu.

Diskuse o evropské minulosti a o vztahu mezi křesťanstvím a evropskou demokratickou přítomností se do značné míry týkají evropské budoucnosti. Nelze totiž popřít závažné problémy, jimž kontinent dnes čelí, včetně demografické imploze a politické nemohoucnosti. To obojí jsou symptomy hluboké morální krize. Dovolte, abych to vyjádřil nepřikrášlenými slovy, jež si tato situace zaslouhuje. Ano, existují hospodářské, sociologické, psychologické a dokonce ideologické příčiny, proč natalita v Evropě klesala po desetiletí až pod úroveň prosté reprodukce. Ale neschopnost vytvářet lidskou budoucnost v tom nejzákladnějším smyslu – vyvážení další generace – je jistě také výrazem hlubšího selhání: selhání sebedůvěry. A podle mého mínění je toto hlubší selhání neméně jistě spojeno se zhroutením víry v Boha Bible. Neboť vytrácí-li se Bůh – a dnešní eurosekularisté právě o smrt biblického Boha na evropské veřejné scéně usilují a do značné míry už ji uskutečnili –, pak se vytrácí i první Boží příkaz: „plodte a množte se“ (Gn 1,28).

Na místě víry v Boha Bible nastolila evropská vysoká kultura různá sekularistická božstva: toleranci, pluralismus, *laïcité* a další. Ale uctívání těchto božstev drasticky snížilo evropský mravní a historický horizont. V domácích záležitostech kontinent odbočil do postpolitické pustiny, v níž je autorita k urovnávání všech nesnadných záležitostí delegována na mezinárodní soudní dvory a na bruselskou byrokracii,

a ruku v ruce s tímto uspořádáním veřejného života, jež samo je vedlejším produktem etatismu a vlídnějšího, krotějšího socialismu, jde jakýsi vesele nihilistický přístup k úvahám o jakémkoli transcendentním řádu uvažování.

V mezinárodních záležitostech je situace skoro stejná. Navíc ke specifickým bodům nesouhlasu s americkou politikou války proti terorismu člověk cítí instinktivní odpor – ne-li přímo hrůzu – vůči ideji, že svoboda je darem od Boha, jež je nutné aktivně bránit, v případě nutnosti i „tvrdě“, silou zbraní (jak to G. W. Bush opakovaně říká ve svých prohlášeních). Neapologetická vyznání víry Američanů jsou mnoha Evropany odmítána jako doklad fanatismu, xenofobie a agrese – a tak jsou chápána, jakýmsi zvráceným posunem významů, jako substituce toho nebezpečí, jež se nesmí uvádět plným jménem: islamistického nepřítel, který je nyní uvnitř evropského domu.

A právě tím se současné evropské nedostatky nebezpečně kříží s americkými starostmi o budoucnost, včetně budoucnosti západní aliance. Když dvakrát nakonec právě Američané ve 20. století vytrhli Evropu ze smrtelného politického selhání, mohla pro ně být po jistou dobu útěchou Evropa duchovně apatická. Jistou chvíli se zdálo, že politická kultura budovaná na konsumerismu a sociálním zajištění od kolébky do hrobu si už pravděpodobně nebude žádat dalšího investování americké krve a statků. Ale teď víme, že je tomu jinak. Evropská ztráta víry v budoucnost, ztělesněná katastrofickým poklesem natality doma a cynickým postojem appeasementu ve světových záležitostech, je nebezpečím pro Spojené státy, pro národ, který ne náhodnou je dosud v kontaktu se svými vlastními kořeny v jedinečném kulturním vzepětí, jež vyšlo z Jeruzaléma, Athén a Říma.

Joseph Weiler, jehož důvěra v moc přesvědčování je neobyčejná, věří, že lidé krychle a lidé katedrály mohou koexistovat v Evropě, která by uznávala přínosy těch i oněch. Otázka, kterou nechává otevřenou a která je mnohem širší než tvorba evropské ústavy, je, na koho a na co se každá z obou těchto stran bude moci odvolávat pro zdůvodnění a zakončení své oddanosti svobodě, pluralismu a toleranci. Pokud jde o ztenčující se počet křesťanů, ti si dobře uvědomují (v některých případech opožděně), proč mají přistupovat k názorům ostatních s respektem: protože je to jejich křesťanská povinnost. Ale kdo nebo co vede k podobnému vědomí povinnosti lidí krychle – lidí, pro něž Archa představuje

velký krok vpřed a pryč od Notre-Dame? Kdo nebo co bude učit Evropany budoucnosti, že demokratické hodnoty, na jejichž reprezentování si krychle činí nárok, skutečně stojí za to, aby byly pěstovány a rozvíjeny – a zejména také hájeny?

Z anglického originálu

*„The Cathedral and the Cube. Reflections on European Morale“
publikovaného v časopisu Commentary, Vol. 117, No. 6, June 2004,
s. 33-38, přeložil Václav Frei.*

Evropa v krizi kultur

Joseph kardinál Ratzinger

Situace dnešního světa

Žijeme v době velkých nebezpečí a velkých šancí pro člověka a pro svět, v době, která nás všechny také staví před velikou odpovědnost. Během uplynulého století vzrostly možnosti člověka a míra jeho vlády nad hmotou způsobem vskutku nepředstavitelným. Avšak jeho možnosti manipulovat světem mají také za následek, že i jeho schopnost ničit dosáhla rozměrů, jež v nás budí hrůzu.

V té souvislosti bezděčně pomyslíme na hrozbu terorismu, této nové války bez hranic a bez front. Obava, že by teroristé mohli brzy získat přístup k jaderným nebo biologickým zbraním, není neopodstatněná a způsobila, že se musíme v právních státech uchýlovat k podobným bezpečnostním systémům, jaké dosud existovaly jen v diktaturách. Přesto přetrvává pocit, že všechna tato opatření nemohou ve skutečnosti nikdy stačit, protože totální kontrola není možná ani žádoucí.

Méně viditelné, proto však neméně znepokojivé jsou možnosti manipulace sebou samým, jichž člověk dosáhl. Prosondoval skrytá zákoutí, dešifroval základní složky člověka a je takřka schopen i sám „stvořit“ člověka, který tak už nepřichází na svět jako dar Stvořitele, nýbrž jako produkt našeho jednání, produkt, který proto může také být vybrán podle požadavků, jež jsme určili my sami. Tak už nad tímto člověkem nezáří lesk toho, že je Božím obrazem, rysu, jenž mu propůjčuje důstojnost a nedotknutelnost, nýbrž už jen moc lidských schopností. Je už pouze obrazem člověka – a jakého člověka?

K tomu přistupují velké problémy planetárních rozměrů: nerovné rozdělení statků na Zemi, rostoucí chudoba, ba i zbídačování, drancování Země a jejích zdrojů, hlad, nemoci ohrožující celý svět, konfrontace kultur.

To vše ukazuje, že růstu našich možností neodpovídá stejný rozvoj naší energie morální. Morální síla nevzrůstala zároveň s vývojem vědy, naopak se spíše zmenšovala, neboť technická mentalita odkazuje

morálku do subjektivní sféry, zatímco my potřebujeme právě morálku veřejnou, morálku, která může čelit ohrožením, jež zatěžují život nás všech. Skutečné, nejzávažnější nebezpečí spočívá právě v této nerovnováze mezi technickými možnostmi a mravní silou.

Bezpečnost, kterou potřebujeme jako předpoklad naší svobody a naší důstojnosti, nemůžeme v posledku získat pomocí technických kontrolních systémů, ona může vycházet právě jen z morální síly člověka: pokud ta síla chybí nebo není dostatečná, mění se moc člověka stále více v moc ničivou.

K soudobému pojetí veřejné morálky

Je pravda, že nyní existuje nový moralismus, jehož klíčovými hesly jsou spravedlnost, mír a zachování stvoření, hesla, která evokují podstatné morální hodnoty, jež skutečně potřebujeme. Avšak tento moralismus zůstává vágní a tím téměř nevyhnutelně sklouzává do oblasti stranické politiky. Je především výrazem nároků vůči ostatním a velmi málo výrazem osobních povinností v každodenním životě. Vždyť co znamená spravedlnost? Kdo ji definuje? Co slouží míru? V posledních desetiletích jsme mohli na našich náměstích a v našich ulicích v dostatečné míře vidět, jak se může pacifismus zvrhat v ničivý anarchismus a v terorismus. Politický moralismus sedmdesátých let, jehož kořeny nejsou zdaleka mrtvé, mohl fascinovat i mládež plnou ideálů. Tento moralismus však měl chybné zaměření, protože postrádal jasnou racionálnost, protože v posledku stavěl politickou utopii nad důstojnost jednotlivého člověka a nakonec mohl dokonce ve jménu velkých cílů vést k pohrdání člověkem.

Politický moralismus – jak jsme jej zažili a stále ještě zažíváme – nejen nemůže otevřít cestu k obnově, nýbrž ji naopak blokuje. Totéž v důsledku toho platí i pro takové křesťanství a takovou teologii, jež redukuje jádro Ježíšova poselství, „Boží království“, na „hodnoty království“, tyto hodnoty pak ztotožňují s hesly politického moralismu a zároveň je hlásají jako syntézu různých náboženství. Tak ale zapomínají na Boha, ačkoli právě On je subjektem a základem Božího království. Na jeho místě zůstávají velká slova (a případně hodnoty), jež umožňují jakýkoli druh zneužití.

Křesťanská Evropa – místo zrodu nové vědecké racionality a její důsledky pro kulturu a morálku

Tento krátký pohled na situaci světa nás vede k bližšímu zamyšlení nad současnou situací křesťanství, a proto také nad základy Evropy; té Evropy, která se kdysi stala – jak můžeme říci – křesťanským kontinentem, ale také výchozím bodem nové vědecké racionality, jež nám přinesla velkolepé možnosti a právě tak veliké hrozby. Křesťanství ovšem z Evropy nevyšlo, a proto také nemůže být označováno za náboženství evropské kulturní oblasti. Právě v Evropě však získalo svou historicky nejvýznamnější podobu, a proto zůstává s Evropou zvláštním způsobem spojeno.

Na druhé straně je také pravda, že tato Evropa rozvíjela od renesance a v úplnější formě od osvícenství právě tu vědeckou racionalitu, která nejen vedla v době objevů k zeměpisné jednotě světa, k setkávání kontinentů a kultur, nýbrž která nyní díky technické kultuře, vědou umožněné, mnohem hlubším způsobem vtiskuje skutečně celému světu svůj ráz a také jej v jistém smyslu činí uniformním. A ve stopách tohoto druhu racionality vyvinula Evropa takovou kulturu, která způsobem pro lidstvo dosud neznámým vylučuje Boha z veřejného vědomí buď jeho úplným popíráním nebo tak, že Boží existenci považuje za nedokazatelnou, nejistou, a tudíž náležející do sféry subjektivní volby, do sféry, která není pro veřejný život jakkoli významná.

Tato čistě funkcionální racionalita vedla také k otřesení mravního vědomí, k otřesení pro dosud existující kultury rovněž novému, neboť tvrdí, že racionální je pouze to, co lze experimentálně dokázat. Jelikož morálka náleží do zcela jiné oblasti, prostě tím jako samostatná kategorie mizí a musí být pojata jiným způsobem, protože je třeba připustit, že nějakou morálku potřebujeme. Ve světě, který se opírá o výpočty, se určuje, co je morální a co nikoli, na základě kalkulace důsledků. Tak mizí i kategorie dobra, jak ji jasně ukázal ještě Kant. Nic není samo o sobě dobré nebo špatné, vše záleží na následcích, jež určité jednání dovoluje předvídat.

Jestliže na jedné straně v Evropě našlo křesťanství svou nejučinnější formu, musíme na druhé straně také říci, že se v Evropě vyvinula kultura, která je v absolutně radikálním protikladu nejen ke křesťanství,

nýbrž ke všem náboženským a morálním tradicím lidstva. Na základě toho je pochopitelné, že Evropa stojí před opravdovou „trhací zkouškou“; také je pochopitelná radikálnost napětí, jímž musí náš kontinent čelit. V tom se ale také a především ukazuje odpovědnost, kterou musíme my Evropané v tomto historickém okamžiku na sebe vzít: v diskusi o definici Evropy, její nové politické formy, nejde o nostalgický boj na „obranu“ dějin, nýbrž především o velikou odpovědnost za dnešní lidstvo.

Vnitřní konflikt v evropské kultuře a diskuse o jeho kořenech

Podívejme se přesněji na protikladnost mezi těmi dvěma kulturami, jež vtiskly Evropě svůj ráz. V diskusi o preambuli Evropské ústavy se ta protikladnost ukázala ve dvou kontroverzních bodech: v otázce odvolání na Boha v ústavě a zmínky o křesťanských kořenech Evropy.

Jelikož jsou v čl. 52 ústavy zaručena instituční práva církví, říká se nám, že můžeme být klidní. Znamená to však, že církve mají v životě Evropy jisté postavení v oblasti politického kompromisu, kdežto v základech Evropy nemá místo ani stopa jejich obsahu. Důvody uváděné pro toto jasné „ne“ ve veřejné diskusi jsou povrchní a je zřejmé, že spíše zakrývají než ukazují pravou motivaci. Tvrzení, že by zmínka o křesťanských kořenech Evropy urážela city početných ne-křesťanů v Evropě, je málo přesvědčivé vzhledem k tomu, že jde především o historický fakt, jež nikdo nemůže vážně popírat. (Ta historická zmínka má ovšem také vztah k přítomnosti, protože uvedením kořenů se ukazují též zbývající zdroje morální orientace a tím i jeden identifičnický faktor té formace, kterou Evropa představuje.)

Kdo by byl uražen? Čí identita je ohrožována? Muslimové, kteří jsou v této souvislosti s oblibou uváděni, se necítí uráženi základem naší křesťanské morálky, nýbrž cynismem sekularizované kultury, která popírá své vlastní základy. Ani naše židovské spoluobčany neuráží odkaz na křesťanské kořeny Evropy, neboť tyto kořeny sahají až k hoře Sinaj: nesou stopy hlasu, jež bylo slyšet na Boží hoře, a sjednocují nás ve velikých základních orientacích, jež lidstvu daroval Dekalog. Totéž platí ohledně odvolání na Boha: příslušníky jiných náboženství neuráží zmínka o Bohu, nýbrž spíše pokus vybudovat lidské společenství úplně bez Boha.

Motivy toho dvojnásobného „ne“ sahají hlouběji, než dovolují usuzovat důvody pro ně uváděné. Předpokládají, že pro evropskou ústavu může být konstitutivní pouze kultura radikálního osvícenství, která v naší době dospěla ke svému plnému rozvinutí. Různé náboženské kultury se svými příslušnými právy mohou tedy existovat vedle ní jen s tou podmínkou a v té míře, nakolik měřítko kultury osvícenství respektují a podrobují se jim.

Tato kultura osvícenství je definována především právy na svobodu; vychází ze svobody jako ze základní hodnoty, jíž je třeba poměřovat všechno: svobodnou volbu náboženství, která v sobě zahrnuje náboženskou neutralitu státu; svobodu vyjadřovat vlastní názor, pod podmínkou, že nezpochybňuje právě zásadu svobody; demokratické státní zřízení a tím parlamentní kontrolu nad státními orgány; svobodné vytváření politických stran; nezávislost soudců; a konečně ochranu lidských práv a zákaz diskriminace.

Tento kánon se dosud vyvíjí, protože existují také protichůdná lidská práva, jako v případě protikladu tužby ženy po svobodě a právem nenarozeného na život. Dále: pojem diskriminace se stále rozšiřuje, a tak se může zákaz diskriminace stále více měnit v omezování svobody projevu a svobody náboženské. Brzy se už nebude smět tvrdit, že homosexualita – jak učí katolická církev – je objektivní nezřízenost v utváření lidské existence. Někteří také spatřují neslučitelnost s duchem evropské ústavy ve faktu, že církev je přesvědčena, že nemá právo udělovat ženám kněžské svěcení.

Je sice zřejmé, že tento kánon kultury osvícenství, který zdaleka není definitivní, obsahuje důležité hodnoty, jichž se právě my křesťané nechceme a nemůžeme vzdát. Ale právě tak je zřejmé, že špatně definované nebo vůbec nedefinované pojetí svobody, jež tvoří základ této kultury, vede nevyhnutelně k rozporům; a je zřejmé, že právě tím, jak je užíváme (způsobem, který se jeví jako radikální), vznikají taková omezení svobody, jaká jsme si o generaci dříve vůbec nedovedli představit. Zmatená ideologie svobody vede k dogmatismu, který se projevuje jako stále více nepřátelský vůči svobodě.

Musíme se ještě jednou vrátit k otázce rozporů uvnitř současné formy osvícenské kultury. Napřed však musíme dokončit její popis. Je-li to o kulturu rozumu, který konečně dospěl k plnému vědomí sebe

sama, patří k jeho povaze, že si zakládá na nároku univerzálnosti a že se chápe jako sám v sobě hotový a úplný, takže nepotřebuje žádné doplnění prostřednictvím jiných kulturních faktorů.

Oba tyto rysy se jasně ukáží, položíme-li si otázku, kdo může být členem evropského společenství, a především v diskusi o vstupu Turecka do Evropské unie. Je to stát nebo snad lépe kulturní oblast, která nemá křesťanské kořeny, za to byla ovlivňována islámskou kulturou. Atatürk se pak snažil přeměnit Turecko na laický stát a přesadit na muslimskou půdu laicismus, který uzrál v křesťanském světě Evropy.

Lze se ovšem ptát, zda je to možné. Podle teze světské osvětské kultury Evropy mohou identitu Evropy určovat pouze normy a obsahy kultury osvícenství, takže k Evropě může patřit každý stát, který si tyto normy osvojí. Nakonec není důležité, do jaké spleti kořenů se tato kultura svobody a demokracie přesazuje. Tvrdí se, že tyto kořeny nemohou vstoupit do definice základů Evropy právě proto, že jsou to údajně kořeny mrtvé, které nejsou částmi její současné identity. Z toho plyne, že tato nová, výhradně kulturou osvícenství určená identita s sebou také nese, že Bůh nemá s veřejným životem a se základy státu nic společného.

Takto vypadá všechno logicky a jistým způsobem i přijatelně. Vždyť co krásnějšího bychom si mohli přát, než aby všude byla respektována demokracie a lidská práva? Ale přesto se tu vnucuje otázka, zda tato kultura světského osvícenství je skutečně tou kulturou, která byla konečně objevena jako univerzální, kulturou rozumu, který je všem lidem společný. Kulturou, jež by musela všude získat přístup, i na půdě historicky a kulturně rozrůzněné. Otázkou také je, zda je skutečně v sobě úplná, takže už nepotřebuje žádné kořeny vně sebe samé.

Význam a meze současné kultury racionalismu

Musíme nyní pojednat o těchto dvou posledních otázkách. Na první otázku, zda byla získána filosofie všeobecně platná a konečně plně vědecká, v níž by měl své vyjádření rozum společný všem lidem, musíme odpovědět, že bylo nepochybně dosaženo důležitých výdobytků, které si mohou činit nárok na obecnou platnost: že náboženství nemůže být vynucováno státem, nýbrž může být přijímáno pouze ve svobodě; re-

spekt k základním lidským právům, platným pro všechny stejně; oddělení pravomocí a kontrola moci.

Nesmíme si však myslet, že tyto základní hodnoty, jež my uznáváme jako obecně platné, mohou být stejným způsobem uskutečňovány v každé historickém kontextu. Ne všechny společnosti mají sociologické předpoklady pro demokracii založenou na politických stranách, jako je tomu na Západě. Také plnou náboženskou neutralitu státu je třeba pokládat za iluzi ve velké části historických kontextů.

Tím přicházíme k problémům navozeným druhou z uvedených otázek. Vyjasněme však nejprve otázku, zda se mohou moderní osvícenské filosofické proudy, chápané souhrnně, pokládat za poslední slovo rozumu společného všem lidem. Pro tyto filosofické proudy je charakteristické, že jsou pozitivistické a tudíž antimetafyzické, takže v nich nakonec Bůh nemůže mít žádné místo. Jsou založeny na sebeomezení pozitivního rozumu; to je přiměřené v oblasti techniky, ale tam, kde je zobecněno, vede k okleštění člověka. Plyne z něho, že člověk už neuznává vůbec žádnou morální instanci vně svých propočtů; a viděli jsme také, že pojem svobody, jež by bylo možno – jak se zprvu zdálo – neomezeným způsobem rozšiřovat, vede nakonec k autodestrukci svobody.

Pozitivistické filosofické proudy jistě obsahují důležité prvky pravdy. Jsou však založeny na takovém sebeomezení rozumu, které je typické pro určitou kulturní situaci – totiž pro situaci moderního Západu –, a jako takové jistě nemohou být posledním slovem rozumu. Ačkoli vypadají jako dokonale racionální, nejsou už hlasem samého rozumu, nýbrž jsou kulturně vázány, a to na situaci dnešního Západu. Proto nejsou skutečně tou filosofií, která by měla být jednoho dne platná na celém světě.

Především však musíme říci, že tato osvícenská filosofie i s kulturou k ní náležející je neúplná. Odřezává vědomě své vlastní historické kořeny a zbavuje se tak pramenů síly, z nichž sama vznikla, totiž fundamentální paměti lidstva, bez níž rozum ztrácí orientaci.

Nyní fakticky platí zásada, že možnosti člověka jsou mírou jeho jednání. Co umíme dělat, to je také dovoleno dělat. Kategorie „smět dělat“ vedle „moci dělat“ už neexistuje, neboť by byla proti svobodě, jež je absolutní a nejvyšší hodnotou. Člověk však už nyní umí dělat mnoho a umí dělat stále více; a jestliže tato schopnost dělat nenajde svou míru

v nějaké morální normě, stává se, jak už můžeme vidět, ničivou mocí. Člověk umí klonovat lidi, a tedy to dělá. Člověk umí člověka použít jako „skladiště orgánů“ pro jiné lidi, a tedy to dělá. Dělá to, protože se to jeví jako nárok jeho svobody. Člověk může vyrábět jaderné bomby, a tedy to dělá, a je zásadně připraven je také použít. I terorismus je v posledku založen na lidské „samoautorizaci“ tohoto druhu a nikoli na nauce Koránu.

Radikální odpoutání osvícenské filosofie od vlastních kořenů vede nakonec k tomu, že se člověka zříká. Člověk v podstatě žádnou svobodu nemá, říkají nám představitelé přírodovědy – v naprostém rozporu s východiskem celé otázky. Nemá si myslet, že je ve srovnání s jinými živými bytostmi něčím jiným, a proto by se s ním také mělo nakládat jako s nimi, říkají nám dokonce nejpokročilejší stoupenci té filosofie, která je jasně oddělena od kořenů historické paměti lidstva.

Položili jsme si dvě otázky: zda je racionalistická (pozitivistická) filosofie přísně racionální, a tedy univerzálně platná, a zda je úplná. Stačí si sama? Může nebo dokonce musí vykazat své historické kořeny do oblastí ryzí minulosti a tím též do oblastí toho, co může být platné jen subjektivně? Na obě otázky musíme odpovědět jasným „ne“. Tato filosofie není výrazem úplného rozumu člověka, nýbrž pouze jedné jeho části, a vzhledem k tomuto okleštění rozumu ji nemůžeme pokládat za skutečně racionální. Tím je také neúplná a může být uzdravena jen tak, že obnoví kontakt se svými kořeny. Strom bez kořenů usychá.

Tvrdíme-li toto, nepopíráme tím všechno to, co pozitivního a důležitého tato filosofie říká, nýbrž jen poukazujeme na její potřebu doplnění, na její hlubokou neúplnost. A tak jsme opět dospěli k diskusi o dvou kontroverzních bodech preambule Evropské ústavy. Odsunutí křesťanských kořenů se ukazuje nikoli jako výraz vyšší tolerance, která respektuje stejným způsobem všechny kultury, aniž chce dát některé z nich přednost, nýbrž jako zabsolutizování jednoho myšlení a jedné životní formy, která je – mimo jiné – v radikálním rozporu se všemi jinými historickými kulturami lidstva.

Pravý protiklad, který charakterizuje dnešní svět, není protiklad mezi různými náboženskými kulturami, nýbrž mezi radikální emancipací člověka od Boha, od zdroje života na jedné straně, a velkými nábožen-

skými kulturami na straně druhé. Dojde-li ke střetu kultur, nebude to kvůli střetu mezi velkými náboženstvími – která spolu odedávna zápasí, ale nakonec vždy dokázala vedle sebe žít –, nýbrž kvůli střetu mezi touto radikální emancipací člověka a velkými historickými kulturami. Ani odmítnutí odvolání na Boha není tedy výrazem tolerance, která chce chránit ne-teistická náboženství a důstojnost ateistů a agnostiků, nýbrž spíše výrazem vědomí, které by chtělo vidět Boha definitivně odstraněného z veřejného života lidstva a vytlačeného do subjektivní oblasti zbývajících kultur minulosti. Relativismus, jenž je výchozím bodem toho všeho, se tak stává dogmatismem, který věří, že vlastní definitivní rozum, a že má také právo považovat vše ostatní jen za stadium lidstva, které je v podstatě překonané a může být patřičným způsobem relativizováno.

Ve skutečnosti však je vše toto jasné znamení, že potřebujeme kořeny, abychom přežili, a že nesmíme ztratit Boha z očí, nechceme-li, aby lidská důstojnost zanikla.

Křesťanské ocenění přínosu osvícenství, vstřícný návrh nevěřícím

Hlásáme tedy prosté odmítnutí osvícenství a moderny? Absolutně ne. Křesťanství chápalo samo sebe od počátku jako náboženství Logu, náboženství podle rozumu. Nerozpoznalo své předchůdce v první řadě v jiných náboženstvích, nýbrž v té osvícenské filosofii, která kdysi ukliďovala širokou cestu tradic, aby se mohla obrátit k hledání pravdy, dobra a jediného Boha, který je nade všemi jinými bohy.

Křesťanství jako náboženství pronásledovaných, jako světové náboženství překračující hranice států a národů, odepřelo státu právo pokládat náboženství za součást státního řádu, a postulovalo tak svobodu víry. Lidi – všechny lidi bez výjimky – vždy definovalo jako Boží tvory a Boží obraz a proklamovalo jejich v principu stejnou důstojnost, třebaže v nevyhnutelných mezích sociálního řádu.

V tomto smyslu je osvícenství křesťanského původu a zrodilo se nikoli náhodou právě a výhradně v oblasti křesťanské víry. A to tam, kde se křesťanství, v rozporu se svou povahou, bohužel stalo státním náboženstvím. Ačkoli filosofie jakožto hledání racionality – také racionality

naší víry – byla vždy výsadou křesťanství, byl hlas rozumu příliš domestifikován. Bylo a je zásluhou osvěcenství, že znovu vyneslo na světlo původní hodnoty křesťanství a vrátilo rozumu jeho vlastní hlas. Druhý vatikánský koncil v Konstituci o církvi v dnešním světě znovu ukázal tuto hlubokou shodu mezi křesťanstvím a osvěcenstvím a pokusil se dospět ke skutečnému smíření mezi církví a modernou, k smíření, které by představovalo velikou hodnotu, již by měly ochraňovat obě strany.

Při tom všem je třeba, aby obě strany přemýšlely samy o sobě a byly ochotné ke korekturám. Křesťanství si musí stále připomínat, že je náboženstvím Logu. Je vírou ve stvořitelského Ducha, *Creator Spiritus*, z něhož vychází vše, co je skutečné. Právě v ní by dnes měla spočívat jeho filosofská síla, neboť problém je v tom, zda svět pochází z iracionálního, a pak tedy rozum není ničím jiným než „vedlejší produkt“ – možná dokonce škodlivým – vývoje *čehosi*, nebo zda svět pochází z Rozumu, a ten je tedy jeho měřítkem a cílem.

Křesťanská víra se kloní k této druhé tezi a má tak, z čistě filosofického hlediska, opravdu dobré karty ve hře, třebaže dnes mnozí pokládají za jediné „racionální“ a moderní první tezi. Avšak rozum vzešlý z iracionálního, který je konec konců sám iracionální, nepředstavuje řešení našich problémů. Pouze stvořitelský Rozum, který se v ukřižovaném Bohu ukázal jako Láska, nám může skutečně ukazovat cestu.

V tolik potřebném dialogu mezi laicisty a katolíky musíme my křesťané velice dbát na to, abychom zůstali věrni této základní linii: žít vírou, jež vychází z Logu, ze stvořitelského Rozumu, a která je proto také otevřená ke všemu, co je skutečně rozumné.

Ale v tomto bodě bych chtěl jakožto věřící člověk učinit laicistům jistý návrh. Ve věku osvěcenství se myslitelé pokoušeli pochopit a dobře definovat podstatné morální normy a říkali, že pak by byly platné, *etsi Deus non daretur*, i v případě, že by Bůh neexistoval. V rozporech mezi konfesemi a v hrozící krizi obrazu Boha se snažili udržet podstatné hodnoty morálky vně neshod a najít pro ně takovou zřejmost, jež by jim dala nezávislost na tolikerých rozkolech a nejistotách různých filosofii a konfesí. Chtěli tak zajistit základy soužití a obecně základy humanity. V té epoše se zdálo, že je to možné, neboť veliká, křesťanstvím vytvo-

řená základní přesvědčení z velké části pevně trvala a zdálo se, že jsou nepopíratelná. Ale už tomu tak není.

Hledání takové ubezpečující jistoty, která by mohla zůstat při všech rozdílnostech nepopíratelná, ztroskotalo. Ani úsilí Kantovo – jistě velkolepé – nebylo s to vytvořit všemi sdílenou nezbytnou jistotu. Kant odmítl možnost, že Bůh je poznatelný v oblasti čistého rozumu, ale zároveň představil Boha, svobodu vůle a nesmrtelnost duše jako postuláty praktického rozumu, postuláty, bez nichž pro něho, důsledně vzato, nebylo žádné mravní jednání možné.

Nevede nás snad dnešní stav světa k tomu, abychom znovu uvážili, že Kant mohl mít pravdu? Chtěl bych to říci jinými slovy: do krajnosti dovedený pokus utvářet lidské záležitosti úplně bez Boha nás vede stále blíže k okraji propasti, k totálnímu odsunutí člověka kamsi stranou. Měli bychom tedy postavit axiom osvícenců na hlavu a říci: i ten, komu se nedaří najít cestu k přijetí Boha, měl by se přesto pokoušet žít tak a svůj život zaměřit tak, *veluti si Deus daretur*, jako kdyby Bůh existoval. To je rada, kterou dával již Pascal svým nevěřícím přátelům; a rada, kterou bychom i my chtěli dát svým přátelům, kteří nevěří. Takto není nikdo omezován ve své svobodě, ale všechny naše záležitosti získají oporu a měřítko, jež tak naléhavě potřebují.

Příklad svatého Benedikta z Nursie

V tento dějinný moment potřebujeme především lidi, kteří svou osvěcenou a žitou vírou činí Boha v tomto světě uvěřitelným a věrohodným. Negativní svědectví křesťanů, kteří o Bohu mluvili a žili proti němu, zatemnilo obraz Boha a otevřelo brány nevěře. Potřebujeme lidi, kteří upínají svůj pohled přímo na Boha a odtud chápou pravé lidství. Potřebujeme lidi, jejichž intelekt je osvěcen Božím světlem a jimž Bůh otevírá srdce, takže jejich intelekt může promlouvat k intelektu druhých a jejich srdce mohou otevírat srdce druhých.

Pouze prostřednictvím lidí, jichž se dotkl Bůh, může se Bůh k lidem vracet. Potřebujeme proto lidi jako Benedikt z Nursie, který se v době rozmařilosti a mravního úpadku stáhl do nejhlubší samoty a jemuž se po fázi očišťování, jimž se musel podrobit, podařilo dospět ke světlu; vrátil se a založil v Montecassino město na hoře,

v němž se navzdory tolikerému zpustošení sbíraly síly, z nichž se utvářel nový svět.

Tak se stal Benedikt, jako Abraham, otcem mnoha národů. Doporučení, která dává svým řádovým bratřím na konci své Řehole, jsou pokyny, jež i nám ukazují cestu, která vede vzhůru, z krize a z trosek. „Tak jako existuje hořká a zlá horlivost, která odděluje od Boha a vede do pekla, je i horlivost dobrá, která odvádí od chyb a vede k Bohu a do věčného života. A v této horlivosti se mají mniši cvičit s nejhorlivější láskou: ať jeden druhého předcházejí v prokazování úcty; necht' s největší trpělivostí snášejí navzájem své slabosti fyzické i mravní; ... ať přejí jeden druhému dobro s bratrskou láskou; ... ať mají v lásce bázeň před Bohem; ... ať nedávají absolutně ničemu přednost před Kristem, jenž nás všechny může dovést do věčného života“ (kapitola 72).

*Text byl autorem přednesen 1. dubna 2005 v Subiaku
v klášteře svaté Scholastiky,
kde mu byla předána Cena svatého Benedikta
„Za podporu života a rodiny v Evropě“.
Z italštiny a němčiny přeložil Václav Frei. Mezititulky redakce.*

Současné problémy evropské demokracie

Pierre Manent

Máme-li se ponořit do velkého tématu současné evropské demokracie, máme-li se věnovat jejímu chladnému hodnocení v okamžiku jejího triumfu – triumfu až příliš úplnému, aby v člověku obeznámeném s obvyklým během lidských záležitostí nevyvolával jistou úzkost či znepokojení –, navrhuji, abychom se v zájmu základní orientace zamysleli nad *historií* demokracie. Přesněji řečeno navrhuji zauvažovat nad *chronologií* toho, jak demokracie kladla sama sobě otázky, nad *historií* nikoli „rozhodujícího teoretizování“, ale nad *historií* „rozhodujícího tázání“, smím-li to takto říci.

Ale jakou *chronologií*? Což již sám výběr dat nepředpokládá předem jistou interpretaci demokracie, představu toho, co demokracie je nebo čím by měla být? Přísný epistemolog by prohlásil, že o tom není pochyb. Já si však nebudu hrát na praktikování ctnosti, jež má vedle značné obtížnosti tu nevýhodu, že je bezvýchoďná a tudíž škodlivá. Ne, mějme nějakou důvěru v hutnost, ve význam a sílu společenské atmosféry – to jest, mějme důvěru v data, která *veřejnost*, aniž by od někoho dostávala nějaké příkazy, má v paměti jako významná. Když se filosofové a vzdělanci, kteří je napodobují, do něčeho pouštějí, dělají, že nic nevědí a neznají. Navrhuji začít naše úvahy tím, co známe všichni.

1848 a 1968

Zdá se mi, že existují dvě data, obecně uznávaná jako jakési milníky ve vývoji moderní evropské demokracie, jež jsou od sebe vzdálena více než století: roky 1848 a 1968.

Rok 1848 byl rokem *Komunistického manifestu* a rokem krvavých červnových dnů, v nichž Národní garda potlačila povstání pařížských dělníků, vyvolané zavřením státních dílen. Rok 1848 je, stručně řečeno, úvodním rokem exploze sociální otázky, rokem vyhlášení třídní války a zahájení třídního boje.

Rokem 1968 si připomínáme (a připomenout můžeme, neboť jsme byli svědky a mnozí z nás i účastníky) poslední vzednutí požáru zázehnutého v roce 1848. Vzpomeňte si na marxistický konsensus, na buržoazii opět v úzkých, s rukama třesoucími se strachem, s klobouky smeknutými před dělnickými čapkami, na buržoazii před dělníky klečící, na Sartra na jeho sudu... a na Raymonda Arona dávajícího za uši „prchavé Revoluci“ a držícího před ní zrcadlo Flaubertova *Sentimental Education*.¹⁾

Od roku 1848 do roku 1968. Mám dojem, že zde máme samotné jádro naší moderní historie, kdy problém demokracie je označován jako sociální otázka. A vezme, že to byl Marx, kdo tuto otázku formuloval tím nejjobsáhlejším a nejradikálnějším způsobem.

Nová nerovnost podmínek

Demokracie se ovšem nezrodila v roce 1848. Tehdy již byla „v bodu, kdy se vylévala ze svých břehů“ (Tocquevillovými slovy), což začalo nejpozději ve 20. letech 19. století. Největší kniha, která kdy byla o demokracii napsána, vyšla v letech 1835 a 1840. Jednu osu *Demokracie v Americe* tvoří srovnání francouzské a americké demokracie, resp. Francouzské a Americké revoluce. Další osu představuje srovnání demokracie jako takové s tím, co Tocqueville nazývá aristokracií. Podíváme-li se pozorně, můžeme počátky tohoto „tocquevillovského“ období nalézt v Americké revoluci, řekněme v roce 1776, tedy v roce Prohlášení nezávislosti. Jak můžeme toto období definovat synteticky? Problémem tohoto tocquevillovského období není sociální otázka, ale spíše realizace a institucionalizace nového principu legitimacy – principu svrchovanosti lidu. (A v rozdílných metodách či formách této institucionalizace spočívá podle Tocquevilla onen obrovský rozdíl mezi Francií a Spojenými státy.)

Jaké mezi těmito dvěma velkými obdobími existuje spojení? Období začínající rokem 1848 se jeví jako popření Tocquevillova pohledu. Demokracie pro Tocquevilla znamená to, co sám nazývá rovností podmínek. A s vynořením se sociální otázky se zároveň objevuje postřeh, že v jádru nové společnosti nevládne rovnost podmínek, nýbrž nová *nerovnost* podmínek. Takový je, v tocquevillovském

jazyce, anti-tocquevillovský smysl roku 1848. A Tocqueville-politický činitel se stává ministrem vlády právě v okamžiku, kdy se Tocqueville-politický myslitel zdá být s konečnou platností vyvrácen.

Tocquevillova pomsta

Rok 1968 představuje Tocquevillovu pomstu. Tento rok je – ironicky – pravým opakem roku 1848; pod fasádou jednotného marxistického přesvědčení nadešel *konec* sociální otázky a spolu s ním se vrátilo i tocquevillovské zkoumání demokracie.

K tomuto návratu k Tocquevillovi nedošlo ani tak prostřednictvím kritiky Marxe samotného – i když ani ta nechyběla –, jako spíše skrze kritiku režimů na marxistickém myšlení založených, tedy kritiku totalitarismu. Byla to právě totalitní zkušenost, která si vyžádala opětovnou formulaci tocquevillovské otázky – otázky o moci lidu a způsobech její realizace; formulována však byla s ještě většími obavami. Otázka rozpracovaná Tocquevillem na základě polarity mezi Spojenými státy a Francií byla rozpracována znovu, a to na základě polarity mezi demokracií a totalitarismem. Práce francouzského politického filosofa Clauda Leforta kritiku totalitarismu s opětovným promyšlením tocquevillovské otázky kombinuje nejúplněji.²⁾

Lze tedy události roku 1968 vyložit z tocquevillovského hlediska? Zdá se mi, že ano. Z tohoto pohledu byl rok 1968 „explozí laskavosti“, výbuchem demokratické „jemnosti“ či „mírnosti“, vyvřením ideje *podobnosti* – ideje, v níž Tocqueville spatřoval živé jádro veškerých změn vyvolávaných demokratickým životem. Politické a společenské rozdíly se zmenšily: zmenšily se rozdíly mezi vládnoucími a ovládanými (byl to konec gaullistické *hauteur* [povýšenosti]), mezi učiteli a studenty (byl to konec „napoleonské“ disciplíny na lyceích), atd. Náhle a svévolně smazán byl dokonce snad i rozdíl mezi pohlavími.

Pokud mají tyto postřehy nějakou váhu, pak je třeba říci, že ústřední bodu marxismu, tj. sociální otázka, je ze všech stran obklopen rozsáhlým a mocným tocquevillovským základem, a to v tom smyslu, že po roce 1968 demokracie znovu získala svou plnou legitimitu – či spíše dospěla k nebyvalému stupni legitimacy. Stručně řečeno, krátce po roce

1968 nastoupila vláda demokratické jednoty: jednoty tak široce a hluboce sdílené, že samotný komunismus o sobě ústy Michaila Gorbačova prohlásil, že již neexistuje.

Žijeme v tocquevillovském období ještě dnes? Zde se konečně dostávám k otázce, jíž se mám zabývat. A abych nahradil ztracený čas, odpovím poněkud brutálně: Ne! Nalézáme se uprostřed procesu, kdy toto období opouštíme. Začalo rokem 1776. Jeho závěr můžeme vymezit datem, které se týká především Spojených států: 11. září 2001.

Cím je toto nové období definováno? Stále zřetelněji se projevuje to, co se zrodilo pod rouškou a za pomoci prostředků demokratické jednoty konce 20. století. Hovořím o zpochybňování demokracie jí samotnou či o jejím zpochybňování jakožto výsledku posunu demokracie k jejím krajním mezím, o samotných předpokladech možností demokracie, kdy na jedné straně stojí svrchovaný *stát*, na straně druhé zvláštním, charakteristickým způsobem zformovaný lid, lépe známý pod termínem *národ*. Tocqueville nahlížel, že demokracie *uvnitř* národního státu vše převrací, vše homogenizuje, ovšem rámec tohoto státu ponechává v zásadě nedotčený. Dnes se zdá, že demokracie zpochybňuje samotný tento rámec. Tocquevillovsky myšlenky – jakožto myšlenky analytika demokratického života – zůstávají i nadále platné, my jsme ale nepochybně vstoupili do období, jež je současně před- i post-tocquevillovské.

Zdůrazním proto tyto dva body: stát a národ. A protože vývoj, jímž se hodlám zabývat, se týká především evropských zemí a mnohem méně – pokud vůbec – Spojených států amerických, věnuji třetí částí textu srovnání obou břehů Atlantiku. Ta bude obsahovat tocquevillovsky formulovaný závěr pro tezi, jež je ve srovnání s Tocquevillem zcela opačná. Tocqueville byl přesvědčen, že demokracie tyto dva kontinenty spojuje, že spojuje dva odlišné druhy silou *rodu*, již tak skvěle charakterizoval. Tocqueville byl přesvědčen, že demokratické hnutí Evropu a Spojené státy nejen spojuje, ale činí je i navzájem *podobnějšími*. My jsme však svědky toho, že pod vlivem demokratického hnutí se Evropa a Amerika od sebe stále vzdalují a stávají se stále odlišnějšími.

Problém svrchovaného státu

Francouzský politolog Philippe Raynaud zdůrazňuje jeden důležitý bod: původní, zakládající koncepce moderního státu úzce spojovala myšlenku individuálních práv s myšlenkou moci veřejné autority. V dnešní době však práva okupovala veškerý prostor uvažování a vědomí; rozbila své spojení s mocí a stala se dokonce jejím nesmiřitelným nepřítelem. Od spojení mezi právy a mocí se člověk posunul až k požadavku moci práv. Moc soudců – španělský soudce vyžadující, aby britské úřady vydaly generála Pinocheta, je jen jedním z příkladů – je toliko empirickým či markantním výrazem téhož. A zde se bezesporu setkáváme s jedním ze základních problémů současné demokracie.

Pojmově i politicky jsou ochrana a především uznání rovných lidských práv úzce svázány se smyslem svrchovaného státu – jakožto morální cíl jsou svázány s jeho politickými prostředky. Anebo jinak řečeno, svrchovaný stát je nutnou podmínkou pro rovnost podmínek. Slovem svrchovaný je zde míněno to, že jeho legitimita je kvalitativně, vnitřně či absolutně nadřazena jakékoli legitimitě v rámci společenského celku. Je absolutně nadřazena všem společenským nadřazenostem či přednostním právům, ať už jsou založeny na původu, bohatství, intelektuálních či duševních schopnostech apod. Stručně řečeno, svrchovaný stát je příčinou toho, že se objevuje tento *stupeň rovnosti* – rovnosti implicitně přítomné v podmínkách lidského života, bez níž by nikdo z nás nebyl schopen dokonce ani si učinit představu o dobrém, kvalitním společném životě.

Pak se ale vynořuje otázka: proč se – po dobu zhruba poloviny života poslední generace – obracíme proti této tak cenné pojistce či ochraně? Z existujících důvodů si dovolím uvést tři.

Za prvé, již od doby samotných počátků pojmového a politického rozpracovávání moderního státu se ukazovalo, že tento nezastupitelný nástroj naší rovné svobody se může proti svobodě obrátit s dokonce ještě větší silou, a to za předpokladu, že v něm někdo koncentroval veškerou legitimitu. Bylo proto nezbytné chránit nás před naším ochráncem. Toho bylo dosaženo vypracováním a rozvinutím skutečně liberálního systému, na jehož vrcholu spočívalo oddělení moci. Současný vývoj se tak může jevit jakožto radikalizace liberální nedůvěry, která naštěstí provázela svrchovaný stát od jeho zrodu.

Za druhé, právě jsem prohlásil, že svrchovaný stát je nástrojem naší rovné svobody. Avšak nástroje, jakmile splní svůj účel, by se člověk mohl a nakonec i měl zbavit – tak jako lešení, je-li budova dokončena. Svrchovaný stát nás nutil osvojit si zvyky a způsoby demokratické rovnosti. Ty byly nyní po dobu několika generací asimilovány a zvnitřňovány. V našich zemích se staly čímsi jako druhou přirozeností. Jsouce „ovládání zvyky“ (Montesquieuův výrok, jehož pomocí charakterizoval v politickém smyslu Evropu své doby), nevěříme již, že potřebujeme tak nepřiměřený či přehnaný nástroj, jakým je svrchovaný stát.

Třetí důvod je dnes pro nás důvodem nejprůpadnější. Neplatí jen to, že demokracie se vzdává svého kdysi oblíbeného nástroje či se *odvrací* od státu s nevděkem a opovržením; skutečností je také to, že se dnes *obrací* agresivně *proti* státu. Na tomto místě může člověk zobecnit postřeh, který jsem učinil ohledně gaullistické *povýšenosti* a ve věci smazávání rozdílů v roce 1968. Demokracie jakožto idea – a dnes stále agresivnější idea – lidské *podobnosti* se obrací proti poslednímu Rozdílu (který je rovněž rozdílem prvním, neboť tento rozdíl je podmínkou rovnosti a *podobnosti*). Jistý druh kritiky, s níž vystupují jak liberálové, tak i konzervativci, vidí v moderním státu nástroj demokratické „nivelizace“. Nu, a nyní nadchází okamžik, kdy je naopak nivelizován nivelizátor či egalitář. Žádná výjimečnost, snad s výjimkou té nejmírnější, by neměla rušit poklidnou monotónnost této naší fádní, uniformní, jednotvárné země.

Toto bídné postavení státu má mnohé politické, právní, morální i jiné aspekty. Na tomto místě se na ně chci podívat z velmi specifické perspektivy, v mých očích však velmi podstatné – byť můj úmysl s sebou zpočátku nese riziko, že se bude zdát bizarní, ne-li zvrácený. Tím nejseměrodatnějším ukazatelem úpadku státu – či ukazatelem ztráty transcendence, chcete-li – je nepochybně zrušení trestu smrti.

Trest smrti a politická spravedlnost

Na tomto místě se nehodlám zabývat trestem smrti z hlediska jeho aspektu morálního ani náboženského. Nemá „společnost“ obecně nikdy, za žádných okolností, morální právo poslat na smrt některého z jejích členů? A má konkrétně naše společnost, která o sobě tvrdí, že je svým způsobem dědicem křesťanského či židovsko-křesťanského „nezabi-

ješ“, toto právo? Ponechám tyto otázky stranou. A ještě méně se budu věnovat trestu smrti z hlediska společenského a trestního aspektu jeho „účinnosti“. Má trest smrti „odstrašující“ účinek? I tuto otázku pominu a nad trestem smrti se zamyslím jako nad konstitutivním prvkem našeho politického systému. Budu o něm uvažovat výhradně z hlediska politické spravedlnosti – tj. ve světle toho pojetí spravedlivého, jež drží pohromadě náš politický řád.

Vraťme se k počátku (a dokonce k tomu, co každý počátek předchází): k přirozenému stavu tak, jak byl chápán architekty moderního státu, především Thomasem Hobbesem a Johnem Lockem. Locke zdůrazňoval, že v přirozeném stavu je každý *vykonavatelem* zákona přírody. To – přesněji řečeno – znamená, že v přirozeném stavu, kde neexistuje žádný legitimní pán a žádný stát, má každý právo uvalit trest smrti. Člověk v přirozeném stavu má toto právo samozřejmě pouze v případě legitimní obrany; v takové situaci je ovšem jediným soudcem, „svrchovaným“ posuzovatelem toho, co je a co není legitimní obrana. Takový byl původní stav, který musíme mít neustále na paměti.

V podobné situaci, kdy je každý posuzovatelem legitimnosti vlastní obrany, člověk velmi rychle dospívá do stavu „války všech proti všem“. Přirozený stav nevyhnutelně ústí ve stav válečný – není-li to vlastně totéž. K tomu, abychom se z tohoto válečného stavu, který je nepochybně nesnesitelný, vymanili, stačí, aby každý z nás propůjčil či přenechal legitimní vyšší, nadřazené moci – a nakonec svrchovanému státu, který se právě samotným tímto aktem stává legitimním – výhradní právo být vykonavatelem zákona přírody. Neustále citovaný výrok Maxe Webera, totiž že moderní stát je charakterizován monopolem na legitimní násilí, je ohlasem právě těchto Hobbesových a Lockových analýz a tezí. V přirozeném stavu, který je v zásadě stavem války, je trest smrti všudypřítomný. (Dnes nám stačí připomenout si situace blížící se přirozenému stavu – Libanon mezi lety 1975-1990, Kolumbii, Sierru Leona a další.) V civilizovaných režimech se trest smrti, jenž je vyhrazen státu, stává „homeopatikem“ – máme-li použít výrazu velkého čtenáře děl Thomase Hobbesa Michaela Oakeshotta. Člověk léčí smrtelnou chorobu nepatrnou dávkou toho samého zla. A taková byla naše politická spravedlnost.

Dnes, v průběhu posledních pár let, všechny evropské země trest smrti zrušily. Proč? Znovu pominu všechny morální, náboženské, sociální

a trestní argumenty či ohledy a omezím se na politický rozměr této otázky tak, jak jsem jej právě předložil. Argument – a po pravdě řečeno jediný argument týkající se politické spravedlnosti – proti trestu smrti je možné formulovat takto: poslat lidskou bytost na smrt je ospravedlněno pouze v případě legitimní obrany. Toto ospravedlnění může ovšem stěží platit pro stát, zejména moderní svrchovaný stát, vrcholně kolektivní instituci, jejíž život není ohrožen zločiny a přestupky, jež musí soudit a trestat. Z toho plyne, že stát nemá právo poslat na smrt žádného člena společnosti – bez ohledu na to, jaké zločiny spáchal.

To je silný argument a zdá se být logicky a empiricky nevyvratitelný. Z mého pohledu však v sobě skrývá zásadní problém: problém hluboce tkvící v životním a morálním centru, z něhož společenská smlouva odvozuje svou právoplatnost a svou sílu. Stát se za normálních okolností nenalézá v situaci legitimní obrany v přísném slova smyslu; budiž ale, připusťme takovou možnost. Současně ode mne vyžaduje nejen to, abych sám nevykonával spravedlnost, ale dokonce to, abych se vzdal legitimní sebeobraně – s výjimkou velmi úzce vymezených případů. Žádá po mně, abych přijal riziko smrti, které bych v přirozeném stavu nepřijal. Na každém z nás požaduje, abychom se zdrželi jistých aktů sebeobraně, jež by nám v přirozeném stavu připadaly přirozené a legitimní. Jeho represivní a trestající opatření si kladou za cíl nahradit veškerou naši zdrženlivost – či ji spíše vyvážit.

Zřeknutím se trestu smrti nás stát jistým způsobem zradil: zpronevěruje se společenské smlouvě v tom, co je mu vlastní a co je nejdůvěrněji a nejtěsněji spjato se životem. Požádal nás – ve skutečnosti po nás vyžaduje –, abychom se vzdali našeho přirozeného práva na sebeobranu, abychom se vzdali práva být vykonavateli zákona přírody. Slíbil, že nás zastoupí a bude toto právo vykonávat za nás a v náš prospěch. A najednou svůj závazek neplní; neplní svou část smlouvy, neboť odmítá nechat „homeopaticky“ působit trest smrti, který je v přirozeném stavu sankcí zákona přírody a který má v přirozeném stavu každý z nás právo uložit v případě legitimní obrany. Riziko smrti je největším přirozeným rizikem společenského života, jemuž je člověk vystaven od okamžiku, kdy přichází na svět. Proto stát, který si činí nárok na zastupování členů společnosti, v principu smí poslat na smrt ty – a jenom ty – členy společnosti, kteří porušili společenskou smlouvu tím nejkrutějším způsobem: tím, že zabili druhého.

Argumentaci lze stručně shrnout takto: Jak po mně může stát, aniž by se dopustil krajní a skandální nespravedlnosti, chtít, abych riskoval svůj život při jeho obraně poté, co na ústavní princip povýšil to, že ani tomu nejhoršímu zločinci nehrozí ze strany státu stejné riziko? Může tak činit proto, že si všichni nejasně uvědomujeme vztah mezi těmito dvěma věcmi: že stát, který zrušil trest smrti, neváhal se zrušením všeobecné branné povinnosti či povinné vojenské služby.

Trest smrti a katolická církev

Právě v tomto kontextu nachází své vhodné objasnění nová doktrína katolické církve týkající se trestu smrti. Konečný princip učení římsko-katolické církve se nezměnil. Tento princip spočívá v bezvýhradné poslušnosti božímu přikázání „nezabiješ“. Proto se církev, dokonce i v dobách, kdy svou moc nad duší i tělem uplatňovala s menší zdrženlivostí, vždy zdráhala poslat na smrt ty, o nichž usoudila, že si smrt zaslouží. Namísto toho je předávala „světské ruce“, což byla vytríbená procedura, která dokázala Josepha de Maistre pohnout k láskyplným slzám. A tak to, co si sama zakázala dělat – posílat lidi na smrt –, shledávala v principu legitimním, pokud aktérem byla legitimní politická autorita. Toto byl jeden způsob uznání integrity politického řádu – skrz na skrz lidské záležitosti, která vládla nad těly a v jejich prospěch a která tudíž mohla připravit tělu smrt, podobně jako církev vládla duším a pro duše, a mohla tedy přivodit smrt duši. To, co svázala na zemi, zůstalo svázáno i v nebi.

Proč tedy v tomto bodě církev modifikovala ne-li samotné své učení, pak tedy přinejmenším pravidla jeho aplikace? Proč začala církev neústupně, dokonce vehementně požadovat, aby se státy vzdaly práva, které ona sama uznávala po 2000 let? Nasnadě jsou důvody strategie „public relations“, zvláště pak snaha usnadnit si situaci v záležitosti odsuzování potratů – ovšem za cenu toho, že přes palubu je spolu s tím hozen zásadní rozdíl mezi nevinným a provinilým životem. Domnívám se však, že v potaz je nutné brát i důvody související s vysokou politikou.

Církev se nemůže beze zbytku vzdát uplatňování své nepřímé moci nad politickým řádem. Na Druhém vatikánském koncili však akceptovala princip náboženské svobody. Od té doby se proto nástroje její nepřímé

moci musely stávat stále nepřímějšími. A jestliže si již církev neosobuje právo působit na státy konkrétně a prakticky ve jménu své božské autority, existuje možnost ztráty duchovní legitimacy těchto politických orgánů (států) – politických těles, jimž se lidé v průběhu staletí oddávali do té míry, že dávali přednost záchraně státu před spásou své vlastní duše. A lidé se bez pochyby celým svým srdcem neodávají státu, který sám sebe považuje za nehodna žádat je o to, aby za něj obětovali své životy, a který odmítá ze svého středu odstraňovat kriminální elementy. Nechci tvrdit, že římskokatolická církev tím, že dnes zavrhuje trest smrti, jen do nových poměrů a okolností posouvá starý zápas mezi papežstvím a císařstvím. Člověk by ale musel být vůči vzájemné hře duchovních sil hodně nevnímavým a lhostejným, aby nepoznal, jak výrazně mění sekularizace ve vztahu k církvi své zabarvení – a možná i význam –, když dnes ovlivňuje státy stejně, jako to činí sama církev, nebo i víc.

Trest smrti ve Spojených státech

Je načase vrátit se k politickým záležitostem v pravém slova smyslu. Překvapivé potvrzení naší politické analýzy týkající se zrušení trestu smrti nalézáme v tak často rozebíraném kontrastu v této důležité otázce mezi Evropou a Spojenými státy. Tento kontrast je z hlediska tocquevillovské analýzy nepochopitelný. Postup „demokratické umírněnosti“ vysvětluje Tocqueville rostoucím pocitem lidské *podobnosti* jak v rámci jednotlivých národů, tak i mezi nimi navzájem. Pro Spojené státy a Evropu neexistuje žádný „demokratický“ důvod, aby se nalézaly na tak vzdálených bodech na pomyslném měřítku soucitu či slitování. Jak tedy můžeme vysvětlit to, co se nám zdá být pokulháváním, zastávkou či dokonce zpětným pohybem v procesu rozvoje demokratické mírnosti či laskavosti ve Spojených státech, samotném rodišti demokracie? A to zejména za situace, kdy Spojené státy zůstávají v čele národů ve všem ostatním, co si vyžaduje to nejpozornější demokratické soucítění.

Proč tato jediná výjimka – výjimka odlišující demokratické země na protilehlých březích Atlantiku a výjimka uvnitř amerického demokratického života? A proč se tato jediná výjimka týká právě trestu smrti a, obecněji, rychlosti až horlivosti, s níž Amerika tento trest uplatňuje? Bylo by jistě možné vypočítat nejrůznější historické, sociologické

i „kulturní“ argumenty. Základní důvod nás ovšem vrací k pretocquevillovským základům: ke zdrojům lockeovským a rousseauovským. Ve Spojených státech nebyla, tak jako v evropských zemích, společenská smlouva porušena. Spojené státy zatím neodvrhly politickou spravedlnost, kombinující práva a povinnosti a moc státu s přirozenými právy jednotlivců.⁴⁾ Tedy, jak nám připomenuly nedávné události, jsou Spojené státy stále národem, národním státem (byť federací), tedy tím, čím jsou evropské státy stále méně.

Kým vlastně jsme: národ

Politický národ je dnes svírán v kleštích v podobě dvou společností, která sama se nám zdají legitimní, neboť nám připadají přirozená (ještě jsme nepřestali přirozenému právu tak úplně důvěřovat!).

Na jedné straně je zde „kmen“ či „etnicita“, v níž má člověk své kořeny a která mu propůjčuje identitu. V dnešních evropských zemích to často bývá region. Jde navíc o národ v etymologickém slova smyslu: rodové společenství (*natus, nasci, natio*). Etymologický národ se samozřejmě rovněž může pokusit stát se národem politickým, jak můžeme vidět na Korsice a mezi Basky.

Na straně druhé je zde lidská rasa, lidstvo, jehož politickým vyjádřením jsou mezinárodní instituce: Spojené národy, Mezinárodní soudní dvůr apod.

Proč se však onen tlak na národní stát, přicházející jak shora, tak i zdola, objevuje právě v současné době? Jsou uváděny dva hlavní důvody, jeden negativní, druhý pozitivní. Tím negativním je hluboká nedůvěra v národní stát, která je výsledkem válek 20. století. Pozitivní důvod lze vyjádřit takto: politický národ splnil svůj úkol, tj. vytvoření demokratického národa jakožto rámce pro rozvoj rovnosti a demokratické *podobnosti*. Naši otcové se stali rovnými tím, jak se stali Poláky, Italy či Francouzi. Ale teď, když jsme se stali rovnými, nemusíme již být Poláky, Italy nebo Francouzi.

Zdá se proto, že dnešní demokracie se od národa odděluje, opouští národ tak, jako se had svléká z kůže, a hledá si svou vlastní cestu. Odtud pramení poslední triumf myšlenky lidského společenství, jež ke své existenci nepotřebuje ani stát, ani národ – ideje globální občanské společnosti, již *existující* navzdory spleti státních institucí a nespořádě

míchanci národů. Tuto ideu sdílí jak jistý typ extrémního či jednostranného liberalismu, tak i jistý typ socialismu, který se vrátil ke svým původním představám, k bezmezné důvěře ve schopnost společnosti fungovat, aniž by musela být založena na politickém řádu.

Za takového stavu se ale Evropa nachází v neméně znepokojivé situaci než politický národ. Podobně jako ten je Evropa svírána mezirodným krajem a lidským rodem. Jediným příhodným rámcem pro takovou „občanskou společnost“ (která je dnes tak populární) je svět či zeměkoule. Její jedinou logikou je globalizace. (Člověk naráží na lidi, kteří zbožňují občanskou společnost a zároveň jsou zarytými nepřáteli globalizace. Ty by bylo dobré zdvořile požádat, aby si své myšlenky trochu uspořádali.) Jediný podstatný princip, v jehož jménu je dnes konstruována Evropa, tj. občanská společnost, vylučuje možnost Evropu vybudovat, neboť je-li ponechán, aby si sám poradil, vylučuje tento princip veškeré politické konstrukce. Iluze „budování“, nyní se postupně vytrácející, vychází z faktu, že to, čemu se říká „budování Evropy“, ve stále větší míře spočívá v dekonstrukci evropských politických národů. Politická dekonstrukce, vhodně zaobalená, se může podobat politickému budování či vytváření. Když člověk sleduje dělníky na lešení, může někdy jen těžko říci, jestli staví anebo rozebírají.

Musíme si proto být především vědomi toho, že ve směru budování politické Evropy nejenže nebylo učiněno nic, ale dokonce méně než nic, neboť Evropská unie dnes znamená dnes ve světě politicky méně, než znamenaly hlavní evropské země dohromady před třiceti lety. V okamžiku, kdy jsme si uvědomili tuto obrovskou iluzi – anebo podvod – spojenou s poslední fází budování Evropy, stojí před námi problém nalezení a rozvinutí intelektuálních prostředků k pochopení a koncipování a politických prostředků k vytvoření skutečně *politické* Evropy.

„Národy již nevznikají,“ prohlásil Jean Jacques Rousseau, znalec otázek spojených s formováním národa, před více než dvěma stoletími. Nevěřím, že jsme svědky utváření evropského národa. Situaci, v níž se nacházíme, je možné shrnout za pomoci Sofoklova výroku. Ve slavné pasáži z *Antigony* sbor říká, že člověk se naučil *astunomous orgas* (verše 354-355). Cornelius Castoriadis překládá tento výraz velice sugestivním způsobem jako *passions instituanes*, „formativní zanícení“. Nemám dojem, že by v nás bylo zanícení tohoto druhu. A nevím, jak k němu může člověk dospět.

Změna transatlantického dialogu

Až do nedávna se transatlantické společenství vyvíjelo podle příbuznosti a rozdílů mezi starými evropskými demokratickými či k demokracii směřujícími národy a mladou americkou demokracií. Kupodivu se zdá, že v průběhu posledních let se toto uspořádání obrátilo. Transatlantické společenství se stále ještě vyznačuje jistými příbuznými prvky, ve vzrůstající míře však protiklady mezi mladou evropskou demokracií – tím chci říci Evropskou unií na cestě k depolitizaci – a již ne tak docela mladým americkým národem.

Stará podoba atlantického uspořádání byla rámcem i hnací silou bohatého civilizačního dialogu, a to ku prospěchu obou stran. Romány Henryho Jamese jsou toho klasickým dokladem. Lze se obávat, že jeho nová podoba nebude tak plodná. Již to není dialóg různých civilizačních ctností (např. mezi americkou činorodostí a evropskou kultivovaností), nýbrž rostoucí neporozumění mezi imperiálním národem, politickým útvarem, který obecně přijímá svou politickou odpovědnost – Spojenými státy – a evropskou zónou směřující k depolitizaci a především k demilitarizaci, evropskou oblastí omámenou humanitářstvím, aby zapomněla, že existuje stále méně a méně politicky a tím pádem méně a méně kulturně. Člověk může dnes nabýt dojmu, že největší ambicí Evropanů je stát se inspektory amerických věznic.

Toto je samozřejmě stav, který nemůže trvat dlouho a který se rychle stane na obou březích Atlantiku nesnesitelným. Staré evropské národy, jímž zbývá už jen málo z „formativního zanícení“, si nemohou dovolit být redukovány na pouhý obrovský Červený kříž, abychom použili suggestivního výrazu Jeana-Claude Casanovy⁵⁾, či na velikou nevládní organizaci, k čemuž se hrdě hlásí Kanada. Ale čím jiným chtějí být? Přemění své moralizování, jímž tak překypují a za něž Američané platí stále vyšší účty, v *politickou* energii a odhodlání? Anebo se vymotají ze slepé evropské uličky a explicitně či implicitně se zřeknou seriózního budování politické Evropy a vydají se na promyšlenou, leč nijak pompézní cestu vsíříc jedinému existujícímu demokratickému politickému národu, akceptující bez nějakých nacionalistických ozdůbek či evropských sebeklamů své postavení coby provincií amerického impéria?

Tyto poslední úvahy, jakkoli se mi zdají reálné, nás přivádějí nebezpečně blízko k tlachání někde v kavárně či v baru, takže s nimi skončím. Prostě jenom doufám, že se mi podařilo předložit některé argumenty ve

prospěch hlavní teze této úvahy, jež stojí za to zvážit. Další vývoj demokracie zpochybňuje tři hlavní podmínky našeho demokratického života a ve skutečnosti naší civilizace: svrchovaný stát, politický národ a atlantické společenství. Měli bychom si dobře uvědomit, že budou-li tyto hluboké základy, tyto nezbytné podmínky pro fungování demokracie podkopány, vstoupíme do nebezpečného období. Budou-li demokratické mravy, které nás stále ještě drží na uzdě, rozleptány nebo částečně narušeny, hrozí nebezpečí, že jejich obnova bude velmi obtížná. neboť politická forma demokracie je v Evropě téměř rozbita. Jak může být demokracie dlouhodobě uchráněna, když se tato otázka stává tím, co bychom mohli charakterizovat jako důsledek bez příčiny?

Poznámky:

- 1) Aronova přesvědčivá kritika revolučního „psychodramatu“ roku 1968 viz Raymond Aron: *The Elusive Revolution: Anatomy of a Student Revolt*, New York 1969.
- 2) Reprezentativní výběr Lefortových spisů v angličtině viz Lefort: *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. ed. John B. Thompson, Cambridge, Mass., 1986.
- 3) Domnívám se, že zrušení trestu smrti znamená postup „jemnosti“ či „mírnosti“ a „soucitu“. Tyto city však vyžadují pečlivou analýzu: odmítají trest smrti, avšak bez jakýchkoli problémů akceptují tresty dvacetiletého či delšího vězení. Zdá se, že to, co je pro nás nepřijatelné (a zároveň jediné nepřijatelné), je viditelné narušení tělesné integrity. I ve Spojených státech usmrcení injekcí umožňuje, aby toto násilí bylo omezeno na minimum.
- 4) Jiným potvrzením správnosti tohoto typu analýzy je fakt, že obecné uznání legitimacy trestu smrti jde ve Spojených státech ruku v ruce se široce sdíleným přesvědčením o právu každého občana vlastnit zbraň pro legitimní obranu své osoby. Tyto dva aspekty se zdají protikladné, neboť – v duchu hobbesovské logiky – jsme se výkonu práva bránit sebe sama vzdali a svědili je státu. Zároveň jsou oba tyto aspekty vycházejí shodně z té samé původní zkušenosti – ze zkušenosti rizika násilné smrti z rukou druhých, ze zkušenosti přirozeného stavu. V protikladu k Evropanům se Američané domnívají, že tento stav nemůže být nikdy beze zbytku překonán.
- 5) Ekonom, politický komentátor a vydavatel časopisu *Commentaire*.

Publikovaný text byl otištěn v časopisu Modern Age, Vol. 45, No. 1, zima 2003, s. 7-16. Z angličtiny přeložil Jaromír Žegklitz.

