

P. A R A F

(Paralelní Akta Filozofie)

č. 10

1989

Adresa redakce: Dr. Václav Benda, Karlovo náměstí 18, Praha 2
příspěvky nezasílejte poštou

o b s a h

Č L Á N K Y / S T U D I E

Václav Benda: Duchovní obnova národa	
- východisko z krize?	str. 4
-konstantin-: Církev v obraně přirozených hodnot	20
Pavel Bratinka: Přežívání jako způsob lidského života	29
Jan Hrabina: Petr Chelčický O trojím lidu	42
Věra Svobodová: Pravdivost víry	51

P Ř E K L A D Y / K O M E N T Á Ř E

Lech Mażewski: Křesťanství a idea vlády většiny	71
---	----

R E C E N Z E / A N O T A C E / P O L E M I K A

Radomír Malý: Duchovní obnova národa - jediné východisko	88
Radim Palouš: Koháková morální ekologie	91
Oprava	97
Bibliografie prvních deseti čísel Parafu (Andrej Stankovič)	98

Č L Á N K Y / S T U D I E

Václav Benda: Duchovní obnova národa - východisko z krize?

"Vstaň, jdi do města a tam
ti bude řečeno, co máš dělat."

Sk 9,6

Snad dnes již nikdo nepochybuje o tom, že se naše společnost nachází v těžké krizi. Krizi hodnotové i mravní, ekonomické i ekologické, společenské i politické. Samozřejmě existují různé diagnózy jejích příčin a různé prognózy jejího dalšího průběhu, všechny se však vcelku shodují v tom, že jestli "se s tím něco neudělá", mohla by pro nás brzy skončit fatálně. Křesťané vždycky chápali své poslání, svůj podíl na Božím stvořitelském a vykupitelském díle jako úkol stále uzdravovat a obnovovat: sami sebe i všechno okolo sebe. Tím spíše chápou naléhavost tohoto úkolu v dnešních zlých a v mnohých rysech apokalyptických časech. Současně si uvědomují, že jakákoli opravdová obnova musí začít z nitra, nápravou sebe samého, že však nesmí zůstat při tomto začátku, že skutečná vnitřní náprava musí být provázena účinnou láskou k bližnímu a odpovědnou službou světu jako Stvořitelovu dílu. Důležitou podmínkou účinnosti obnovy je, zda nestojíme každý sám, nýbrž jako společenství, jako církev. Jako společenství, jako církev se chtějí křesťané podílet i na dnešní, tak zoufale potřebné obnově. Tato společná vůle předpokládá také jisté vnější formy: katolická církev v Českých zemích dokonce vyhlásila rámcový program Desetiletí duchovní obnovy národa.

Tento program, podněcený "zdola" a specificky český, byl mj. inspirovaný devítiletým mariánským cyklem, jaký v letech padesátých úspěšně uskutečnila polská církev, předpokládá důkladnou desetiletou přípravu na milénium mučednické smrti sv. Vojtěcha, prvního pražského biskupa české krve, a současně má být předznamenáním vstupu do třetího tisíciletí křesťanské éry. V příznivém případě by vlastně měl být něčím víc než pouhou přípravou a předznamenáním: měl by se stát středobodem, z něhož se bude po příštích deset let odvíjet život křesťanů i nekřesťanů této země, a současně ukazatelem, sloužícím ke společné orientaci. Lze namítnout, že jediným pravým středobodem a ukazatelem může být jen Kristus: Jeho evangelium však má být hlášáno mezi všemi národy, Jeho mystické tělo, církev, obrůstat

novým masem a krví, křesťané mají být solí i kvasem světa a v š e c h n o v něm proměňovat a s pomocí Ducha Svatého posvěcovat - právě na toto úsilí v Kristu je zaměřen program Desetiletí.

Každý z oněch deseti roků je věnován některému z českých světců a současně orientován jedním základním tématem, křesťanským i všelidským (inspirací při volbě těchto témat byla "pozitivní" interpretace Desatera). Přiřazení jednotlivých světců a témat není ovšem nahodilé, vždy je tu snaha, aby téma odpovídalo hlavnímu charismatu příslušného světce, rozvíjelo jádro jeho svědectví o Kristu. Např. tématem vstupního roku, zasvěceného blahoslavené Anežce České, byla služba životu a obrana života - na kterémžto poli toho ona česká princezna udělala tolik, že nás ještě dnes zahanbuje nejen svou vírou, ale i praktickou výkonností.

Desetiletí duchovní obnovy národa byla pastýřským listem všech biskupů a ordinářů (včetně nebožtíka biskupa Vrany) k počátku adventu 1987 oficiálně vyhlášeno za duchovní program katolíků Čech a Moravy. Tzv. Ekumenickou výzvou a zvláště pak Velikonočním ekumenickým poselstvím (1988) kardinála Tomáška se katolíci obrátili na všechny křesťanské církve, vyzývajíce je k spoluúčasti na tomto společném díle - spoluúčasti, která nebude pouhým kopírováním katolické iniciativy, nýbrž vyjádřením vlastních tradic v Kristově jménu, které nás všechny zavazuje. Z evangelického prostředí a zvláště od jejich oficiálních představitelů jsme slyšeli některé formální námitky proti monopolní přípravě celého programu (osobně je podezírám ne-li z účelovosti, tedy alespoň z nerealističnosti a nemoudrosti - ale klidně připustím, že jsem v tomto punktu nespravedlivý), celková odezva však byla spíše pozitivní a lze doufat, že mnoho věcí bylo i v ekumenickém ohledu uvedeno do pohybu správným směrem. Nejmasovější katolická akce (přes 600 000 podpisů) těchto let, Navrátilova petice za obnovu náboženských svobod, se výslovně přihlašuje k programu Desetiletí. Mnoho akcí prvního roku (Anežská pouť, novéna, Vojtěšská pouť aj.) proběhlo s mimořádným úspěchem a s mnohatisícovou účastí věřících.

Programu Desetiletí požehnal Jan Pavel II. a podpořila jej řada významných osobností křesťanského světa. Také katolická církev Slovenska i většiny sousedních zemí (zvláště těch, jejichž duchovní tradice je poznamenána působením sv. Vojtěcha) jej přijala jednoznačně kladně: ve škále od solidární podpory

po přímou (dozajista povětšinou duchovní či modlitební) spoluúčast na jednotlivých akcích.

Jak však máme rozumět tomuto programu, respektive jak mu sám navrhuji rozumět?

Je to zajisté program "duchovní obnovy", tj. hledání cesty k "obrácení" v biblickém slova smyslu, k uskutečnění, prohloubení a zvroucnění křesťanského postoje. Někteří z účastníků i iniciátorů tohoto programu hoří netrpělivostí, abychom již konečně spočinuli na modlitbách a na kolenou před Bohem, neboť toto je prý jediné podstatné. Bez modlitby (a hlavně bez důvěry v Boží přispění, která je jejím základem) se zajisté neobejdeme. Dovoluji si však pochybovat o tom, zda modlitba zůstává tím podstatným i tehdy, je-li prohlášena za j e d i n é p o d s t a t n é . Vždyť český katolicismus, který je již po staletí přinejmenším ohrožován nemocí, rozhodně nestůně na nedostatek modlitby, vroucnosti a pokory před Bohem: spíše na nedostatek pravdy (který znamená vzdálení se Kristu) a schopnosti realizovat také druhou část onoho prvního a nejhlavnějšího přikázání, tj. lásku k bližnímu, potažmo žízeň po spravedlnosti a odpovědnost za svět, který byl stvořen dobrým a svěřen člověku. Děkuji Bohu za všechny řeholníky, poustevníky a jiné dobré lidi, kteří se modlí za spásu i mé ubohé duše, která by bez jejich přímluv byla ztracena. Děkuji také všem těmto lidem, neboť bez jejich přímluv by mohla skončit Boží trpělivost a nevěrným světem. Dovoluji si však tvrdit, že ti, kdo by hledali především svou vlastní spásu (kdo chce život svůj zachránit, ztratí jej), kdo by se soustředili na péči o s v o u duši, kdo by chápali modlitbu jako symbolické umytí rukou a vyvázání se z davu nevěrných a hříšných, by byli spíše pietistickými kacíři než katolíky a spíše západními budhistickými obskurantisty než křesťany.

Snad je tedy přijatelná má interpretace, podle níž by tento program měl být orientován "nesobecký" a nad rámec individuální spásy, spíše na "lid" než na výlučná intelektuální společenství, podle níž by měl být bdělý vůči tíži a nadějeplnosti stávajícího času - ostatně bez této bdělosti je každý program nad rámec evangelijní zvěsti pouhou opovázlivostí. Chtě nechtě - vždyť slovo národ je obsaženo již v samotném jeho titulu - je třeba přijmout i to, že Desetiletí je programem reevangelizace českých zemí a že tudíž musí mít v první řadě charakter misijní: má se obracet k masám, pokud možno k celému

národu - a to k masám, jež ve své valné většině radostnou zvěst evangelia dílem neznají, dílem (a větším) vůči ní byly úspěšně imunizovány. Navíc si dovoluji připomenout, že tento program se netýká reevangelizace Albánie či Francie, ale právě Českých zemí s jejich přinejmenším ambivalentní zkušeností s křesťanstvím a jeho historickými podobami: jsme snad na nejlepší cestě k překonání této ambivalentnosti, bylo by však zhoubné, kdybychom k němu chtěli dospět popřením a zapomněním své vlastní dějinné zkušenosti.

Aniž bych se chtěl plést do řemesla odborníků na misie, domnívám se, že tradiční misijní prostory lze zhruba rozdělit do tří kategorií. V prvním případě se misionář setkává s kulturou, v níž převažuje přirozené náboženské cítění, jen v omezené míře artikulované a také jen v omezené míře deformované (tedy "pohanské" ve vlastním slova smyslu): jeho úkolem je především hlásat Boha a Boží pravdy, dostupné toliko ve zjevení. Ve druhém případě se misionář setkává s náboženským cítěním vysoce rozvinutým, kultivovaným, ale také deformovaným, občas zcela perfidním a vůči Bohu nepřátelským: má hlásat pravého Boha náhradou za bohy nepravé a jeho hlavním argumentem má být radostná a osvobozující zvěst Kristova evangelia. Ve třetím případě se misionář setkává s vysoce kultivovaným náboženským cítěním, kořenícím v pravém zjevení a hlásícím se k pravému Bohu, nicméně neúplně a bez souhlasu s církevním učením: co má v takovém případě dělat, nad tím se stále více vznáší otazník. Po II. vatikánském koncilu, který modlitbu za obrácení Židů nahradil modlitbou za to, aby zachovávali věrnost poznané (starozákonní) podobě Boha, a který spíše než o misiích mezi "odloučenými bratry" hovoří o ekumenickém dialogu a společném úsilí všech křesťanů o jednotu, se zdá, že tento prostor nebude napříště prostorem klasické misijní činnosti. Jen na okraj podotýkám, že tradiční bojovný ateismus lze poměrně uspokojivě zahrnout pod druhý bod tohoto výčtu.

Dnes se však v našich zemích misijní úkol klade jinak - způsobem patrně dosud v historii neobvyklým. Tento způsob skýtá mimořádné šance, ale také dosud nebývalá nebezpečí a úskalí. Nejde totiž jen o to, že by náboženské cítění zakotvené v přirozenosti člověka bylo zneužito, oklamáno a deformováno. Zajisté se lidé i nadále klaní nejrozličnějším bohům a bůžkům: televizi, sportu, budování osamělého privátu za hradbami panelů či přepychových chat a jedy rodících zahrad, moci o sobě, neobsa-

hující žádný smysl ani cíl. Na rozdíl od starozákonných odpadlíků, kteří se k bohům a bůžkům uchýlili z malověrnosti, z nespokojenosti nad přísností, žárlivostí a absolutním nárokem Hospodinovým a současně z pouhé (na první pohled dobře kalkulované) vypočítavosti, se však dnešní občané této země sklánějí před svými bůžky beze vší naděje: televize je čím dál tím hloupější, sport čím dál tím zkorumpovanější, privátno paneláků a chat padne za oběť ekologické katastrofě, moc je čím dál tím bezmocnější k čemukoli než ke krutosti a nespravedlnosti. Lidé prostě užívají nejružnější opiáty, které nic neléčí, toliko momentálně zmírňují bolest: a dobře to vědí. Staré marxistické a ateistické heslo, že náboženství je opium lidu, došlo svého paradoxního naplnění: bez náboženství, třeba i nedokonalého, nežívá lidem nic jiného než opium - poněkud kamuflovaná, ale o to definitivnější smrt.

Každý program obnovy, ať již individuální či skupinové, je v našich podmínkách postaven před krutou a nevyhnutelnou volbu, z jejíž konsekvencí se pak již nelze vyvléknout: rozhodnutí pro svou vlastní spásu, pro mentalitu ghetta a uvěznění v ghettu nebo přijetí nejširšího a absolutního misijního závazku spojeného s riskováním své vlastní spásy a podílu na Božím království, rozhodnutí pro své blízké a souvěrce nebo pro své bližní (i nepřátele) v celé jejich mase, nepohodlnosti a beznadějnosti. Předkládám, jak doufám, onu volbu natolik tendenčně, že se křesťan jen těžko může výslovně hlásit k první eventualitě. Ostatně program desetiletí, přihlásiv se k myšlence obnovy národa, již svou křesťanskou volbu učinil. Jenomže teoretická volba a všeobecná deklarace je jen ta první a patrně nejmenší obtíž: píší tuto úvahu v úmyslu naznačit, k jakým logickým důsledkům taková volba vede a jaké mnohem závažnější obtíže a rizika z ní nevyhnutelně vyplývají.

Myslím, že spíše než o reevangelizaci našich zemí je lépe mluvit o jejich rechristianizaci. Myslím, že nutnou podmínkou účinné a hlavně trvalé rechristianizace je rekulturační v nejširším slova smyslu (ostatně mnozí dřevních dob nespatovali nic podivného v tom, započínali-li hlásání evangelia kultivací země, sociálních poměrů i zemědělských technik: svatý Prokop, jemuž je zasvěcen jeden z roků Desetiletí, zorá podle legendy kamenité údolí dříve, než začne rozorávat úhory lidských duší). A posléze si myslím, že taková rekulturační není uskutečnitelná bez obnovy obce a společnosti, bez rehabilitace občanského

(což je jenom český překlad slova "politický") života v plném slova smyslu. Pokusím se proto vyvrátit předhůzku, že pro mnohé je Desetiletí jen důstojnou záminkou k vyjádření politické nespokojenosti a že ztrácí na vnitřní kvalitě i (tak důležité a kýžené!) kontrolovatelnosti všude tam, kde se uchyluje k masovým apelům a pouští se na dosud neprobádanou půdu. Pokusím se dále doložit, že bez této "politické" a masové dimenze by Desetiletí bylo jen beznadějnou pošetilostí: příliš málo bláznovskou, než aby se mohla stát kamenem úrazu pro moudrost tohoto světa, a příliš opatrnickou a oportunistickou, než aby mohla vážně zasáhnout do běhu tohoto světa.

Pomíňme - leč připomeňme - banální fakt, že obnova je změna (a to ex definitione změna nikoli nedůležitá) a že ve státě s totalitními aspiracemi je sebemenší centrálně nenadiktovaná změna výsostně politickým aktem, ohrožujícím samu podstatu totalitní moci a provokující celou škálu jejích obranných reakcí: ať chceme či nechceme a i kdybychom tisíckrát naivně ujišťovali, že nehodláme na stávajících mocenských poměrech pranic měnit. Násilné a totalitní moci, která v každém stínu a každém svobodnějším vydechnutí vidí hrozbu, je nutné se buď bezpodmínečně podrobit, nebo jí čelit a postavit proti ní faktickou sílu (byť by to byla "pouhá" síla mravní, vždyť právě ona v dějinách křesťanské civilizace mnohokrát prokázala svou faktickou účinnost) - rozhodně je nesmyslné ji přemlouvat, že s ní smýšlíme dobře a že její monopol (samu její podstatu!) hodláme omezit jen v jejím nejvlastnějším zájmu.

Povšimněme si zato podrobněji principu, o který se již po desetiletí opírá a jímž si zajišťuje svůj nerušený provoz totalitní moc v této zemi (a speciálně v této zemi: v tomto taktickém ohledu existují totiž mezi totalitarismy zemí "reálného socialismu" dosti závažné nuance). Tvrdím, že tímto určujícím modelem operandi československé totality je atomizace společnosti, vzájemná izolace jednotlivců a záměrná destrukce všech vazeb a skutečností, které by mohly osamocenost a tím manipulovatelnost jednotlivce přesahovat, umožňovaly mu vztahovat se k jakémukoli vyššímu celku a smyslu a určovat tak své chování v relacích, přesahujících motivy čistě sebezáchovné a sobecké. S oblibou používám obrazu, že "železná opona" nebyla spuštěna jen mezi Východem a Západem, ale také mezi jednotlivými zeměmi Východu (což je obzvláště markantní, naše kontakty se Západem jsou stále více pouhou selankou ve srovnání s obtížemi a protivenstvími,

jež nás potkávají při navazování přímých vzájemných styků), mezi jednotlivými společenskými třídami a skupinami, mezi jednotlivými obcemi, regiony a závody. Ale železné opony byly a jsou spouštěny také uvnitř obcí, závodů a v neposlední řadě i rodin (ponechme stranou opony okolo jednotlivců a v jejich vlastním nitru, jejichž fungování by si vyžádalo subtilnějšího rozboru). Kouzelná formulka "demokratického centralismu" vylučuje horizontální vazby na jakékoli úrovni (Bilakova obskurní politická autobiografie nám mj. téměř anekdoticky demonstruje, jak přísně byly tyto vazby vždy zapovězeny i na úrovni vrcholného a údajně kolektivního mocenského orgánu, totiž předsednictva ÚV KSČ - ostatně nemýlím-li se, pochází zákaz "frakční činnosti" již z Leninových dob). Ruku v ruce a v naprosto logické návaznosti na zničení všech sociálních vazeb jde i popření jakékoli pravdy, která by byla jen poněkud nadosobní a přesahovala momentální praktickou využitelnost (nedávno jsem byl šokován naprostou neobeznámeností mladých studentů s ortodoxní marxistickou terminologií - oni se ve svých školách už ani nepokoušejí p ř e d s t í r a t , že předkládají nějaké pravdy), rozpad a znicotnění všech hodnot, popření jakéhokoli řádu, morálky a odpovědnosti a posléze zvláštní perverze svobody (tohoto vrcholného Božího daru), která je tolerována či dokonce preferována jen jako pouhá zvůle a libovůle. Úplně nebo částečně byla ovšem poničena i celá řada jiných věcí, jejichž záchranu a nápravu pokládám za nezbytnou v rámci obnovy, o jejichž specifické problematice se však zde nemohu rozepisovat. Jsem totiž toho názoru, že komunistický totalitní režim v Československu se za čtyřicet let svého působení nemůže vykázat naprosto ničím, co by bylo možno pokládat za jeho nesporný a specifický přínos, byť by to bylo zlepšení kvality špaget, a že naopak neexistuje sféra, byť by to byl výskyt netopýrů, kterou by tento režim negativně nepoznamenal (to je ovšem tvrdá řeč pro mnohé mé přátele s marxistickou anamnézou - přesvědčivé protipříklady v jednom či druhém směru však dosud uvést nedokázali). Existují-li na tomto světě vůbec nějaká^{ne}pochybná fakta, pak mezi ně jistě patří přesvědčení drtivé většiny obyvatel této země, že komunismus nám byl čert dlužen. Z tohoto přesvědčení ovšem bohužel neplyne odpověď jak dál, jak tohoto čerta potříit nebo jej alespoň obelstít. A dvakrát bohužel z něj neplyne ani odhodlání, že něco takového je třeba nezbytně učinit (kde je totiž odhodlání, odpověď se nakonec vždycky najde - s Boží pomocí

nebo z prostého lidského rozumu).

K výsměchu všem osvícenským a socialistickým schématům, založeným na naprostém pohrdání masami, které prý jsou bez všeobecného vzdělání a bez uvědomělého revolučního předvoje (komunistické strany) toliko přízemně materialistické, se nakonec ukázalo, že i ten nejposlednější člověk je stvořen spíše k obrazu Božímu než k obrazu socialistů, že je živ netoliko chlebem. Ba že občas dokáže raději oželeť ten chléb než jiné, neméně dobré dary: svou svobodu, důstojnost, odpovědnost, smysl svého bytí, své v lásce založené společenství s bližními. Katolická církev je prakticky jediným ústrojenstvím v této společnosti, které dokázalo přežít (byť s četnými šrámy a kompromisy a za cenu nesčetných obětí) destruktivní tlak totalitní moci, aniž by jí bylo zničeno a aniž by se stalo jejím víceméně povolným nástrojem. Katolíci zůstávají jedinou závažnou společenskou silou, která je relativně organizovaná a relativně nezávislá na totalitní státní moci.

To s sebou přináší úžasné výhody a konjunkturu: konverze nebo alespoň koketování s křesťanstvím se zvláště mezi mladými lidmi stávají téměř společenskou nezbytností a módním příkazem. Nese to však s sebou také odpovědnost, problémy a v mnohém ohledu i rozpaky. Jestliže jsme jako katolíci vytyčili program desetiletí duchovní obnovy národa, a to v situaci národní krize a zároveň "katolického boomu", vzali jsme tím na sebe plnou odpovědnost, prohlásili, že chceme řešit problémy a překonat rozpaky. Přicházejí-li k nám někteří věřící jen proto, že jsme posledními důslednými odpůrci totality, neměli bychom jimi přestat být, měli bychom však tyto své bratry utvrzovat v náhledu, že následování Krista je čímśi, co nekonečně a podstatně přesahuje pouhý odpor a opozici. Přicházejí-li k nám (což je případ neméně častý) mladí věřící s tím, že poznání Krista a setkání s Kristem vyřešilo všechny jejich praktické problémy respektive je učinilo nezávažnými, je třeba namítnout, že Kristus nepřišel zákon zrušit, ale naplnit, že láska k Bohu a láska k bližnímu představují dvojje-
diné přikázání. Církev u nás by měla, má-li se se zdarem zhostit svého misijního díla v situaci všeobecného zhroucení a zmatení přirozené morálky, kromě hlásání evangelia plnit i řadu úkolů, na nichž se v jiných okolnostech toliko podílela, jimž přikládala jen druhotný význam nebo jimiž se dokonce vůbec nezabývala.

Patří sem tradiční problémy morálky pracovní, rodinné a sexuální, avšak v silně přeznačené podobě: není možné vyzdvihnout jako křesťanskou ctnost pracovní horlivost úřednice ministerstva vnitra, dělníků na ekologicky i lidsky škodlivém projektu či třeba studentů při nejružnějších nesmyslných letních aktivitách, praxích a brigádách, které je jen odvádějí od jejich skutečného povolání (při podobných příležitostech nelze ani prostou lenost pranýřovat jako hřích, neboť často fakticky, byť poněkud nehrdinsky, brání hříchu mnohem většímu); podobně je např. nezbytné (a zvláště pro tradiční katolíky je to dodnes kamenem úrazu), aby hříšnost hlubokého výstřihu, početí nemanželského dítěte a utracení tohoto dítěte před narozením byly měřeny zcela jiným metrem. Kristus učí, že pohlédl-li kdo se žádostí na ženu, již zcizoložil. Říká však také, že "jí bude mnoho odpuštěno, neboť mnoho milovala". A prokletí neslýchaně tvrdé adresuje tomu, kdo "pohorší jediného z těchto maličkých": a jaké si lze představit strašnější pohoršení než utracení maličkého nenarozeného dítěte dříve, než může přijmout vlastní svobodnou odpovědnost za svůj úděl a než se mu skrze křest dostane plnosti naděje Božího dítěte (ovšemže jsou ta nevinátka křtem krve, neboť ani nemohou učinit nic jiného než vydat bolestné svědectví svému Stvořiteli, okamžitě přenesena do blízkosti Jeho trůnu - to však nijak neexkulpuje jejich vrahy). Mělo by tedy být dáno za jisté, že hříšný sexuální život či pohrdání manželskou svátostí jsou sice špatností, že však donošení a řádné vychování nemanželského dítěte je pokáním a obětí, vůči níž je sebelítostnější svátost pokání nad zavražděním nenarozeného dítěte jen opovážlivým spoléháním na Boží milosrdenství. (Rozepsal jsem se o otázce potratů poněkud obsírněji, protože ji stále více pokládám za jak teologicky, tak politicky kruciální: na ní se budou tříbit duchové dobří a zlí a ona posléze rozhodne o charakteru a koncích naší civilizace.)

Patří sem neméně tradiční úkoly charitativní a sociální: i zde je však třeba dbát toho, aby církev neposvětila další zostřování represí, toliko kamuflované sociálním zájmem (viz např. hříchy proti majetku bližního či nemravný a ještě nemravněji zneužívaný zákon o příživnictví), a aby nepřijala (ani jako menší zlo) ty formy charity, které vysoce neúčelně, zato však ve vyhraněné antikřesťanském a antihumánním duchu provozuje režim - od naprosto tragických dětských domovů přes zcela

nedostatečnou péči o nemocné a postižené (navíc založenou na hlubokém pohrdání každým, koho nelze urychleně vyléčit a "zprovozuschopnit" (až po starobince, do nichž je kněžím všemožně ztěžován přístup a kde je personál (závislý na svém "úspěchu" finančně) schopen týrat nebohé stařenky hladem, jen aby je odradil od přijetí svátostí.

Patří sem problematika vzdělání a umění, v níž se církev sice také tradičně angažovala, avšak, alespoň v našich časech a civilizačních poměrech, spíše jen ve formě jakési "nadstavby" k vzdělání a umění "světskému", jejichž autonomnost je již po několik staletí třeba respektovat, tedy ve formě výchovy převážně náboženské a umění přímo spjatého s bohoslužbami. Jenže systém vzdělání, od základního po univerzitní, je v Československu v hluboké krizi a jeho stav se zhoršuje ze dne na den. Je těžké rozhodnout, nakolik se na tom podílí instinktivní snaha režimu blokovat občanům přístup k pravdě a svobodnému užívání rozumu, nakolik jeho hluboká neschopnost cokoli zorganizovat a nakolik jeho bezperspektivnost, promítající se v pohrdání vším, co nepřipadá bezprostřední efekt ještě v běžném roce právě probíhající pětiletky (která stejně nebude splněna). Přes mou otrlost ve věci absurdních možností "reálného socialismu" mnou poněkud otřásl, když jsem se v poslední době dočetl v dením i odborném tisku, že nejposlednější (a velice radikální) reforma školství prakticky zkrachovala, že však prý za to nelze nasazovat "psí hlavu" jejím dobře smýšlejícím původcům. Navíc mezi těmi, kdo mají posoudit rozsah katastrofy a navrhnout další v nekonečné řadě reforem vzdělání, jsou z osmdesáti procent zastoupení právě původci této katastrofy - věru skvělé doporučení jak pro objektivitu jejich analýzy, tak pro kvalitu nového řešení! Když architektovi spadne špatně vyprojektovaný dům, bude za to asi odsouzen a rozhodně je tím jako architekt vyřízen. Tady však nemáme nasazovat "psí hlavu" těm, kdo celou jednu generaci odsoudili k nedovzdělanosti. Přitom se právě v tomto století zvláště přesvědčivě ukázalo, že i zdánlivě nenapravitelné škody válečné, ekonomické či ekologické lze s pomocí Boží a díky lidskému umu odstranit v nepředstavitelně krátké době - že však tam, kde není tohoto umu, vzdělání a kulturní tradice, se nejen nedostavuje pomoc Boží, ale nepomáhají ani miliardy petrodolarů. Naše děti by si snad dokázaly poradit s panelovými sídlišti, která za pár desetiletí spadnou (přesněji řečeno stanou se neobyvatelnými a zároveň nerozbořitelnými), i s jinými ohavnostmi,

které jim tak povzneseně odkazujeme. Těžko si však mohou poradit s tím, že jsme poklady vědomostí, nahromaděné stovkami generací, nejen hříšně promrhávali, ale že jsme své děti zpupně a protiprávně vydělili i z toho ztenčeného zbytku, který naše turecké hospodářství přečkal. Pokud jde o umění, spokojme se konstatováním, že bez účasti na pravdě a svobodě (což jsou dvě různé a často protichůdné věci, o jejichž rovnováhu umělci největšíně trpce bojují) přestává být hodným svého jména. Ani zde církev nemůže zůstat jen pouhou velkorysou a neprudérní podporovatelkou umění, přímo spjatého s bohoslužbou nebo aspoň v širším smyslu hlásajícího slávu Boží (tou vždy ve své historii byla). Církev by se totiž měla stát ochránkyní každého skutečného umění proti mocenským zákazům a manipulacím (jak se to namnoze děje v sousedním Polsku), neboť dobře chápe, že právě potlačováním umění je podstatně zasahována nejen lidská důstojnost, svoboda a touha po pravdě, ale také naše "stvoření k obrazu Božímu" - totiž možnost podílet se aspoň svou skromnou měrou na Jeho stvořitelském díle (tato možnost se, plněji, naskýtá ještě v rodičovství, fyzickém i duchovním, ale patrně již jenom tam). Církev při své moudrosti (propůjčované Duchem Svatým a trochu také tisíciletými zkušenostmi) ví, že každý lidský úděl a každá lidská možnost jsou poznamenány břemenem dědičného hříchu, avšak zároveň ví - a zpívá si o svém největším svátku o "šťastné vině", že by bylo pošetilostí a hříchem nad hříchy odmítnout tento úděl a tyto možnosti pro jejich hříšné předznamenání a propadnout zoufalství.

Patří sem i mnoho dalších, často neméně závažných úkolů, na jejichž úplné zmapování si nečiním nárok, neboť zažehnutí prvních světél v temnotách pokládám za nadějnější krok k jejich odstranění než sebelepší projekty budoucího veřejného osvětlení.

Patří sem však i úkoly, které jsou pro církev zcela nové a které se vytrvale stávají kamenem úrazu. Především povinnost jaksi suplovat samu společnost, a to nikoliv jen v nějakých speciálních úkolech (péče o chudé a opuštěné, nemocné a bezmocné, morálku a spravedlnost), které společnost pro svou hříšnost neplní nebo plní jen nedostatečně, nýbrž v samé její podstatě, péče o prostou existenci občanské a sekulární společnosti jako takové: neboť sama společnost a její nejzákladnější funkce a opory (např. rodina) byly totalitním režimem záměrně dílem zničeny, dílem k nepoznání deformovány. Kdysi a v jiném kontextu jsem tento úkol označil za budování "paralelní polis". Rozhodně

není uskutečnitelný skrze útěk do ghetta, skrze výlučná společenství "osvícených", "obrácených" či "spravedlivých", ať již v křesťanském nebo občanském smyslu. Tato společenství se mohou a patrně musí stát důležitým prvním krokem na cestě na skutečné obnově společnosti - pokud ovšem dokáží zapřít sama sebe, vzít na sebe Kristův kříž a následovat Ho. Aby bylo jasno: Kristův kříž je především n á š d n e š n í k ř í ž - jako On na něm netrpěl za své hříchy, ale za naše; a následovat Ho znamená jít za Ním tam, kam nás aktuálně vede, jednou na horu Tábor a jindy na Golgotu. Vždyť na jedné straně je pravda, že bez míru v srdci a mezi nejbližšími není možný žádný skutečný mír ani mezi občany, ani mezi národy. Na druhé straně však sůl, která se nerozpustí, neosolí, a zrno, které neodumře, nedá vznik novému životu: a rozumím-li správně programu Desetiletí, vyjadřuje odhodlání našich křesťanů nebýt marně deponovanou solí ani jalovým zrnem (ani bezpečně zakopanými hřivnami), nýbrž přijmout riziko spoluúčasti na Kristově oběti. Nejistotu a riziko pokládám za cosi, co patří k nejzákladnějším momentům křesťanství. Oponuji v tom jak výsoce sofistickým ateistům, kteří odmítají víru jako pouhou berličku plné lidské odpovědnosti, tak naivním mladým konvertitům, kteří v přijetí Krista spatřují konec všech svých problémů, nikoli počátek cesty, na které budou muset čelit problémům mnohem závažnějším a podstoupit rizika, přesahující rámec jejich časného bytí: je-li jeden z posledních výroků našeho Pána na kříži (Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?) prosycen pochybnostmi, odkudpak bychom si my hříšníci mohli vyvozovat jistotu, že budeme-li Ho následovat, eventuálně i do toho utrpení, alespoň pochybností budeme zaručeně ušetřeni? Zkušenosti mučedníků, kteří, počínaje Petrem, ponejprv tolikrát odpadli, i zkušenosti nejhlubších křesťanských mystiků, ona "temná noc duše", vypovídají o něčem naprosto jiném.

Jakási dvojjedinou podobou tohoto úkolu je to, o čem se často hovoří jako o "občanském přesahu" křesťanů a potažmo (byť s jistými omezeními) i církve. Tento "občanský přesah" by na první pohled neměl být závažným problémem, neboť se týká převážně záležitostí, kterým církev odpradáвна věnovala nemalou část své pozornosti a aktivity. Dvě okolnosti však činí tento problém netriviálním.

Jednak je jakákoli takováto činnost, jakýkoli projev lásky k bližnímu, přesahující sakrální prostor a vzájemnou zdvořilost **bez pravého obrácení,**

ve frontě na Eucharistii, v podmínkách totalitního státu čím-
si juristicky i prakticky zakázaným, čím-
si podvratným nebo při-
nejmenším podezřelým. Smím-li však parafrázovat novozákonní
výrok: nárokuje-li si císař všechno, včetně věcí Božích, pak
mu nepřísluší odevzdávat nic. Druhá - a podle mého názoru zá-
važnější - pozměňující okolnost spočívá v tom, že jak jednot-
livým křesťanům, tak církvi jako celku jest dbáti o to, aby
slovem i skutkem hlásali pravdu Kristovu, tedy pravdu živou,
úplnou a nepoplatnou hříchu. Je zajisté povinností učitelské-
ho úřadu církve vést věřící v záležitostech víry a mravů (tedy
prakticky ve všech věcech, o nichž byla svrchu řeč) a napomínat
je tam, kde selhávají a hřeší. Bylo by však lícoměrností a vý-
směchem učitelskému úřadu, kdyby církev vyzývala věřící k prav-
dě Kristově a současně se devótně klaněla režimu, bytostně za-
loženému na lži a schvalovala (nebo třeba jen o nich mlčela)
jeho donucovací praktiky, jejichž pomocí se snaží všechny své
poddané učinit spoluúčastníky a spoluviníky své velké lži.
Třeba již fakt (moc ovšem používá i metod mnohem subtilnějších
a důsaznějších), že účastí na tzv. volbách a jiných manifestač-
ních aktech dávají věřící bianco souhlas ke všem příštím zlům
včetně své vlastní diskriminace a pronásledování, by měl být
pro pastýře důvodem, aby varovali věřící před takovýmito pe-
kelnými úpisy nebo aby alespoň, když již jim chybí hrdinské
ctnosti, důstojně mlčeli a nemátli svědomí svých oveček pochyb-
nou kasuistikou. Nemenší měrou to platí i o řadě jiných příká-
zání (Nezabiješ! Nesesmílníš! Nepokradeš! Nepromluvíš křivého
svědectví!), ať již chápaných čistě ve smyslu zákazu nebo pozi-
tivně (jak se o to snaží témata Desetiletí). Církev nemůže od
věřících tvrdě vyžadovat plnění těchto základních postulátů
Božského i přirozeného zákona a současně zůstat slepá vůči
jejich okázalému a pohoršlivému (a víme z Evangelia, že pohor-
šení je cosi mnohem závažnějšího a mnohem méně odpustitelného
než pouhý hřích) porušování státní moci -- neřkuli přijímat
toto porušení s úchvalou jako krok vpřed na cestě dějin spásy.

Situace je tedy taková, že církev -- zvláště v rámci dese-
tileté duchovní obnovy -- nemůže zamlčet, že kořeny celé řady
zel tkvějí přímo v záměrech a praktikách totalitní moci, a ne-
může nabádat věřící k tradiční poslušnosti vůči světské vrch-
nosti ani je za případnou neposlušnost kárat: alespoň ne v těch
záležitostech, v nichž příkazy či záměry vrchnosti zcela evi-
dentně směřují proti Božímu i přirozenému zákonu. Podle mého

názoru je proto nedílnou součástí obnovy jistá emancipace (ne-li přímo antagonizace) církve vůči totalitní moci, jak je spíše symbolizována než precizována v požadavku odluky církve a státu. Bylo by ovšem smutné, kdyby tato emancipace respektive "odluka" měla být kompromisem podle formule: vy se nemíchejte do našich věcí a my se nebudeme míchat do vašich. Smutné a oboustranně nereálné: vždyť církev je společenstvím Božího lidu, žijícího svůj pozemský úděl, a ač vydává především svědectví o jiném Království, nemůže se zříci spoluodpovědnosti za věci tohoto světa včetně věcí politických - totalitní moc by pak přestala být sama sebou, kdyby se zřekla nároku na nějakou část společnosti či na nějakou oblast (byť by šlo o oblast ryze spirituální) života. Konflikt mezi křesťanstvím a totalitou (jakoukoli) je tedy podle mého názoru nejen nevyhnutelný, ale každý pokus o jeho smírné překlenutí se jeví jako cosi nemravného. To ovšem neznamená, že by církev jako instituce mohla a směla hrát roli politické opozice vůči totalitnímu státu: musí si vůči němu uchovávat svou identitu a musí důrazně a vytrvale odmítat jeho hříšný nárok na všechno, co patří toliko Bohu (čímž samozřejmě nemám na mysli jenom oběti a bohoslužbu, ale každé nepatřičné vyvlastňování Božího stvoření, ať se týká přírody či člověka v jeho důstojnosti, svobodě a morálním řádu a ať je ten člověk křesťan nebo pohan), nesmí však pro sebe požadovat pozemskou vládu ani zavazovat své věřící k uskutečnění nějakého konkrétního politického modelu.

Katolická církev, n^měa-li se zpronevěřit svému nejvlastnějšímu poslání, na sebe v časech nouze musí brát odpovědnost za osud společnosti a za možnosti její nápravy, byť by daleko přesahovala její obvyklé kompetence. V tomto smyslu nesmí být Desetiletí duchovní obnovy národa nějakým úzce pojatým pastoračním úkolem hierarchické církve a jejího učitelského úřadu, nýbrž generálním programem obnovy, na němž se právem i povinností má apoštolsky účastnit každý křesťan a který se týká celého národa. Programem, jehož nedílnou součástí je boj proti všem překážkám, které brání plnému rozvinutí křesťanského a tedy skutečně lidského života.

Současná situace je a patrně ještě nějakou dobu zůstane zvláštní a nepřírozená. Církev jakožto hierarchická církev a učitelský úřad, která by měla stát stranou věcí příliš světských a současně být vášnivou karatelkou všech hříchů i excesů světa a nositelkou pokoje, jednoty a smysluplné naděje, která

by měla být jakousi třetí silou, nikoli neutrální, leč stojící nad partikulárními pozicemi stran a straníci nanejvýš spravedlnosti - takováto církev u nás zatím neexistuje, neboť jednak stát ve svém totalitním nároku odmítá uznat jakéhokoli nezávislého partnera (byť by jeho království nebylo z tohoto světa), jednak byla hierarchická struktura církve promyšleně zničena a dnes je toho příliš mnoho skládáno na bedra jediného muže, devadesátiletého primase. Ani církev jakožto Boží lid, jehož každý příslušník je spjat také (byť nejen) s pozemskými osudy svého národa a své vlasti a nese za ně příslušný díl odpovědnosti, u nás dnes nemůže plně fungovat, neboť totalitní stát tvrdě potlačuje jak každou artikulaci této občanské odpovědnosti, tak zvláště každý pokus o společné a tudíž společensky relevantní vystoupení nezávisle smýšlejících křesťanů. Proto je nezbytné, aby prozatím zůstalo zachováno ono podivné a v mnohém ohledu svazující spojení mezi hierarchickou církví a mezi občansky či politicky se angažujícími křesťany: jestliže jeden z partnerů toto spojení zruší - ať již v naději na přívětivější zacházení či ve snaze jasněji artikulovat vlastní pozici - vydá tím nakonec sám sebe v plen a područí. Tím se ohrazují jak proti politickému klerikalismu, tak proti tomu, aby pastýři-klerici pro domnělé výhody církve vydávali své svěřené stádo nebo jen kohokoli ze svých bližních napospas doposud bytostně nepřátelské moci. Dokud nás neméně než naše vlastní hříšnost ohrožuje vnější tlak, dotud je třeba mu nerozlišeně čelit. Čím úspěšnější bude a čím dále pokročí proces obnovy, tím otřesenější bude totalitní nárok na individuum i společnost a tím větší bude prostor pro jasnou diferenciaci mezi pozicí církve a pozicí politicky angažovaných křesťanů, mezi obnovou čistě duchovní a obnovou občanských, národních a vlasteneckých ctností. Jestliže s pomocí Boží a naším vlastním přičiněním dospějeme do této etapy, bude třeba vést ostrou dělící čáru mezi církví a (dejme tomu) křesťansko-demokratickou politickou stranou. V tomto okamžiku však u nás ani církev, ale ani občanská "opozice" nedělají nic, co by se podobalo politice v obvyklém (a bohužel krajně zprofanovaném) smyslu: toliko hájí základní lidská práva včetně přirozeného nároku na život ve slušně uspořádané společnosti, respektující mravní zásady a důstojnost každého člověka. A Jan Pavel II. právě v těchto dnech jasně vyhlásil (v projevu k Evropské komisi pro lidská práva), že obrana lidských práv je nedílnou a podstatnou součástí pozemského poslání církve.

Dovětek o pozemském významu poutí

Důležitou součástí prvního roku Desetiletí byla snaha obnovit (po dobrém slovenském příkladu) i v Čechách a na Moravě tradici velkých poutí. Velmi bych si přál, aby tato snaha neoslábala tváří v tvář některým problémům každého začátku a pod tlakem narůstajícího protivenství, nýbrž aby se poutí v příštích letech naopak staly úhelným kamenem programu obnovy. Je psáno, že kdekoliv se dva nebo tři shromáždíme v Jeho jménu, je On s námi - shromáždí-li se nás tisíce či statisíce, můžeme tím bezpečněji doufat v Jeho přítomnost. Je psáno, že kdo o NĚm vydá svědectví před lidmi, k tomu se On přihlásí před Otcem - pro značnou část oněch statisíců je právě pouť tou nejlepší a často i jedinou příležitostí, jak se veřejně přihlásit k věci Kristově.

Pouť je cosi hluboce katolického a tím bytostně mnoho-
vrstevnatého: patří k ní stánky s devocionáliemi, střelnice a kolotoče stejně jako precízní liturgie; individuální svátost smíření a hluboké duchovní prožitky malých spřízněných společenství stejně jako poněkud nevázaná anonymita davů; zázračné obrazy a aktuální zázraky stejně jako veřejná manifestace. A tak dále a tak podobně. Není příliš prozřetelné chtít některou z těchto dimenzí pouti násilně škrtnout, o to nebezpečnější a přímo protikatolická je však snaha redukovat pouť jen na jednu z nich. Neboť pouť je ex definitione cesta s otevřenými možnostmi: na jejím konci nesmí stát pouhé kolotoče, ale ani jediný univerzální návod, jak se přiblížit Bohu a nalézt cestu do Jeho království. Pouť jako cesta znamená především odpoutání se: od svazujícího určení místem, majetkem, společenským zařazením a v neposlední řadě i strachem. V žádném případě však není bezduchým rozpoutáním, pouhou negací a opozicí: vždyť pouť je především následováním, cílevědomým směřováním k oné bráně, u níž se nám radí prosit a tlouci - třeba i drsně a násilnický -, aby nám byla nakonec otevřena. Pouť je cosi v onom novém řádu Vykupitelově, co sice přichází "zákon naplnit", co však nakonec "nemá, kde by hlavu složilo".

Křesťanství je bytostně ofenzivní náboženství: přes všechnu svou nenásilnost a pokoru odmítá každou uzavřenost a pasivitu, vyžaduje, aby evangelium bylo hlásáno všem národům, aby mu bylo vydáváno svědectví za všech okolností a aby skrze ně byla proměněna celá země. Ježíšův velikonoční příchod do Jeruzaléma je nejen dobrovolný, ale dokonce triumfální - poslední to kapka

do politicko-oportunních spekulací Velerady. V tomto smyslu jsou pouti jako masový a manifestační způsob následování Krista jedním z nejvýraznějších projevů křesťanské (a zdůrazňuji, že netoliko katolické - českou tradici předznačují spíše pouti husitské) ofenzívnosti. Uzavřu tedy svou úvahu poukazem na tradiční marxistickou poučku: že je totiž revoluce poražena v e chvíli, kdy se omezí na obranu a ohradí barikádami. A my křesťané jsme ovšem ze své podstaty profesionálními revolucionáři, miní-li se revolucí onen radikální obrat ke Kristu, starými označovaný za METANOIA. Proto budiž přáno poutím!

Srpen-říjen 1988

- konstantin - : Církev v obraně přirozených metod

Náboženské oživení v Československu není izolovaný jev: zapadá do obecného rámce, jímž je konec století, ekologický rub technického pokroku, totalitní rub organizace lidské společnosti a další. Ti, kdo jsou zvyklí na projevy zvýšeného zájmu o náboženství v západním světě, bývají dokonce i zklamáni: tak jako jiné společenské dění, odbývá se u nás i náboženský revival z větší části pod povrchem - nevidíme tu knihkupecké výklady přecpané esoterickou literaturou, nevidíme tu svobodnou propagandu různých náboženských hnutí. Jen pouti a některé velkoměstské kostely naznačují změnu. Ale už tento náznak přitahuje pozornost zvenčí, díky níž se o československém mládí začalo ve světě mluvit ještě dříve, než^{se} v roce osmaosmdesátém veřejně vynořilo na bratislavských a pražských ulicích.

Nechci dnes mluvit o vnějších zvláštěnostech katolické církve v Čechách, o paradoxním habitu té mladé až mladičké církve, v jejímž čele z posledních sil stojí devadesátiletý kardinál jako poslední reprezentant řádné církevní struktury v české části Československa. Chci mluvit spíše o jejím vnitřním stavu, o spiritualitě lidí, kteří mají v krvi 40 let totalitní nadvlády a chci si položit otázku: jak se život v totalitně ovládané společnosti odráží v duchovnosti lidí, v čem je jejich náboženská zkušenost jiná. Duchovnost lidí ovládaných totalitním režimem ovšem není české specifikum. Je to zkušenost celé tzv. výchovní Evropy, ale také nacistického Německa apod. Pokuším se to naznačit ve výběru příkladů.

Právě proto, že chci vyhmatat odlišnost náboženské zkušenosti, tedy něco jako její tvar, zvolím jiný postup rozboru,

než by byl normální rozbor hodnotový. Ten by měl postupovat od smyslu pro přítomnost božského přes konverzi, předávání víry, zkušenost Boha až ke svatosti a mystice. Tvar zbožnosti spoluutvářené totalitními podmínkami života však patrně naznačíme lépe, vyjdeme-li právě od svatosti a z ní pak budeme vysvětlovat náboženské zkušenosti obyčejného člověka.

Za výchozí příklad takové svatosti zvolím paní B., učitelku náboženství ze západních Čech. Počátkem roku 1950 seděla mezi desítkami učitelů svého okresu a naslouchala projevu inspektora: ten zatracoval skupinu vlastizrádců v čele s dr. Miladou Horákovou.¹ Po svém projevu předal učitelům k podpisu rezoluci, v níž se pro dr. Horákovou požadoval trest smrti. Učitelé si rezoluci podávali a jeden po druhém se pod ni podepisovali. Papír docestoval až k paní B. Inspektor sledoval zvláště bedlivě, jak se zachová ona, učitelka náboženství. Žádost o důchod měla už přece podanou a záleželo jen na něm, zda ji postoupí k dalšímu vyřízení nebo ne. Paní B. vzala papír do ruky: neměla sílu ani odvahu proti němu protestovat. Neudělala nic jiného, než že ho předala bez podpisu dál. Toto nepatrné, tiché gesto ji stálo téměř dvacet let života bez jediné koruny vlastního příjmu. (Měla jediného syna, kněze, a ten brzy nato zmizel na deset let ve vězení. Neměla nikoho, kdo by ji podporoval.) Žila z milosrdenství lidí a z trochy práce, pokud nějakou sehnala.

Porovnáme-li paní B. s jinými postavami, které si svým postojem za totalitního režimu vysloužily buď oficiální kanonizaci či beatifikaci (P. Kolbe, P. Meyer) nebo pověst svatosti ve svém okolí (prelát Lichtenberg, u nás P. Štemberka z Lidic, primář Hradecký, v padesátých letech P. Kajpr² a další), zdá se, že jsou to lidé, kteří za normálních, přirozených podmínek nejsou nijak zvlášť výrazní. Nerozcházejí se se svým prostředím, nepřesahují své okolí, ba většinou do něho přesně zapadají. Nejsou to Augustinové ani Františkové z Assisi, ba nejsou to ani Matky Terezy z Kalkaty. Zrno svatosti v nich zazáří teprve tehdy, když na ně dolehne totalitní tlak jako zcela mimořádný tlak na lidskost v člověku.

Tak 29. září 1941 rozesílá říšský protektor Heydrich úřadovněm státní policie cyklostylované pokyny o označování Židů. Závěrem pokynů se dodává:

"Jisté české kruhy projevíly v poslední době silné sympatie k Židům. Většinou jsou to ty české živly, které chtějí také tímto chováním dokumentovat svůj i jinak nepřátelský postoj.

Vedoucí úřadoven státní policie se tímto pověřují, aby policejné zakročili vůči Čechům, kteří budou na ulici nebo ve veřejných místnostech ukazovat zvláště demonstrativně přátelský postoj a chování k viditelně označeným Židům. (Ochranná vazba!)"³

To, co se odjakživa považovalo za prostou, obyčejnou lidskou slušnost - pozdravit, podat ruku - se náhle stává čímśi mimořádným. Stává se to hrdinským činem, který lze arci z jiného pohledu hodnotit jako provokaci, riziko, neopatrnost. Ostatně "ochranná vazba",⁴ uvedená v závorce s vykřičníkem, znamená uvěznění v koncentračním táboře. - Podobně v padesátých letech u nás zásada zařazování člověka podle jeho "kádrového profilu", "třídního původu", znamenala nátlak na tisíce lidí, aby se veřejně zřekli svých příbuzných, nejčastěji vlastních rodičů. Úcta k rodičům, pokládaná z čistě lidského hlediska za základní hodnotu, se náhle stala hrdinstvím, za něž bylo třeba tvrdě platit.

Na druhé straně se přání po klidném osobním a rodinném životě, tedy po životě, který většině lidí postačuje k osobnímu štěstí, ba je s ním shodný, stává cestou vedoucí do zločinu. Ze strachu o prosté lidské štěstí vlastní i lidí nejbližších lidé žádají trest smrti pro nevinné oběti, které vůbec neznají; zříkají se vlastních rodičů, vyhýbají se nejbližším přátelům, mlčí k sebekřiklavějšímu násilí.

P. Bratinka⁵ charakterizuje totální mravní nárok státu na člověka takto:

"Skutečnost, že udržování totalitní moci vyžaduje nepřetržité konání činů, jež by byly tvrdě odsouzeny i mdlými zbytky 'klasických' měřítek morálky, spravedlnosti a rozumnosti, jen ještě více utužuje svazek mezi mocí a jejími podílníky; neboť tyto spatřují v moci jedinou záruku před odsouzením oněch činů. Právě tato jejich závislost na moci je příčinou působení oné posilující zpětné vazby, odpovědné za stálou tendenci moci k vlastní regeneraci a růstu. Přervat svazek s mocí znamená snášet nejen její hněv, nýbrž i výčitky vzkrísšeného osobního svědomí. K takové proměně Šavla v Pavla je zapotřebí vskutku velké odvahy a morální síly. Naproti tomu setrvávání ve svazku nevyžaduje žádnou zvláštní osobní zlobu a vytrvalost ve zlu, ale pouze nedostatek dispozice k mučednictví, což je velmi běžná lidská vlastnost."

Totalitní stát svým totálním nárokem na celého člověka vytváří extrémní podmínky, které spouštějí sondu do lidského srdce, a tím osvětluje ty polohy lidské duše, jež za normálních podmínek zůstávají skryty v temnotách. Současně zužuje nebo úplně uzavírá prostor hodnotově neutrálního jednání, hodnotově neutrálních vztahů. Pod tlakem totality je vše buď dobré nebo

zlé, přičemž prostor pro zlo je vždycky otevřený, kdežto do dobra je nutno se vlamovat obtížně a před kritickými očima všech.

- - -

"Nenormální podmínky mají tu přednost", poznamenává r. 1901 William James při přednáškách v Edinburku, maje ovšem na mysli psychopatologii individua, "že izolují speciální činitele duševního života a umožňují nám je sledovat nezacloněné obvyklým prostředím. Hrají v anatomii ducha tutéž úlohu, jakou hraje skalpel a mikroskop v anatomii těla."⁶ Přebírá-li název "nenormální podmínky", měl bych upřesnit, v čem vidím normálnost podmínek života jinde, mimo totalitní svět: nezdá se mi přesné nazvat je prostě "svobodnými". Řekl bych spíše, že jsou to podmínky přirozené: jsou to podmínky historicky vzniklé společnosti, která se přirozeně vyvíjí, která řeší své vlastní problémy na základě společenského konsensu. Přirozený svět není nutně dobrý svět, ale je to svět, který lze utvářet k lepšímu na principu lásky - to jest dobrovolně. Nenormálnost našich podmínek tkví pak v tom, že jsou to podmínky umělé: žijeme v naplánovaném lepším světě, který nesmí být zásadněji měněn, a i když se naše životy - ty jednotlivé i životy společnosti jako celku - umělému systému vzpírají, jejich přirozený chod je narušen.

Na jedné straně se na nás už dnes nepožaduje, abychom oficiální ideologii věřili, na druhé straně viditelný nesouhlas s ní může být a bývá tvrdě trestán. V této represivní podobě ideologie stále ještě všudypřítomně sleduje náš život, deformuje naši práci, vstupuje do našich rodin i do nejužších vztahů. Jsou povinná slova a jsou tabuizovaná slova: jsou věci, které se nesmí nahlas říci, a jsou věci, které se smějí říci jen určitým způsobem, jen těmito a ne jinými slovy. Oficiálně existují jen věci, které se smějí na veřejnosti říkat a jen ta slova, jichž je dovoleno používat. - Přičteme-li k tomu ještě, jak nesmírně je náš každodenní život zúžen tím vším, co se nesmí (například v hospodářské oblasti), a tím, o čem je třeba do úmoru žádat (bydlení, cestování), stává se, že člověk, který se v tomto beztak už úzkém prostoru střetne s nějakým požadavkem ideologickým, vnímá totalitní nárok na bezpodmínečný souhlas jako něco téměř tělesně přítomného - jako koleno na prsou, jako ruce na krku. To přiškrčené "NE", které ze sebe z poslední síly vyrazí, je však skokem do transcendence, vykročením do svobodného prostoru, vyhrazeného světcům.

- - -

Starý asketický spor o to, zda milost působí skrze přirozenost nebo proti ní, u nás dostává jiné dimenze, protože jedna ze sil, a to právě lidská přirozenost, je podstatně zproblematizována. Destrukce hodnot duchovních, kulturních i materiálních, jíž jsme byli svědky, nejenže nesmírně zúžila prostor pro člověka, ale navíc z tohoto zbylého prostoru odsála přirozené, tradicí vytvořené klima.

Zde se dostáváme snad k nejpodstatnějšímu rysu přednáboženské zkušenosti člověka v totalitě: totiž ke zkušenosti vakua. Totalita vědomě a chtěně člověku všechno bere: bere mu Boha i dějiny, zděděné hodnoty i kulturní projev, půdu i knihy, svobodu i dobrovolně přijaté vazby. Po tom všem zbývá ve společnosti i v každé lidské duši kus prázdného prostoru. K mladému člověku, který se už narodil s přesekanými kořeny, s oslabenými vazbami, do neuspořádaného zmatku jakýchsi zbytků a stop po hodnotách, mluví o Bohu právě tento prázdný prostor, kde sem-tam naráží na jednotlivé znaky: on jim sice nerozumí, ale přesto v něm vyvolávají jakousi vzdálenou ozvěnu. "Z rozmláceného kostela / v krabici s kusem mýdla / přinesl jsem si anděla / polámali mu křídla..."⁷ Totalita, tvrdě zápolící s religiozitou v člověku, paradoxně vytváří novou cestu k poznání Boha (snad tu lze použít i starší výraz "důkaz Boží existence"), totiž cestu poznání z prázdnoty. Prázdnota poukazuje na to, že bez Boha nelze. Je u nás nemálo konvertitů, kteří se začínají ptát po Bohu tak, že slepě ohmatávají prostor v sobě i kolem sebe: tady přece něco muselo být.

S tím patrně souvisí, že lidé, kteří u nás přicházejí k víře, nezačínají od nauky nebo od morálky, ale od modlitby a vnitřního života. Pokud se pamatují, ještě po 2. světové válce se náboženství chápalo jaksi osvícenským způsobem, tj. v poloze především morální. Být věřící - to znamenalo žít v souladu s určitými pravidly a spory se točily hlavně okolo toho, jak mají ta pravidla vypadat a na co se mají soustřeďovat. Řada slavných nebo přímo populárních děl moderní katolické literatury (např. "Deník venkovského faráře", zvláště pak "Plná slávy") se zabývá právě takovými otázkami: je morálka, jak se v církvi podává, správně orientovaná? nezapomnělo se na něco? není to, nač se zapomnělo (sociální otázky), nakonec důležitější než to, co se zdůrazňuje? - Jistěže mezi životní pravidla patřila i pravidelná modlitba, ale uznávalo se, že důležitější než modlit se je "žít podle víry". Domnívám se, že právě toto

zploštění křesťanství do osvícensky rozumné podoby, tedy do podoby náboženství soustředěného na vnější stránky života (byť soustředěného velmi poctivým způsobem - takto věřící lidé si dokáží naložit nemálo břemen) způsobilo, že proti hlubinám zla, které v naší společnosti rozevřelo 20. století, stáli věřící jaksi bezmocně. Dokázali sice vyvinout značnou rezistenci, jak dosvědčuje např. Elie Wiesel⁸, ale i oni, jako většina slušných lidí, byli vnitřně zaskočení čímśi, co naprosto přesahovalo jejich mravní obzor. Svět osvětlimských pecí a sibiřských pracovních táborů, to bylo něco, s čím novověká, mravně úzkostlivá víra vůbec nepočítala.

Tak se ve společnosti, jež hledí do této propasti zla, znovu začíná otevírat propast Boha. Lidé hledají způsob, jak změřit hrůzy doby, ve které žijeme, a nacházejí nazíravou modlitbu, kontemplaci, život z propastí nitra. Na tak manifestní podoby čistého zla, v nichž a vedle nichž ve 20. století žijeme, víra prostě nedává odpověď. A my teprve odtud začínáme chápat, že víra není odpovědí, ale tázáním. Patrně jen tak lze vysvětlit, proč u nás konvertují mladí třeba jen proto, že zažili kontemplativní kající bohoslužbu, které - řeklo by se - nemohli rozumět: zpívané modlitby - dlouhá mlčení.

Z povahy těchto konverzí pochopitelně vyplývají i jejich problémy. U lidí, vycházejících z modlitby a zaměřených na ni, záleží hodně na tom, kolik zbytkových hodnot si přinesli z původního prostředí. Tam, kde výchozí prostředí bylo mravně zcela prázdné, se může stát, že mladý konvertita nemá pro mravní stránku křesťanství vůbec senzory. Tím není řečeno, že by byl mimořádně nemorální: jen to, že nemá předpoklady pro mravní citění a rozhodování. Ten, kdo nikdy nezažil byť i jen souvislost (neřku-li jednotu) mezi slovy a činy, kdo neví, co je vůle k osobní integritě, neuvěří snadno, že něco takového je vůbec možné.

- - -

Mluvíme-li o morálce, je třeba zmínit se také o místě, které má ve zdejší zbožnosti askese. Tady se mi zdá, že žijeme v situaci, která je proti tradiční morální teorii obrácená. Asketické návody hovořívají o krocení žádostivosti, počínaje žádostivostí očí. Vůči pomíjivým půvabům světa je třeba si zachovat odstup, aby člověk získal smysl pro krásu věčného.

Kombinace všudypřítomného dohledu, zestátněného hospodář-

ství i nutné lhostejnosti, která z toho vzniká v lidské duši, vytváří onen příznačně nevlídný habitus totalitního státu, o kterém mluví už Orwell. Všechno je sešlé a špinavé, nic nefunguje, jak by mělo, mezi člověkem a zbožím, které potřebuje, stojí věčně zavřené obchody, fronty, nepravidelné zásobování; lidé jsou z toho všeho smutní a na sebe navzájem nevlídní. Namísto aby člověk krotil žádostivost očí, popř. se po způsobu svatého faráře arského snažil nevonět ke květinám, odvrací zrak od páchnoucích, špinavých sídlišť, od pusté krajiny poloobdělávaných združstevněných lánů. Namísto aby bojoval s pokušením lehkomyslně utrácet, rozmyslí si třikrát, zda něco skutečně potřebuje, protože ho nákup bude stát hodně času a nervů.

Nevlídnost totalitního světa vnáší do naší zbožnosti výrazný adventní rys: tohle přece nemůže být všechno, uvědomuje si člověk, když se rozhlíží kolem sebe. Neutěšenost, obtížnost každodenního života nám sama přímo obrací hlavy vzhůru, k nebi. Namísto abychom o asketický přístup ke světské skutečnosti usilovali, sám se nám vnucuje, leckdy až v nadbytečné míře. Socialismus je naší zíněnou košilí.

Z toho, co jsem právě řekl, by bylo možné s trochou cynismu vyvodit, že prostředí totalitního státu vlastně prospívá zbožnosti více než život ve svobodě a demokracii. (A najdou se skutečně teologové zprava i zleva, kteří něco podobného tvrdí.) Proti tomu mluví dvě věci.

Především to, že i při celkově výrazném vzestupu religiozity u mladé generace větší část lidí cestu k víře nenajde a hledá náhradní řešení. U mladých a nejmladších je to samozřejmě často celkový negativismus, alkoholismus a drogy i s kriminalitou na ně navazující. Mezi tzv. slušnými lidmi nacházíme východiška jiná. Z nich nejčastější je únik ze společnosti. Zatímco v padesátých a částečně ještě šedesátých letech se moc snažila co nejvíce držet lidi pohromadě v pracovních kolektivech (společná dovolená, společné zájezdy, večerní studium apod.), od sedmdesátých let jim dopřává klid alespoň k tomu, aby "někam zalezli". Špatné životní prostředí ve městech a nedostatek rekreačních možností dohnal lidi k tomu, aby se snažili za každou cenu získat vlastní objekt na venkově. Vlastníma rukama překládají střechy, kopou žumpy, vyměňují okna, vyzdívají štíty: vznikají jakési rodinné galeje, jímž padá za oběť veškerý čas a energie. Důsledek pro duchovní klima společnosti je dvojitý: Prvním je jakési náboženství tělesné práce, která jediná se

považuje za solidní způsob trávení volného času. I lidé s vyšším vzděláním si postupně odvyknou čtení, rozhovorům, výstavám, koncertům, vycházkám do přírody. Druhým důsledkem je umělý svět, do něhož se "chalupářský člověk" stahuje, aby zapomněl na socialismus venku. Chalupářské nebo chatařské oblasti jsou jakýmsi světy pro sebe: nevidíme tu politická hesla na zdech, nepořádají se tu schůze, veřejný život země sem nedolehne. Tady se dělají prosté lidské věci: bourá se a staví, natírá se a vaří, udí se ve vlastní udírně a večer se sedí u ohniště; tady máme klid, říkají lidé. Často je "na chalupě" zakázáno mluvit o práci, o životě ve městě, o politické situaci země: tady máme klid.

Druhá námitka proti idealizování naší situace spočívá v tom, že totalitní mocí se sice nedaří zastavit religiozitu v jejím vlastním růstu, ale dobře se jí daří znemožnit prorůstání náboženství a společenských hodnot s ním spojených do života ostatní společnosti. Často slýcháme pochvalu v tom smyslu, že v našich podmínkách zůstávají v církvi jen ti, kdo "to berou skutečně vážně". Snad. Ale církev tu přece není sama pro sebe. Na jádro "skalních" věřících, kteří zůstávají věrni v každé době, se v normální společnosti nabalují vrstvy těch, kdo k církvi patří jen částečně, jen trochu, jen nepatrně. Možná, že církvi nic nepřínášejí. Ale církev hodně přináší jim. Také pro ně je tu. Zdá se mi, že křesťanské hodnoty prorůstají do společnosti právě těmito lidmi, kteří v církvi samotné nepatří k nejaktivnějším, ale hodnoty, které v církevním prostředí načerpali, přenášejí do dalších oblastí společenského života. I kdybychom my, čeští katolíci, nakrásně byli tak skvělou církví, jak se často myslí, pořád ještě zůstáváme církvi opouzdřenou, oddělenou od společnosti.

- - -

Bere-li se lidem víra, poklesá hladina komunikace ve společnosti. S náboženstvím samotným mizí komunikace o obecných hodnotách, komunikace mezi nejrozličnějšími úrovněmi a útvary společnosti, komunikace, kterou nelze ničím nahradit. Za čas klesne hladina k rovině morálky a ze společnosti začne mizet mravní konsensus. Tento proces je pozvolný, plynulý, ale už po dvou generacích lze pozorovat propastné důsledky. Po konkrétních mravních normách začíná mizet povědomí o smyslu mravnosti a společenského rozměru lidské existence vůbec. Tehdy hladina opouští vrstvu morální a poklesá dále k hodnotám civilizačním.

Lhostejnost a špína, v níž v naší části Evropy žijeme, svědčí o tom, jak dalece se naše společnost odcivilizovala.

Někde tady začíná přirovnání s klesající hladinou selhávat: po poklesu civilizační úrovně se totiž ze dna společenského života vynořuje znovu náboženská víra. Ve společnosti zdecimované až ke dnu roste povědomí, že konstruovat společnost lze pouze z náboženského základu, z něhož evropská civilizace původně vznikla.

Odtud lze říci, že konverze od agnosticismu k víře znamená u nás i obrat ke skutečnému světu: ke skutečným lidským vztahům, nepoznamenaným obecnou nedůvěrou, k úsilí po osobní integritě, ke společnosti takové, jaká je (i s jejími problémy, které se ideologie až do omrzení snaží zastírat); k úsilí o svět, jaký by měl být. Je paradoxem, že svět, jaký by podle našich představ měl být, je mnohem skutečnější než ten, ve kterém žijeme, protože naše úsilí a touha směřují ke světu přirozenému. Přirozený svět znamená otevřený prostor pro základní lidské problémy, jež jsou nepolitické, resp. předpolitické povahy. Je příznačné, že církev v zemích tzv. východní Evropy vytváří takový prostor sama v sobě: věřící z různých zemí naší oblasti se shodují v tom, že do křesťanských společností přicházejí noví lidé také proto, že zde mohou být tím, čím jsou, že mohou otevřeně říci, co si myslí, že nemusejí nic předstírat. Už tím bere křesťanství na sebe úkol usilovat o přirozený svět, hájit přirozené hodnoty lidského života proti nárokům ideologie, která zastírá to nejpodstatnější (pro příklad si porovnejme, jak důrazně staví křesťanství do středu pozornosti tělesné utrpení člověka, zatímco totalitní státy se snaží nemocného a tělesně postiženého člověka odklidit z obecného povědomí kamsi mimo, a to proto, že takový člověk problematizuje představu o pokroku a "šťastnějším životě" v socialismu). Je to těžký úkol, protože totalitní moc svým násilným způsobem vlády zničila veškerou přirozenou autoritu ve společnosti a lidé tak pozbyli jakékoli přirozené opory. Lze říci, že náboženství zůstalo jejich poslední oporou, protože už jen ono podepírá zbytek přirozených struktur, především rodinu; jen ono udržuje úctu ke slabým a bezmocným, povědomí o významu chudoby^a o smyslu oběti pro druhé. Jsou-li tedy křesťané v naší společnosti pronásledováni, pak je třeba mít na paměti, že vlastní důvod tkví v tom, že jsou přirozenými nepřátele totálního nároku státu, že jsou oporou lidské přirozenos-

ti a přirozených hodnot ve společnosti. Nejsou persekvováni pro hodnoty specificky náboženské, ale obecně lidské, protože oni jako poslední mají důvod se za ně zaručit.

Poznámky

1. "Proces s vedením záškodnického spiknutí proti republice" (Horáková a spol.) proběhl ve dnech 31. 5. - 8. 6. 1950. Milada Horáková a 3 další odsouzení byli popraveni.
2. P. Štemberka dobrovolně volil smrt se svými farníky. Primář Hradecký byl popraven v Berlíně-Plötzensee. P. Kajpr zahynul v pracovním táboře Leopoldov v r. 1959.
3. Citováno z publikace "Heydrichova okupační politika v dokumentech", Praha, ČSPB, 1987.
4. Vládní nařízení z 9. března 1942 o preventivním potírání zločinnosti.
5. PARAF 10
6. William James: Druhy náboženské zkušenosti.
7. Píseň Karla Kryla z šedesátých let.
8. Počet těch, kdo se rozhodli pro zlo, byl veliký. Odhodili přes palubu všechny principy své výchovy, neobstáli ve zkoušce, před níž byli postaveni. Ale lidé s náboženským přesvědčením, kněží z hnutí odporu, si svůj postoj uchováli. Nikdo z nich nebyl ochoten ke kolaboraci, aby si zachránil kůži. A to platí stejně, ba silněji o rabínech. Ani jediný, opakují, ani jediný z nich nebyl ochoten se chopit byt jen sebemenší možnosti k lepšímu nebo delšímu životu na účet svých kamarádů a druhů v utrpení. Zcela naopak. Dávali najevo takové sebezapření, že to uvádělo jejich vrahy do rozpaků a v jistém smyslu až k porážce. Zvláště chasidi se pozvedali až k nebesům svou vírou a duchem společenství. - Elie Wiesel: Macht Gebete aus meinen Geschichten, Herder 1986.

Pavel Bratinka: Přežívání jako způsob lidského života

1. Časné přežívání a časný smysl

Nejprve se budeme zabývat tím, jak se jeví svět člověku, který usiluje o zachování své existence, svého života.

Začneme od té nejzákladnější úrovně - od starosti o okamžité fyzické přežití. Při ní člověk zjišťuje, že jeho život je potenciálně ohrožován různými přírodními živly a nedostatkem životních potřeb, bez nichž se nelze nijak obejít. Svůj život může samozřejmě obhájit, pokud se dostatečně a náležitě namáhá, popř. když vhodným způsobem užije přírodních živlů samotných, avšak i během úspěšného uhájení života zakouší člověk neustále, že je závislý na věcech, jež jsou zřejmě jiné podstaty než on sám, a že ona jinakost může za určitých okolností být pro něj zhoubná. Zjišťuje tak ohraničenost své

existence - skutečnost, že někde mezi ním a okolním světem existuje čára, u které jeho bytí končí a začíná bytí jiné, jež sice může pro sebe využít, ale vůči němuž musí být stále ve střehu.

V podstatě stejná situace panuje i v oblasti vztahů vůči druhým lidem. Na jedné straně mohu druhé lidi, tj. jejich sílu a schopnosti, popř. doslova jejich těla a životy, posadit mezi sebe a svět. V takovém případě posunuji onu hranici mezi sebou a obtížnými či nepřátelskými entitami dál od sebe. Tito druzí lidé se tak v jistém smyslu stanou vnější okrajovou součástí mého bytí - jejich bytí je "pohlčeno" mým. Krajní formou takového "pohlčení" je otroctví. Na druhé straně však druzí lidé mohou pro mne představovat nebezpečí. Za prvé nepřímým způsobem, jako konkurenti při obstarávání věcí nezbytných k přežití, popř. jako konkurenti při mých snahách o výše zmíněné "pohlčení" jiných lidí. Za druhé přímo tím, že budou usilovat o "pohlčení" právě mého bytí či budou klást odpor obdobným snahám z mé strany.

Z hlediska posílení šancí na fyzické přežití lze tudíž situaci každého člověka ve vztahu k druhému schematicky vyjádřit výrazem "buď já nebo ty", přičemž řešením tohoto dilematu se zdají být pouze uspořádání typu "jen já", popř. "jen ty".

Fyzické přežití člověka však nezajišťuje pouze jeho fyzická či biologická vybavenost, neboť ta je pro tento účel zcela nedostačující. Je schopen přežít jen díky tomu, že disponuje určitým transcendentním elementem, jehož pomocí dokáže integrovat všechny jednotlivé okamžiky svého života v koherentní celek a zároveň vnímat sebe sama jako vydělenou prostorovou entitu nacházející se ve strukturovaném okolí. Působení tohoto elementu se však u člověka neomezuje pouze na řešení problémů přežití, nýbrž tuto sféru transcenduje v tom smyslu, že před jedincem otvírá celou škálu možností, jak žít. Dává vzniknout celému souboru vzájemně propletených účelů a cílů lidského úsilí, jež nelze redukovat na boj o přežití nebo je z něj odvozovat. Tento soubor je vhodné nazvat "časným smyslem", neboť právě z něho čerpají lidé samozřejmý smysl svého života. Kromě extrémních situací obecně platí, že časný smysl je zdrojem téměř veškeré dynamiky lidského života a že otázka vlastního fyzického přežití je jím zatlačena hluboko do pozadí. Co však nejenže není zatlačeno do pozadí, nýbrž vystupuje s podstatně větší naléhavostí než na dřívější animální úrovni, je sféra vztahů k druhým lidem a ke

světu přírody. Člověk usilující o prosazení svého časného smyslu stojí totiž tvář v tvář ohrožením, která co do počtu a závažnosti daleko převyšují vše, s čím je konfrontován jedinec, kterému jde pouze o okamžité fyzické přežití. Pro bytost nesenou časným smyslem neznamenaají přírodní živly a jevy pouhé fyzické ohrožení příležitostné a pomíjející důležitosti, nýbrž děsivé síly a útvary, jež v něm vyvolávají pochybnosti o smyslu všeho jeho konání i v situacích, kdy jej vůbec neohrožují nebo dokonce ani ohrozit nemohou. S každým obohacením časného smyslu roste též námaha - fyzická a duševní -, kterou je nutno vynaložit, a riziko určitého nezdaru. Obdobně se zvyšuje i ohrožení ze strany ostatních lidí. Tím, že se dimenze bytí jednotlivců rozšířila o atribut časného smyslu, se konflikty typu "buď já nebo ty" podstatně znásobily a nabyly takřka permanentního rázu, přičemž jejich jediným řešením se i nadále jeví uspořádání typu "jen já" nebo "jen ty". Tyto konflikty se navíc již vůbec nemusí omezovat jen na materiální sféru, přičemž útok na něčí časný smysl ve formě odsouzení či zesměšnění může být za jistých okolností stejně ničivý jako útok fyzický. A konečně je zde ohrožení, které nelze žádným způsobem definitivně zažehnat - smrt. Její neodvratnost naopak způsobuje, že čím výraznější jsou úspěchy v oblasti časného smyslu, jež její běžné riziko zatlačily do pozadí, tím větší negativitou, větším pádem se smrt zdá být.

Jelikož zdroje ohrožení časného smyslu člověka jsou vposledku stejné jako v případě jeho holého života, je vhodné použít pro úspěšné lidské úsilí o prosazení a obhájení časného smyslu termínu časné přežívání.

2. Věčné přežívání a věčný smysl

Všech výše uvedených skutečností ohrožujících jejich časné přežívání si lidé byli vědomi od pradávna. Obecně lze konstatovat, že spatřovali pouze jediné východisko z této tragické situace - nalezení takového smyslu, který by byl schopen obsáhnout, více či méně harmonicky, všechny skutečnosti a všechny lidi uvnitř časoprostorového horizontu, k němuž byli dotyční lidé alespoň mentálně schopni dohlédnout. Hledaný smysl musel být srozumitelný přinejmenším v té míře, aby lidé byli schopni na něm participovat tím, že do jeho rámce integrovali své partikulární časné smysly. Touto participací se lidé pokoušeli zbavit všechny možné pohromy ve svém životě jejich drtivé neg-

tivity - jejich "ne-smyslnosti". Aby však tento smysl mohl poskytnout alespoň jakousi ochranu před pohromou největší - smrtí, musel sám být ne-smrtný, věčný. Jentakový smysl dával lidem naději, že participací na něm si zajistí, že něco z nich navěky přežije, tj. že si zajistí "věčné přežívání". Měl-li však daný věčný smysl být schopen poskytovat lidem přiměřenou ochranu před cizotou světa a otupovat ostří mezilidských konfliktů, musel vyhovovat dvěma podmínkám. První podmínkou bylo, že nesoulad mezi řádem světa tímto smyslem implikovaným a skutečnými jevy a událostmi nesměl být příliš výrazný. Určité množství nesouladu - "ne-smyslu" - mohlo být přípustné, avšak pouze proto, aby bylo triumfálně překonáno vládnoucím věčným smyslem, který tak dosáhl opětovného stvrzení. Přílišný nesoulad by však nevyhnutelně podvracel důvěru v platnost smyslu. Druhou nutnou podmínkou byla schopnost věčného smyslu plnit roli prosaditelného měřítka pro řešení konfliktů mezi jednotlivými lidmi či skupinami.

3. Říše věčného smyslu či věčného přežívání

Je zřejmé, že z hlediska časného smyslu a přežívání představuje uspořádané lidské společenství jedinečný způsob, jak minimalizovat nevýhody a maximalizovat výhody plynoucí z existence velkého počtu lidí. V uspořádaném společenství se lidé neocitají v přímém neregulovaném kontaktu s druhými, tj. nejsou jeden druhému vydáni napospas. Jejich vztahy jsou regulovány pravidly garantovanými mocenskou autoritou. Uspořádané komunity dále poskytují i vysokou míru ochrany proti nebezpečí hrožícímu ze strany lidí vně komunity, zvyšují šanci jedince stát před přírodními silami a podstatně rozšiřují možnosti obstarání věcí nezbytných k životu, popř. i mnohých jiných. Existenciální vztahy uvnitř takových komunit lze spíše charakterizovat výrazy "já více než ty" či "ty více než já" než výrazy "jen já" či "jen ty". Míra podřízenosti mohla sice být značná (tj. "více" často znamenalo "mnohem více"), byla však obvykle stabilní a měla své meze, a proto byla pocítována jako mnohem méně tíživá než stav anarchické zvěle silnějších. A konečně, pokud byla organizovaná moc společnosti použita k prosazení jediného věčného smyslu, pak lidé mohli spočinout pod jeho klenbou v jistotě, že tato klenba nebude prorážena herezemi druhých a že společnost nebude rozvrácena násilnými srážkami mezi stopení odlišných smyslů.

věčných

Všechny tyto výhody uspořádaného státu spolu s univerzální lidskou potřebou hmatatelného vyjádření platnosti nějakého definitivního věčného smyslu představovaly neodolatelné pokušení považovat stát sám za projev či ztělesnění věčného smyslu mezi lidmi. Starý Egypt, Asýrie, Čína, Persie či říše Inků jsou typickými příklady takto pojímaných států. Věčné smysly těchto států byly artikulovány jako panteóny rozličných božstev a jejich funkcí. Společnosti v nich byly daným věčným smyslem hierarchizovány. Vládnoucí smysl determinoval jak obsah konkrétních "já" a "ty", tak vztahy mezi nimi. Slůvko "více", vyskytující se v možných vzorcích vztahů, bylo buď určeno stupněm participace příslušných jedinců na věčném smyslu, nebo jím bylo ex post vysvětleno. Autorita vládce byla odvozována a ospravedlňována skutečností jeho vrcholné participace na věčném smyslu (ať už osobní či funkční). Imperiální výboje byly ospravedlňovány nutností zahrnout i další komunity do rámce pravého smyslu. Vítězství nad cizími komunitami byla pak ovšem vykládána jako potvrzení nadřazenosti vlastního smyslu (bohů) nad "falešnými" smysly podrobených společností a zároveň jako důkaz, že vládce je v naprostém souladu s věčným smyslem říše.

Ačkoliv konkrétní podoby věčných smyslů byly velmi rozmanité, všechny byly projevem téhož konceptu - identifikace konkrétní sociální formace a jejího fungování s věčným smyslem světa. Jelikož toto ztotožnění mělo pro lidský život obdobné dalekosáhlé důsledky, je vhodné přidělit všem těmto impériím společné rodové jméno - říše věčného smyslu, popř. věčného přežívání.

Není pochyb o tom, že tyto říše, v nichž "každý věděl, kde je jeho místo", se vyznačovaly velkou sociální stabilitou. Za tuto stabilitu byla však zaplacená nesmírná cena. Většina těchto říší byly despotie, v nichž jedinec - kromě vládce a jeho úzkého okruhu - byl sám o sobě považován za nic. Zároveň tyto říše postrádaly jakýkoliv zdroj pohybu, který by je mohl vyvést za rámec jednou daného věčného smyslu, k jiné sebeinterpretaci a k jinému vnímání světa. Čas od času v nich sice docházelo k velkým a krvavým otřesům, ty však byly z hlediska nějakých podstatných změn zcela jalové; změnila se nanejvýš vládnoucí dynastie. Důvod nehybnosti a bezčasovosti tkvěl v nepřítomnosti dvou navzájem spjatých hodnot - pravdy a svobody v jejich společenské dimenzi. Pod pojmem pravda zde máme na mysli nejen pravdivé informace o stavu společnosti, o úspěších a neúspěších

jejích vládců, nýbrž i stálé posuzování všech věcí včetně samotných měřítek tohoto posuzování. Pod pojem svoboda pak zahrnujeme nejen možnost svobodného sdílení oněch informací a soudů, nýbrž i možnost dospívat ke společným rozhodnutím o případných změnách v řádu společnosti nebo v lidských aktivitách vůbec a tato rozhodnutí uskutečnit. Není obtížné nahlédnout, proč se těmto hodnotám nemohlo v říších věčného smyslu dařit.

Bylo by zřejmě zbytečné líčit, jak na tom byly pravda se svobodou za panování špatných despotů, a zároveň by to ani nebylo k věci, neboť naším cílem není ukázat, že despotická moc může být zneužita, nýbrž že její založení na věčném smyslu z ní činí nepřekonatelnou překážku pro pravdu a svobodu bez ohledu na kvality konkrétního vládce. Představme si proto vládce, který napře veškerou svou moc správným směrem: za jeho vlády budou lidé moci říkat a dovídat se pravdu o něm a o jeho úřednících, dovolají se spravedlnosti proti mocnějším a budou moci svobodně, bez svévolných zásahů mocipánů, sledovat své záležitosti. To vše je s despotickou vládou v principu slučitelné. Budou však moci brát v potaz despotický typ vlády jako takový či přímo samotný věčný smysl říše? Pakliže i to bude dovoleno, pak bude podkopávána legitimita dobrého vládce, aniž budou odstraněny všechny ty masívní důvody, které v minulosti i u mnoha současníků vedly k přijetí víry ve věčný smysl. Bezprostředním důsledkem takové "liberalizace" despocie bude zvýšené nebezpečí občanské války, plynoucí z oslabené legitimacy vládce na straně jedné a z reakce "méně dobrých" hodnostářů, obávajících se o svůj status a privilegia, na straně druhé, přičemž se k těmto hodnostářům může přidat i značná část společnosti ve snaze bránit svoji dosavadní víru. Sama občanská válka se ovšem bude jevit dobrému vládci - a s ním zajisté i většině obyvatel - jako velké zlo. Za ještě větší zlo bude jím i jeho upřímnými stoupenci považována eventuelní porážka či palácový převrat, který by na trůn uvedl nového vládce, jenž by všechny blahodárné reformy obrátil vníveč. Toto vše bude pro dobrého vládce představovat pádné důvody, aby - proti svému přesvědčení - kritické zkoumání principu despotické vlády a věčného smyslu nepřipustil. Teoreticky by dobrému vládci zbývala ještě jedna cesta, jak vytvořit alespoň malý ostrůvek pravdy a svobody ve společnosti: založení nějaké instituce zaměřené na ono kritické zkoumání, jež by zahrnovala jen úzký okruh vzdělanců a jejíž poznatky a návrhy by byly

rozšiřovány a prováděny jen s největší opatrností tak, aby se celá společnost měnila bez otřesů a nebezpečí reakčních zvratů. Aby však taková instituce mohla trvale existovat a svobodně pracovat bez ohledu na to, jaký vládce se právě nachází na trůně, bylo by pro ni nutno najít zdůvodnění ve věčném smyslu samotném, a to zdůvodnění natolik průkazné, aby si kterýkoli vládce jejím případným zničením podstatným způsobem podkopal vlastní legitimitu. A zde jsme u kořene věci, jelikož žádný věčný smysl nemohl jako svůj podstatný rys obsahovat požadavek či příslib stálého překračování či proměny sebe sama, neboť by se tím automaticky degradoval na pouhý nedokonalý obraz, pouhé mylné a stále se měnící dohady o pravém věčném smyslu, nacházejícím se kdesi v nedohlednu. Takové mlhavé a proměnné dohady by však sotva mohly poskytnout lidem útěchu věčného přežívání, natož v nich vzbudit ochotu podrobovat se nějaké vládě. Proto i kdyby takovýto sebe-reflektující věčný smysl byl někým někde deklarován, nikdy by se nemohl prosadit jako základ společnosti.

Instituce, jež by byly nositelem tradice kritického hledání pravdy, neměly proto v despotických říších věčného smyslu žádnou možnost trvalé existence. Avšak bez takových institucí zase nebyly možné ani postupné, byť třeba pomalé změny ve společnosti, jež by ji mohly svými kumulovanými účinky vposledku vyvést z kruhyře daného věčného smyslu a despotické vlády.

Je-li však pravdivé tvrzení, že u kořene nehybnosti říší věčného smyslu není případná despotická vláda, nýbrž samotný fakt jejich založení na posvátném věčném smyslu, pak by se tato nehybnost měla projevit i u nedespotických říší. Nejvýznamnějším a nejlépe dokumentovaným příkladem takové říše je antický Řím ve svém republikánském období. Věčný smysl Říma byl dán založením Města, kteréžto založení bylo chápáno jako inspirované bohy a mělo pro legitimitu římských institucí trvalé nábožensko-politické důsledky základního významu. Skutečnost, že republikánské zřízení Říma vzniklo až po dvousetletém období neomezené vlády králů, dokazuje, že věčný smysl byl s republikou slučitelný a že možná dokonce obsahoval i inspirační zdroje pro nastolení republiky a poskytnutí politických práv širokým vrstvám obyvatel. Přitom republika nebyla žádným efemérním útvarem - existovala téměř půl tisíciletí. Tak dlouhé trvání muselo nutně vést ke vzniku silných republikánských tradic. Přesto všechno se Řím nakonec změnil v despocii zbožštělých panovníků. Domnívám se, že vysvětlení tohoto vývoje tkví v tom, že věčný smysl

Říma blokoval možnost zakotvení republikánských tradic v něčem podstatnějším než v stále archaičtějším ^{působících} kultech města Říma, jež byly artikulací věčného smyslu říše dokonce ještě desítky let po přijetí křesťanství římskými císaři. Symptomatická je v tomto ohledu naprostá imunita republikánsky zaměřených politických myslitelů vůči těm aspektům řeckého myšlení, jež směřovaly k nalezení nemýtického základu obce. Římští myslitelé naopak prokazovali úžasnou invenci při přizpůsobování v podstatě čistě městského kultu pro roli věčného smyslu obrovské říše, zahrnující nesčetné národy, jež měly svá vlastní božstva. Nutnost této invence byla bezpochyby dána tím, že z rámce onoho věčného smyslu nebylo úniku bez podlomení legitimacy celé říše. Na pozadí tohoto faktu lze pak snadno pochopit pokusy římských úřadů násilně vyhladit křesťany, kteří byli, až na jednu maličkost, vzornými občany říše. Tou maličkostí byla právě jejich neochota vzdát veřejný hold věčnému smyslu říše.

Zdá se, že ve starověku existovaly jen dvě vysoce organizované společnosti, které nebyly determinovány jednou provždy daným věčným smyslem - antické Řecko a Izrael Starého Zákona. Mnoho říší věčného smyslu existovalo i později a některé přežily až do novověku. Teprve v devatenáctém století se v nich objevují první pokusy prolomit bludný kruh. Nutno konstatovat, že otřesy, k nimž tyto pokusy nakonec vedly, se zdají potvrzovat nejhorší obavy našeho hypotetického liberálního despoty. Konec konců je skutečnost, že potřeba definitivní, hmatatelné a zároveň co nejpohodlnější duchovní jistoty dominuje nade všemi ostatními lidskými potřebami, dosvědčována vydatně i dějinami obou výše zmíněných výjimek.

4. Věčný smysl moderní doby

Koloběh vzniku a zániku impérií věčného smyslu byl narušen teprve vznikem křesťanské civilizace, jejíž základní principy byly s duchem oněch impérií neslučitelné. V posledních několika stoletích však vliv křesťanských principů slábl a tento proces úpadku byl doprovázen odpovídajícím nástupem doktrín, jež ve stále větší míře aspirovaly na roli věčného smyslu. Ve dvacátém století lze pak již hovořit o definitivně zformovaném a na celkovou vládu aspirujícím věčném smyslu. Tento moderní věčný smysl se však od těch starodávných podstatným způsobem

liší. Je za prvé dynamický v tom smyslu, že současnost je podle něj vždy automaticky považována za "smyslu-plnější" (osvícenější, vědecktější, racionálnější atd.) než minulost a analogický stav je očekáván i v budoucnosti. Takováto dynamizace věčného smyslu by sama o sobě nemusela být příliš významná, kdyby zároveň nevykazoval další zcela novou vlastnost - naprostou antropocentričnost. Věčný smysl má dnes svůj zdroj v člověku samotném, resp. člověk jako druh je považován za věčný smysl, byť teprve v procesu zrodu a růstu. Růst spočívá v tom, že se člověk stává stále více vědoucím a mocným - vůči přírodě i vůbec sobě samému. Neuznává se, že by existovaly nějaké nedostupné transcendentní skutečnosti. Slovo "transcendentní" (resp. tajemství, nadpřirozeno apod.) se v nejlepším případě toleruje jako označení pro věci, které dosud nejsou objasněné a ovládnuté, ale které se takovými dříve nebo později stanou. Dokonce i smrt sama je považována za těžký sice, ale v principu určitě rozřešitelný problém.

Lákavost tohoto moderního věčného smyslu a pocit metafyzické jistoty, jež poskytuje, jsou vskutku impozantní. Jelikož je založen především na příslibu lepších věcí v budoucnosti, je teoreticky imunní proti námitkám, poukazujícím na ten či onen neúspěch nebo na nesmírnou složitost či nepředstavitelnost řešení toho či onoho problému. Zdálo by se tedy, že pokud vyloučíme možnost nějaké intervence typu *deux-ex-machina*, mohl by tento věčný smysl dominovat velmi dlouhou dobu, než by jeho vnitřní prázdnota začala být pociťována v širším rozsahu.

Není však obtížné nahlédnout, že společnost vybudovaná na tomto věčném smyslu se musí brzy ocitnout ve slepé uličce, a to v prvé řadě politicky. Stačí si připomenout, že podstatnou podmínkou pro to, aby se nějaký věčný smysl mohl stát trvalým základem společnosti, je jeho schopnost vyřešit každý konflikt typu "buď já nebo ty", tj. musí být schopen sloužit jako měřítko pro posouzení konfliktních nároků různých osob. Tyto konflikty se mohou týkat nejrozličnějších věcí: majetku, pracovních míst, společenského postavení, cti, pravdy, morálky atd. Jelikož však je to nyní člověk sám, kdo představuje nejvyšší měřítko, je vlastně každý konflikt typu "buď já nebo ty" vposledku konfliktem mezi dvěma stejně svrchovanými měřítky. Takový konflikt je ovšem z definice neřešitelný.

Západní demokratické společnosti jsou dosud schopny

nalézat z této slepé uličky východisko a vyhnout se ochromení pouze díky reziduálnímu vlivu transcendentních hodnot z předmoderního věku. Tyto hodnoty umožňují, aby některé nároky a činy byly odsouzeny jako "nerozumné", "nespravedlivé", "nezasloužené", "nelidské" apod. a mohlo se tak - nikoliv ovšem bez značného licitování a dohadování - dospět k nějakému konsensu. Západní varianta moderního věčného smyslu je vlastně dosud hybrid složený z ideje "člověk je nejvyšší mírou" a zbytků transcendentních hodnot, předpokladů a před-sudků. Tento hybrid je však ze své podstaty nestabilní - jeho komponenty jsou navzájem neslučitelné a dříve či později musí nakonec jedna z nich zcela převládnout. Situace je o to nebezpečnější, že toto přetahování se odehrává ve světě, jehož značná část se nachází pod nadvládou moderního věčného smyslu v nejčistší podobě. Ten se od západní "rozředěné" varianty liší tím, že vedle nevyhnutelného příslibu stále lepšího života výslovně slibuje totálně vyřešit všechny konflikty typu "buď já nebo ty" bez toho, že by se odvolával na transcendentní skutečnosti. Z tohoto důvodu si plně zaslouží přídomek "totalitní". V důsledku této aspirace totalitního věčného smyslu je každá moc, která na něm založí svoji legitimitu, odsouzena k tomu, aby každý uvedený konflikt vyřešila, neboť selhání v tomto směru její legitimitu ohrožuje: buď přímo jako důkaz neschopnosti moci realizovat své sliby nebo nepřímě tím, že zpochybňuje reálnost totalitního smyslu. Nalezení měřítka, které by moci umožňovalo rozsuzovat a řešit všechny konflikty, je proto pro ni otázkou života a smrti. Je-li však všechny transcendentní hodnoty jsou zavrhovány jako bezcenné či dokonce škodlivé smyšlenky, má moc k dispozici jediné východisko; prohlásit za měřítko sebe samu, popř. si tuto roli *via facti* přisvojit. Moc se tak stává nejvyšším soudcem "transcendujícím" všechny možné strany případných konfliktů. Měřítka pro hodnocení jednání a schopnost jednat se tak stávají identickými. Tento krok vede ihned k nové definici dobra a zla: vše, co posiluje moc, je dobré, neboť to posiluje její schopnost řešit konflikty a tak realizovat přísliby totalitního věčného smyslu; vše, co moc oslabuje, je zlé, neboť to onu schopnost snižuje.

Věci bohužel nekončí touto bizarní definicí dobra a zla. Při pokusu totalitního věčného smyslu podrobit si živou skutečnost se totiž začne projevovat jakýsi druh posilující zpětné vazby, který má nedožité důsledky. Moc čerpá svou legiti-

mitu z toho, že plní příslib totalitního věčného smyslu vyřešit všechny konflikty a nastolit všeobecnou blaženost. Přitom ale schopnost moci toho všeho dosáhnout (či spíše předstírat dosahování) je přímo úměrná rozsahu a pronikavosti této moci. Z toho plyne, že legitimita moci, tj. zdání splnitelnosti a plnění jejích příslibů, je zajištěna před pochybnostmi a kritikou jen v té míře, v jaké je moc skutečně totální. A je to právě tento circulus vitiosus, který způsobuje, že každá společnost, v níž totalitní věčný smysl převládne, nevyhnutelně končí jako stát, v němž nejvyšší či lépe řečeno jedinou "transcendentní" hodnotou je moc. V takovémto moderním ekvivalentu říše věčného smyslu jsou duchovní hodnoty tolerovány jen v tom rozsahu, v jakém slouží moci. Jelikož o všech "klasických hodnotách (pravda, svoboda, zákon, čest, spravedlnost, rozum atd.) platí, že jejich sféry platnosti a relevance jsou sféře moci buď nadřazeny nebo s ní nemají nic společného, jejich podřízení operativním potřebám moci vede k jejich zničení nebo - což je ještě horší - k vytvoření jejich padělků. Na ukázkou uveďme opět osud pravdy a svobody.

Je nasnadě. Je-li moc nejvyšší hodnotou, pak všechny informace, projevy a myšlenky, které ji posilují, jsou pravdivé. Ty, které činí opak, jsou lživé. A ty, které nečiní to ani ono, jsou zbytečné a tudíž nedostatečně pravdivé a tudíž vlastně lživé. Rozhodnutí, zda něco moc posiluje nebo oslabuje, musí ovšem opět náležet moci samé, neboť kdyby nenáleželo jenom jí, přestala by být nejvyšší instancí, což představuje největší možné oslabení. Je také zřejmé, že monopol na pravdu bude nejdůrazněji prosazován v souvislosti s konflikty typu "buď já nebo ty" a se všemi skutečnostmi, jež by mohly svědčit o neúspěchu moci na poli slibovaného pokroku. Aby však její monopol v tomto směru byl účinný, musí moc mít výlučné právo určovat, jaké sféry jsoucna pojmy "já" či "ty" vymezují, co znamená slovo "konflikt" a zda vůbec něco takového v tom kterém případě vůbec nastalo. A konečně musí mít monopol rozhodování o tom, co je či není úspěch nebo pokrok. Ve všech těchto oblastech nemůže být proto nikomu dovoleno, aby se o problémech a k různým otázkám vyjadřoval podle svého, ať už slovy nebo skutky. Likvidací svobody v normálním smyslu slova však věc nekončí. Dochází k fatální proměně významu tohoto slova. Jelikož možnost jednat podle svého má v novém uspořádání jen moc, existuje jen jediná věc budící zdání svobody, totiž naprostá sebeidentifika-

ce s mocí. Ta však moc nanejvýš posiluje a proto za pravou svobodu prohlašuje právě ji. Ze všech těchto důvodů je nutno za existenciální vzorec lidské situace v totalitní společnosti považovat výraz "ani já ani ty - pouze moc".

Popis totalitní moci by však nebyl úplný, kdybychom se nezmiňovali o tom, že tato moc je ze své podstaty neschopna žít v míru s tím, co je mimo její vládu, tj. i se svými sousedy. Tento závažný fakt je často přehlížen, bagatelizován nebo považován za náhodný a reformovatelný. K získání imunity vůči tomuto omylu stačí, když si uvědomíme příčinu tohoto jejího atributu.

Varovným znamením v tomto směru, které je na očích každému, je skutečnost, že současná artikulace totalitního věčného smyslu má podobu ideologie, jež postuluje svět jako bojiště mezi dvěma protikladnými a nesmiřitelnými silami - na jedné straně stojí působení a vláda totalitního věčného smyslu a na straně druhé vše a všichni, kdo s ním nejsou zajedno. Z toho plyne, že jakákoli mocnost, jež není s danou totalitní mocí zajedno, musí být - i kdyby byla sama totalitní - klasifikována jako nepřátelská "proti-smyslná" síla, jež musí být zničena. Jakýkoli kompromis s onou mocností, jakékoli polevení v nepřetržitém tlaku na ni by se totiž automatickyjevilo buď jako zrada totalitní moci na jejím věčném smyslu vyjádřeném manichejskou ideologií nebo jako příznak toho, že věčný smysl už alespoň zčásti neplatí. Obojí však znamená vposledku totéž - zráta legitimacy moci.

Ideologické mechanismy ovšem tou nejhlubší příčinou agresivity být nemohou, neboť totalitní moc, jež by sebe samu trvale podržovala nějaké definitivní ideologii, by vlivem tohoto podrobení se něčemu přestala být totalitní, neboť by přestala být tou nejvyšší instancí. Nejhlubší příčina musí být na ideologii nezávislá; ideologie je jen jedním z jejích projevů.

Vlastní příčina tkví v samotné podstatě totalitní moci, totiž ve skutečnosti, že se deklarovala jako nejvyšší instance a že tudíž neuznává žádné na sobě nezávislé měřítko, neboť takovéto měřítko by se muselo zakládat na vyšší instanci, než je ona sama. Totalitní moci se tak cokoli, co s ní není zajedno, tj. co se řídí na ní nezávislými důvody a účely, musí jevit jako ji přesahující instance a tudíž nepřítel non plus ultra. "Cizí" entita svou existencí podkopává samotné

základy moci. Proto jsou neustálé pokusy onu entitu zničit nebo "pohltnout" pro moc jediným možným postupem. Skutečnost, že taková moc považuje i nejperfidnější útoky na bezbranné a pokojné sousedy či partnery za pouhý výkon svatého práva na sebeobranu, by neměla být považována za projev pokrytectví, nýbrž za pravdivý odraz zakoušené úzkosti.

V předchozím textu bylo naznačeno, že za vznik totalitní moci "vděčíme" slepé uličce, ve které se ocitne každá společnost, v níž převládne víra v totalitní věčný smysl. Zbývá však ještě vysvětlit, kde se ve společnosti bere vůle takovou moc vytvořit a ochotně jí sloužit, místo aby odvrhla víru v totalitní smysl, jakmile se ukáže jeho zhoubnost.

Existence hodnot a měřítek nezávislých na lidské manipulaci, tj. v pravdě transcendentních, vede v každé společnosti k provádění neustálých soudů nad lidskými myšlenkami a činy. Měřítko rozumnosti způsobuje, že občas jsou někteří lidé shledáni hloupými, měřítko spravedlnosti způsobuje, že občas jsou někteří lidé shledáni vinnými z bezpráví či trestných činů, měřítko dobroty způsobuje, že občas jsou někteří lidé shledáni ničemnými, měřítko píle, dovednosti, užitečnosti způsobují, že občas jsou někteří lidé shledáni línými, neschopnými, k ničemu atd. Je přirozené, že dotyční lidé ony soudy velmi těžce nesou, zejména když mají podobu ztráty příjmu, veřejné pohany či uvěznění. Je zřejmé, že člověk nemusí být nijak zvrhlým jedincem, je-li za této situace ochoten podporovat či alespoň příznivě hodnotit vše, co mu slibuje, že jej oné tíže zbaví. Přesně toto nabízí lidem v ještě svobodné společnosti skupina, reprezentující zárodek totalitní moci. Ujišťováním, že v jejich případě se jedná o nespravedlnost, získává tato skupina podporu mnohých lidí postižených nepříznivými soudy výše uvedeného druhu. A poté, co se pevně etabluje, je totalitní moc schopna učinit mnohem komplexnější a hmatatelnější nabídku: "Můžete být hloupí, zlí, líní a neschopní jak je vám libo, nic z toho nebude mít vliv na vaše příjmy, společenské postavení a pověst. Navíc bude učeno vše pro to, aby vaše svědomí bylo klidné, neboť donutíme ostatní, aby schvalovali vše, co budete činit, a nikomu nebude dovoleno, aby to zpochybňoval. Jedinou podmínkou pro to vše je, že budete sloužit moci."

Skutečností, že udržování totalitní moci vyžaduje nepřetržité konání činů, jež by byly tvrdě odsouzeny i matnými zbytky "klasických" měřítek morálky, spravedlnosti a rozumnosti, jen

ještě více utužuje svazek mezi mocí a jejími podílčníky, neboť tito spatřují v moci jedinou záruku před odsouzením oněch činů. Právě tato jejich závislost na moci je příčinou působení oné posilující zpětné vazby, odpovědné za stálou tendenci moci k vlastní regeneraci a růstu. Přervat svazek s mocí znamená snášet nejen její hněv, nýbrž i výčitky vzkříšeného osobního svědomí. K takovéto proměně Šavla v Pavla je zapotřebí vskutku velké odvahy a morální síly. Naproti tomu setrvávání ve svazku nevyžaduje žádnou zvláštní osobní zlobu, a vytrvalost ve zlu, ale pouze nedostatek dispozice k mučednictví, což je velmi běžná lidská vlastnost.

Z předchozího textu by se někomu mohlo zdát, že totalitní mociříši je souzeno přežívat na věky a že se tedy jedná o první skutečnou říši věčného přežívání. Toto zdání je však mylné. Neslučitelnost totalitní moci s jakoukoli opravdovou hodnotou způsobuje, že tato moc se dokáže udržet jen za cenu stálého podvracení a destrukce nejen všeho toho, co dává lidskému životu smysl, nýbrž vposledku i toho, co ho vůbec umožňuje. Toto ničení musí jednou nevyhnutelně dospět k bodu, kdy začne podlamovat samotnou fyzickou infrastrukturu moci. Kromě toho jí hrozí nebezpečí, že se lidský život stane pod její vládou tak bedným, že lidé budou dohnáni k slepému a zoufalému násilí.

Bylo by fatálně neodpovědné a zřejmě i sebevražedné, kdybychom zaujali postoj vyčkávání, až onen proces sebedestrukce dospěje ke svému konci. Jedinou alternativou je hledat možnost, jak se totalitní moci postavit a zabránit jí v jejím ničivém díle. Jelikož tato moc všechny transcendentní hodnoty popírá a její hlavní zbraní je monopol na veškeré přežívání, jež přiděluje či odnímá dle své libovůle, může se jí vskutku postavit jen obrana hodnot, při které jsou lidé ochotni obětovat i své časné a věčné přežívání. Ztrátou věčného přežívání zde míníme především nepřítomnost jistoty, že obrana bude mít úspěch, popř. že nebude beze stopy zapomenuta.

Odstraněním totalitní moci však celý problém nekončí, nýbrž znovu vyvstává v podobě otázky, jak tragickou zkušenost s touto mocí vtělit nejen do myšlenkové reflexe, ale i do našich politických institucí, a to jak v národním, tak v mezinárodním měřítku. Další reprízu totalitarismu by totiž svět nemusel přezít. Toto není triviální úkol, neboť stále hrozí nebezpečí, že pro boj se zlem bude použita metoda sice naprosto zřejmé a spolehlivé účinnosti, u níž se však až příliš pozdě zjistí, že

dané zlo "odstraňuje" tím, že jej nahrazuje zlem větším. V tomto konkrétním případě jde o to, že naším cílem nemůže být obnova libovolných transcendentních hodnot, nýbrž výlučně těch, s jejichž platností stojí a padá důstojnost toho posledního a nejmenšího člověka.

Jan Hrabina: Petr Chelčický O trojím lidu

A. Stručný obsah

Dělení církve (resp. celé tehdejší společnosti) na tři stavy rozvádí a kritizuje Chelčický v traktátu O trojím lidu. Traktát napsal kolem roku 1424 a je adresován buď Markoldu ze Zbraslavic (historik Jastrebův) nebo Mikuláši z Pelhřimova (historik F. M. Bartoš).

Obsah a reprodukce jeho myšlenek:

Nejprve se Chelčický zamýšlí nad charakteristikou vlastností světské moci, že se z ní rodí bázeň, neboť moc skrze sebe hrozí, násilím bere, vězní, bije a zabíjí. Tato světská moc je nutná pro ty národy, které neznají zákona Božího, aby se neroztříštily v chaosu, ale aby v nich byl udržován jakýs takýs řád a pokoj, byť mečem a strachem. Světská moc je ustavena od počátku mezi všemi národy samým Bohem. Pouze Izraeli, který postavil pod svůj zákon, Bůh neustavuje mocenského představitele (krále) na zemi, neboť sám mu chce kralovat. A když konečně i Izrael jím zhrdl a žádal nad sebou krále, byl tento ustanoven podle židovského zákona a meče směl použít jen v souladu se zákonem a pro udržování zákona. (Avšak i zákon židovský je překonán příchodem Ježíše. O tom později.)

Vnášením řádu do společnosti však světská moc neudrží jen pokoj a pořádek, ale utvrzuje sebe ve svých pozemských a mocenských statcích. Vláda této moci není tedy žádnou ctností, neboť trestáním přestupků sleduje především svůj zisk. "Dobro" moci lze ještě přijmout, pokud každé bezpráví či žaloba najde narovnání. Je však zřejmé, že moc se rozmnoží a začne se svářit mezi sebou a i toto "dobro" vezme za své.

S Ježíšem přichází pak zákon, který je nad zákony světa i nad zákony SZ (Mat. 5,20). Řád v Ježíšově duchu nedokáže nastolit žádná světská moc, neboť se rodí pod milostí a lidé v něm jsou vedeni Duchem svatým.

Chelčický tedy rozeznává řády dva:

- řád světský, jenž je udržován skrze moc;
- řád Kristův, jenž je udržován láskou.

Tyto řády jsou v kontrastu a nemohou spolu trvati. Moc se neřídí vírou a víra nepotřebuje moci. V návaznosti Chelčický odsuzuje události ze 4. století, kdy císař Galerius a zvláště pak císař Konstantin křesťanství legalizují. Konstantin se dokonce před svou smrtí nechá pokřtít papežem Silvestrem. Tím, že byla pohanská moc přijata do církve, dostal se do církve lstivě celý svět. A naopak kněží se zpronevěřili, neboť nedolali pokušení a "aby zaopatřili svému břichu velikou sytost, všechno zblahoslavili".

Na dalších stránkách pak se Chelčický snaží uvést na pravou míru Řím.¹³; tyto verše jsou pro mnohé ospravedlněním jejich postoje a participace na moci, slouží jako alibi pro vlastní slabost. Je zapotřebí rozumět tomu, co apoštol Pavel svými slovy míní. Apoštol jimi nepoučuje moc, aby bránila zákon Kristův a stala se jeho správcem. Nabádá pouze ty křesťany, kteří jsou pod pohanskou mocí, aby se jí neprotivili, neboť tato moc je ustavena pro pořádek nad pohany - a protivenstvím by toto rušili. Že jsou křesťané skrze Ježíše vysvobozeni z moci ďáblovy a od břemene Starého zákona ještě neznamena, že jsou osvobozeni od břemene moci. Nelze ale chápat toto břemeno tak, že sotva Ježíš vykoupil křesťany ze zákona bázně, ukládá jim skrze apoštola bázeň před mečem. Poslušni mají být pro své přesvědčení (nikoliv ze strachu před mečem), protože když moc velí zachovávat pokoj a nečiní jiným bezpráví a přikazuje kterékoli počestné věci, tak takové věci přikazuje také Bůh. Naopak protivenstvím věcem, které vedou ke spravedlnosti a pokoji, jen proto, že je přikazuje pohanská moc, se dopouštíme pohrdání Bohem. Je třeba ovšem vědět, že co dobrého moc, která je mimo Zákon, přikazuje k prosazení spravedlnosti a pokoje, nepřikazuje spolu s Bohem. Knížata tak činí pro svůj užitek, Bůh proto, že sám je spravedlivý. Stejně je pouze snad to, že křivda bližnímu stejně rozhněvá knížete i Boha. Kdo splní spravedlnost, kterou přikazuje kníže, má ji splnit nejprve k úmyslu Božímu a pro jeho přikázání. Pak zachová dobré svědomí a dojde přízně u knížete. Apoštol zejména velí poslouchat pohanskou moc v dobrém proto, aby se nepohoršovala nad zlými příklady a vlastně nad vírou. Kdyby však věřící nežili na statcích těchto knížat, apoštol by toto poučení nedával, neboť věřící lid je přímo pod královstvím a mocí Boží. Z řečeného je zřejmé, že apoštol nezavádí svou řečí moc s mečem pod zákon Kristův a nečiní ji pánem nad věřícími, ale napomíná k poslušnosti pod pohanskou mocí.

V následujících úvahách Chelčický polemizuje s Viklefem (resp. s jeho spisem O nadání kněžském). Viklef rozeznává trojí křesťanský lid a každému zvlášť určuje jeho působnost. (Nezapomeňme, že ve Viklefově době jiný než křesťanský lid ve známém světě neexistoval, dělí tedy vlastně celou společnost.)

Jedná se o:

- Stav panský, resp. světskou moc, která je náměstkem božství. Hájí mečem Boží zákon;
- Stav kněžský, který je náměstkem člověčenství Kristova. Má následovat Krista v chudobě, práci, trpělivosti a učit druhé dva stavy;
- Obecný lid.

Chelčický vidí v tomto rozdělení řadu rozporů a protichůdností. Jednak světská moc tím, že zajišťuje bezpečnost kněžím, jim vlastně nedovolí následovat Krista v odříkání a utrpení. Obdobně světská moc chrání obecný lid před bezprávím, ale tím mu vlastně zabráňuje naplňovat přikázání Ježíšovo (kdo udeří-li tě v líci, nastav mu druhou) a držet se přikázání apoštolova (nebránit sám sebe v bezpráví - 1 Kor. 6,6-8; Tim 2,3). Navíc je rozdíl, chrání-li sám sebe člověk osamělý (sám sebe může chránit sotva tak proti sobě rovnému či slabšímu; chrání se tedy sám jako slabý tvor) a chrání-li se člověk s mocí za zády. To je snadné a bez rizika utrpení. Je snadné být silákem s mocí za zády a z této pozice být silným. Nechtějící nikdy nic trpět, brání se tací proti každému bezpráví: shlukují se do vojsk a opírají se o světskou moc. Ale poněvadž je křesťan z přikázání Kristova povinen sám sebe nebránit, kdo mu ukázal, že si má ještě vzít na pomoc moc, aby tak rušil přikázání? Další rozpor Chelčický vidí v tom, že světská moc má povinnost zástupně za Boha trestat mečem a trápit tak zlé. Knězovou povinností je však přijímat hříšné k milosti. Přijme-li však kněz zlé na milost, nad kým se pak bude mstít ten, kdo drží meč na zlé. Pakli se on oboří s mečem a pobije zlé, koho kněz povede k pokání a přijme na milost? A tak jeden dojde ve svém úřadu úspěchu, druhý je však poškozen, protože se mine účinkem. Vlastně jedni údové těla překážejí druhým. Kristovo tělo s takovým uspořádáním údů je divné. To svět potřebuje takové uspořádání, protože si navykl potřebovat moc, aby netrpěl bezpráví a pohanění.

Jedná se o jasné zpohanštění a zpohanštělému lidu ustavil Bůh knížata s mečem, když jinak nemají spravedlnost a jedni

překážejí druhým. Tvrdí se sice, že světská moc má své místo v křesťanství a dokládá se to např. Luk. 7, 1-10 (uzdravení setníkovy sluhy v Kafarnaum), Chelčický však varuje před tím, "vydojovat" z Písma, co se momentálně hodí, a vysvětluje, že Ježíš v setníkovi neoslavuje jeho moc a nechválí jeho stav, ale pouze dává najevo, že jeho víra je veliká - a jen za to setníka chválí. Ze všech těchto důvodů je i dělení na trojí lid ^Sněprávné. Jak říká apoštol: "Rozdílly jsou v milosti, ale týž Duch, rozdílly jsou ve službách, ale týž Pán, rozdílly jsou ve výkonech, ale týž je Bůh, který působí všechněm všechno." To jsou údové těla Kristova, tvořící - ač různé - jedno tělo, jednu jednotu. Pouze různé dary Ducha jsou pravé údy. Chelčický v apoštolově slovu nevidí nic, co by stvrzovalo světskou moc a dělení lidu fyzickým způsobem. Fyzické rozdělení lidu je i mezi pohany. Meč pána však nespojí sedláky v jednotu myslí. Chelčický pak říká, že kdyby páni nezneužili moci a naopak byli "osvícení" a místo trestání se naklonili k milosti, zpro-
nevěřili by se vlastně svému úřadu a rozmnožili žaloby, které jim přicházejí i na jejich vlastní osoby. Takže takový nepřinese vposledku milost, ale sebezkazu. Moc skrze moc zničí sama sebe.

A konečně poslední námitka Chelčického k trojímu dělení lidu. Bylo-li by totiž trojí dělení tělem Kristovým, vážili by si silní slabých. Pokud ale víme, moc pohrdá slabými. V Kristově těle je rovnost mezi údy bez panování jednoho nad druhými. Ježíš říká (Luk. 22, 25-26): "Králové pohanští panují nad svými, a ti, kteří mají nad nimi moc, nazývají se hodnotáři. Ale vy ne tak, nýbrž kdo je větší mezi vámi, buď služebníkem jiných". Chelčický uzavírá: "Apoštol Pavel nerozeznává tělo Kristovo podle tělesných zvláštností, nýbrž podle rozmanitých darů Ducha sv. k společnému poslušenství mnohých údů toho těla skrze tyto dary".

B. Zamyšlení nad obsahem ve světle moci

Nejprve si všimněme místa, kde Chelčický velice správně rozpoznal jednu průvodní vlastnost moci, totiž že moc se dříve či později zpronevěří svému cíli. Průvodní cíl zavést a udržet pokoj se přenesení do jiné roviny - držet a rozmnožit sebe sama. Všimněme si, že už Chelčickému je zřejmé, že nestačí jen moc získat, ale že k jejímu udržení je nutné znovu a znovu moc jaksi ustavovat, ba rozmnožovat. Zajímavý je i další postřeh, který navazuje na předchozí: i kdyby představitelé moci

byli osvícení a podle toho jednali, zpronevěřili by se vlastně sami sobě a uvedli sebe do záhuby. Moc skrze moc zničí sama sebe. Chelčický tím nejen říká, že moc pro svůj výkon potřebuje lidi s určitými mentálními vlastnostmi. Nepřímo říká, že moc se vyděluje a osamostatňuje, vymyká se z rukou držitelů (nositelů) moci. Moc pak kráčí i nepříč původním představám a pracuje s nově nabytými mechanismy. Ti, kteří ji měli původně v rukou, se stávají jejími služebníky. Moc si je pak tvaruje podle svých představ a potřeb. Snaha vymanit se z područenství (poněkud nečekaného) končí – jak Chelčický správně dovozuje – záhubou sebe sama. Omyl Chelčického vidím v tom, že ztotožňuje moc a představitele, nositele, původní držitele moci a že říká, že moc skrze moc zničí sebe sama. To lze říci jen do okamžiku, kdy jsou moc a její nositelé totožní, tedy do okamžiku uchopení moci. Počínaje tímto okamžikem a zvláště pak okamžikem, kdy se moc osamostatňuje, jakákoliv totožnost končí. Takže při pokusu původních držitelů, nositelů moci (dnes jejích služebníků) vymanit se přivedou do záhuby sebe sama, ale nikoliv moc. Je pravdou, že moc funguje i prostřednictvím svých původních a nových služebníků, a lze tedy připustit, že bez těchto převodových mechanismů by ztratila platformu pro svou existenci. Ale není to tak jednoduché. Smysl moci je v ní samé, smysl její existence neleží mimo ni, ať už se zaštiťuje čímkoliv. Moc je orientována výhradně na sebe samu. Tomu podřizuje vše. Moc tvaruje (a tento proces deformace se rozbíhá od okamžiku ustavení moci) své služebníky podle svých potřeb, původního jednotlivce přeformuje, redukuje do pouhé součástky, jejíž hodnota už není v jednotlivosti, ale v tom, že je součástí převodových mechanismů moci.

Logicky předpokládejme, že osamostatnělá moc disponuje osamostatnělým vědomím a svědomím. Z této pozice si pak zpětně podřizuje, diktuje vědomí a svědomí jednotlivce, deformuje je do vědomí a svědomí pouhé součástky. Jaké je vědomí a svědomí součástky? Pouze mechanické. Zajistit hladký a bezporuchový převod moci; v tom je koneckonců smysl existence součástky. Mimo převodové páky je součástka nefunkční, beze smyslu. Součástka jako součástka (ne jako jednotlivec) jiný smysl mít nemůže a proto i její vědomí a svědomí nepřesahuje tento smysl.

Jen sotva si lze představit, že by se součástka se zmechanizovaným vědomím a svědomím byla schopna ze sebe sama, tj. bez oslovení či zásahu zvenčí, vymanit a vyzdvihnout k osvobo-

zujícímu aktu, neboť její odvislé vědomí a svědomí něco takového nezahrnuje. Nanejvýš mohou vzniknout snahy tvář součástky poněkud zlidštit.

Každý se větší či menší službou moci na moci nějak podílíme. Neexistuje člověk, který by mohl říci, že je zcela nezávislý na moci. Dalo by se říci, že už svou existencí se do určité míry na moci podílíme a podporujeme ji. Je to cosi jako dědičný hřích, cosi, co je v nás zakódováno. Logicky jsme tedy ve větší či menší míře součástí všichni.

I kdyby se nositeli (služebníku) podařilo jednu moc rozvrátit, nedokázal by už zabránit vzestupu jiné moci, vlastně téže, jen v jiné podobě. Řekl jsem, že prvek moci, součástkovosti, je zakódován v každém z nás. Tento prvek se však po rozvrácení předchozí moci stane základním stavebním prvkem pro vybudování moci další, snad jen s přebudovaným hierarchickým rozvrstvením. Kolotoč se opakuje. Moc se ovšem každým takovým kotrmelcem kultivuje. Odpadlíky nakacěruje, nekonformní hnutí legalizuje a to ztratí půdu pod nohama. Surovost nahrazuje jemnou anonymní sítí, která nepozorovaně pokrývá celý svět, zato nevymanitelně pevně. Stejně jako dnes již nelze před civilizací hledat útočiště a východiště ve volné přírodě, tak nelze odejít kamsi z dosahu moci (obdobně jako u přírody míněno jak v geografickém, tak historickém smyslu slova). Navíc obdobně jako u přírody už dnes neexistuje a není řešením "volný", tj. mimomocenský svět. Pakliže Konstantin legalizoval církev a její představitelé se dříve či později etablovali, je otázka, zda Chelčický je ve všem a do důsledku v právu se svým tvrzením o nutnosti návratu k apoštolské církvi. Církev by se pak totiž musela za každou cenu a stále nutit do jakési opozice, aby byla tam, kde ji chce Chelčický mít - totiž trpící a bezprávnou. Mohlo by nastat to, čeho jsme již nejednou byli svědky: církev by svůj postoj odvozovala až od světské moci a přestala by tak vlastně být církví. Taková církev či spíše spolek ztrácí opodstatnění nejen při participaci na světské moci jako za Konstantina, ale i při event. neexistenci světské moci, neboť by neměla od čeho svůj postoj odvozovat.

Bylo by také chybou ze všeho vinit Konstantina. Jeho krokům musely napomáhat vstřícné kontakty ze strany církve, doba pro přijetí pohanského světa do křesťanství musela nazrát i v křesťanských řadách. Proto i ony nesou svůj podíl "viny". Ponechme přitom stranou, že legalizace křesťanství v Konstan-

tinově době se neudála tak, jak se Chelčický a jeho doba domnívali.

Chelčického poznámky k Řím. 13, v nichž navazuje na apoštola Pavla, jsou dvojsečné: předpokládejme, že by pán povolil, ba nařídil svému poddanému (služebníku), aby převzal nějakou odpovědnost za panství. Co pak? Dle Chelčického i apoštola se nemá pro svědomí protivit poslušenství a proto poslechně. V tom okamžiku se však dostane do paradoxní situace: sám se stane vykonavatelem moci a zpohanští. Neučiní-li tak, bude se protivit zákonu Božímu a apoštolově příkazu. (Sám rozpor a napětí hájím, Chelčický je však do své cesty nezakalkuloval.)

I když pomineme tento paradox - není už samo poslušenství, ke kterému svorně nabádají, jakousi participací na moci s ohledem na to, co jsem na počátku úvahy řekl? Je Chelčický zcela v právu, tvrdí-li, že apoštol by o poslušenství nehovořil, kdyby věřící žili mimo statky světské moci? Nehraje zde krom jiného roli Chelčického vize církev vydělit a žít vedle?

Chelčického představa vydělit se z tohoto světa není podle mého názoru relevantní i z jiných důvodů. Svět je plný církví, které jsou přesvědčeny, že se jich otázky moci a vůbec tohoto světa netýkají, a často se vcelku úspěšně izolují do ghett. Aby uchovali čistotu víry a církve, aby se probůh "nenakazili". Dnes se však již nelze před mocí ukrýt. Pokusy církve schovat se do protimocenských bunkrů jsou zcestné i jinak - v naprosté neschopnosti porozumět tomuto světu. Přitom bez schopnosti porozumět světu mu sotva lze pomoci. Misie se stává znásilněním. Kolik domorodců v kolonizovaných oblastech zemřelo na zápal plic jen proto, že příšedší misionáři je - kteří po staletí chodili nazí - náhle vnutili do šatů. Můj spoluvězeň, aktivní věřící, by byl rozdál spoluvěznům poslední košili a přesto nebyl oblíben. V obou případech totiž chyběla zpětná vazba, schopnost naslouchat, porozumět, přijmout. Naopak zde bylo klamné, až pohrdlivé přesvědčení typu: "já jsem nositelem pravého světla, proto já přišel rozdávát", potažmo (druhý příklad) typu "co lze od takového cikána, negramotného a sedícího za vraždu, přijmout?"

Chelčického pokus vydělit církev z tohoto světa a vrátit ji ke skále víry, archetypu apoštolské církve, zcela škrtá cestu, kterou církev ve světě a v dějinách prošla a v průběhu níž rostla. Skálu nelze zaměňovat s neměnností. Mohlo by se

pak totiž jednou stát, že zatímco svět už bude frigidní a impotentní, církev vyhlédne z bunkru a bude kázat o škodlivosti předmanželského pohlavního styku. Pokus se stává "otevřeností naopak" - totiž obrací se k minulosti, místo aby se otvíral přicházejícímu, a je vlastně krokem k mýtickému (či pohanskému) myšlení.

Souhlasím s tím, že si má věřící uvědomovat, že meč není jeho pánem a že vedle meče je zapotřebí postavit jinou hodnotu, jinou kvalitu. Je zde ovšem riziko odchodu do ghetta, riziko žití dvou světů (tedy jakési schizofrenie), ač je jeden svět a jeden život. Není uzavřenost před světem, uzavřenost přicházejícímu a naopak otevřenost minulosti předpokladem pro ztrátu permanentní reflexe víry, jež je naprosto nezbytná pro její růst?

Je třeba položit ještě jednu otázku. Chelčický vymezuje světské moci relativně pozitivní úlohu a místo, alespoň co se týče pohanů či starozákonní doby. Dále se mu však nehodí (řekli bychom, že tím vyčerpala svou historickou úlohu) a obrací se k ní zády. Už o její podíl, o její spolupráci nestojí, ba naopak. Nelíbí se mu mimo jiné, že moc se jen krajně nerada drží mezí, ve kterých ji chceme mít, že dokonce neobyčejně ráda překračuje svou pravomoc. Lze vůbec takto na moc hledět? Totiž akceptovat ji, když se nám hodí, a zatracovat ji, když se nám nehodí? Moc je přece jedna a táž. Samozřejmě, že roste, kultivuje se a nabývá nových, dříve neexistujících tváří a podob, jež nám mohou být krajně nemilé. Ale s tím je zapotřebí počítat dopředu. Buď ji nebudeme akceptovat ani v kojenec-kém věku, kdy má ještě vlídnou tvář, anebo se smíříme s tím, že je a bude naším soupeřem i v době, kdy půjde napříč naším představám. A budeme se snažit podle toho zařídit, event. z tohoto faktu i nějak těžit. Oddělení plevelu od zrna nepřísluší nám. Pokusíme-li se plevel vytrhat, zlikvidujeme i sebe samé, neboť plevel je naší nedílnou součástí, byť si to nechceme přiznat. Jsme integrální součástí tohoto světa. Nezbyvá než neutíkat před mocí a nedistancovat se od ní, ale převzít odpovědnost za moc.

K hierarchizaci. Je zřejmé, že hierarchizaci nelze do církve zavádět a že jednotlivé údy Kristova těla jsou jen různými dary Ducha. (Nebudu zde rozvádět problematiku jednoty a jednotné mysli údů Kristova těla.) Pro svět je však hierarchizace nezbytná a má v něm proto jaksi zajištěnou definitivu.

Jinak by moc nemohla existovat. Řekl jsem, že každý v sobě nese jako dědičný hřích zakódovanou participaci na moci. Různý stupeň zakódovanosti a následné participace je předznamenáním pro hierarchizaci, po jejíchž stupních se moc vyšplhá na vrcholek. Hierarchizace a moc (či hierarchizace a participace na moci) se vzájemně podmiňují. Je zde i zpětná vazba: bez hierarchizace by neexistovala moc a bez moci by nevzešla hierarchizace. Protože pak by svět nebyl světem, ale církví. A opět můžeme poukázat na riziko určité schizofrenie, kdy v jednom světě hierarchizaci respektujeme, zatímco v druhém (církví) nikoliv.

Závěrem se lze tázat, zda moc je vůbec zasažitelná, zvláště je-li na nás nezávislá, jak jsem popsal v první části zamyšlení. Ve skutečnosti nezávislá není, pro svou existenci a svůj výkon se musí nutně opírat o hierarchizaci a o součástku. Nejen osamostatnělá moc tvaruje součástku, ale i součástka, jsouc součástkou, ^atvaruje moc. Opět vzájemná podmíněnost. Součástka není schopna uvědomit si sebe sama jako součástku. Součástka ztratí schopnost reflexe a sebereflexe, tedy i schopnost čelit sebezkáze. Potažmo ji ztratí i moc.

Bude-li církev lpět pouze na tom, co kdysi obdržela (plus na věcech, o nichž jsem se již zmínil), začne se projevovat stejně jako moc - totiž zaměřením na udržení a uchování sebe sama. Od moci ji dokážeme odlišit jen tím, že bude předznamenána opačným znaménkem. Také církev nebude schopna reflexe - jakmile odmítne růst dějinami a napětím, zmrtví.

Reflexe nevyroste sama ze součástky a nevykvete ze zmrtvělé církve. Oslovení k nám přichází zvenčí, tj. z míst, kde nefunguje dědičný kód a která nezmrtvěla, protože jsou nám stále otevřena a protože dějinami rostla. Jednotlivec oslovený z těchto míst je vyzdvižen a stává se jednotlivcem, ne-součástkou. Právě tento je schopen oslovit moc a oslovit církev, zvláště tam, kde jsou mrtvé. Na nás pak je zůstávat permanentně otevření tomuto oslovení.

Chelčický byl jistě ve své době převratným myslitelem, ač by bylo možné ho pokárat, že některé jeho myšlenky o nenásilí (ne - moci) vlastně vznikaly v závětrí a pod bezpečnou ochranou husitských vojsk. Ale o tento protimluv mi dnes nejde. Spíše jsem chtěl úvahou naznačit, že se postupně ukazuje, že Chelčický není ve všem zcela v právu, i když vcelku věřím, že pro svou dobu ano. Otázka zní, zda mohl a zda měl předvídat (v úvaze naznačené) posuny, rizika, zmrtvění, následky atd.

Koneckonců podobné tázání k sobě samému by měl provést každý myslitel a vlastně jeden každý z nás. Aby dědictví po nás v podobě objevů, myšlenek, vynálezů apod. nebylo jednou převráceno a zneužito. Aby jednou našim potomkům nezastiňovalo výhled přes horizont.

září 1986

Věra Svobodová: Pravdivost víry

Postupná rezignace na pravdivost - otevřená i skrytá - , kterou se vcelku vyznačuje evropské myšlení posledního století, je paradigmaticky vyjádřena v díle Friedricha Nietzscheho. Po jeho vystoupení jako by nám nezbylo téměř nic než život jako hra, v níž poznání i víra jsou bytostně vyvázány z požadavku "zotročující" pravdivosti. Destrukce velkých idejí a znovuvolňování živelné elementární tvořivosti - což obojí se po Nietzscheově reflexi stává v Evropě téměř vědomým a záměrným procesem - však v určité fázi svého vyčerpání přináší právě vzhledem k otázce pravdivosti novou výzvu a nové možnosti.

Teprve v jistém postmoderním odstupu od totalizujících systémů "věčných pravd" si totiž lze začít klást otázku po pravdivosti na určité hlubší a obecněji určující rovině. Ukázalo se, že racionální opory "jistého vědění" byly stavěny na pohyblivém písku silnější, základnější a všudypřítomné iracionality, z níž každý racionální ideový útvar vědomě či nevědomky vychází a^{již} na úrovni své přesnosti slouží. Nevědět o ní má za následek stát se obětí zpravidla jejích horších stránek.

Vědomě vycházet z terénu iracionality - lépe řečeno z vnitřní skutečnosti ducha a života, která přesahuje a živí všechno myšlené - a nerezignovat přitom na dimenzi pravdivosti znamená prohloubit svou reflexi k co možná nejzazšímu východisku lidského duchovního života. Znamená to tázat se po pravdivosti víry.

Pravdivost na této základní rovině lze definovat jako vztah k tomu, co je. Jako taková není fetišem zplanělého vědění, ale předpokladem života. Neboť i v situaci, kdy jediné, co by nám zbylo, a jediné, o co by nám ještě šlo, by byl zcela slepý, nereflektovaný a nezduchovněný život, nemůžeme nedbat vždycky draze zaplaceného poznání, že život neorientovaný k pravdě ničí sám sebe. Bez vztahu k tomu, co je, v zajetí des-

truktivní moci iluzí, se mění v pouhé do sebe uzavřené umírání, bez ohledu na míru své racionální vybavenosti. Záměna horní koherence se vztahovou pravdivostí vydává lidský život na pospas jakékoli spontánní iracionalitě. Zbavuje ho možnosti orientovat se v tom, co ho přesahuje, nechává ho duchovně na holičkách. Jestliže "nic není pravda a všechno je dovoleno", rozkládá se lidský život na ty nejplošší struktury. Propastná složitost reálného světa je redukována v povrchní terén hřišť a scén nejružnějšího druhu a náročná hloubka opravdových vztahů mezi lidmi v teror náhody a v pravidla manipulace. Jednotlivé osoby i celé velké skupiny lidí pojímající život jako hru ztrácejí schopnost sebezpřekročení, ztrácejí vztah k realitě a k sobě navzájem - analogicky drogovému opojení. Avšak teprve asi v takovéto dějinné situaci se může naplno ozřejmit význam radikálně kladené otázky po pravdivosti.

Jsme ji ale schopni ještě vůbec unést? Cítíme, že na její zodpovězení lidskými silami nestačíme. Ale nesčetněkrát jsme se už mohli přesvědčit, že to, co zvítězilo pouze lidskou silou, nebyla pravda. Snad se tedy pravdy bojíme naopak spíše proto, že tušíme, že se jí stačí "jen" otevřít: co s námi udělá? Ale máme pak právo navenek se bránit proti ideologickým a společenským totalitám, jestliže ve své vnitřní sféře si počínáme se stejnou beznadějnou uzavřeností?

Avšak snad ani nemusíme prozkoumávat do všech důsledků slabost duchovní situace, v níž se ztratila dimenze pravdivosti, abychom měli nějaký důvod začít se po pravdivosti tázat. Je to totiž možné a nutné kdykoli. Snad právě tím je otázka pravdivosti příznačná. Každá situace poskytuje ovšem k její formulaci svůj specifický odrazový můstek. Dnes se nám víc než kdy jindy otvírá možnost položit si ji vzhledem k tomu, co "ode dna" řídí a orientuje celý náš život: vzhledem k osobní víře.

Vztah a obraz

Člověk je jediná bytost na zemi, která je schopna mít k něčemu duchovní vztah. Nežije pouze v nevědomé bezprostřední vazbě na své okolí jako živočichové, rostliny a neživá jsoucna; je schopen reflektovat, posuzovat, koncipovat. U člověka je samočinná vzájemná vazba situačních podnětů a bezprostředně účelových reakcí živého organismu rozrušována jako by z jiné dimenze: tázáním, hodnocením a rozhodováním.

Člověk se vztahuje ke všemu s určitou distancí, na základě vědomí sowinglostí, které přesahují právě vnímanou situaci:

ve svém vědomí i nevědomí stále nese ucelený systém individuálních, skupinových i rodových zkušeností, systém ideovaných prožitků nejružnější úrovně a provenience. Právě ony jsou zprostředkující oporou lidských vztahů - umožňují odstup, nadhled a nezávislé působení na věci. Vše, s čím se aktuálně setkáváme, vždy poměřujeme a anticipujeme těmito objektivovanými i neobjektivovanými duchovními obrazy.

Jejich systém i každý jednotlivý obraz má tendenci k určité soběstačnosti - k oddělení se (a tím k oddělení člověka) od toho, co zobrazuje, k čemu byl původně vztažen. Avšak uchovávali-li si my určitý nepodmíněný zájem o zobrazované, pak se naopak mohou naše obrazy vyvíjet k větší pravdivosti, byť i jen lidsky omezené.

Kterýkoli obraz je tím pravdivější, čím více je proniknut vztahem, čím více se skrze něj jeví to, k čemu se vztahujeme. "Vztah" bez obrazu není (duchovní) vztah, ale pouhá bezprostřední vazba k něčemu, co si lidsky neuvědomuji (protože postrádám odstup, zprostředkovaný obrazem). Ale ani vztah k obrazu není skutečný vztah, nýbrž vztah rušící se propadnutím do sebe sama, zabřednutím do vlastního vnitřního ústrojenství, které je zaměněno za druhý pól vztahu, za realitu. Duchovní vztah je vztah k věci skrze obraz.

Směřování k pravdivosti zde předpokládá být si vědom, že v kořeni lidského vztahování vždycky leží dvojnámost: obraz, který umožňuje vnitřní distanci, a tím duchovní vztah (na rozdíl od bezprostřední vazby), zároveň tento vztah jakoby znemožňuje právě tím, že se v lidském vědomí i nevědomí staví mezi vztahujícího se člověka a jeho protějšek, tím, že prostě není protějškem samým. Jde-li nám o pravdivost ve smyslu vztahu k tomu, co je, je třeba si nějak poradit s tím, že obrazem se člověk vlastně odděluje od toho, k čemu se chce dostat, ale že duchovně se nemůže dostat k věci jinak než vztahem, tedy skrze obraz. Nelze se vyvléci z tohoto paradoxu, chceme-li zůstat lidskými bytostmi. Skrze tento "kóan" se člověku může něco otevřít jen celoživotním úsilím o větší pravdivost všech jeho vztahů.

Duchovnímu životu naší dnešní civilizace toto zaměření do značné míry chybí. Východiskem skutečné orientace k pravdivosti je totiž opomíjené vědomí, že každý obraz - tj. nejen pojem, ale i symbol, metafora, slovo, i neverbální exprese, každý uvědomovaný i neuvědomovaný, ale nějak někdy ideovaný

prožitek - nás odděluje od toho, co se může skrze něj jevit, odděluje tím víc, čím víc jsme (dokonce i) filozoficky přesvědčení, že nás k tomu přibližuje, čím víc se domníváme, že je expresí "věci samé". Tím víc totiž na věc zapomínáme, tím víc se upínáme na obraz a ztrácíme vztah k věci. Ne to, co se nám (obrazem) odhaluje, je prostě už tím sama pravda věci. Paradoxní a klamavá dvojznačnost každého obrazu (pojmu, symbolu, metaforu atd.) působí, že jsme stále sváděni žít ve (většinou společně sdíleném) světě obrazů, které považujeme za autentické sebevyjádření bytí, a tím se jimi od bytí nechtěně oddělujeme. V této hře spekulativní obraznosti, "nezatížené" otázkou po pravdě, jsme tedy na začátku duchovního umírání.

Svou soupatřičnost s bytím můžeme udržet jenom neustálým sebepřekračováním pomocí otázky po pravdivosti celého našeho duchovního života. Klást si ji znamená obnovovat vztah zpochybněním každého obrazu. Je to tím těžší, že obrazy mají vskutku zdánlivě autonomní život: jako by k nám samy přicházely. Spokojujeme se s tím, co nás spontánně napadne v bezvztahové soběstačnosti našeho tvoření. Obrazy tak mohou jaksi "samy od sebe" zaclonit obzor až k naprosté neprůhlednosti, stát se tím nejdůležitějším, nejhlubším, nejpůvodnějším. Ale někomu jde právě o to: spiritualita upadlá do imaginace prožívá ztrátu veškerého vztahu k čemukoli "za obrazy" jako naopak naprosté sjednocení s veškerenstvem. Jsem-li zcela oddělen od všeho, představám-li pociťovat, že kromě mne a mé obraznosti je ještě něco jiného, mohu si nerušeně myslet, že jsem se stal Vším.

Vstoupit do rozlišující dimenze pravda-nepravda je možno jen střízlivým převzetím odpovědnosti za své obrazy. Tím se může vztah k něčemu jinému mimo ně (a mimo mne) znovu otevřít. Může však dojít i k tomu, že reflexe obrazotvorné bezvztahovosti formulovaná jen jako popisné vědeckometodologické konstatování tuto bezvztahovost potvrdí a rezignací na pravdivost vědomě učiní zákonem. To, že nemůžeme naráz a úplně proniknout k tomu, co je, že nemůžeme mít zcela v rukou absolutní měřítko pravdivosti, se může stát sofistickým alibismem nezájmu o pravdu a legitimací priority jiných zájmů, které z hledání pravdy snadno učiní nezávaznou, trochu dramatickou estetickou hříčku.

Bezvztahová tvorba krásných, chytrých, užitečných, vzneše-

ných, vzrušujících a jiných obrazů pak už může samočinně, bez omezení ze strany svých tvůrců, vyústit do ideologické lži a materiálního násilí vůči všemu, co je; dřív než byl navázán vztah, je s věcí nakládáno podle nějakého obrazu.

V návaznosti na tuto duchovní fakticitu naší doby lze zformulovat určité elementární východisko: Zápas o co největší pravdivost vztahů, a tím o vztahovost samu, je zřejmě třeba vést jako 1. zápas o naše strážlivé vědomí, že jsme tím více "u věci", čím více je nám známo, že obraz je jenom obraz, 2. aniž však přitom rezignujeme na vztah k věci - na pravdivost našich obrazů.

Jak vést tento zápas konkrétně a zda je či není marný, nelze zjistit jinak než tím, že se do něj pustíme. Jeho polem zcela základním je oblast víry.

Víra a svět

Víra nám duchovně zpřístupňuje svět: tím, že ho zobrazuje pomocí určitého řádu citových a intelektuálních významů. Od základní, matkou zprostředkované pradůvěry až po reflektované a kultivované formy zralé víry nám činí svět srozumitelným a obyvatelným, a to přes výchozí bezprostředně žitý "naš svět".

Svět každého z nás je jiný: jinak utvářený, jinak velký, jinak složitý, jinak otevřený, jinak uspořádaný, jinak specializovaný, jinak omezený, jinak působící na ostatní lidské světy, s nimiž koexistuje, prostupuje^{se} či vylučuje se, s nimiž se ocitá v nevyčerpatelné interakci podpory či pohlcování, lhostejnosti, ničení nebo obohacování. Víra, která spoluutváří každý z těchto světů, je podobně diferencovaná.

Osobní světy, ve kterých žijeme, všemi možnými způsoby své vyhraněnosti a vzájemného působení vytvářejí obecnější pluralitu širších, nadindividuálně společných světů, opět s jejich relativně společnými pravidly, rozsahem, náplní, řádem a stylem: světy různých rodin, různých zájmových skupin, různých etnických či státních útvarů, různých civilizací - světy ve vzájemném horizontálním i vertikálním dynamickém vztahu, jehož výsledkem je hierarchická struktura, v níž se konkrétní obsazení dominantních pozic stále mění, neboť žádný lidský svět dosud s absolutní platností neprokázal, že on je světem společným pro všechny lidi, nejlepším, definitivním, vítězným, který by v sobě dokázal zahrnout všechny ostatní světy (rozzrůzněné geograficky, historicky, funkčně apod.) a překonat jejich

omezenosti a nedokonalosti v jakési absolutní syntéze, jejíž řád by neomylně určoval, které poznání je pravdivé, které jednání dobré a které dílo krásné. Absolutní perspektiva jakéhokoli lidského světa - relativně individuálního i relativně společného - není nikdy jistá, a je tedy konec konců věcí víry (nikoli spolehlivého a definitivního poznání), na jakém světě se živelně či svobodně rozhodujeme receptivně a tvořivě participovat.

Protože každý svět, ve kterém žijeme, je několikavrstevnou "prolínačkou" mnoha dalších světů a průsečíkem jejich vztahů, vyžaduje uchování integrity našeho světa - jeho kontinuity, stylové jednoty a vůbec identity a existence - trvalou dynamickou integritu naší víry, udržovanou permanentním rozhodováním mezi mnoha možnostmi. Nedosažitelnost spolehlivého, jednoznačného poznání, odkázanost na nesnadné tápání víry právě v těch nejdůležitějších lidských otázkách vyvolává ovšem i rezignaci na vyšší, subtilnější úroveň lidského života (moralita, spiritualita). Jejich smysluplné propracování však teprve přináší lidskému životu jeho charakteristickou krásu a plnost, včetně možnosti položit si otázku po pravdivosti.

Po redukci ^{lidského} světa na jeho nejnižší roviny není rozhodování víry tak složité; zdá se být dostupné i pouhému kalkulativnímu rozumu. Tento rozum, který máme společný s ostatními primáty, nám dává možnost obratně se přizpůsobit jakémukoli kontextu a vydobýt z něj uspokojení svých elementárních potřeb, aniž se tážeme po smyslu vlastního počínání. Svět redukován na zájmové okruhy pohodlí, požitku, vlastnění, popřípadě moci je však zmrzačením lidsky relevantního světa. Minimalismus jeho víry ve věčnost, trvalost a absolutnost těchto elementárních hodnot neposkytuje dostatečný základ pro komunikaci o věcech specificky lidských - jako je kupříkladu i reflexe vlastní víry a její pravdivosti. Masové rozšíření této orientace umožňuje předem takřka propočítat živočišné reakce člověka, v němž každý jeho člen je svou primitivní vírou izolován ve svém vztahově zakrnělém světě, jehož kvalitativní nenaplněnost se marně snaží kompenzovat kvantitativní chtivostí.

Jaký bude náš svět, záleží tedy na naší víře. Osobní svět každého z nás je sice vždycky nějak utvářen zvenčí - působením všech světů, k nimž je v nějakém vztahu, a zejména jichž je součástí. Náš svět však jimi není rozložen a absorbován, protože je jako všechny ostatní lidské světy organickou jednotou

spoluvytvářenou zevnitř - skrze žitou víru, která našemu světu od samého počátku dává vlastní autonomii, tvoří jeho sjednocující jádro, postuluje jeho vlastní bytostný, nezastupitelný a svobodně uskutečnitelný účel, prožívaný jako naplnění smyslu naší osobní existence. Náš svět nám není primárně dán zvenčí, nýbrž tvoříme ho zevnitř v interakci s vnějším působením z východiška naší víry.

Naše víra se však mení, a s ní i náš svět: vnější faktory aktivují naše vnitřní hloubky a poté nabízejí jejich projevům množství nejrozličnějších předem daných forem vyjádření. Povrchnější vrstva iracionálních hloubek naší osobní existence, živelná spontaneita, je podložena vrstvou duchovní svobody. Podoba naší víry se mění především podle vzájemného poměru uskutečnění naší spontaneity a naší svobody. Víra dostatečně svobodná k tomu, aby nám otevírala konečně svět jaký je, aby nás postupně osvobozovala od omezeností a zkreslení "mého" či "našeho" světa - to by mohl být "světský" aspekt (a zisk) námi hledané pravdivé víry.

Ačkoli lze otázku pravdivosti víry vznést vůči jakékoli víře kdekoli a kdykoli, klade si ji skutečně a bytostně jen ta víra, které jde především nikoli o to, že věří, ale o to, čemu věří, o protějšek, o vztah k němu takovému jaký je. Fakticky se ovšem tato otázka vynořuje do lidského vědomí zpravidla teprve na rozhraní různých světů, tehdy, existuje-li v dostupné kulturní oblasti více způsobů víry (náboženství, světových názorů, filozofií, ideologií či vědeckých přesvědčení). Teprve jejich konkurence je historickým a místním impulsem probuzení otázky po jejich pravdivosti.

Možnost skutečného řešení této otázky je spíše jakýmsi civilizačním luxusem. Otevírá se za nepřítomnosti teroru jediné víry a s uvolněním bariér komunikační vzájemnosti. Ústní či literární dialog s jinak smýšlejícím mi pomáhá poznat jeho víru a jeho svět z jeho podání, tedy bezprostředně, nezkresleně, jako kdyby jeho víra byla na okamžik vírou mou. V situaci tolerance, dostatku informací a možnosti nezaújatého vzájemného otvírání, která navzdory ideologickým baštám existuje dnes už v planetárním měřítku (srov. dialog světových náboženství), máme šanci na základě přiznání plurality různých světů a na základě jejich autentického poznání si svobodně a poctivě začít klást otázku, která či jaká, nebo jestli nějaká vůbec, ze všech lidských věr je pravdivá.

Poctivé řešení této otázky je však možné, jen je-li naše civilizovaná tolerance vědomě pěstovaným plodem duchovní otevřenosti, a nikoli pouhým mimovolným produktem bezradné otupělosti, v níž si "vybíráme víru" ne podle toho, zda je pravdivá, ale podle toho, nakolik vyhovuje naší živelné spontaneitě (jako kabát v obchodním domě: nevyšel z módy? cítím se v něm dobře? vydrží něco? vypadám v něm slušně či přitažlivě? nosí lidé, na nichž mi záleží, podobný oděv?). Pro lidi otupělé vůči jiným než estetickým či utilitárním kritériím je otázka po pravdivosti jen jakýmsi záhadným strašidlem. V postmoderní situaci nepotlačované plurality, kdy by mohla být bez uniformujících tlaků či navzdory jejich chatrným zbytkům snad každým člověkem svobodně řešena, bývá znovu zaháněna živelnou svévolí spontánní oddanosti.

Dobrovolné sektářství, náboženské i jiné, je ovšem jakýmsi zbytečným barbarstvím, jsou-li člověku otevřeny nové možnosti duchovního dialogu a růstu. Avšak konkurenční myšlení a rivalitní tendence v oblasti víry mohou být právě výrazem bezradné úzkosti z těchto otevřených možností, které jsou předem nezrale odmítány jako nebezpečná džungle relativity nebo poušť nejistoty. Je totiž zároveň s nimi předem odmítána i pokorná otázka po pravdivosti, která jediná je s to, na rozdíl od všech ostatních kritérií, nás touto "džunglí" a "pouští" provést, otevřít nám vertikální svobodu růstu na rozdíl od horizontální volnosti výběru vhodného sebezajištění. Víra odpovídající jen živelné potřebě psychologické či sociální jistoty za každou cenu - na jejímž umělém absolutnu je pravda pouhou špatně držící nálepkou - znovu navozuje, přinejmenším pro své stoupence, situaci, kdy se otázka pravdy opět stává nepřipustným luxem.

Materiální blahobyt a duchovní emancipace člověka tedy přinášejí s vnějšími podmínkami tolerance a komunikability různých světů pouze možnost řešení otázky po pravdivé duchovní orientaci. Samy o sobě ji neřeší. Umožňují duchovní kultivaci stejnou měrou jako duchovní úpadek, hledání pravosti stejně jako ulpění na náhražkách. Ve volnosti živelné spontaneity, ale bez vnitřní svobodné vůle k pravdě, v pouhé odkázanosti na vnější podmínky, se lze dopracovat nanejvýš k rozkladné bezradnosti jak vůči relativitě "pravd", tak vůči násilí "absolutních jistot", k otupění a návyku na mrtvou koexistenci nebo na trvalé nepřátelství, k pěstování víry podle

užitkových, prestižních, citových či estetických hledisek - za cenu třebas i totálního sebeklamu a totální vzájemné izolace. Pro tuto rezignaci na pravdivost víry poskytuje leckomu dnešní pluralita věr paradoxně jakoby určité alibi. Zároveň však přináší i jedinečnou příležitost k něčemu docela jinému.

Interakce různých věr (provázená i celistvou interakcí jejich světů) se může odehrávat v zásadě třemi způsoby:

1. fyzickou a psychologickou manipulací - s cílem dosažení totálního souhlasu všech; 2. nezávazným dialogem - se všemi relativistickými důsledky antropocentrické plurality;
3. společným namáhavým a láskyplným kooperativním hledáním, jehož smysluplným úběžníkem je univerzální lidská jednota: každé osoby se sebou samou a všech osob navzájem - v různě artikulované, ale jediné - protože pravdivé - víře. Proniknutí k této pravdivé, a tedy univerzální víře je neodlučně provázeno i otevřením společného světa všech lidí a jeho absolutních základů. Toto sjednocení v pravdě je uskutečnitelné teprve daleko za hranicemi všech "našich světů" - na základě trvale otrácející a náročné otázky po víře, která by nás osvobodila od všech "příliš lidských" zrcadel našich relativně uzavřených dílčích světů s jejich stále nevykořeněnou tendencí k dominanci. Perspektiva této víry se otvírá v hloubce osobní existence každého z nás, odhodláme-li se proniknout do své vlastní svobody, a být proto schopni překročit svůj svět, otevřít ho světu, který je, a jeho absolutnímu základu.

Víra a absolutno

"Věcí", k níž se víra skrze své obrazy vztahuje, tedy specifickým "předmětem" či protějškem víry, je absolutno - instance, která skrze víru zakládá a nejobecněji určuje lidský duchovní život. Ať už tato "věc" existuje nebo neexistuje, ať má jakoukoli povahu (absolutnem se může stát takřka cokoli), skrze víru se stává poslední oporou lidského života. Víra - formulovaná nábožensky, filozoficky, vědecky, umělecky i jinak, vždycky však před tím vším osobně lidsky prožívaná - je proto vztah vrcholně směrodatný pro všechny naše ostatní duchovní vztahy. Víra je ono nejzazší vnitřní východisko, z něhož člověk uskutečňuje sám sebe jako bytost, která je schopna vůči čemukoli zaujmout duchovní vztah. Vztah k tomu, co pokládáme za absolutní, je tedy vždy nejvyšším regulativem naší reflexe, posuzování, koncipování, tážení, hodnocení a rozhodování. Je nejhlubším vyjádřením, zázemím a mírou naší duchovní svobody.

Ta či ona víra tedy tvoří působící pozadí, na němž se člověku jeví nejzazší smysl a hodnota čehokoli, s čím se setká a co ze sebe vydá. Tím víra vytváří nejzákladnější duchovní orientaci a styl každého jednotlivého člověka, dává určitý obecný význam a motivaci jeho tvorbě, poznání i účelovým záměrům. Vzájemně sjednocuje jednotlivé lidi na těch či oněch společných měřítcích života. Pravdivost víry je východiskem k pravdivosti celého lidského života.

Otázka po pravdivosti víry je otázkou, zda "věc", k níž se víra vztahuje - ideál, prožitek, materiální hodnota, osobnost, princip, Bůh či bůh, tedy jakékoli absolutno víry - je jakožto absolutno buď spíše jen obraz víry, nebo spíše nějaká "věc sama". Tedy 1. zda "protějšek" víry je něco, co a) vůbec je i nějak mimo víru, mimo její zobrazující výkon a nezávisle na něm a b) je takto i absolutní, a 2. zda a do jaké míry se ve víře, skrze obrazy víry, jeví takový, jaký je.

Obtřížnost otázky je zřejmá zejména z globálního srovnání s otázkou po pravdivosti našeho poznání. I její řešení bylo a je těžké, složité a nikdy hotové - jak dokumentuje celý vývoj filozofie, vědy i jiných způsobů poznání. Víra se nadto vztahuje k něčemu, co ještě překračuje dosah poznání a jeho ověřovacích metod - jinak by nebyla vírou, ale poznáním. Jaká však potom zde mohou být měřítka pravdivosti? Jak vůbec naši otázku uplatnit? Není naprosto marná? Avšak není zároveň i svrchovaně významná? Lze ji obejít? Na pravdivosti víry přece závisí mimo jiné právě i pravdivost poznání: lze pozorovat, že nejvyšším, i když ne vždy explicitním kritériem jeho pravdivosti je konec konců vždy soulad s nějakou historicky podmíněnou vírou - s jejím paradigmatickým celkovým obrazem světa a vztahů ke světu, obrazem, v jehož pravdivost se prostě věří; posledním kritériem pravdivosti poznání je fakticky vždy tento soulad s nějakou hypotetickou koncepcí, že to, co je, se musí v tom, že to je a že je to takové a takové, projevit tím a tím předem známým způsobem (v jehož souvislost s poznávanou věcí se věří). Důsledně se tázat po lidských kritériích pravdivosti poznání - a analogicky i ostatních duchovních vztahů - znamená dojít až k tomuto "samozřejmému" východisku z všudypřítomné a leckdy ani nereflektované víry. Ta vyměřuje půdorys celku každé kultury a poskytuje určité nejvyšší měřítko lidské pravdy, jež platí celá staletí i tisíciletí, než se postupně ukáže, že a v čem nebylo pravdivé, a uvěří se v jiné. Protože víra je takto naší branou k pravdivos-

ti, je zápas o její pravdivost zápasem o pravdivost jako takovou, o pravdivostní dimenzi celé lidské kultury a dějin - ovšem vždy jako zápas o pravdivost vlastního osobního života, jímž se na tomto celku podílíme.

Jestliže tedy všechny duchovní vztahy (poznávací, účelové, tvořivé, kontemplativní aj.) se konec konců realizují podle pravdivostních měřítek, která jim poskytuje k absolutnu zaměřený vztah víry, jestliže pravdivost naší víry - kvalita jejího vztahu k tomu, co je - vposledku rozhoduje o tom, zda náš život je konec konců uzavřen do iluzí, nebo naopak otevřen pravdě, pak musí být víra na svou pravdivost co nejdůkladněji dotázána, bez ohledu na obtížnost otázky.

Pro spontánní lidskou víru - víru dosud nedotčenou tímto svobodně provedeným zpochybňujícím dotázáním - jsou absolutnem nejružnější instance, které člověk individuálně či kolektivně prožívá jako pro něj v daném období nejdůležitější - Matka, Otec, Žena, Děti, Vzdělání, Peníze, Droga, Sport, Církev, Strana, Dílo, Přítel, Moc, Pokrok, Spravedlnost, Svoboda, Spása, Bůh, Stát, Láska, Guru atd. atd. Absolutno spontánní víry je ta "věc", na které člověku v určité době s životní důležitostí záleží, kterou prožívá jako jedinečný, nezastupitelně určující základ a cíl vlastního života. Může jím být takřka cokoli, od věcí zcela "přízemních", až po věci "metafyzické", od věcí hmatatelných až po čiré pomysly, cokoli věčného, osobního i nadosobního, co ovšem má pro člověka onen základní význam, svrchanou životní důležitost.

Spontánní víra je pro každého z nás výchozím způsobem víry. Umožňuje nám vůbec nějak věřit, a tedy smysluplně žít, mít vůbec nějakou představu hodnot a účelů, pro které stojí za to něco v životě dělat. Nereflektuje však svou pravdivost.

Podrobit spontánní víru svobodné otázce po pravdivosti znamená zkusmo odsunout všechny ostatní, pravdivosti se netýkající důvody pro důležitost toho či onoho absolutna a spontánní víru zpochybnit. Dotázat se, zda její absolutno je absolutnem jen pro ní (jen v jejím obrazu), nebo zda je absolutnem i nezávisle na ní (jakožto samostatná věc). Zda je do svého postavení absolutna povýšeno vírou, nebo zda je absolutnem samo od sebe. Zda je absolutnem jen proto, že se v ně věří, nebo zda se v ně věří proto, že je absolutnem.

Patří k bytostné povaze spontánní víry, že před takovouto otázkou neobstojí. Pravdivost je dimenze, která do víry může

být zavedena pouze překročením původní živelné spontaneity svobodným duchovním rozhodnutím: řídit se ne tím, o čem si nekontrolovaně přejeme, aby bylo absolutní, ale tím, co absolutní je.

Položit si otázku po pravdivosti víry znamená také otevřít se pluralitě věr: položit svou víru vedle víry ostatních - například svou spontánní křesťanskou víru vedle spontánní víry třeba buddhisty nebo nacionalisty nebo esoterika - a uvidět ji i jejich očima. Znamená to otevřít se hlubokým pohnutkám druhých lidí pro jejich odlišnou víru. Uvidět ji jako v určité lidské situaci potřebnou a přijatelnou. Znamená to odhalit i své spontánní pohnutky, které mají s vůlí k pravdivosti podobně málo společného. Uvidět je jako pouhé lidské (kulturní, situační, pudové) "důvody". Zatímco jediným dostačujícím důvodem pravdivé víry je právě absolutno samo.

Ale které je tedy právě? A jak to lze vůbec poznat? To jsou už výchozí otázky potenciálně pravdivé víry. Jsou jen zdánlivě neřešitelné.

Je zřejmé, že jakožto absolutno může být absolutno jen jediné. Vzhledem ke všemu ostatnímu se jako absolutno (které všechno zakládá a určuje) může vyznačovat jen jedinou kvalitou: přesahuje všechno. Takže nic z toho, co je člověk schopen sám duchovně přesáhnout, nemůže být absolutní: 1. nic z materiálních i ideálních věcí jím vytvořených (samozřejmě včetně idejí absolutna), 2. nic z celé přírody (která ho přesahuje pouze materiálně), 3. rovněž ne on sám (je-li schopen se přesáhnout právě hledáním absolutna). Toto kritérium rázem diskvalifikuje celé nepřehledné řady a úrovně možných umělých absoluten. Avšak i sám nekonečný úhrn všeho, co vůbec je, i samo bytí je člověk schopen nahlédnout v jeho omezenosti, tázat se po jeho důvodech, účelu a smyslu - a tedy ho sám přesáhnout. Co ale potom ještě zbývá bytosti, která stále marně hledá něco vyššího, než je sama, a nic takového nenachází, všechno, s čím se setkává, se jí sype pod rukama, proměňuje v nicotu? Poslední, co může udělat, je přesáhnout konečně i sebe a přesáhnout i nicotu, kterou vnímá jako to, v čem celek všeho i s člověkem spočívá a z níž jako by povstal. Víc už člověk sám nemůže.

Skutečné absolutno je to, co ho i v této chvíli nekonečně přesahuje a co se tedy jen samo od sebe může s člověkem setkat.

Jen na vrcholu vlastních možností, a přesto zcela na dně své duchovní touhy může člověk tušit, že a čím je spolu se

vším přesažen. Jen zde, na místě nejhlubší vnitřní svobody, nechává za sebou svá omezená projektivní přání a dokáže je odlišit od sebedarování Absolutna. Jen v čistotě tohoto tázavého sebezpřekročení se člověku otvírá vztah pravdivé víry, vztah k Absolutnu - které už není výtvozem věření, ale které naopak samo víru vytváří.

Autentičnost této darované víry se ovšem může opětovně zdeformovat návratem do relativních věcí světa, které stále útočí na lidskou svobodu, opětným ponořením do iluzí, předpojatostí a sebestředných potřeb, které se (v individuální i kolektivní podobě) nad člověkem znovu ujmu vlády a učiní si vlastní obraz i o samotném Absolutnu, od něhož se vrátil. Byl-li však navázán první kontakt, lze ho opakovat, posilovat, prohlubovat, učinit trvalým - ovšem jen s pomocí "druhé strany". Ve vztahu k absolutnímu Ty lze postupně přerůst vlastní spontaneitu; lze navázat svobodný a pravdivý vztah i ke všemu, co je relativní - k věcem světa.

Pokud jde o pravdivý obraz absolutna, který by ho odlišil od všech "absoluten", snad lze použít ono staré, "opotřebované" slovo Bůh. Je jím o absolutnu řečeno vše, a zároveň nic. Je to obraz, který je takřka prázdný - a tím maximálně umožňuje, aby byl překročen vztahem.

Bůh a člověk

Je tedy člověk, který svou víru formuluje jako víru v Boha, už tím zásadně ušetřen omezeností spontánní víry? Zdá se, že nikoli, protože i spontánní víra můžeme mít "absolutno", které označuje slovem "Bůh".

Pro spontánní víru je "Bůh" to, co člověk nejvíc od Boha očekává, k čemu by ho nejvíc potřeboval, kvůli čemu je Bůh pro něj důležitý. Tento "Bůh" - oblíbený terč ateistů - je jen spontánně ideovaným prožitkem nejušlechtilejších duchovních tužeb, které se však vposledku točí jen kolem člověka samotného - jeho útěchy, opory, sebezdačkonání, existenciálního naplnění, spásy. Spontánně věřící člověk usiluje o tyto věci primárně, a proto se ve svém duchovním životě setkává ^{implicitně} stále jen se sebou samým jakožto absolutnem. Explicitní "absolutna", která uctívá pod označením "Bůh", by přitom docela dobře mohla být deifikována i pod svým vlastním jménem: Bezpečí, Radost, Úspěch, Droga, Moc, Budoucnost, Církev, Idea, Svoboda, Rozum, Spravedlnost apod.

Tyto zkreslující přístupy nejsou jen záležitostí individuální (stav osobního vývoje víry), ale i skupinovou (integrační potřeby různých společenství a společností, civilizační a kulturní schémata, paradigmaty, normy a ideje) a lidsky druhovou (horizontálně sebezáchovné tendence a stereotypy, které máme společné se všemi živými jsoucný). Odpovídají celkové struktuře lidské spontaneity netranscendované a nekorigované vztahem.

Vývoj víry k pravdivosti se děje obtížným odpoutáváním od lidsky vytvořeného "Boha pro mne či pro nás" - jako od každého jiného "absolutna" - a navazováním skutečného vztahu k Bohu nezávisle na tom, co by člověk rád od Boha měl, k čemu by ho nejvíc potřeboval, v čem by mohl být Bůh pro člověka důležitý apod. To vše může být člověku přidáno - ale jen Bohem, jen ve vztahu k Bohu, který lze navázat jenom s ním samým, jdeli nám o něho samého, primárně proto, že on je pravým absolutnem.

Z dějin všech náboženství i z vývoje osobní víry jednotlivců je fakticky zřejmé, že vztah k tomu, co či kdo se nazývá "Bůh", může být i oním do vlastního ústrojenství propadlým vztahem k obrazu, náhražkou skutečného vztahu. Konkurence obrazů přitom zdá se zpochybňuje možnou pravost vztahů; tím víc, čím destruktivnějšími formami tato konkurence působí, tedy čím víc je právě pouhý do detailů propracovaný obraz tím, na čem člověku především záleží. Ve specificky lidském vztahu k Bohu - na rozdíl od vazby mezi Bohem a jsoucný postrádajícími schopnost duchovního vztahu - se zajisté bez obrazu nelze obejít. Víra jako duchovní vztah si vytváří vědomí svého protějšku pomocí obrazu. I když existence vztahu Boha k nám je nezávislá na existenci našeho vztahu k němu, můžeme jeho vztah vědomě - plně lidsky - opřít jen prostřednictvím obrazu. Avšak pravdivost obrazu je přitom úměrná pravdivosti vztahu.

Vztah k Bohu je nepřenosný, nesdělitelný. Otvírá se pouze každému člověku zvlášť. V našem vzájemném rozhovoru většinou nevíme, mluví-li ten druhý o "Bohu" či Bohu. Je to možno vytušit jen v mimořádných chvílích našeho prozření či jeho zkoušky či po dlouhé cestě společného duchovního hledání. Jen Bůh, ne člověk, nás může spolehlivě přivést k Bohu. A naopak jen "Bůh" nás může nejúčinněji od Boha odvádět.

Odpreparovat obraz od toho, co se skrze něj má jevit, je právě v případě Boha velmi snadné, úsměrně obtížnosti, s nímž

lze k němu navázat skutečný vztah. Kdo se dopouští tohoto sebe-klamů a klamání druhých, nemusí ovšem původně tušit, co vlastně činí, přejal-li svou víru podobně, jako se přejímá víra v cokoli jiného než v Boha. "Bůh" je "absolutno" mezi jinými "absolutny", je čistou hříčkou v lidských rukou. Avšak: právě nepravdivost každého obrazu, který byl povýšen na jeho místo, může sloužit jako nejúčinnější stimul hledání vztahu.

Bůh se k nám vztahuje ze své svobody a otázku po pravdivosti víry může zodpovědět konec konců jen on sám - anebo ta otázka musí zůstat pro jeho odpověď stále otevřená. Neexistuje legitimně pravdivá odpověď, kterou by si na tuto otázku mohl dát sám člověk. Obraz Boha, vytěžený ze sebevětších hloubek kolektivního nevědomí a sebebrilantněji vědomě zpracovaný, je vždycky něco lidsky beze zbytku pochopitelného (neomezujeme-li chápání na racionální výkon), a proto nemůže člověka nijak přesahovat. Je jen pomůckou, značkou, jíž si vykolíkováváme směr, v němž navazujeme k Bohu vztah.

Proto nemůže být kritériem pravdivé víry žádná teoretická koncepce - neboť pak bychom věřili spíše této koncepci než Bohu -, ani žádné lidské svědectví - neboť pak bychom věřili spíš lidem a jejich zvěsti než Bohu -, ani žádný vlastní beze zbytku pochopitelný zážitek - neboť pak bychom věřili spíš sobě a svým omezeným zkušenostem nežli Bohu.

Přitom však ve vztahu k Bohu - teprve v něm - dostává zpětně všechno, co není Bůh, funkci "průchodného", transparentního obrazu. Nic není "pevným" samoučelem, všechno se stává prostředkem celostní komunikace mezi Bohem a člověkem, výrazem jejich bytostného dialogu. Svět jako (původně, ve své čistotě) Boží dílo a život a dílo člověka v tomto světě jsou do posledního záchrvěvu svého bytí jakousi totální řečí, jíž se dorozumívají Bůh a člověk (Člověk, jemuž příliš nezáleží na pravdivosti víry, neví, že a s kým a čím vším nezávisle na své vůli i on hovoří.) Komunikaci s Bohem nelze redukovat na vědomý akt záměrné modlitby v určeném čase. Celé naše bytí je pro Boha průsvitné a vypovídá o nás. A vstřícně je nám ve vztahu k Bohu průsvitné všechno, s čím se setkáváme, a vnímáme v tom řeč, která se dotýká centra našeho bytí. Naopak mimo vztah k Bohu je pro nás všechno spíše kalné a zatemněné: stává se clonou, překázkou a zdrojem nedorozumění - projekčním plátnem iluzí. V této dvojí lidské perspektivě - podmíněné tím, zda naším východiskem je či není vztah k Bohu - můžeme vnímat i křesťanské Zjevení. I ono se může stát branou, jíž člověk projde do živého vztahu, nebo "kamenem úrazu", bariérou, u níž se odmítavě nebo v iluzivní zbožnosti zastaví. Stejně jako všechny Boží stopy, da-ry a obrazy je i Zjevení nabídkou

lidské svobodě. Ježíš totiž stále odkazuje k Otci - nejen výslovně, ale celou svou bytostí, celým svým posláním. Je si naplno vědom propastného nepoměru mezi tím, co se zjevuje (byť je to pro člověka mravně a duchovně nedosažitelné maximum), a tím, co zůstává skryté a co se nemůže nijak v sebedokonalejší lidské podobě vůbec zjevit. V Ježíšových intencích nemůžeme Ježíše Krista chápat jinak než jako pro nás vyjádřený "návod" k sebezprůzračnění pro Vztah, v němž člověk konečně může nalézt odvahu zrušit sama sebe jako přirozené absolutní východisko a nabýt tak ke všemu vztah nesený Vztahem, v němž se cokoli jeví tak, jak to je, a v němž se člověk dává beze zbytku k dispozici, včetně největší oběti.

Naše spontaneita vnímá tento pravdivý, osvobozující vztah především jako ztrátu dosavadních spolehlivých opor, jako ohrožení všeho, na co jsme zvyklí, co nám poskytuje pocit bezpečí, co nám potvrzuje naši horizontální identitu. Ve vztahu pravdivé víry, v němž nejsme tou určující, dominantní stranou, můžeme ztratit všechno, i sami sebe. Nevěříme, že právě to by nás zachránilo. Nevnímáme jemný hlas svobody, který nám říká, že ve vztahu k Absolutnu není co ztratit. Zdá se nám přirozenější sytit se spontánními obrazy - pochutnávat si na rajském ovoci ezoterických nauk, které nám potvrzují to, co "odjakživa víme", co máme až do hloubek našeho soběstačného jungovského nevědomí zakódováno jako stále se opakující různorodé symboly našeho sebepotvrzení ve spontánní víře.

Překročit tento horizont obrazů, s nimiž jsme ještě před-reflexivně srostlí, není snadné. Jediné, oč se přitom můžeme na naší straně opřít, je naše svoboda; lidskou přirozenost nelze redukovat na spontaneitu. K přirozenému otřesu spontaneity, která utlačuje svobodu, dochází v každé situaci utrpení. Tyto situace mají své specifické "poselství". Utrpení nás nenechává duchovně v klidu, v mrtvé zátoce našich iluzí. Ať jde o utrpení naše nebo někoho jiného, provokuje celou naši bytost, nutí nás hledat. Vrací se v různých formách tak dlouho, dokud jsme vnitřně nevystoupili nad ně a nad sebe. Člověk v těžkém utrpení potřebuje skutečnou přítomnost Boží, skutečný vztah; iluze kvetou v utrpení jen tehdy, není-li přijato jako nové východisko tázání, zůstává-li pro člověka východiskem jeho bývalý životní standard, který zaslepeně brání spolu se svými iluzemi. Přijaté a nezaжатé kontemplované utrpení člověka očisťuje a otvírá. Ve vztahu k Bohu přestává být směrodatné, přestává na

něm záležet. Jenom pravdivý vztah k Bohu může učinit ne-li nevýznamným, tedy alespoň snesitelným každé lidské utrpení. Utrpení je "katalyzátorem" Vztahu.

Úměrně své odkázanosti na Boha je tedy člověk nezávislý; úměrně své nezávislosti je však zavázán ke kultivující službě světu - nyní už vnímanému v jeho neredukované šíři a složitosti, v jeho osobními projekcemi už nezubožené kráse a v jeho z osobního pohodlí už nepřikrašlované bídě. Vztah k Bohu vyústuje do plodné služby bez osobních zábran či výhrad. Člověk se v ní může stát tak čistě životodárným jako vzduch nebo voda. Míra odevzdanosti této službě je určitým znamením míry pravdivosti naší víry. Jen ve skutečném vztahu k absolutnu totiž dochází k tomu, že Bůh, ačkoliv stále zůstává ve svém "jinde", nás odtamtud osvobozuje k produktivitě, která už nemá své centrum v nás, nýbrž v pravdě jeho absolutní lásky. Ta se stává naším stále prohlubovaným východiskem ke všemu.

Pravdivá víra nikoli "poznává" Boha, ale je s ním. Nedokazuje ho, nýbrž ho miluje. Neprožívá ho, nýbrž mu slouží.

Je to tedy víra, která jakoby už přestává existovat: místo ní tu jakoby je Bůh sám. Není to pochopení, vyznání, postoj; je to vztah - bytí odevzdané Bohu, srovnané podle jeho měřítek. K pravdivé víře nejsou nutné důkazy, svědectví, zkušenosti a zážitky; v poměru k nim je pravdivá víra "temná" či vyhlížející do prázdna; ve vztahu k Bohu je "průhledná jako čistá okenní tabulka" (Juan de la Cruz).

Na závěr

Víra, která usiluje o vlastní pravdivost, je víra zápasící sama se sebou. Čím více o sobě pochybuje, tím se stává odkázanější, pokornější, statečnější, čistší, přijímavější - pravdivější. Dala přednost otevření teocentrickému vztahu před hromaděním antropocentrických obrazů. Boží obraz přesáhnutý vztahem tak přestává být odrazovou plochou vztahu člověka k sobě samému a stává se prostředkem univerzální komunikace: s Bohem a se všemi lidmi žijícími ve vztahu k němu, ať už je tento vztah navazován skrze jakékoli obrazy.

Pravdivá víra je víra, která překročila horizont spontánních lidských potřeb. Není motivována strachem člověka o sebe a jeho touhou po vlastní spáse; je nesena prostou a svobodnou láskou člověka k Bohu a Boha k člověku.

Usilujeme-li o pravdivou víru, otvírají se nám i všechny ostatní vztahy. Aktivují se v nás hloubky, z nichž jsme teprve

schopni navázat pravdivý vztah čemukoli. Vztahovat se ke světu, jaký je - k jedinému světu, který je společný pro všechny lidi -, nelze docela bez implicitního vztahu k Bohu - i když v tomto jediném světě de facto nezávisle na sobě samých jsme. Bez vztahu k jeho absolutnímu základu však jsme stále ve vleku rutinních projekcí "mého" či "našeho" světa. Svět, jaký je, se nám může postupně otvírat jen skrze vztah a službu tomu absolutnu, které je (absolutnem). V této svobodě i my víc jsme, stáváme se víc - a z větší hloubky - sami sebou.

Pravdivý vztah je přitom základem pravdivosti obrazů. Protože však ne každý obraz je plodem skutečného vztahu, může fakticky být produkce obrazů na vztahu nezávislá. Může být hrou naší bezvztahové spontaneity. V budování různých reflektovaných systémů obrazů, jako je filozofie či věda, má jistě svou úlohu a místo každé dílčí kritérium pravdivosti a každá koncepce pravdy. Mají svůj význam přinejmenším pro uspořádání poznatků a pro způsob získávání vědění a orientace. O všech však platí, že mohou buď zplanět, nebo mít smysl - podle toho, v jakém širším rámci lidského myšlení a prožívání působí: zda v rámci hry, či v rámci vztahu k tomu, co je. Skutečná alétheia, skutečná adekvace, skutečná evidence, skutečná platnost atd. je možná jen na základě veškerou myšlenkovou činnost přesahujícího hlubokého lidského vztahu k tomu, co je.

Tento vztah - jak jsme se pokusili ukázat - není dostupný bezprostředně, pouhým ponořením se do obrazotvorné hry naší tvořivé spontaneity, v níž můžeme sami snadno být "jako boho-vé", bez překážek iluzorně "myslet Boží myšlení", ale je obtížně dosahovaným cílem duchovního očisťování. V něm skrze smrt "Boha" umírá konečně i absolutizující se člověk a každá ontologie jeho subjektivity. Předpokladem skutečného řešení otázky pravdivosti v jakékoli oblasti lidského duchovního zájmu není totiž nic menšího než opravdová, nepoetická, praktická mystika v nejvlastnějším, náročném, "tvrdém" smyslu slova, která by mohla a snad měla implicitně podkládat celý náš život.

Jestliže byl člověk konstituován jako bytost duchovního vztahu, destrukcí vztahu dochází k destrukci člověka jako duchovní bytosti. Ocitá se v pouhé bezprostřední vazbě ke svému okolí a v dále už nezprostředkující vazbě ke svým obrazům. Stává se bezvztahovým otrokem svých spontánních obrazů a ne-reflektovaného působení vnější situace. Člověk neschopný se

přesáhnout klesá pod svou konstitutivní ontologickou úroveň. V této nouzi hledá sám sebe, ale prohlubuje tím jen svou sebestřednost a zamotává se stále víc do svých her. Vykoupení není možné jinak než skrze vztah k tomu, co je. Výchozí realizací tohoto vztahu je pravdivá víra.

Červenec 1988

PŘEKLADY / KOMENTÁŘE

Lech Mażewski: Křesťanství a idea vlády většiny

"Demokracie je svou podstatou evangelní"
Henri Bergson

1. Demokracie jako forma křesťanského světského státu?

Můžeme se snad shodnout, že neexistuje něco takového jako křesťanský politický program nebo křesťanský způsob vládnutí, že také není žádná křesťanská politika, tj. specificky křesťanské politické cíle. To samozřejmě neznamená, že by neexistovaly normy křesťanského života, které se vztahují na celý časný život člověka a které lze užít i v situacích a konfliktech politické povahy. Neexistuje však žádný obecně závazný způsob života nebo účasti v záležitostech světa, který by byl typicky křesťanský - kromě morální motivace, která je společná všem vyznavačům Krista.

Kristovo poselství neobsahuje žádný model sociálně-politického řádu a nechává naší svobodě a obrazotvornosti budování civilizace a organizaci společného života. Osobní hodnoty inspirované křesťanským poselstvím přitom poskytly svědomí jednotlivce zvláštní význam a hodnotu. Novověk nám vzal bezpečí statické civilizační struktury vlastní středověku a postavil nás před svobodu a odpovědnost za vlastní rozhodnutí. Tato svoboda nám nic negarantuje; protože běh dějin závisí alespoň do určité míry na nás, jsme vystaveni stálé nejistotě. Náš světadíl je svého druhu laboratoř svobody, v níž jsme podrobováni těžké zkoušce rozhodování o vlastním osudu.

Tato situace způsobuje různé společenské následky. Nejdůležitější z nich je ten, že novověké společnosti jsou společnostmi duchovně rozdělenými. Nejenže již nemají společné náboženské credo, ale nemají ani společný filozofický jazyk. Jedním z mála rysů, které je spojují, je demokracie. Podle chápání novověkých společností znamená tento termín především obecnou filozofii lidského života - zvláště veřejného života - a určitý stav mysli a teprve potom určitý typ politického zřízení. Neodmyslitelnou vlastností široce pojaté demokracie je to, že nás vystavuje neklidu a pochybování, protože nám na každém kroku hrozí nezvratná falešná volba.

Víme, že taková situace ve společenském životě je obtížná a nebezpečná. Proto také představuje novodobá demokracie velký morální problém pro současné křesťanství. Z jedné stra-

ny si zaslouží chválu základní princip účasti společnosti na ustavení a kontrole moci prostřednictvím různých forem reprezentace (čili vlády většiny), právní záruky svobody osob a jejich seskupení (patří k nim m.j. svoboda každého člověka vůči státu, možnost slavit Boha vlastním způsobem jakož i vzájemná tolerance, již vyžaduje svoboda svědomí), uznání rovnosti všech členů společnosti před zákonem, zásada právnosti a dělby moci; z druhé strany se ale poukazuje, že v mnoha případech mají tato ustanovení čistě formální povahu, kromě toho často vycházejí z individualisticko-liberálního chápání těchto základních kategorií řádu a v podtextu je předpokládají. Také se zdůrazňuje, že společenská praxe obvykle vede k tomu, že svoboda jednotlivců a skupin je omezena silnějšími společenskými organizacemi nebo nátlakovými skupinami, že se vytvářejí velké ekonomické a sociální nerovnosti, že se podíl společnosti na vládě stává formalistickou iluzí, že se otevírá široké pole pro demagogii, což usnadňuje šíření falešných morálních zásad.

Křesťanství přijímá obě předpoklady demokratického zřízení, ale zdůrazňuje přitom, že je třeba si uvědomovat jejich vystavenost takovým či onakým zneužitím, a to znamená, že je nutné je trvale normativně korigovat. Z toho, že křesťan i nekřesťan věří v "demokratickou chartu", však nevyplývá, že oba tuto "demokratickou víru" stejně zdůvodňují. A vědět, který z nich má pravdu, by stálo za to.

Předmětem tohoto článku je zkoumání vztahu křesťanství k jedné ze základních demokratických zásad, totiž k zásadě vlády většiny. O významu této zásady pro demokracii rozhoduje to, že dokud dospělí členové společnosti nemají bezprostřední nebo zprostředkovanou možnost vybírat své vládcy, je neoprávněné tvrzení, že je tu demokracie, bez ohledu na demokratickou rétoriku, která by doprovázela vládní prohlášení. Se zásadou vlády většiny jsou spjaty také četné dvojznačnosti, jejichž prozkoumání je nutné, abychom mohli demokracii hodnotit s plnou odpovědností.

2. Pochází každá moc od Boha?

Tradiční křesťanská formule hlásá, že každá moc pochází od Boha, Poprvé ji vyslovil svatý Pavel v listu Římanům (13,1-7): *N o n e s t p o t e s t a s n i s i D e o .* Jaký je smysl této formule a jak se dá sladit s idejí vlády většiny?

Autorita vyplývá z přirozeného práva. To znamená, že vždy ve společnosti lidí někteří přikazují jiným. Proč? Protože lidská přirozenost se nemůže zachovat a rozvíjet jinak než ve stavu kultury a stav kultury může existovat jenom díky hierarchii a autoritě. Nutnost autority v občanské společnosti, stejně jako nutnost státu, je nutností, která vyplývá z povahy věci. I kdyby všichni lidé byli dokonale rozumní a všichni měli nejlepší vůli a byli spravedliví, vyžadovala by jednota fungování společenského organismu nadále politickou autoritu a hierarchii. Proto také svatý Tomáš učí, že i ve stavu Adamovy neporušenosti by existovala politická autorita. Autorita je tedy jakožto přirozený zákon zakotvena v přirozenosti. A díky tomuto zakotvení vychází od Stvořitele přirozeného světa.

Nikdo v rámci křesťanské filozofie nepochybuje, že konečnou účinnou příčinou státní moci je Bůh. Předmětem sporu proto není otázka, jaká je účinná příčina moci ani kdo je jejím prvním nositelem, ale od koho já aktuální držitel moci přijímá a za jakých podmínek. Podle Jacquesa Maritaina nejsou vládnoucí zástupci Božími, nýbrž zástupci lidí. Od lidu získávají mandát, jsou jeho představiteli, jsou lidu odpovědní. Ti, které lid zvolil, jsou skutečně jeho reprezentanty, jeho zástupci. Z toho titulu mají skutečnou autoritu na dobu svého mandátu, a dokud by mandát nebyl odvolán, mají právo přikazovat, tj. určovat, co je vhodné, a být posloucháni. Lid se přitom nezbavuje své autority, jestliže ji svěřuje svým reprezentantům, protože není pouhým nástrojem předávání autority. Bezpochyby není lid a b s o l u t n ě suverénní - jediné Bůh je takto suverénní -, ale má právo si plně a trvale vládnout.

Kdokoli se odvolává na Pavlovu zásadu - ať je to jednotlivec nebo nějaká skupina nebo třeba celá společnost -, nemůže se domáhat neomezené moci. Ten, na koho jsou naloženy velké mravní povinnosti spojené s výkonem moci, nemůže je brát na lehkou váhu, protože mu hrozí ztráta moci ve prospěch někoho, kdo je morálně více hoden než on. Podle křesťanského chápání stojí nad vládnoucími celý morální zákon a Bůh.

Soudím tedy, že mezi formulací, že všechna moc pochází od Boha, a idejí vlády většiny - samozřejmě pokud nevyvyšuje lidma úroveň absolutního suveréna a pramene morálky - není rozpor. Současné názory ukazují, že Bohu se přiznává pouze

prvotní působení jevu moci jako takového. Bůh způsobuje, že moc je, ale nevykonává vliv na její přechod do rukou určitého držitele. Svou roli při přejímání vlády a jejího dalšího předávání plní společnost.

3. Odmítnutí relativismu jako zdroje ideje vlády většiny

Při úvaze nad zdroji demokratického nebo autokratického modelu společenského života dospěl Hans Kelsen k závěru, že podstatu hluboce pojaté demokratické nebo autokratické zásady je třeba hledat v psychických vlastnostech a filozofických skloních (relativismus, absolutismus) lidí.^{/1/} V základu tohoto rozdělení stojí určitý způsob chápání tzv. prvotních hodnot, čili hodnot, které nelze vyvodit z žádných jiných hodnot a které jsou přijímány bez jakýchkoli důkazů. Tyto hodnoty tím spíše nemohou být odvozeny z výroků ve smyslu logickém, protože je vyloučeno, aby z výroků vyplývaly nějaké hodnotící soudy, čili, jinými slovy, aby z existence vyplývala povinnost. Podle Kelsena nelze o těchto hodnotách vypovídat v kategoriích pravda-nepravda. Volba mezi různými systémy hodnot nemůže být vědecky zdůvodněna, protože neexistují objektivní kritéria posouzení její správnosti. Z tohoto zorného úhlu tedy nepodléhají prvotní hodnoty vědeckému zdůvodnění.

Relativistická teorie hodnot, zde jen ve zkratce načrtnutá, je základem pro hlásání relativismu politického. Není-li možné ustálit cestou poznání systém politických hodnot, který by vymezoval obsah závazného zákona, a to z toho důvodu, že není možno vypovídat o pravdivosti nebo nepravdivosti vzhledem k prvotním hodnotám, pak je třeba uskutečnit volbu, aniž by byla vědecky zdůvodněna. Redukujeme-li všechny systémy hodnot na ty, které na sebe už nelze převést, pak výběr jednoho ze systémů nemůže vycházet z ocenění podle měřítek jiného systému. Pokud si současně uvědomujeme, že nepochybně existuje potřeba právní regulace společenských vztahů, pak vyvstává principiální otázka: o jaký systém hodnot se je třeba při této regulaci opírat. Je-li vědecká volba nemožná a je-li ve společnosti zastoupeno mnoho systémů hodnot, je nutno přijmout, bez ohledu na jeho hodnotu, ten systém hodnot, pro který se vyslovila většina společnosti.

Tato většina má rozhodnout o tom, který systém hodnot bude přijat (či lépe vnucen) zavazujícím pozitivním právem. Právo založené na tomto systému hodnot bude zavazovat bez ohledu

na to, jak tento systém oceňujeme, poněvadž v této koncepci právem je všechno, co bylo odpovídajícím způsobem ustanoveno, bez ohledu na obsah takto stanoveného práva. Následkem tohoto stanoviska může být to, že z alternativy "morální právo nebo převaha násilí jako základ společného života"^{/2/} dojde k realizaci druhé eventuality, pokud se pro ni vysloví většina. Konečným důsledkem relativismu by pak mohlo být to, že jeho vyznavači by uzurpovali zvláštní formu autority, vedoucí k ustanovení pěstního práva místo práva morálního.

Podle křesťanské koncepce má společnost, užívající demokratické metody, nepochybné právo vládnout sama sobě plně a trvale, ale není suverénní v tom smyslu, že by stála nad morálním zákonem. Samy základy principu vlády většiny jsou poznamenány vědomím nejistoty, dané svobodou rozhodování co do možných směrů jejího působení. Pokud bychom uznali, že člověk je svobodný nejen v tom smyslu, že se může obrátit k dobru i ke zlu (což se ještě shoduje s křesťanstvím), ale šli bychom dále a uznali, že je svobodný i v tom smyslu, že nepoznává žádná pravidla dobra a zla, která by sám neustanovil, a že mu žádné normy nebyly sděleny Bohem nebo přírodou,^{nýbrž} že má moc a neomezené právo tyto normy tvořit podle svých představ, nebylo by možno takovou svobodu sladit s křesťanstvím.

Podle křesťanské etiky je naopak svoboda v jistém základním významu bytostnou součástí svědomí, v němž člověk rozlišuje mezi morálním dobrem a zlem konkrétního jednání a přijímá svobodné rozhodnutí uskutečnit dobro.^{/3/} Cena svobody roste zvláště tehdy, když člověk volí ve věcech, které mají pro jeho život rozhodující význam. Právem své svobody bere v takových případech do svých rukou i takové záležitosti, které mohou rozhodnout dokonce i o transcendentním osudu jeho existence. Člověk tedy pokládá svědomí za sobě vyhrazenou sféru svobody, za privilegium, na němž spočívá smysl jeho morální autonomie, ale sama svoboda svědomí je hodnotou pouze instrumentální, protože má sloužit praktické realizaci jiných hodnot.

V tom právě tkví hlavní příčina, proč křesťanství odmítá relativismus jako zdroj ideje vlády většiny. Pro Kelsena je podstatou lidství člověku vrozená svoboda, kterou pokládá za nezbytnou pro tvoření morálních hodnot. Svoboda takto přerůstá v nadřazený princip, který konstituuje člověka a určuje způsob realizace jeho etického smyslu. Podle katolické etiky naproti tomu svoboda svědomí není neodvozenou, nejvyšší morální hodno-

tou, ale speciální dispozicí svědomí, umožňující člověku vtělovat morální hodnoty do života. V tomto smyslu všeobecný a nezměnitelný úkol svobodného uskutečnění poznání dobra uschopňuje člověka, aby jednal odpovědně, což samozřejmě ukládá jiným lidem morální povinnost, aby tuto svobodu respektovali.

Svědomí je tribunálem hodnot a vyslovuje se o dobru a případné povinnosti jeho uskutečnění; akt svědomí se tak mění v normu jednání zavazující danou osobu. Norma zachovává svou morální závaznost bez ohledu na to, je-li pravidlo jednání v ní vyjádřené pravdivé nebo ne vzhledem k nějakému kritériu pravdivosti (např. ke křesťanské etice). Základem svobody svědomí ale nemůže být samotná axiologická hodnota svobody, jak to hlásá liberalismus. Co jím ale je? J e j í m s v o b o d n á v o l b a o b j e k t i v n í h o m o r á l n í h o d o b r a , odpoví křesťan. Přesto může být ve shodě s demokratickým systémem opírat - navzdory Kelsenovi - právo na svobodu svědomí o řád objektivního dobra, ovšem za podmínky, že nebude existovat žádný rozdíl v právním postavení mezi "vlastníky" svědomí neodstranitelně bludného (tj. když je tu nezaviněně neshoda mezi soudem svědomí a objektivním morálním dobrem) a "vlastníky" svědomí správného (když tato shoda existuje).

Lze tedy říci, že současné křesťanství odmítá relativismus jako základ vlády většiny, ale shoduje se na tom, že demokratická metoda legitimovaná vůlí určité většiny a formovaná na základě jakoby volné konkurence názorů se opírá o základní morální zásadu tolerance - ovšem ne tolerance absolutní, nýbrž tolerance v rámci stanoveného právního řádu. Tento řád zaručuje mír tím, že všem, kdo mu podléhají, zakazuje užívat sílu a brání v jejím užívání, ne však tím, že by zakazoval a zabráňoval v pokoji vyslovovat názory. Tolerance zde neznamena nutně lhostejnost, protože netotalitární, demokratický řád je zřejmě vybudován na uznání určitých hodnot. Tolerance také neznamena kapitulaci demokracie před antidemokratickými silami. Celá potíž spočívá v tom, že je třeba stanovit hranici mezi nenásilným vyjadřováním protidemokratických idejí a přípravou k užití síly. Na možnosti stanovit tuto linii závisí možnost existování demokracie.

Pokud bychom tvrzení o mnohosti systémů hodnot nepřevoditelných na sebe navzájem dovedli do důsledků, dospěli bychom k agnostickému *i g n o r a m u s e t i g n o r a b i m u s* pokud jde o volbu systému, který má vládnout ve společnosti,

a o to, jak jej institucionálně zajistit. Současné demokracie nechtějí připustit tento závěr a přijímají jako kritérium volby - v nepřítomnosti kvalitativního kritéria - měřítko kvantitativní: totiž určitou většinu. Tak se oceňují názory většiny, aniž by základem hodnocení byl axiologický relativismus přijatý těmito demokraciemi; základem je tu předem přijatá demokratická ideologie a prvotní hodnoty, které tu ideologii spoluvytvářejí, tj. rovnost a politická či individuální svoboda.

4. Křesťanství a odůvodnění vlády většiny

Jeden z nejspornějších problémů v teorii demokracie je problém odůvodnění vlády většiny. Existuje celá paleta mínění o tomto tématu od tvrzení, že většina je neomylná (Ch. P. Steimetz) /4/, přes dost samozřejmý názor, že nemusí vždy být v právu (F. A. Hayek) /5/, až po hořký soud Henrika Ibsena, že většina nikdy není v právu. Jsou i tací, jako např. Herbert George Wells /6/, kteří navrhuji samotný problém vymazat a na místo uprázdněné většinou uvést působení elitní menšiny, která jakoby ví "lépe" a "jedině správně". Zdá se mi však, že nelze nalézt odůvodnění vlády většiny zkoumáním omylnosti nebo neomylnosti lidu. Tento problém je možno řešit, jen když se veřejně prohlásí prvotní hodnoty, tvořící základ demokratické ideologie. Tyto hodnoty je možno převést na dvě základní, a to na rovnost a svobodu, vystupující v různém pořadí důležitosti a konkurující si v názorech na podstatu demokracie.

R o v n o s t j a k o o d ů v o d n ě n í v l á d y
v ě t š í n y . Ryzem demokratického zřízení je přesvědčení, že všichni jako mravní bytosti musí být ve vzájemných vztazích pokládáni za rovnocenné subjekty, což může nastat jen tehdy, když bez výhrad uznáme stejnou hodnotu všech lidských bytostí. Je to klasická zásada přirozeného práva, které hlásá: "všichni lidé jsou si rovni". Jaký je vlastně smysl téh výpovědi? Empiricky je, s přihlédnutím k interpretaci, buď nepravdivá nebo banální. Lidé jsou si skutečně podobní morfologicky, ale každý se ode všech ostatních liší; nicméně u zásady rovnosti nejde o fyzickou podobnost. Nejde zásadně také o identitu lidí, co se týče vlastností, možností nebo intelektuálních schopností. Jde spíše o rovnost lidské důstojnosti a práv s ní spojených. Přes všechny neoddiskutovatelné rozdíly mezi lidmi má v sobě totiž každý člověk prvek základního významu, který vyžaduje, abychom pokládali člověka za rovného každému jinému člověku v co nejširší sféře lidského života. Tímto prvkem je právě

lidská důstojnost. Podle křesťanské tradice se rovnost nadto vztahuje k Božímu řádu: všichni lidé jsou Božími dětmi, všichni mají tytéž povinnosti, přede všemi je otevřena tatáž naděje.

Křesťanství má za to, že přirozené nerovnosti musí být uznány, ale že mají menší význam než společenství lidské přirozenosti (Boží synovství všech lidí), neboť ji předpokládají. Člověk je spíš a v hlubším smyslu bližním druhého člověka než že by byl vyšším nebo nižším než on pro své intelektuální nebo i morální vlastnosti. V současnosti se ale má za to - a znamená to už odklon od přísné křesťanské tradice směrem k ideologii levice, již křesťané často, i když ne vždy přijímají -, že nerovnosti překrývající základní rovnost či společenství přirozenosti musí být kompenzovány další rovností, tj. rovností sociální. V tomto kontextu rovnost není nebo aspoň nemusí být synonymem totožnosti, která by znamenala, že všechny vlastnosti jsou stejné. Rovnost platí na základě podstatných vlastností určených zákonodárcem a celý problém je v tom, co je to podstatné, co má rozhodovat o společenské rovnosti nebo nerovnosti subjektů. Nepopíratelná je věc rovnosti občanů před zákonem, předmětem diskuse jsou ale přitom různé koncepce rovnosti práv nebo též rovnosti příležitostí.

V konečném efektu programy vyrovnání nerovností, spočívající na zásadě "stejně příležitosti" nebo na formuli "sociální spravedlnosti" (kterou přijala křesťanská sociální nauka od encykliky Pia XI Quadragesimo anno), mohou při dogmatickém chápání vést k zahlazení všeho, co je odlišné, zvláštní, specifické ve prospěch nových "celkových řešení" v plánované společnosti budoucnosti. (Rovněž lze snadno pochopit, že pokud těmto zásadám zachováme věrnost až do konce, pak vykročíme cestou, která nás nevyhnutelně dovede k totalitarismu. Zkušenost nás současně učí, že když už bude totalitární řád zaveden, nepřinese žádnou rovnost životních šancí ani sociální spravedlnost. Skutečnost bývá spíše opačná.)*

A takovým způsobem skončí rovnost, když se ztotožnila se stejností, po vyčerpání vlastního potenciálu v sebepopření.

Sebepopřením musí skončit také odůvodnění vlády většiny výlučně jen zásadou rovnosti. Protože všichni lidé jsou si rovni, jsou si rovné i jejich vůle a musí tedy být závazný ten akt vůle, pro který se vysloví větší počet podstatně si rovných subjektů. Křesťan však namítne, že ze samotného předpokladu, že jednotlivec

* Pasáž v dvojitéch závorkách byla v polském vydání potlačena cenzurou - podařilo se ji však rekonstruovat díky laskavosti autora.
-Pozn. red.

neznamená víc než jiní, vůbec nevyplývá, že musí být závazná vůle většiny; v tom případě by totiž zdůvodněním m a j o - r i t y r u l e byl mechanický součet vůlí sobě rovných subjektů, jenž by byl uznán za vůli lidu jen s ohledem na svou potenciální moc. Byla by to také formulace empirické pravdy, že moc roste s počtem, což nevyhnutelně vede k uznání téze o faktickém prvenství síly před právem.

S v o b o d a j a k o o d ů v o d n ě n í v l á - d y v ě t š i n y . Svoboda je vedle rovnosti jiným velkým snem člověka. Idea demokracie je především výrazem reakce proti cizí vůli, které podléháme a kterou pociťujeme jako násilí. Tento pocit násilí je tím silnější, čím mohutnější je v nás pocit vlastní hodnoty a pocit rovnosti lidského rodu, která zahrnuje i vládnoucí jako lidské bytosti, které nám sice prikazují, ale jsou nám podstatně rovny. Těžiště tu není v rovnosti nýbrž ve svobodě individua a ve způsobech, jak ji uplatňovat. Takový postoj nemůže být v rozporu s křesťanstvím, neboť přijímá základní rovnost všech lidí, podmíněnou stejnou psychofyzickou přirozeností. Z jakého titulu je tedy možné činit si nárok na panování a vůbec na moc nad jinými?

Lidé v organizované společnosti podléhají ve svém životě jeden druhému. Vyplývá to - podle křesťanského myšlení - z povahy lidských vztahů a nemůže to být změněno; je to základní podmínka společného života v každé etapě dějinného vývoje. Protože ve společnosti a obzvlášť ve státě musí existovat nějaký pořádek, normující vztahy mezi lidmi, musí také existovat nějaká vládnoucí moc. A je-li tomu tak, ať to je alespoň naše moc. A za takovou ji uznáme, pokud budeme mít účast na jejím utváření. Současné křesťanství soudí podobně. Má za to, že státní moc se nikdy nemůže emancipovat od všemožné závislosti na společenském činiteli. Absolutismus moci, i kdyby to byl skutečně absolutismus osvícený, obsahuje vždy zárodky morální zkázy, protože zbavuje společnost práva zaujímat aktivní stanovisko k politické činnosti vlády, a to je právo, které společnosti náleží.

Existují ale velmi podstatné rozdíly mezi křesťanstvím a antickou či rousseauovskou koncepcí demokracie. Řecké politické vědomí nebylo dokonalé, neboť Řekové neměli pochopení pro vnitřní a duchovní svobodu lidské osoby vůči p o l i s . Neuznávali v člověku to, co v něm přesahuje občana. Pozitivní smysl slova "svoboda" pro ně vyplýval z vůle člověka být vlastním pánem. Člověk chce, aby jeho život a jeho rozhodnutí zá-

ležely jen na něm a ne na nějakých vnějších silách. Lidé antiky nade vše toužili po vědomí sebe samých jakožto bytostí myslících, chtějících a jednajících, nesoucích odpovědnost za svá rozhodnutí a schopných odůvodnit je na základě svých idejí a cílů. Proto také starověk s touto svou vizí člověka nemohl jasně postřehnout, že nejvyšším dobrem lidského života je sám Bůh a že cíl lidského života je absolutně nadpolitický^{/7/}. Pro Řeky i pro Jeana Jacquesa Rousseaua politické bylo morálním, ale morální bylo více méně rovněžsahné s politickým. A právě to odmítlo křesťanství: právě v tomto bodě se tomismus rozešel s aristotelismem a je v neshodě s Rousseauovými koncepcemi.

V novověké koncepci demokracie podle Rousseaua individuální svoboda - podobně jako v antických dobách - je vytlačena svobodou kolektivu, která zaujímá její místo. Jak si správně všiml Kelsen^{/8/}, odpor proti panování jedněch rovných nad jinými rovnými vede k přesunutí nositele moci: ze samovládce-člověka na právní osobu státu jako nového nositele moci. Tato personifikace státu má zakrýt skutečnost, že rovní podléhají rovným. Zároveň se mění subjekt svobody. Již to není jednotlivec tvořící právní řád, ale občan řádu podléhající. Protože občané jsou svobodní ve svém celku - státu - podléhající "obecné vůli", můžeme se v tomto smyslu shodnout, že za svobodnou musíme pokládat právní osobu státu, ale nikoli jednotlivé občany.

Jinými slovy, v demokratickém pojetí je svoboda ztotožněna s mocí lidu, i když si již Montesquieu správně všiml, že něco jiného je moc lidu a něco jiného svoboda lidu /9/. Je to něco jiného, protože v zásadě je zde svoboda vymezena rozsahem rozhodování, které organizovaná společnost přenechává jednotlivci. Takto pojatá svoboda dostává smysl, až když vystupuje v protikladu k moci a tedy jako svoboda omezená násilím. Je to negativní pojetí svobody, navazující na liberální tradici. Svoboda se tu chápe jako nepřítomnost přinucení a má v axiologickém systému nejvyšší hodnotu nezávisle na svých faktických důsledcích, protože svoboda uznává, jen když se předem ví, že její účinky budou kladné, není svobodou. Existence svobody v liberálním pojetí nevyplývá z existence politických svobod, ba může, jak se to někdy stává, s nimi být v rozporu.

V základech lidské svobody leží možnost volby, to, co se nazývá svobodnou vůlí opřenou o rozum. Nicméně pro křesťana je svobodná vůle pouze podmínkou svobody, rozhodně ne jejím cílem. Nevolíme jen proto, abychom volili. Svobodná vůle je pro lidi

jen prostředkem k tomu, aby se stali svobodnými, tedy aby se osvobodili od porušenosti, která na nich lpí. Porušenost je dvojího druhu. Jeden pochází ze samotného faktu stvořenosti: člověk jako stvořený podléhá zákonu, který si sám nedal, a nemůže své porušení překonat jinak než díky zbožštění (ve smyslu účasti na Boží přirozenosti podílením se na životě Trojice), či lépe, podvolením se zbožštění, které dává sama Láska. Jde tu, jinými slovy, o osvobození od hříchu. Druhý druh porušenosti souvisí s tím, že člověk má také živočišnou přirozenost. Již člověk překonává v procesu civilizačního rozvoje a to je vlastně podstatným cílem politického života.

Z dosavadního rozboru demokratického systému vyplývá, že politické svobody spočívají v podílu na tvorbě právního řádu se v demokracii realizují nezávisle na tom, do jaké míry ten řád fakticky omezuje individuální svobodu jednotlivců. I stát, který by úplně zrušil individuální svobodu jednotlivců, může být státem demokratickým, pokud samozřejmě zůstane v platnosti podmínka, že moc se legitimuje vůlí většiny obyvatel. Taková situace je teoreticky možná.

Jinými slovy, stačí plně rozvinout potenciál obsažený v ideji vlády většiny, abychom obdrželi - jak říká Leszek Kołakowski - demokratickou organizaci totálního zotročení všech. Je pravda, že dnes se pokládá vláda většiny za něco, co lze sladit s lidskými právy. Současná koncepce demokracie není totiž totožná s původní, starověkou. Modifikoval ji politický liberalismus a pod jeho vlivem byly záruky jistých individuálních svobod, týkajících se jednotlivců a menšin, vřazeny do koncepce demokracie. Nesmíme si pod žádnou záminkou plést práva člověka náležející každému z nás osobně s demokratickými svobodami, jakoby tyto byly rozšířením či aplikací oněch. Je tomu spíše naopak: lidská práva jsou hranicí vlády většiny. Znamená to, že se oba tyto principy vzájemně omezují a nejsou jen prostě komplementární.

Henri Bergson řekl, že demokracie je svou podstatou evangelní. Bylo by třeba spíše říci, že svoboda a důstojnost osoby jsou evangelní, a pokud demokracie vyrůstá z nich, má evangelní znamení. Vize člověka, již navrhuje netotalitní demokratický systém, je plná naděje a víry a není v ní obava ze svobody, obava tak typická pro všechny totalitarismy. Svobodu obviňují z prvotního hříchu, z Jidášovy zrady, z Ježíšova pro-

cesu. Ale Mariin souhlas s mateřstvím a se smrtí Krista na kříži je přece také plodem svobody, ovšem plodem dokonalé volby v ovzduší pravdy. Proto také nelze přijmout argumentaci stoupenců totalitarismu, kteří nám říkají, že jsou to právě oni, kdo dbají o dobro člověka, protože jej zbavují těžkých situací volby a rozhodování a otevírají mu cestu snadné, pasivní poslušnosti.

Křesťanský a nekřesťanský vyznavač "demokratické charty" se určitě nemohou shodnout co do odůvodnění, ale existuje prostor, ve kterém se mohou setkat a p r a k t i c k y se setkávají. Tímto prostorem je určitá vize člověka, je to přesvědčení o jeho nezcizitelné důstojnosti. Důstojnost nemůže být člověku odňata, ani nemůže být omezena. Rozhodně to nelze učinit vnějšími prostředky. Není to totiž stát, kdo stvořil hodnotu člověka, stát ji v člověku jen nachází. Úkolem státu je šetřit ji, poněvadž nevyplývá z pozitivního práva, nýbrž z tak či onak chápaného práva přirozeného.

5. Křesťanství a rozpornost vlády většiny

Nelze pominout rozpornost, která je obsažena v zdůvodnění vlády většiny. Je tomu tak proto, že při vládě většiny máme na mysli ideál zaměřený na uspokojení potřeby rovnosti, potřeby politické svobody a potřeby individuální svobody. Je to ideál hodný Západu, ale musíme si uvědomovat nejen to, jak složité jsou problémy spojené s každou z těchto hodnot zvlášť, ale i to, že se tyto hodnoty navzájem omezují a mohou být uplatněny jen díky kompromisu. Lhali bychom sobě i jiným, kdybychom tvrdili, že je to jinak. Všechny institucionální změny je třeba pokládat za prostředky ve službě těmto hodnotám a nikoli za cíle o sobě. Při hodnocení takových změn je třeba uvážít, kolik ztrácíme z jedné hodnoty při realizaci jiné. Snaha mít kteroukoli z nich za absolutní a uskutečňovat ji za každou cenu vede nejen ke zničení abou ostatních, ale i k sebezničení té hodnoty, o kterou jsme usilovali. Absolutní rovnost mohou zavést jen despotické vlády, což ale předpokládá privilegia a tak ruší i rovnost. Podobně absolutní svoboda znamená anarchii a ta končí panováním nejsilnějších. Nedostatečná omezení politické svobody většiny likvidují individuální svobody a následkem je demokratická organizace totálního zotročení všech. Nic zde nevyřeší Kelsenova koncepce, podle níž "společenský řád, má-li být demokratický, musí zaručovat určité individuální svobody"./10/. Vláda většiny totiž není bezkonfliktní utopie,

již lze plně realizovat.

Co je příčinou neodstranitelné rozpornosti ideje vlády většiny? Je jí fakt, že společenské vazby jsou utvořeny podle různých na sebe nepřevoditelných lidských měřítek a potřeb, přičemž tyto potřeby jsou četné a často se vzájemně vylučují. Celý náš život je přehlídkou kompromisů mezi potřebami, poukazující v posledku k biblickému výroku, že nejsme bohy. Pokud vláda většiny přetrvá, nebude to díky tomu, že jednoho dne někdo objeví konečné řešení, které učiní všechny navždy šťastnými, nýbrž díky jasnému nahlédnutí, že takové řešení neexistuje. Že neexistuje, o tom ví nejlépe křesťanství. Křesťanství nikdy neslibovalo žádná trvalá řešení pro lidský časný osud. Nemá recept na společnost bez zla, bez hříchu, bez konfliktů. Takové ideály vznikají ze zklamání myslí jisté si svou všemocí (rational fallacy Hayeka) a jsou to tedy plody lidské pýchy. Zkušenost nás přitom učí, že žádný systém, ať by byl jakýkoliv, není schopen vybudovat harmonický celek.

Že vláda většiny je nevyhnutelně rozporná souvisí se skutečností prvotního hříchu; a právě tu se pořád snažíme popřít. Nestojíme před volbou mezi totální dokonalostí a totálním sebezníčením. Naším časným údělem je stav trvalé neukončenosti. Tento rys musí mít i vláda většiny a na ní založený demokratický systém, který není schopen zajistit ani sám sebe. Je vystaven riziku, plynoucímu především z mechanismu, utvořeného pro jeho uskutečnění. Robert A. Dahl správně označuje demokracii za kalkulované riziko. Máme-li toto riziko vědomě přijmout, musíme uvěřit v demokracii. Jinak je demokracie nemožná.

6. K nové křesťanské společnosti

S Maritainem můžeme společnost, civilizaci či křesťanský svět popsat jako určitý časný společenský řád lidí vychovaných evangeliem nebo jako určitý časný řád, na jehož strukturách se - v různé míře a různým způsobem - odrazilo křesťanské chápání života. /11/ Tato formulace předpokládá, že existuje pouze jedna integrální náboženská pravda, ale že mohou být různé křesťanské civilizace a společnosti. Křesťanský svět není zcela totožný s církví. Je ale civilizací lepší, lidštější, protože má zdroj ve velké Boží lásce k lidem. Smysl evangelia není samozřejmě vyčerpán službou křesťanské civilizaci; evangelium ale této civilizaci slouží, jako Kristus myl před poslední večeří nohy apoštolům.

Velký objev novověku spočívá v tom, že si člověk uvědomil sám sebe a své možnosti. Vyvstání světské civilizace nemusí znamenat, že jde o civilizaci bez Boha ani že jde o civilizaci lhostejnou. Je to jen příchod civilizace nové, která - má-li být úspěšná - musí svědomitě a rozvážně odpovédět na Boží iniciativu, na Boží sestoupení do lidské hloubky. Neštěstí civilizace není v tom, že dosáhla plnoletosti, ale v její emancipaci v podobě přerušení styku s prameny transcendentní přirozenosti, což je totéž jako s prameny milosti.

Je už triviální zdůrazňovat, že se naše civilizace ocitla v nebezpečné situaci. Často v zoufalství docházíme k závěru, že jsme zašli příliš daleko, že svobodu, o kterou Evropa několik staletí usilovala, nedokážeme unést, že morální sebeurčení se ukazuje být fikcí vedoucí k nihilismu, že lidská práva a demokratické svobody se přetvářejí ve zhoubnou svévoli a že liberální výchova je přímou cestou k barbarství. Je ale přitom nepředstavitelné, že by Evropa mohla ustoupit, protože mezi několika málo zachráněnými hodnotami naší kultury se ukazuje jako nejpodstatnější právě svoboda. Pro ty, kdo ji poznali, by bylo nepřijatelným násilím pokoušet se o návrat k dřívějším autoritativním strukturám.

Je v této situaci možné doufat v příchod nové křesťanské společnosti, očekávat ji a připravovat ji na základě autonomie časnosti? Ano, ale je třeba se zříci integralistického mýtu Sváté Říše. Zhruba řečeno, katolický integralismus je prodloužením situace, ve které církev vidí hlavního protivníka v liberalismu. Současní integralisté nepožadují teokracii, ale stále si udržují mentalitu z období Syllabu, aspoň v tom smyslu, že by si ochotně nechali posloužit světským ramenem v obraně víry před kritikou a že by chtěli církvi zajistit institucionální právo na zvláštní dohled nad světskými věcmi. Je třeba se také zříci progresistických iluzí. Dohodou či identifikací s těmi politickými silami, které dogmaticky vyznávají rovnostářská hesla, nelze vybudovat lepší svět, nýbrž jen přispět - jak nás učí dosavadní zkušenost - svým dílem ke zničení křesťanství ve jménu vlastních politických představ (přinejmenším pokud má být křesťanství něčím jiným než pouhou politickou doktrínou).

Pochopme konečně, že teď již nejde o to, sjednotit křesťany v jednom uzavřeném bloku, nýbrž o to, rozsévat křesťanské sémě do celého světa. Zároveň je třeba pochopit, že domi-

nující ideou budoucí křesťanské civilizace už nebude středověký mýtus "moci v Boží službě", nýbrž - jak říká Maritain /12/ - idea svaté svobody Božích dětí, čili ochrana vydobyté lidské svobody a důstojnosti. Jak by společnost v těchto podmínkách mohla být životně křesťanská? Byla by takovou potud, pokud by křesťané uskutečnili, a to i v politických institucích a strukturách, demokratické zásady, které mají křesťanský zdroj. Jinak řečeno, životní míza Dobré zvěsti musí proniknout společností ne mocenskými akty, shora, nýbrž zdola, díky iniciativě občanů žijících evangeliem.

Položme si ještě jednou tuto otázku: Může povstat nová, křesťanská společnost? Podle Maritaina, aby k tomu došlo, je především třeba "dechnutí Ducha do společenských záležitostí" /13/. Nesmíme však zapomenout, že navzdory svobodě vůle a tedy vlivu člověka na utváření dějin "není naším úkolem způsobit, aby pravda triumfovala, nýbrž bojovat o ni" (Pascal). V boji o novou křesťanskou společnost se musí křesťané angažovat dvojím způsobem. Na duchovní úrovni vystupujeme a působíme j a k o ž t o křesťané, na časné úrovni nevystupujeme j a k o křesťané, nezapojujeme do svého působení autoritu církve, angažujeme se jen sami za sebe - jsme ovšem křesťany a musíme tedy působit v křesťanském d u c h u . Ten druhý případ znamená křesťansky inspirovanou politiku, která by přitahovala i všechny nekřesťany, kteří by ji uznávali za spravedlivou a lidskou.

Pokud někdy vznikne nová křesťanská civilizace a společnost, stane se to jen díky tomu, že katolicismus bude dynamizovat existující demokratické struktury. Nebude to tedy návrat ke kvazi-středověké civilizaci, který si je možno představit jenom jako následek masové a náhlé konverze Evropy. Duchovní jednota této nové křesťanské společnosti se nebude moci opírat o nějaké společné filozofické nebo náboženské c r e d o - v současných podmínkách by totiž takovou shodu bylo možno vnutit jen silou, takže by to nebyla jednota svobodných lidí -, nýbrž o sdílení časných názorů na vlastní povahu a strukturu občanské společnosti. Byla by to tedy společnost sjednocená přátelstvím občanů, odlišná od církve nebo Božího království. Jedině ty jsou společenstvími plně otevřenými, je spojuje láska /14/; avšak k jejich definitivnímu uskutečnění dojde teprve ve společenství svatých.

P o z n á m k y

- /1/ H. Kelsen: Foundations of Democracy, "Ethics", 1955, sv. LXVI, č. 1., s. 26
- /2/ W. Bitner: Chrystus czy Ceźar, Varřava 1934, s. 3
- /3/ T. Slipko S. J.: Zarys etyki szczegółowej, sv. 1, Krakov 1982, s. 154-182
- /4/ Ch. P. Steinmetz: America and the New Epoch, New York 1916, s. 183: "Větřina má vřdy pravdu, protože je větřinou... nejsme v právu, když nejsme s to přesvědřit větřinu o správnosti svých názorů."
- /5/ F. A. Hayek: The Constitution of Liberty, Chicago 1960, s. 110-111
- /6/ H. G. Wells: World of William Clissold, Londýn 1926, sv. 2, s. 200: "Realizace nového stupně civilizované společnosti bude dílem menřiny inteligence; bude realizován bez podpory davu a možná, ře bude uskutečněn navzdory jeho odporu."
- /7/ H. Bars: Polityka według Maritaina, Londýn 1969, s. 46
- /8/ H. Kelsen: O istocie i wartořci demokracji, Varřava, bez vřoení, s. 19
- /9/ Montesquieu: De l'Esprit des lois, kniha XI, část 3
- /10/ Kelsen: Foundations..., s. 4
- /11/ J. Maritain: Humanisme intégral, Paříř 1936, s. 144
- /12/ op. cit., s. 176
- /13/ op. cit., s. 226
- /14/ J. Maritain: L'Homme et l'Etat, Paříř 1953, s. 193

Předloženo z vydání v časopise Znak, č. 354-355,
1984/5-6.

RECENZE / ANOTACE / POLEMIKA

Radomír Malý: Duchovní obnova národa - jediné východisko

Článek dr. Václava Bendy pod titulem "Duchovní obnova národa - východisko z krize?" je mi sympatický především pro svůj důraz na obnovu nejen jednotlivce, nýbrž celého společenství národního a křesťanského, což zahrnuje i sféru politickou. Plně souhlasím s autorem, že je iluzorní vést nějakou přesnou hranici mezi "duchovním" a "politickým", což velmi dobrými a pádnými argumenty dokazuje.

Osobně jsem přesvědčen, že oprávněná obnova jednotlivce skutečně musí zapálit u něj nadšení pro modlitbu a kontemplaci. Jenomže k čemu je taková modlitba, která nevede k větší osobní odvaze riskovat něco pro Boží království? V tom případě se jedná pouze o formální úkon ritu a nic víc, ne-li dokonce o pohanskou zásadu "do ut des". Modlitba, jež nepůsobí větší odhodlání nabídnout Pánu opravdu všechno, konkrétně Pánu přítomnému v trpícím bližním, ať už nemocném, osamělém a v našich poměrech zejména nespravedlivě pronásledovaném, je naprosto k ničemu, a pak raději ať není vůbec, neboť představuje jenom další formu farizejského pokrytectví, které našeho Pána Ježíše Krista tolik hněvalo a hněvá.

Jiným extrémem, a to stejně nebezpečným, by u katolického křesťana byla absence jakéhokoli duchovního života, zejména modlitby, při osobním nasazení pro změnu k lepšímu v tomto státě. Apoštolové Kristovi také oplývali maximem odvahy, Petr dokonce Pánu slibuje, že za něho položí i svůj život - a z Getsemanské zahrady při Mistrově zatčení všichni utekli. Proč? Jediný důvod vidím v tom, že se s Pánem v Jeho těžké situaci nemodlili a raději usnuli, což jim On sám hořce vyčítal slovy: "To jste nemohli ani hodinu se mnou bdít?".

Papež Jan Pavel II. už několikrát hovořil o harmonii mezi vnitřním a vnějším životem křesťana jako o ideálu, k němuž bychom měli směřovat. Převor ekumenické komunity v Taizé Roger Schutz napsal, že hlavní náplní křesťanova působení má být "kontemplace a boj". Tedy: nikdy ne modlitba a duchovní život jen samoúčelně bez dopadu v oblasti veřejné, rovněž tak nikdy ne zápas za lidštější, spravedlivější uspořádání společnosti bez duchovní formace. Obojí je tak úzce spojeno, že jedno bez druhého prostě nemůže existovat (samozřejmě hovořím o věřících lidech, agnostikům nebo ateistům, kteří se takto exponují, nelze pochopitelně předepisovat a je třeba respektovat jejich odlišnou formaci).

V praxi jsem u konkrétního jednotlivce jsou misky vah jeho osobnosti často nakloněny podle letory, vlivu prostředí a dalších faktorů buď na jednu nebo na druhou stranu. Někomu vyhovuje spíše skrytý život v ústraní, zaměřený introvertně na modlitbu a meditaci, jinému zase vnější aktivita. Obě skupiny se mohou, dokonce musí vzájemně respektovat. Považoval bych za hřích proti bliženské lásce, kdybych měl nutit člověka, patřícího do druhé kategorie, k celovečerní spontánní modlitbě ve společenství charismatického nebo mariánského charakteru, rovněž tak nelze naléhat na toho, kdo náleží do kategorie první, aby se exponoval v nezávislých strukturách nebo chodil na manifestace. Jestliže se obě skupiny vzájemně kaceřují, pak jde o uměle vyvolaný a naprosto nepřírozený rozpor, o němž platí slova Kristova: "Na počátku tomu tak nebylo". Křesťanský starověk a středověk zde neviděly kontrapunktů a mniši a poustevníci se věnovali duchovnímu životu, panovníci a veřejní činitelé politice, aniž by jedni pokládali druhé

za horší křesťany. Spíše se usilovalo o harmonii obou, stačí jen povšimnout si příkladu našeho sv. Václava, který hodiny proklečel na modlitbách a denně se účastnil liturgie, aby mohl dle výroku legendy "moudře a spravedlivě vládnout". Křesťovský dualismus je v této oblasti výplodem gnostickomaničeských herezí, nikoli autentického katolicismu. Katolická církev má naopak - jestli mohou parafrázovat slova Havlíčkova z úplně jiné souvislosti - "žaludek zdravý jako štika". V jejich strukturách je dost místa jak pro introvertní mystiky, tak i pro extrovertní iniciátory vnějších změn.

Nicméně osobní zaměření na jednu nebo druhou stranu, i když oprávněné, nemůže být důvodem k úplné ignoranci rubu téže mince. Katolický aktivista nutně modlitbu a duchovní život potřebuje, samozřejmě úměrně ke své povaze a zaměření. Rovněž tak ve skrytu působící vyznavač nějaké niterné spirituality musí v kritických situacích vyjít ven. Loňskou petici o 31 bodech považují za tak závažnou, že odepření podpisu s poukazem na duchovní cestu je třeba chápat jako výmluvu, alibismus pro vlastní strach a nezralost, zvláště pak když Otec kardinál ve svém připsu, kterým celou podpisovou akci schválil, výslovně zdůrazňuje, že strach je nedůstojný křesťana. Uznávám, když někdo upřímně přizná, že má strach, a nevymlouvá se na nějakou "duchovní cestu". Naopak mohu říci, že si takového člověka vážím za upřímnost, když se nestydí sám sebe shodit a odmítnout vystoupit navenek s poukazem na svůj nedostatek odvahy. Koneckonců Pán Ježíš také bázlivého Nikodéma, jenž k Němu přišel se strachem v noci, od sebe nezapudil. Co však považují za nejhorší a v našich podmínkách přímo odporné, je odsuzování druhých za veřejnou aktivitu, pasování sebe sama do pozice "moudrých a opatrných", kteří jsou povoláni zvedat káravě prst na ty nerozumné hazardéry. Budiž mi dobře rozuměno: nemám na mysli objektivní kritiku výstředních a nedomyšlených aktivit, eventuelně snahu jim zabránit, ale povýšené mentorování každého obětavého nasazení na obranu lidských práv, spojeného s rizikem, což se často halí do quasi zbožného pláště. Prý toto je zbytečné a Církvi jenom škodí, takoví lidé prý udělají lépe, kdyby se věnovali raději modlitbě a osobnímu sebezdokonalování atd. Zde bych chtěl apelovat na kněze a vůbec katolíky, kteří mají autoritu a duchovní vliv, aby více pranýřovali tento postoj jako farizejské pokrytectví, jež vytváří clonu pro opravdovou a hrůznou kolaboraci à la PIT. To by měla být také součást duchovní obnovy národa v rámci Desetiletí.

Souhlasím plně s Bendou, že zmíněná duchovní obnova má zahrnout také oblast pracovní, rodinné a sexuální morálky. V rovině pracovní problematiky ale postrádám v jeho artikulu to, co považují v daném statu quo za nejdůležitější: možnost pracovní se realizovat podle hřivny, kterou každý od Pána dostal. Jestliže značná část občanů je nucena vykonávat buďto práce objektivně škodlivé (např. ekologicky) nebo nesmyslné, potom se nelze smířit s leností, ale je třeba využít pracovní dobu k práci užitečné, kterou vedení nevyžaduje, naopak jí spíše zabranuje. Intelektuál vyhozený pro svoji nonkonformitu ze zaměstnání, jenž musí pracovat ve výrobě, by měl hledět vyplnit pracovní dobu studiem a tvůrčí prací, ať už se to zaměstnavateli líbí či nikoliv, neboť z vlastní zkušenosti vím, že více než polovina toho, co je oficiálně povinen dělat, je buď úplně zbytečné nebo škodlivé. K takovým zásadám nabádají i sociální encykliky současného papeže Jana Pavla II. "Laborem exercens" a "Sollicitudo rei socialis", které považují zbytečnou a nesmyslnou práci, k jaké jsou právě v zemích východního bloku občané nuceni, za novou formu vykořisťování.

Benda velmi správně klasifikuje v oblasti rodinné a sexuální morálky potrat jako krutost a pro futuro klíčovou otázku, na níž "se budou třídit duchové dobří a zlí...". Škoda jen, že pasáž samotná je poněkud kontaminována kritikou morálky tradičních katolíků, kteří, jestli autorovi dobře rozumím, prý považují hluboký výstřih a početí nemanželského dítěte za větší hřích než interrupci samotnou. Takové memento by snad bylo aktuální před sto lety, kdy zvláště na venkově svobodná dívka, jež otěhotněla, vrhla hanbu na celou rodinu. Ze dnešní společnost pohlíží na mimomanželský pohlavní styk zcela jinak, to snad není potřeba dokazovat. Pokud se i v tradičně katolických rodinách stává, že např. rodiče přinutí nezletilou dceru v jiném stavu k interrupci, silně pochybuji, že se jedná o obavu z veřejné ostudy kvůli porušení "mravopoctnosti" nebo o nějaký komplex viny ohledně šestého přikázání, neboť tyto případy jsou dnes tak časté, že ani věřící se už nad nimi nepozastavují. Spíše se jedná o to, co nazývají američtí psychologové "antibaby komplex", kdy dítě se stává překážkou kariéry, hromadění hmotných statků a pohodlí. Proto jeho početí je považováno za téměř živelnou přirodu. K interrupci přistupují svobodná děvčata stejnou měrou jako početné manželky a matky rodin (bohužel mnohdy i katolických), které motivují svůj záměr sociálními nebo zdravotními důvody. Skutečným kořenem zločinu interrupce je lidský hedonismus, neochota nést riziko oběti, vyjádřené známým sloganem padesátých let "chceme žít lépe a radostněji". Proto co nám v dosažení tohoto cíle překáží, je nutno odstranit. Žít "lépe a radostněji" chápe bohužel lidská přirozenost porušená dědičným hříchem jako likvidaci každé formy odříkání. Proto pryč se šestým přikázáním Božím, které omezuje to, co je příjemné, pouze na manželství. Poněvadž dítě jako následek tohoto "lepšího" života bez odříkání nese s sebou další, nové odříkání, přistoupila lidská společnost k legalizaci potratů, aby život mohl být skutečně "lepší a radostnější" bez jakýchkoliv rizik osobního omezení a uskrovnění v zájmu bližního. Je snad náhodou, že růst počtu interrupcí a postupná legalizace tohoto zločinu ve světě šly paralelně s tzv. sexuální revolucí? Benda vystupuje tak, jako by mezi potraty a hříšným sexuálním životem nebyla analogie, což považuji za mylné a do jisté míry i nebezpečné. Boj proti interrupcím musí být veden společně se zápasem za ozdravení sexuální morálky. Potraty a nezespektování šestého a devátého přikázání jsou spojené nádoby, dvě větve téhož kmene, který se nazývá konzumní způsob života, z něhož vymizel Bůh a spolu s Ním smysl pro odříkání, sebekázeň a oběť. Interrupce jsou jen monstrózním dokladem této strašlivé cesty, která stojí život milióny nevinných lidských bytostí. Duchovní obnova v rámci Desetiletí musí zahrnout i tuto problematiku.

Celá Bendova studie by se dala shrnout do věty, která snad vyjadřuje nejlépe jádro věci, o níž mu jde: "Desetiletí duchovní obnovy národa nesmí být nějakým úzce pojatým pastoračním úkolem hierarchické církve a jejího učitelského úřadu, nýbrž generálním programem obnovy, na němž se právem i povinností má apoštolsky účastnit každý křesťan a který se týká celého národa". K tomu se nemohu než vřele a nadšeně připojit. Stejně tak i k další větě z této pasáže, která praví: "Programem, jehož nedílnou součástí je boj proti všem překážkám, které brání plnému rozvinutí křesťanského a tedy skutečně lidského života". Na to se dá odpovědět pouze jediným - biblickým a zároveň mariánským "Amen - styáň se."

(Erazim Kohák: Faith and the Order of Nature. An Inquiry into the Role of Philosophical Theology in the Parish Ministry. Seabury-Western Theological Seminary. 22. - 23. 4. 1987.)

Dostal se mně do ruky písemný záznam (83 stran strojopisu) přednášek E. Koháka s názvem Víra a řád přírody. Téma je v mnohých ohledech velmi zajímavé jak filozoficky, tak teologicky, ale i ekologicky. Modernímu člověku otevírá oči pro svět, na který zapomněl, na který nedbá nebo jímž dokonce pohrdá. Kohák oslovil posluchače svých přednášek velmi silně a hluboce. Soudím, že by jeho výzva měla být zaslechnuta i u nás. To je důvod, proč o Kohákově zpracování tématu referuji.

x x x

Je rozum tou lidskou mohutností, která má rozumět světu "nezaujatě", "objektivně", sine ira et studio, bez přihlížení k hodnotám dobrého a zlého, tedy rozumět = vnímat realitu jako soubor holých fakt? Nikoli, odpovídá Kohák, rozumět znamená vždy chápat smysl, tedy vřazenost "holých fakt" do celku, v němž figurují. Tak rozumět žebrákovi jako takovému neznamená pouze vidět člověka nějak typicky přístrojeného, nýbrž zařadit ho do struktur chudoby a milosrdenství. Je to právě rozum, který nám otevírá pochopení pro skutečný svět, tj. pro svět smysluplný, v němž vhodné a nevhodné, dobré a zlé je podstatným zřetelem. Rozumět Ježíši jako Spasiteli znamená vidět ho ne jako jakéhosi inteligentního mladíka (tak ho chápou ti, kteří říkají: "Což to není syn tesaře?" - Mt 13,55), nýbrž rozumět jeho životnímu zjevu, smyslu jeho životních pohybů a činů, jeho životnímu RATIO (tak ho chápou ti, co řeknou: "A my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi ten Svatý Boží." - J 6,69; nebo "Ty jsi Mesiáš" - Mk 8,29).

K smyslu orientované porozumění je člověku skýtáno dvojím způsobem: cestou přirozenou a revelací - zjevením. Přirozený rozum je čímsi univerzálně a všem vždy již předem poskytnutým. Revelační porozumění se udá skrze speciální akt, jímž se to svátostné vyjeví v určitém čase na určitém místě určitému člověku nebo určitým lidem. Přirozený rozum znamená možnost vnímat posvátnost stvořeného světa, rozumět odevždy a vždy znovu, že nebesa hlásají slávu Boží, vnímat velebnost hor a stromů, radostnost a hravost bystřiny a letu ptáků, prostě tu základní sourodost dobrého Božího světa. Rozum inspirovaný revelací se vztahuje k speciálním událostem, jakou je např. exodus z Egypta či historické setkání lidí s Bohem v Kristu. Přirozený rozum je ovšem tím základnějším - vždyť nejenže si díky němu lidé uvědomují onu ctihodnost světa, totiž jeho svátostnou dimenzi, nýbrž díky němu jsou s to rozpoznat ty které události jakožto revelační.

Člověk, nadaný odevždy přirozeným rozumem, se vztahuje ke smyslu; být lidským má potom morální implikace: člověk vnímá bytosti nejen vzhledem k svým momentálním účelům, ale v jejich vlastní hodnotě. My, moderní lidé, je pozapomněli na tuto všeobecnou, věčnou dimenzi bytí a obrátili jsme se spíše k záležitostem časným, historickým, časově lokalizovaným, partikulárním. Ještě Kant meditoval v pojmech bezčasé univerzální lidskosti. O generaci později Hegel vyložil, jak se tato humanita vyvíjí v čase. Myšlenku vývoje lidského druhu potom explikuje Darwin. Též věčné království Boží bylo zhistorizováno: Feuerbach a Marx převedou věčně přítomnou transcendenci Boží říše

do konečné, neplánovatelné budoucnosti. Naše dnešní pozice inklinuje daleko spíše k této ponořenosti do historie než k oné věčnosti přirozeného rozumu. Není divu, že takovému dědici osvícenství, jakým je Husserl, se takováto temporalizace jeví být krizí rozumu. Nižé potom Kohák upozorní na Husserlovu obrácenost k strukturám smyslu, který se zásadně nevyčerpává našimi momentálními užitky, k "vlastnímu" smyslu, v Kohákově kontextu ke smyslu Božího světa, tedy k tomu, k čemu je přirozený rozum svou podstatou určen.

x x x

Pro dnešního člověka, - obyvatele světa umělých hmot a jiných technických produktů, je víra lidským výkonem, který nepramení ze světa, v němž žije, nýbrž je čímśi k tomuto světu přidávaným. Ještě nedávno si moderní člověk myslel, že jednou z hlavních překážek náboženské víry je její neaktuální výrazivo a zastaralé rity. Modernizace bohoslužebného jazyka však setkání se svátostným spíše znesnadnila: sekularizované familiární a lehkovážné pozdravení či kázání vede od náboženských hloubek pryč - proti očekávání církevních modernizátorů. Tradiční vyjadřování a ritus nejsou zřejmě tím hlavním důvodem, proč víra ze života moderních lidí tak vyprchává.

Jazyk totiž odkazuje k zkušenostnímu kontextu. Kohák není zajedno s filozofy jako je Foucault nebo Derrida, kteří míní, že jazykové porozumění je uzavřeno do jazykové oblasti, že smysl slov je výlučně dán vztahy k ostatním slovům. Podle nich neexistuje zkušenostní reference, realita sama o sobě nic neznamená, smysl jí prý udílí až lidé, kteří o ní hovoří. Proto prý je Adamovo pojmenování (Gn, 2,19-20) tvorů tak významnou událostí: tvor bez pojmenování neznamená nic, teprve v jazykové struktuře nabývá významu. Zkušenost je artikulovatelná jen jako výrazivo v řeči a řeč odkazuje pouze a výhradně k řeči. Kohák nepopírá, že jazykový systém je možno vybudovat zcela uzavřeně, slova vztáhnout jen k ostatním slovům a uvnitř těchto vztahů "rozumět". Takto lze konec konců zacházet nejen s konstruovanými jazyky např. pro počítače, ale i s vysoce komplikovanými jazykovými systémy - např. s biblí či se spísy K. Marxe. Lze totiž vztahovat jedno slovo k množině ostatních, jeden výrok k souboru ostatních - a přitom se vůbec nevztahovat ke smyslu celku. Toto "jaký to má smysl" nepoukazuje k jiným slovům a výrokům uzavřeného jazykového systému, nýbrž k přesáznému celkovému smyslu, bytujícímu v žité zkušenosti, poukazuje k setkání se světem, s realitou, v níž žijeme. Tento smysl znamená vždy zkušenostní referenci. Pouhá slovní reference může uživatele učinit velice schopným dobře operovat v daném řečovém systému. Známe bezvěrce, kteří se dejme tomu z oportuních důvodů účastní náboženských úkonů a naučí se dobře užívat jazyka víry, třeba bible: na vhodných místech vyslovují vhodné věty. Víra však bytostně není uzavřeným systémem, systémem uzavřitelným do jazykového konečna, nýbrž je radikálně otevřená - vůči Bohu, bližním a světu. Věřit neznamená rozumět pouze slovům, vztahům jednoho výroku ke zbytku jazykového univerza, nýbrž je to zásadní otevřenost vůči zkušenosti.

Kohákovi nejde o to, aby odkázal jazykový systém k mimojazykové skutečnosti, nejde mu o rozlišení světa řeči a světa mimo ni, nýbrž o to, že reflexivní porozumění odkazuje k předreflexivnímu. Obojí porozumění může i nemusí být artikulováno jazykově. Jazyk zde není rozlišovacím znamením. Člověk - a každá bytost na světě - vždy už předem stojí v přirozeném světě, světě artikulovaném, smysluplném. Naše reflexe nekonstituuje svět z ničeho, nýbrž interpretuje, účastní se - byť tvůrčím

způsobem - toho, co tu je již před lidskou reflexí. Náš předreflexivní pobyt zahrnuje již účast na smyslu, jako je zakoušení života a smrti, dobrého a zlého, příznivého a nepříznivého, nebo na absenci smyslu, vyprázdňenosti (i to je způsob ohlašování se smyslu), jakou je vydanost skutečnosti bez hodnot, bez potřeby respektu, bez lásky. Tento náš předreflexivní svět byl Husserlem a jeho následovníky označen jako "Lebenswelt" - žitý svět - nebo "die natürliche Welt" - přirozený svět. Je charakterizován tím, že je dán, totiž předem dán (próto *gegeben*, resp. *vorgegebene Welt*). Kohák vidí, jako jednu z předních zásluh E. Husserla a i některých dalších, nábožensky orientovaných myslitelů jako Rudolf Otto, William James, G. van der Leeuw či Rudolf Bultmann, že nahlédli, jak významný je tento předreflexivní, dříve netematizovaný, přirozený životní svět. Je to právě tento Lebenswelt, který zajišťuje kontext našeho vědomého souzení a tím i pravdivost a zkušenostní hloubku našich náboženských výpovědí: náboženské výroky o svátostných zkušenostech platí jen potud, pokud vnímáme svatost v přirozeném světě. Dokonce i historické tvrzení, že Ježíš je Mesiáš, je nábožensky přijatelné jen v rámci předreflexivního porozumění světu, který upadl a očekává spásu. Pro ty, kdo tuto zkušenost nezažívají, se Ježíšovo vykupitelství jeví nepřesvědčivou smyšlenkou. I revelační události tuto předreflexivní zkušenost předpokládají. Aby totiž mohly vůbec být jakožto náboženská revelace uznamenány, musí tu předem být pozadí takového přirozeného, předreflexivního chápání událostí, které je senzitivní pro Boží svět, pro přítomnost svatého, dobrého, smysluplného. Teprve díky takovému "přirozenému" chápání skutečnosti může být určitá historická událost pokládána za zjevení. Ve světě prostém hodnot, ve světě bezesmyslném nelze zjevení postřehnout. Člověk ve světě beze smyslu - ať sám třeba sebelepší - neuvidí krutost industriální exploatace přírody. Primitivní animistická společnost prý velmi snadno přijímá křesťanskou víru - zajisté nikoli proto, že by byla teologicky na úrovni, nýbrž protože žije ve světě, v němž je Bůh přítomen v řádu přírody.

Prožívá-li moderní člověk krizi náboženské víry, potom to není způsobeno zastaralostí ritu a jazyka, nýbrž proměnou předreflexivní zkušenosti, na níž stojí přirozený rozum. Krize víry je krizí přirozeného rozumu.

x x x

"Zatracený" (*damned*) je původně teologický terminus technicus a znamená oddělený od milosti Boží, zbavený Boží přítomnosti. Nuže, praví Kohák, moderní předreflexivní svět je světem zatracených věcí: průměrný člověk se v moderní průmyslově rozvinuté komunitě již nesetkává s velebnou přírodou, nevidí nebesa, věštíci slávu Boží, nevnímá svatost stvořeného světa, totiž toho běžně žitého, za vraty kostela. Filozofičtí reprezentanti dnešní moderny to potom formulují teoreticky - jako bezesmyslný svět. To platí nejen o behaviorismu či ateistickém existencialismu, ale i o existencialismu nábožensky laděném (P. Tillich, R. Moltmann aj.). Behavioristé pokládají člověka za jakýsi mechanismus podnětů a reakcí, existencialisté vidí člověka jako absolutně svobodnou bytost, která význam a smysl uděluje. I Bůh se jím zjevuje teprve v prostoru propastné svobody. I když na rovině reflexivní stavby jsou mezi Watsonem, Tillichem a Sartrem ohromné rozdíly, na úrovni původní předreflexivní zkušenosti o světě rozdíl není. Vnímají totiž svět po způsobu přírodní věty 19. století: jako náhodný agregát hmoty v pohybu, ovládaný pouze kauzálními, nikoli morálními zákony. Tento svět je člověku jaksi k dispozici a má tudíž pouze

utilitární význam. Zdrojem všech hodnot ve světě a v přírodě není již Bůh, nýbrž lidé.

Dnešní člověk má jinou předreflexivní zkušenost než jeho předkové: Boží svět je v současnosti věcí leda zbožné navi-
vity nebo subjektivních emocí. Marně na nás z hlubin historie volá sv. Pavel, abychom nežili jako pohané podle svých před-
stav (Ef 4,17). Apokalyptické devastace počínaje třicetiletou
válkou a válkami světovými konče podpořily "vědecký světový
názor" o bezesmyslném, morálně indiferentním světě. V posled-
ních generacích pak zapomínání na svět stvořený Bohem posíli-
la ta zkušenost, že prudce se změnilo a mění prostředí, v němž
žijeme: ne již příroda a její dary, nýbrž lidské artefakty
tvoří naše okolí. Primárním referentem našeho zakoušení už ne-
jsou výtvo-ry Boží, nýbrž výtvo-ry lidské. A i ty produkty, kte-
ré jsou svým vznikem podstatně vázány na zázrak přirozeného
vzcházení - např. potraviny a rostlinného či živočišného pů-
vodu -, i ty jsou dnes spíše vyráběny než pěstovány a přede-
vším jejich konzum je od jejich stále ještě přirozeného půvo-
du důkladně oddělen.

Po tisíciletí žili lidé v přírodě a vnímali svět jako
přítomnost Boha všude kolem sebe. Příslušník dnešní moderny
žije ve světě vlastních produktů a to s sebou nese i zapome-
nutí na Boží dary a zbytnění oblasti lidských účelů. Skuteč-
nost pozbyla svatosti a jediné my lidé jsme zdrojem veškerého
smyslu. Svět, do něhož vkládá smysl pouze člověk dle své libo-
vůle, je světem absurdním. Pokusit se znovu odkrýt zapomenutou
skutečnost původního Božího světa, v němž člověk není cizin-
cem, vysazeným do chladu absurdního úprku kosmem, nýbrž přiro-
zeným spoluobyvatelem společného světa-domova, to je úkolem
filozofické teologie, hledající onen ztracený morální řád, a
to cestou přirozeného rozumu, zakoušejícího Boží přítomnost
jak ve světě přirozeně daném, tak ve světě artefaktů.

x x x

Je třeba prorazit nejen naši konceptuální kuklu, nýbrž
i naši zkušenostní kuklu. Svět totiž nepřestal být Božím svě-
tem, nýbrž jsme to my, kdo jsme ztratili schopnost ho vnímat.
Tu nestojí střízlivý rozum proti emocionální víře, právě na-
opak: přirozený rozum, nahlízející morální svět Božích stvoření,
je tím, co připravuje zázrak víry. Víra není droga, jak si mys-
lí Marx, víra je přijetí smysluplného světa, světa hodnot, krás-
y, dobra, světa posvěceného, Božího. Romanticky ladění kritici
modernity obviňují rozum sám, jakoby ona ztráta víry, sekulari-
zace a nakonec devastace světa byly výsledkem naší orientace
k porozumění a jakoby řešení bylo v návratu k předracionálnímu
prožívání. Krize moderny však není v přílišné "rozumnosti",
nýbrž má stejné kořeny jako pád některých andělů, bytostí co
do dokonalosti zajisté velmi špičkových, jak praví religi-
ózní literatura: v odpadnutí od Boha, v sebelásce, v adoraci vlastní
velebnosti, v zapomenutí na příslušnost k Bohu a na podráženosť
Bohu. Nikoli tedy přílišné rozumování, ale opilost vlastní skvě-
lostí, vlastními díly nám zabranuje zaujmout domovské místo
v Božím světě.

x x x

Je-li uctívý a respektuplný přístup ke skutečnosti cha-
rakteristický pro vědu vůbec, platí téměř totéž také o nábožen-
ském přístupu ke světu. Ovšem novověká věda vstoupí na scénu dě-
jin ducha ve chvíli, kdy přestane nahlížet Boha jakožto bezprost-
ředního hybatele-činitele a působitele všeho, co se děje ve svě-
tě jevů, a kdy místo toho začne považovat řád světa za auton-
omní, totiž za "přírodu" v moderním, "vědeckém" smyslu. Pochopitel-
ně ještě dlouho po Descartovi a Galileim je Bůh s přírodou spojo-

ván. Tak pro Spinozu je "Deus sive natura" - Bůh čili příroda. O století později francouzský fyzik Jean Fernel hovoří o přírodě jakožto viditelném díle Božím. Avšak to, co se nazývá vědou, stále více odděluje Boží působení od dějů ve světě. Výjimky jako Rádlový dějiny evolučních teorií či Mayrův *The Growth of Biological Thought* na celkové povaze novověké vědy, jak se obecně chápe, nic nemění. V rámci tohoto celkového pohybu tu ovšem byly podstatné difference v pojmání světa, takže nelze ve všech směrech hovořit o jednotném "vědeckém světovém názoru". Koncem 19. století tu byly tři divergentní koncepce.

První, personalistická, byla artikulována především bádenskou školou (Rickert, Dilthey). Je typická pro vědy humanitní a je tradičnímu náboženskému pohledu nejbližší - liší se hlavně svým převlekem do sekulárního humanistického dresu. Svět je společenstvím bytostí obdařených vnitřní hodnotou a ve svých vztazích se řídí morálním zákonem. To je názor, který sahá od Kantovy noumenální říše až po současného psychologa Viktora Frankla a leckteré ekology.

Druhá je koncepce vitalistická, převažující v biologických vědách: příroda je organismus, řízený zákony růstu a evoluce a strukturovaný potřebou a uspokojením (Bergson, Whitehead, Dewey, teolog Charles Hartshorne aj.).

Třetí je koncepce mechanistická, odvozená od matematicko-fyzikálních věd. Skutečnost je mechanismem, popsatelným jako souvislost příčin a následků (sem patří např. četní behavioristé).

Radikálnější reprezentanti některé ze tří koncepcí hledí tu svou uplatnit univerzálně. Tak Watson se snaží mechanistickou koncepcí aplikovat na lidské chování; Teilhardův evolucionismus je pokusem uplatnit biologickou koncepcí jak ve fyzikálním, tak v etickém světě. Jedním z nejvehementnějších zastánců redukce skutečnosti na jediný model byl A. Comte. Jan Patočka a někteří další však ukázali, že základním určením pozitivismu není mechanisticko-materialistická metafyzika, nýbrž úsilí o odvržení veškeré metafyziky. Ať už jsme stoupenci materiálního základu skutečnosti a vykládáme pozorované jevy jako - dejme tomu - chemické změny nebo ať jsme vitalisty a vidíme poslední realitu v "životních" pohybech nebo ať nám za příčinu a výklad událostí slouží Bůh, to vše jsou metafyzické postoje, protože se předsudečně má za to, že bezprostředně se jevící skutečnost je jaksi odvozená, nepravá, totiž méně skutečná, než ta "pravá", skutečnost, skrytá za bezprostřední realitou. V tomto duchu leckdy myslíme i Boha metafyzicky, totiž nikoli jako nejskutečnější skutečnost, nýbrž jako "nadpřirozenou" bytost jiného světa než světa našeho zítí a bytí. A v témž duchu fyzikální metafyzika vidí skutečnou realitu v skrytu mechanického materiálu. Podle Patočky to byl už Comte, který veškerou takovou metafyziku zavrhl a svůj náhled opíral o přesvědčení, že naše žitá skutečnost, ten jevící se svět, není "pouhým" jevem. V tomto smyslu je skutečným následovníkem pozitivismu E. Husserl, když celou svou fenomenologii zakládá právě na jevících se danostech. Padající kámen není jakýmsi povrchovým úkazem, maskujícím pravou skutečnost gravitace, nýbrž je to přímo jevení se gravitace. A též v religiózním směru: uzdravení není vnějším skutkem, zakrývajícím hlubší skutečnost Božího zásahu, tedy svátostného dění, nýbrž je přímo manifestací Ducha svatého. Boží jméno "Immanuel" (Mt 1,23) znamená "Bůh s námi", tj. není mimo živou skutečnost, nýbrž je přímo s námi v tom světě jevů, v němž žijeme. Žitá skutečnost není pouhým jevem, nýbrž je to ta pravá, jevící se skutečnost. Věda není tajnou gnózí, realita není skryta, nýbrž dána, skýtána.

Tázání však pokračuje: co je vlastně dáno? Jedna z odpovědí pokračuje v tradici Lockova a Humova empirismu: Vídeňský kroužek tvrdil, že dána jsou jen diskrétní smyslová data. Hnědý, tvrdý, hranatý jsou danosti, zatímco stůl je konstrukt. Tak je i idea kauzality konstruktem bez ontologického statusu. Naproti tomu Husserl říká, že to primordiálně dané jsou struktury smyslu. To, co zažíváme před veškerým souzením, před veškerým pojmovým úsilím, jsou smysluplné konfigurace, v našem případě EIDOS "stůl". Gesto laskavosti primárně vnímáme jako projev náklonnosti a teprve potom je popisujeme modo psychologico. Fenomenologie znamená studium LOGU čili smyslu fenomenálních útvarů. Z tohoto hlediska je možno rozlišit vědecké i jiné koncepce přijímat jako různé výpovědi o tomtéž, různá svědectví vedle sebe, poukazující k jednomu smyslu přes či spíše skrze jevovou pestrost, ze které vycházejí jako bezprostřední svědkové onoho LOGU.

Redukce na jedinou koncepci nemusí tudíž nutně být tím nejvhodnějším zacházením se skutečností. Ukřižování lze pojmut ryze fyziologicky a zajisté i v tomto pojetí "mít pravdu", je ovšem otázka, zda to bude náhled dostatečně informativní. Podobně o ekologických problémech lze hovořit bez morálních aspektů - bude to však vystihovat všechny podstatné dimenze ekologického problému?

Náboženská koncepce může pluralitu mnohých jiných náhledů dobře přijímat a přitom nijak nepohrdat jednotlivými aspekty a uznávat jejich oprávněnost, avšak přitom se nevzdávat morálního pochopení pro smysluplný svět.

x x x

Novověká věda je založena spekulativně. Naproti tomu náboženství má základ v přímé konfrontaci s posvátností stvořeného světa. Svět přírody skýtá bezprostřední zkušenost Božího světa: denní i noční oblohy, horstva, lesy, řeky, moře zažívali lidé jako zázraky stvoření. Primitivové se neklaněli slunci jako jakési mrtvé kouli, nýbrž jako svatému v přírodě. Existovala potom i místa, obdařená obzvláště výrazně svátostným nábojem (genius loci). Křesťanství se však od posvátných míst v přírodním prostoru obrátilo spíše k posvátným chvílím v toku dějin a poněkud zanedbalo posvátnost prostoru. Dnes platíme daň za toto zpovrchnění zemského povrchu. Ve Starém zákoně lze doložit smysl pro Boží přítomnost nejen v historii, ale i v přírodě (viz např. Žalmy!). Boj Jahvových proroků proti prorokům Baalovým neplynul z toho, že by jahvisté neuznávali posvátnost přírody a přírodních jevů, jimž se klaněli baalovci. Tomu dobře rozuměli jak ti, tak oni. Odpor Hospodinových proroků směřoval proti modloslužebnictví, proti zbožštění přírodních objektů. Šlo jim o vyzdvižení dne, roku i života z monotónního koloběhu k otevřenosti směřování k Bohu.

Ona základní situace vřazenosti člověka do Boží přírody známá jak primitivům, tak Izraeli a všemu lidstvu po dlouhá tisíciletí, se vytratila a proměnila teprve v poslední době. Během dvou generací lidé opustili onen někdejší přirozený svět, v němž lidské enklávy byly vklíněny do všemocné přírody. Dnes nepotřebuje ochrany ani tak lidská společnost, jako spíše příroda. Svět pro nás ztratil svatost. Ani ti, kdo dnes usilují o ochranu přírody, nečiní tak zpravidla ve jménu její svébytnosti, její posvátnosti. I ekologové Římského klubu hovoří o lidské sebezáchově; nebrání přírodu jakožto Boží stvoření, bezhlavou exploatací přírody považují pouze za sebevražednou, nikoli za nemorální.

Jestliže křesťané stojí ve znamení služby potřebným, pak právě oni by se měli ve vztahu k přírodě proměnit z beroucích na dávající. Vždyť je přece dávnou křesťanskou zkušeností, že kdykoli usilujeme o to, abychom ovládli druhého, v rukou nám zůstane

jen mrtvá skořápka živé skutečnosti - ať jí je Bůh, člověk nebo svět. Je třeba konvertovat od ovladačství a dobyvatelství ke světu lásky a služby - a svět se nám nabídne nikoli v chudobě trápeného otrka, ale v celém svém bohatství, hlásaje slávu Boží.

X X X

Objevovat slávu Boží v hvězdném nebi či ve zbývajících prostorách nedotčené přírody není ovšem tím nejnesnadnějším výkonem pro člověka, zcela moderně žijícího uprostřed artefaktů průmyslové a jiné lidské výroby, uprostřed světa městských budov a neonů a asfaltu a umělých hmot a konzerv. Složitější je mluvit Boží poselství právě v těchto artefaktech. Vždyt většinou jsou to výrobky mechanismů velmi vzdálených naší bezprostřední zkušenosti. Získáváme je celkem bez velkého úsilí, bez přímých zásluh na jejich vzniku je užíváme a také bez lítosti je odkládáme a odhazujeme. Předreflexivní zkušeností našeho Lebensweltu je: využít a zahodit. A právě zde je též pole pro křesťanskou konverzi: je třeba proměnit nejen naše názory, tedy reflexi, nýbrž celý životní styl, způsob vztahu k dnešnímu světu vytvářenému člověkem. Ohled a respekt si zaslouží nejen příroda, ale i vyprázdněná plechovka. Úctu a důstojnost mají všichni tito neživí účastníci společného světa a zaslouží si, aby byli jako smysluplní opatrování - třeba tím, že je s šetrivou péčí navracíme do oběhu, aby byli opět poskytnuti životu, opět oživení. Věci nejsou smysluplné a hodné šetření jen v rámci utilitarity, vztažené k naší potřebě, nýbrž jsou takové jakožto existence v našem světě - a tato jejich smysluplnost není jen jaksi přídatná a metaforická, zatímco "doopravdy" jsou vlastně mrtvé a bezesmyslné. Ba je možno říci, že svět využitých a osiřelých výrobků nás potřebuje více, než svět přírody - jeť na nás vrátit je životu!

X X X

Po staletí křesťané vnímali svatost světa, v němž žijí. Kazatelé nemuseli nijak upozorňovat na realitu Božího světa. Spíše proto usilovali obrátit pozornost věřících od echa Boha v přírodě, známého důvěrně ostatně i pohanům, k Boží výzvě v dějinách. Morální smysl kosmu byl na jevě a vyprávěly o něm pohádky a mýty. Dnes je třeba tento morální význam stvořeného i lidmi vytvářeného světa obnovovat. Posvátnost světa totiž již není současníkům samozřejmostí. Obnovit porozumění pro Boží svět - tak zní výzva, plynoucí z úvahy, kterou je možno nazvat Kohákovou morální ekologií.

Oprava

V devátém čísle Parafu jsme uveřejnili stať Antonína Mokrejše Společenství a společné, redakčním nedopatřením však nebyla zařazena informace, že nejde o samostatný článek, nýbrž o úryvek respektive jednu kapitolu z rozsáhlé práce tohoto již mnoho let ineditního českého filozofa Filozofie a život - život a umění. Z prvního dílu této práce, nazvaného Filozofická reflexe, byla vybrána naše ukázka. Stejně jako on jsou i další dva díly, nazvané Historická zkušenost a Život jako tvorba, přístupné jen filozofovým přátelům. Čtvrtý a závěrečný díl pak je zatím toliko ve stádiu autorského projektu. Redakce se tímto omlouvá autorovi i čtenářům.

B i b l i o g r a f i e prvních deseti čísel P A R A F U (Andrej Stankovič)

I. REDAKČNÍ ČLÁNKY A GLOSY	č.	roč.	str.
BENDA, Václav: Slovo úvodem	1	1985	3-8
Dopis čtenářům	3	1986	3-4
Omluva čtenářům	8	1988	3
II. ČLÁNKY, STUDIE			
BALABÁN, Milan: Patický charakter pravdy	7	1987	68-84
BATTEK, Rudolf: Nefilozofická pocta filo- zofii	7	1987	113-117
Neteologická pocta teologii	7	1987	117-120
BENDA, Václav: Duchovní obnova národa - - východiště z krize?	10	1989	4-20
BĚLOHRADSKÝ, Václav: Myslet zelen světa	2	1985	41-61
BRATINKA, Pavel: Přežívání jako způsob lidského života	10	1989	29-42
DN: O jednom dluhu Janu Patočkovi a jeho odkazu	7	1987	106-108
DOSTÁL, Borek: Nad Patočkovou filozofií dějin	6	1987	22-33
DUBSKÝ, Ivan: Čas věčného návratu	8	1988	5-27
O ideji university	9	1988	36-45
GEUSS, Arthur: Časovost, smysl, absurdita a láska	3	1986	45-72
HRABINA, Jan: Petr Chelčický O trojím lidu	10	1989	42-51
HYBLER, Martin: Prolegomena k fenomenolo- gii stínu	5	1986	21-46
CHALUPECKÝ, Jindřich: Potřeba bdělosti	4	1986	4-20
JAVOROVÁ, Dorota: Teologie a filozofie	1	1985	10-36
KADIJUS, František: Tolerance a pluralizace	3	1986	33-44
KOHÁK, Erazim: Masarykův Jan Hus	1	1985	36-55
Patočka posledního údobí	6	1987	49-72
-konstantin-: Dušičkové úvahy	8	1988	50-62
Církev v obraně přiroze- ných hodnot	10	1989	20-29
KRATOCHVÍL, Zdeněk: Čas a dějiny očima křesťanské gnose	5	1986	4-12
Úcta, náboženství, kultura	9	1988	46-65
KŘÍŽ, Jaroslav: Pojmy a určitost	2	1985	18-30
KUSÝ, Miroslav: Co s ideou sociální rov- nosti?	8	1988	34-50
LOBKOWICZ, Mikuláš: Idea univerzity	8	1988	27-34
MACHOVEC, Milan: K filozofickým základům tolerance	1	1985	55-84
MICHÁLEK, Jiří: Filozof a politika	6	1987	34-43
MOKREJŠ, Antonín: Společenství a společné	9	1988	4-36
NEUBAUER, Zdeněk: Obrana spekulace	2	1985	4-18
Filozofie víry	4	1986	29-44
Chiliasmus a eschatologie	9	1988	57-65
NĚMEC, Jiří: Myslet s Janem Patočkou	6	1987	44-48
PALOUŠ, Radim: Světověk, demokracie a škola	2	1985	31-40
Proti pokrokářství a gnózi	3	1986	12-18
Život, čas a povolání	6	1987	86-106

PATOČKA, Jan: Zamyšlení nad Evropou	3	1986	6-11
Osnova dějin	6	1987	5-21
PETŘÍČEK, Miroslav: Cog it out, here goes a sum	7	1987	5-44
SK: Pojetí lidské přirozenosti v německé a české reformaci	5	1986	13-20
STARÝ, Rudolf: Medúsa v novější době kamen- né	7	1987	44-67
SVOBODOVÁ, Věra: Pravdivost víry	10	1989	51-69
XY: 7 listů za zlatou oponu	3	1986	19-32
Gnostické dědictví	4	1986	21-29
ZEDNÍK, Martin: Několik poznámek o pojetí filozofie u Jana Patočky	6	1987	73-85

III. PŘEKLADY

ANKERSMIT, Frank Rudolf: Historiografie a postmodernismus	9	1988	67-88
ARENDTOVÁ, Hannah: Krize kultury - její sociální a politický význam	2	1985	63-94
BOER, Theo de: Historie Tamary A. (vyprávě- ní o subjektu)	5	1986	48-60
JAN PAVEL II.: Projev k vědcům a studentům v kolínské katedrále	3	1986	74-83
KENNY, Anthony: Tomáš Akvinský o vůli	7	1987	86-104
LÉVINAS, Emmanuel: Kdo bude mít poslední slovo?	1	1985	86-98
MAŻEWSKI, Lech: Křesťanství a idea vlády většiny	10	1989	71-86
NALIMOV, V. V. a MEYEN, S. V.: Probabilis- tický svět - přechod k jiné kultuře?	4	1986	84-105
PIEPER, Josef: Sakralita a "desakralizace"	6	1986	108-124
/RICOEUR, Paul/: Paul Ricoeur v Praze	4	1986	46-55
SEIBT, Ferdinand: Utopie jako funkce západ- ního myšlení	5	1986	61-86
VOEGELIN, Eric: Věčné bytí v čase	8	1988	64-86
WENCLAWSKI, Tomasz: Několik libovolných úvah na téma teorie času	4	1986	56-70

IV. POLEMIKA

BENDA, Václav: O neblahých pamfletech	5	1986	88-90
Závěrečná poznámka	6	1987	131
FUCHS, Jiří: Domnělá krize objektivit -konstantin-: O právu na dějiny	6	1987	132-144
úvaha spíše osobní	7	1987	108-112
JM /MICHÁLEK, Jiří/: Kritik na Hostině	6	1987	126-128
Nevyžádaná odpověď...	9	1988	99-100
NEUBAUER, Zdeněk: Fuchsův omyl o Neu- bauerovi	8	1988	88-98
PAVLOT, R.: Na téma teologie a filozofie	5	1986	91-101
-rzk- /REZEK, Petr/: K poznámce redaktora Parafu	6	1986	129-131

V. RECENZE A ANOTACE

BENDA, Václav: Odpověď na přivítání: Pozdrav Reflexi	2	1985	96-97
---	---	------	-------

V.B. /BENDA, Václav/:	Přirozený svět jako politický problém	1	1985	105-107
	Rudolf Starý: Potíže s hlubinnou psychologií	1	1985	111
	Hostina	3	1986	119-121
BRATINKA, Pavel:	Voegelinova Nová politická věda	3	1986	84-105
P.B. /BRATINKA, Pavel/:	T. R. Korder: Hledání aktuálního pojetí dějin	2	1985	107-112
HAVEL, Ivan. M.:	O jednom metaforickém pohledu na svět (s rozsáhlou ukázkou z práce V. V. Nalimova - viz oddíl Překlady)	4	1986	71-105
HAVEL, Václav:	Cestou k poslednímu	5	1986	105-106
JANÁČ, Bohumír:	Na cestách velkého exodu	4	1986	107-113
KOHÁK, Erazim:	O čase výchovy	4	1986	113-116
KREJČÍ, Petr:	Poznámky k článku Pavla Filipiho "Víra a čin"	5	1986	101-105
pk /KREJČÍ, Petr/:	Radim Palouš: K Bolze- novu významu...	1	1985	107-110
MALÝ, Radomír:	Duchovní obnova národa - jediné východiště	10	1989	88-90
NN: Alfons Auer:	Etika životního prostředí	9	1988	100-107
M.P. /PALOUSH, Martin/:	Sidonius a Sakateka: Dialog o páté cestě a dia- log o mínění	2	1985	103-107
PALOUŠ, Radim:	Celé tvorstvo toužebně vy- hlíží	8	1988	104-107
	Dialog o blahoslavenství	9	1988	90-99
	Koháková morální ekologie	10	1989	91-97
R.P. /PALOUSH, Radim/:	Erazim Kohák: Ohen a hvězdy	1	1985	100-105
	Filozofický sborník	2	1985	97-103
	Milan Balabán: Stručné dě- jiny izraelské noetiky	2	1985	112-115
	T. G. Masaryk a naše sou- časnost	3	1986	122-124
TISCHNER, Józef:	Od podezíravosti k bdě- losti (převzato a přelože- no z "Tygodniku Powszech- nego")	8	1988	98-104
-vt-: André Glucksmann	(Přirozené právo a politika zastrasování)	3	1986	106-117
VI. RŮZNÉ				
Oprava		10	1989	97
Bibliografie prvních deseti čísel Parafu		10	1989	98-100