

DÁVNÉ INSPIRACE A NOVÉ VÝZVY



DÁVNÉ INSPIRACE A NOVÉ VÝZVY

Karel Floss

Olomouc 2019

Oponenti: Mgr. Sylva Fischerová, Ph.D.
prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Neoprávněné užití tohoto díla je porušením autorských práv
a může zakládat občanskoprávní, správněprávní, popř. trestněprávní odpovědnost.

1. vydání

© Karel Floss, 2018

Ed. © Martin Jabůrek, 2019

Reprodukce na obálce © Radoslav Kutra (Bewegte Winkel), 2019

Foto na frontispisu © Milada Hronová, 2019

© Univerzita Palackého v Olomouci, 2019

ISBN 978-80-244-5545-7

Obsah

Předmluva	9
I. Dějiny.....	11
1 Světový étos, periodizace, postmoderna.....	13
2 Evoluce, revoluce, reformace – tři klíčové ideje evropské civilizace	21
3 Proklos o nesmrtelnosti světa	26
4 Jednota, mnohost a novoplatónské tradice	31
5 Středověká filosofie a benediktinský svět	43
6 Erasmus Rotterdamský a Hans Küng	51
7 Vychodilovy překlady Pascala v olomouckém <i>Komenském</i> (K 300. výročí úmrtí Blaise Pascala)	61
8 Tereziánská vysokoškolská reforma a olomoucký J. K. Reidinger.....	67
9 Ludwig Wittgenstein a Olomouc	78
10 Únor 1948 – sine ira et studio?	88
11 Broumovské zajetí.....	92
II. Řád.....	101
1 Řád jako ústřední idea západní civilizace.....	103
2 Triadistika jako problém filosofie dějin – preliminární perspektivy.....	112
3 Dřevěné trichotomie	119
4 Jan Amos Komenský a trinitární nauka Aurelia Augustina	132
5 Ecce omnia trina.....	137
6 Zčasovění utopie – More, Andreae, Komenský	149
7 Hledání řádu	156

8	K obrazu člověka v <i>De potentia</i> Tomáše Akvinského	168
9	Disputované otázky <i>O Boží moci (De potentia)</i> Tomáše Akvinského	176
10	Postavení a ráz ontologie v díle Edith Steinové	186
11	Descartes, ontologie a literatura	192
12	Bytí a moc	199
13	Věčný problém metafyziky	218
14	Univerzum a univerzita	237
III. Křesťanství		243
1	Víra a náboženské vyznání u Wilfreda Cantwella Smithe	245
2	Wilfred Cantwell Smith a vývoj ekumenických iniciativ Hanse Künga	273
3	Globální dějiny lidstva a křesťanství	281
4	Křesťanství a povaha změny	284
5	Ekumenický koncil jako osud	284
6	Český protestantismus očima M. C. Putny	295
7	Houellebecqovo <i>Podvolení</i> je více než román	300
8	Nepřeslechnutelná teologická výzva: poznámky k integrálněkřesťanské reakci na varovné proroctví	302
9	V Písku se vyjevilo leccos podstatného	307
10	František a papež	310
11	Křesťan a socialismus	315
12	Smysl teologie v dnešním světě	319
13	Hledají se nosiči pochodní	324
IV. Lidé		329
1	Prof. PhDr. Josef Ludvík Fischer (6. 11. 1894 – 17. 2. 1973)	331
2	Ad: Několik řádků... ..	335
3	Úděl filosofa v magické Olomouci	338
4	Vladimír Neuwirth a jeho <i>Apokalyptický deník</i>	348
5	Spolu u tkalcovského stavu života (Bratru Pavlovi k sedmdesátým narozeninám)	355

6	Cosi z něj zářilo... (Vzpomínka na Václava Freie)	364
7	K beatifikaci Karola Wojtyły – Jana Pavla II.	368
8	K životu a dílu Hanse Künga	371
9	Hans Küng dopsal své paměti	381
10	Hledání a klopýtání s Jiřím Němcem	385
Jmenný rejstřík.....		391
Bibliografické údaje k publikovaným textům		398
Resumé		402
Summary.....		404

Předmluva

23. listopadu 2016 pronesl doc. Karel Floss (nar. 1926), jeden z obnovitelů katedry filosofie Filosofické fakulty UP, výroční přednášku k počtě Josefa Ludvíka Fischera a u této příležitosti také převzal z rukou rektora univerzity profesora Jaroslava Millera pamětní medaili Univerzity Palackého. Již rok před tím se na katedře filosofie vynořila idea poděkovat tomuto klíčovému pedagogovi, který svými myšlenkami a zapálením pro filosofii ovlivnil mnohé, nejen olomoucké studenty a absolventy, přípravou publikace, v níž by byly shromážděny články a studie, které dosud roztroušené a mnohdy velmi špatně dostupné nebyly souhrnně českému čtenáři představeny. Motivováni jsme nebyli onou přednáškou a poctou, která byla Karlu Flossovi v listopadu 2016 právem udělena a o níž jsme tehdy nevěděli, nýbrž významným životním jubileem, jež náš učitel v roce 2016 slavil. Záměrem bylo také navázat na souhrn statí, který v roce 2012 vyšel pod názvem *Hledání duše zitrka* (Brno: CDK), a zpřístupnit to, co se do této knihy nedostalo.

Původní nápad předat publikaci jubilantovi s určitým momentem překvapení se nakonec ukázal jako nerealizovatelný. Do práce se musel zapojit sám Karel Floss, který se svou ženou Irenou vyhledal ve svém archivu rukopisy textů, jež pak přepsal a edičně připravil jejich úzký spolupracovník, student Aleš Dvořák. Vzhledem k množství textů a jejich špatné dostupnosti se příprava knihy nakonec protáhla až do roku 2018, kdy mohl rukopis být předán na recenzní posouzení, nyní však obsahuje vskutku vše, co bylo záměrem do publikace zahrnout.

Čtenář tak nyní dostává do rukou soubor studií a článků, pro který jejich autor zvolil název *Dávné inspirace a nové výzvy*. Kniha obsahuje práce z různých období tvorby Karla Flosse, jež však nejsou uspořádány chronologicky podle data svého vzniku, nýbrž tematicky do čtyř sekcí: Dějiny; Řád; Křesťanství; Lidé. Názvy oddílů odpovídají i klíčovému oblastem, jimž se Karel Floss věnoval a které jsou organicky propojeny. Dějiny filosofie od svých počátků až po dvacáté století tvoří jednu oblast, v jejich rámci tvoří druhý oddíl metafyzika, pojatá jak historicky, tak s výrazným systematickým zájmem, s důrazem na klíčová pojmová schémata a speciálně na triadistickou metafyziku. Odtud je jen krok ke křesťanství, jeho problémům a pokusům o hledání nových poloh a odpovědí na „nové výzvy“. Konečně poslední oddíl, „Lidé“,

obsahuje osobní svědectví Karla Flosse o setkání s různými osobnostmi dvacátého století. Kniha *Dávné inspirace a nové výzvy* tak může být považována za druhý svazek souborného vydání studií Karla Flosse, když prvním svazkem je již zmiňovaný, starší titul *Hledání duše zitrška*.

Jak již bylo řečeno, zásadní podíl na přípravě publikace měl student filosofie Aleš Dvořák, který v úzké spolupráci s manžely Flossovými připravil texty. Závěrečné ediční práce se následně chopil člen katedry filosofie Martin Jabůrek. Kniha by také nevznikla bez výrazného přispění Sylvy Fischerové, která v rámci důkladného recenzního čtení rukopisu přinesla mnoho podnětů na úpravy a vylepšení. Všem jim za to náleží vřelé díky.

Především bych však tímto chtěl za katedru filosofie poděkovat docentu Karlu Flossovi za veškerou péči, kterou věnoval studentům, za diskuse, které vedl se svými kolegy, za nadšení pro filosofii, jímž nás zapaloval nejen během výuky na katedře, ale také na své Sázavě, kde organizoval Letní filosofické školy, a za podnětné myšlenky, jež stojí za to, aby se na ně navazovalo, jež vycházejí z „dávných inspirací“ a stále přinášejí „nové výzvy“.

V Olomouci, březen 2019

Tomáš Nejeschleba, vedoucí katedry filosofie FF UP v Olomouci

I. Dějiny

1 Světový étos, periodizace, postmoderna

Idea světového étosu, jak ji rozvíjí tübingsenská *Stiftung Weltethos* mezinárodně uznávaného teologa, filosofa a také někdejšího poradce Druhého vatikánského koncilu Hanse Künga, získala nyní ještě širší význam v rámci iniciativy generálního tajemníka OSN Kofi Annana; manifest, který byl z jeho popudu vypracován mezinárodní skupinou předních osobností z oblasti vědy, kultury a politiky a který má v epoše globalizace projektovat mosty mezi kulturami, civilizacemi a náboženstvími, končí kapitolou vybízející výslovně k přechodu od OSN ke světovému étosu.¹ Küng také patřil k oněm dvaceti vybraným osobnostem, jež na manifestu pracovaly, a jeho „rukopis“ je patrný vlastně na každé stránce. Může nás těšit, že ani u nás nemusíme o světovém étosu teprve narychlo shánět první informace. Brzy po sametové revoluci začínají i u nás vycházet překlady Küngových prací, stejně jako i knih jeho spolupracovníků, ale také studie o jeho díle.²

Pro hlubší pochopení Küngovy koncepce světového étosu je ovšem prospěšné znát celý jeho myšlenkový svět, který je značně rozsáhlý a o němž jsem pojednal podrobněji ve zvláštní studii.³

Zde se chci zaměřit alespoň v hrubých obrysech na roli periodizování v jeho díle a v jeho rámci pak na průzkum povahy dějinného přechodu mezi tzv. modernou a postmodernou.

Historikové vědí, co pro jejich práci znamená periodizování, filosofové a teologové pak, do jaké míry je každá periodizace spojena se světovým názorem té které epochy.⁴

Jestliže své nápravné snahy Küng zakládá na trojtaktí „není mír bez míru mezi náboženstvími, není mír mezi náboženstvími bez dialogu mezi náboženstvími, není dialog mezi náboženstvími bez hlubokého studia náboženství“, pak právě posled-

¹ *Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen. Eine Initiative von Kofi Annan.* Frankfurt am Main 20012.

² KÜNG, Hans. Světový étos – projekt. Zlín 1992; KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství.* Praha 1999.

³ FLOSS, Karel. Küngův zápas o nové duchovní paradigma. *Teologický sborník*, 4, 1998, č. 2, s. 61–83.

⁴ FLOSS, Karel. Die Triadik als geschichtsphilosophisches Problem: Präliminarische Perspektiven. In: SCHADEL, Erwin (ed.). *Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag.* Frankfurt – Basel – New York – Paris 1989, s. 383–391.

ní podmínka vyžaduje též znalosti vývoje toho kterého náboženství, a tedy též jeho dobře založené, z jeho nejniternější povahy vycházející panoráma jednotlivých epoch (jakýchsi slohů) jeho dějinného vývoje. Pak je podle Künga také větší naděje, že se nám podaří opatrně rozpoznávat náznaky v současném světovém dění jako směřující i v oblasti náboženství a víry k přechodu do nové éry, který by měl stejný a snad i větší význam než třeba přechod z gotiky do renesance, případně z renesance do baroka. A s postupným rozpoznáváním tváře takového přechodu, případně již nově vznikajícího dějinného útvaru, by se pomalu klubalo i příhodné pojmenování nové éry.

Jako jeden z prvních v oblasti duchovních věd zařadil Küng problematiku střídání epoch, a tím i otázky periodizace, do aktuálního rámce zkoumání tzv. paradigmát. Již na počátku osmdesátých let minulého století organizoval společně s americkým teologem Davidem Tracyem v Tübingen mezinárodní sympozium, jež bylo přímo charakterizováno jako hledání nového paradigmatu pro církev po Druhém vatikánském koncilu.⁵ Küng zde směle a iniciativně navázal na Kuhnův výklad struktur vědeckých revolucí.⁶

Küng nepřevzal myšlenky amerického teoretika a historika fyziky beze zbytku, byl jím spíše jen inspirován, když rozpoznal, že i v dějinách teologie by bylo možné využít Kuhnovy nejjednodušší definice paradigmatu jako konstelace přesvědčení, hodnot, postupů atd., jež jsou sdíleny členy určitého společenství v určité dějinné epoše. A že podobně jako v přírodních vědách se určité takové paradigma stává něčím stále méně vyhovujícím, až dojde k jeho tu klidnějšímu, tu bouřlivějšímu (revoluce) vystřídání.

Od počátku svých pokusů si Küng přirozeně uvědomoval, že mezi věděním a vírou, mezi vědou a teologií jsou nejen shody, ale též rozdíly, často podstatné; přesto však měl za to, že přiměřené využití Kuhnových iniciativ může významně přispět k rozpoznání vývoje, současného stavu i příštích trendů jednotlivých náboženství, v prvé řadě křesťanství. O úzkém vztahu paradigmát jak z oblasti přírodních věd, tak také teologie svědčí rovněž přítomnost jednoho z teoretiků přírodních věd Stephena Toulmina na sympoziu; Toulmin zde přednesl příspěvek nazvaný výmluvně *Historizace přírodní vědy: její implikace pro teologii*.

Též pro naše historiky budou přínosem Toulminovy názory, že i problémy přírodních věd se nutně stávají též otázkami hermeneutickými a že i teologie se může leccemu naučit z historie přírodní vědy – i když půjde spíše o prvky metodologické či topické než o kosmologii, či dokonce ještě hlubší základy skutečnosti.

Právě na podobné filiace navázal na sympoziu Küng a ve svém programatickém příspěvku, v jehož názvu se poprvé ozval pojem střídání paradigmát v teologii, hovořil o analogiích mezi přírodními vědami a teologií, ale také ovšem o zásadních rozdílech,

⁵ KÜNG, Hans – TRACY, David. *Theologie-wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*. Zürich – Köln – Gütersloh 1984; KÜNG, Hans – TRACY, David. *Das neue Paradigma von Theologie: Strukturen und Dimensionen*. Zürich – Gütersloh 1986.

⁶ KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha 1997.

aby nakonec ukázal, že přiměřené využití kuhnovské teorie střídání paradigmat může být slibné též v teologii a religionistice. Načrtl také nové možné paradigma křesťanské teologie, a to na základě dvou konstant, jež v teologii – na rozdíl od přírodní vědy – nelze opomíjet: svět jako horizont a křesťanskou zvěst jako měřítko.

Na sympoziu vystoupila řada směrodatných teologů, ale také filosofů a vědců, tak např. P. Ricoeur, S. Ogden, E. Jüngel, E. Schillebeeckx, J. Moltmann, J. B. Metz, L. Boff, D. Tracy, N. Greinacher. Již proto bychom měli i u nás věnovat tomuto sympoziu větší pozornost, případně uvažovat o přeložení obou sborníků, které z něho vzešly. Pádým důvodem pro takový počín jsou zřejmě oba další Küngovy příspěvky, jež se zabývají jednak významem celé diskuse pro nový základní model teologie jako takové, jednak konkrétním vystižením paradigmat, která se až dosud vyjevila ve vývoji křesťanské teologie. Stačí, aby se nám dostaly do rukou podobné sborníky, abychom si uvědomili, co všechno se u nás v období totality zanedbalo a co je třeba urychleně dohánět, nemají-li naše diskuse o náboženství, a konkrétně křesťanství, trpět žalostnou neinformovaností a povrchností. Náprava je tu žádoucí nejen pro nosné řešení vztahu církvi a státu, ale především pro hodnotnou přípravu českého pokoncilního směru římsko-katolické církve.

V příspěvku o novém základním modelu teologie probírá Küng vztah paradigmat a osobní odpovědnosti teologa, přičemž si uvědomuje, že žádný jednotlivý teolog, ale ani teologie jako taková nemohou nové paradigma sami vyvolat v život. To vzniká ve velmi složité souhře společenských, politických, církevních a teologických faktorů a dozrává postupně. Zlomky mezi paradigmaty (epochami) nemusí však být vždy tak dramatické jako v Lutherově případě, může jít o přechody povlovnější, kontinuálnější, nicméně nové situace (paradigmata) nemohou v živoucích společenstvích (stejně jako v každém organismu) nenastávat. Proto je i teolog v každé době postaven do situace volby, v níž musí odpovědně a statečně vážit své sympatie, zájmy, a především vědecké důvody a vazby. Tak se příklon k určitému paradigmatu stává v teologii ještě daleko více než v přírodních vědách nejosobnější věcí každého jednotlivce – a to právě včetně vedení periodizační linie, neboť práh či šev mezi epochami prochází nakonec také jeho hlavou a jeho srdcem; teolog se v tu chvíli stává strůjcem osudu svého i celého lidstva.

V dalším příspěvku pojednává Küng o konkrétním periodizování křesťanských dějin, jež potom přešlo i do jeho publikací o světovém étosu a různých náboženstvích od počátku devadesátých let. Vystavují před námi tato paradigmata: prakřesťansko-apokalyptické (Pavel a ostatní bibliční klasikové), starokřesťansko-helénistické (Órigenés), středověko-římskokatolické (Tomáš Akvinský), reformačně-protestantské (Luther, Kalvín), novověko-osvícenské (Schleiermacher), a konečně paradigma současné (teologie dialektická, existenciální, hermeneutická, politická, feministická, černá, osvobození atd.).

Přitom je pozoruhodné, že podobně jako v rostlinné a živočišné říši jednotlivé modely po svém vzniku a hlavním rozvoji nutně nevymírají, nýbrž mohou žít vedle

sebe ve značně složité symbióze. Tak jsou i mnohé současné teologické konflikty také – a někdy především – výslednicí dějinné nesoučasnosti jednotlivých směrů a modelů.

Při této příležitosti upozornil Küng i na signifikantní složení účastníků sympozia: žádný z nich nepatří do obsoletních tradicionalistických paradigmat ať už provenience východně-ortodoxní, římsko-katolické či protestantsko-fundamentalistické; jde spíše o žáky Bartha, Bultmanna a Tillicha, Whiteheada a Teilharda de Chardin, Chenuho, Congara, Lonergana, Lubaca či Rahnera.

Svůj základní periodizační rozvrh do výše uvedených paradigmat uplatnil Küng též ve své pozdější knížce o velkých křesťanských myslitelích, v níž portrétuje sedm typických představitelů dosavadní křesťanské teologie (povšimněme si, že ve druhé polovině této galerie figurují již pouze „protestanté“): Pavel z Tarsu představuje průlom křesťanství do světového náboženství; Origenés znamená mohutnou syntézu antického a křesťanského ducha; Augustin je otcem veškeré západní latinské teologie; Tomáš symbolizuje vědu pěstovanou na univerzitě a na papežském dvoře; Luther znamená návrat k evangeliu, a právě jeho počín je podle Künga klasickým případem střídání paradigmatu; teologii ve světě moderny se pokouší formulovat Schleiermacher; a konečně náznakem teologie pro postmoderní časy je Karl Barth – ale jen náznakem, nebo ani on nezačal radikálně nově od prvního počátku.⁷

Ostatně kdykoli hovoříme o pravých, správných počátcích a východiscích, oněch tzv. *fontes*, nemůžeme nevidět, že v tomto ohledu se přírodní věda značně, ne-li zásadně liší od filosofie, a zejména teologie. Přírodní věda má svůj počátek neustále v přítomnosti, v přímém styku se zkoumanou skutečností, je tedy samým svým založením synchronní, zatímco náboženství se odvolává na své někdejší nezvratné základy, a proto také tak často na ono *ad fontes*, je tedy svým základním ustrojením diachronní. Vztahy ovšem nejsou tak jednoznačné, jak by se zdálo na první pohled, jak vyplývá též z toho, co jsme výše uvedli z Toulmina. Nicméně „reformace“ vždy poukazuje k nějaké formě, je vždy jakýmsi návratem k původnímu tvaru – anebo jde o tah k tvaru naprosto novému, dosud netušenému? V každém případě je především náboženství a jeho teologie vždy bytostně spjata s dějinami a dějinností. Proto je musí zajímat vývoj, cesta, *methodos*, kterou „pravověrně či nevěrně“ jdou za svým cílem. V tomto smyslu by periodizační prahy mohly být něčím jako ukazateli na cestě. Periodizace tak nikdy nemůže být pouhým konstatováním, na to je příliš existenciální záležitostí, nikdy v ní nebeží jen o pouhá „studená“ fakta.

Filosof a matematik A. N. Whitehead v této souvislosti připomíná, že jsou dvě cesty, jak číst dějiny: cesta dopředu a cesta dozadu, a že v dějinách myšlení potřebujeme obě dvě cesty neboli metody. To souvisí jasně s novějším hermeneutickým přístupem i v přírodních vědách (viz znovu výše zmiňovaný Toulmin), ale především s důrazem, jež Küng klade na trvalé východisko a neměnnou normu křesťanství v Ježíši Kristu.

⁷ KÜNG, Hans. *Grosse christliche Denker*. München – Zürich 1994.

Má-li být ovšem tato norma opravdu živá, je třeba ji stále znovu interpretovat v neméně živoucích paradigmatech. Lapidárně to vyjadřuje i papežský dokument *Novo millennio ineunte*: „... křesťanství se nemusí obávat budoucnosti, protože se ustavičně navrácí ke svým pramenům a v nich se obnovuje.“⁸

Otázka trvalé obnovy, zejména pak její povaha a rozsah, jsou jádrem sporu, který v poslední době hoří mezi kardinálem Ratzingerem a řadou progresivních teologů. Zatímco ti považují za jediné neměnné východisko křesťanské teologie Ježíšovo „nejpůvodnější“ poselství, jež musí každá doba interpretovat v prvé řadě ze svého vlastního kulturního a civilizačního potenciálu, trvá Ratzinger na tom, že nezvratný základ a trvalý kánon představuje odkaz celých prvních pěti století křesťanské éry, a to zejména proto, že se v tomto raně patristickém období jedinečným a provždy směrodatným způsobem snoubí křesťanská víra a klasická řecká filosofie. V protikladu k Ratzingerovi považují naopak mnozí teologové již delší dobu právě tuto příliš těsnou alianci pro církve za neblahou – církve se prý od ní musí neprodleně osvobodit, aby se v nové svobodě mohla představit světovému společenství v bytostné světonázorové (a tedy i filosofické) otevřenosti. Není divu, že jeden z posledních rázných Ratzingerových kritiků dává jedné kapitole své práce o kardinálově teologii vyzývavý název: „Ratzinger – zkamenělá teologie“.⁹

Bylo by zajímavé zde podrobněji rozvíjet, jakou roli hraje v těchto kontroverzích zápas o samo bytí metafyziky, ale to si ponechám až do některého dalšího příspěvku. Nyní pouze tolik, že bez hlubšího soustavného řešení podobných sporů a zápasů nebudeme s to vyřešit ani u nás např. potíže, které vyvstávají okolo Katolické teologické fakulty UK v Praze. Nejde totiž zdaleka jen o tuto fakultu, běží o samotné jádro křesťanské teologie, a v tom smyslu i o další osudy křesťanství na celém světě. Kdo chce statečně nahlédnout do výkonně pracující dílny současné teologie, nechť sáhne po rozhovoru mezi mysliteli, jako jsou Etienne Vermeersch a Edward Schillebeeckx.¹⁰ Dočte se, že zápasy o nové paradigma křesťanské teologie se nemohou nedotknout i samotného Kréda, poněvadž to nejdůležitější, pozemský život Ježíšův, jeho osvobozující společenské aktivity, jsou v něm opomenuty. Podle Schillebeeckxe jde jen o poloviční křesťanství.

V této souvislosti bude pro nás užitečné sledovat rozsáhlé založený *Projekt Credo*, který řídí Küngův spolupracovník Urs Baumann. Projekt soustavně sleduje způsoby, jak různí lidé vyjadřují svou víru dnešní řečí.

Ze všeho dosud uvedeného snad vysvítá, že pro křesťanství a jeho teologii má zásadní význam dějinnost, a tedy také dějinné periodizování, jež v postupných paradigmatech vystihuje jednotlivé „slohy“ křesťanské existence (srovnejme např. Pekařovy

⁸ JAN PAVEL II. *Novo millennio ineunte*. Praha 2001.

⁹ HÄRING, Hermann. *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Düsseldorf 2001.

¹⁰ VERMEERSCH, Etienne – SCHILLEBEECKX, Edward. Boží existence je čistý luxus. *Teologický sborník*, 7, 2001, č. 3, s. 47–56.

pokusy o periodizaci českých dějin či z poslední doby nevšední pohledy Friedricha Heera na evropské duchovní dějiny).

V závěru příspěvku přejdeme nyní konkrétněji k paradigmatu, k němuž se nejvíce upírá pozornost dnešních lidí, k tzv. postmoderně.

V nedávno vyšlé knize rozhovorů s Jürgenem Hoerenem se Küng zmiňuje o svých představách o nejnovějším dějinném vývoji Evropy a světa.¹¹ Je přesvědčen, že se právě ocitáme v dalším vrcholném okamžiku střídání historických paradigmat, a zamýšlí se též nad otázkou, jaké asi nová epocha dostane jednou jméno.¹² I podle Künga je nové paradigma úzce spojeno s přechodem z moderny do pomoderny (Küng se vyhýbá označení *Postmoderne* a dává přednost termínu *Nachmoderne*, což lze překládat pomoderna, resp. po-moderna). Přitom se ve shodě s řadou jiných badatelů domnívá, že v Evropě se první příznaky zásadních změn projeví již v závěru první světové války, kdy se po tragických otřesech začalo na všech stranách pochybovat o nesporných kladech ústředních moderních hodnot (rozum, pokrok, národ, ale také technika, patriarchát). Již tehdy začaly klíčit nadějné představy o lepším spořádání světa, ale totalitní hnutí Západu a Východu kýžený rozmach opět na desetiletí zbrzdila. Po druhé světové válce všechny stěžejní otázky a problémy a také příslušná hnutí opět ožívají (ekologie, feminismus, mírové iniciativy): jedná se o hnutí, jež dnes eticky zavrhuje světový étos. Celý tento soubor snah vyústil ve velkou evropskou revoluci roku 1989. Události nabyly rázem světových rozměrů, západní proudy ovlivňují i vývoj v Rusku – svět přestává být rozdělený, nastává chvíle, kdy je možné a nutné hovořit o skutečné globalizaci – o jediném osudu člověka na jediné planetě. Právě pro tento rys nedílné celistvosti se Küng domnívá, že jsme se ocitli na vrcholu vlny, v níž se vystřídají paradigmat.

Jaké dostane ona epocha, do níž s nadějemi i obavami vstupujeme a pro niž máme zatím jen víceméně „vnější“ označení post-moderna, nakonec jméno? Někteří se přimlouvají za „modernizovanou modernu“, což se Küngovi jeví jako nekritické. Jiným se zdá, že bychom mohli vystačit s jakousi „druhou modernou“, ale to Küng považuje opět za příliš povrchní. Navrhují to podle něj lidé, kteří nechtějí vidět, že problémy, jimž právě čelíme, jsou zásadně nové. A právě tato bytostná novost se podle Künga dotýká i náboženství, takže i ono může posloužit řadou přesvědčivých důkazů o epochálním střídání paradigmat, a tedy i o vytýčování další periodizační hranice.

Jen na základě kategorií moderny se předně nelze vyrovnávat se samotnou existencí náboženství (jak se o to snažili ještě např. Marx, Nietzsche či Freud) – náboženství nelze ani prostě ignorovat, ani je soustavně pronásledovat a definitivně potlačit. Tak se možná právě nové postoje po-moderny k náboženské otázce stanou též inspirací pro pojmenování epochy, jež se před měnícím se světem otevírá. Nemusí jít

¹¹ KÜNG, Hans. *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung: Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*. Freiburg – Basel – Wien 2002.

¹² KÜNG, Hans (ed.). *Ja zum Weltethos: Perspektiven für die Suche nach Orientierung*. München 1995.

ovšem o jméno vystihující podstatný rys nové éry, může jít – jako v případě gotiky či baroka – pouze o přezdívku.¹³

Küngův nejužší spolupracovník K. J. Kuschel, jehož několik prací bylo také již přeloženo do češtiny, dokládá současný paradigmatický zlom na základě srovnání náboženského zastoupení na obou dosavadních „parlamentech“ světových náboženství v Chicagu (v roce 1893 a 1993, přičemž druhé setkání bylo již zásadně ovlivněno „světovým étosem“ H. Künga).

Kuschel píše: „Jestliže první světový parlament náboženství stál ve znamení moderny, pak druhý ve znamení postmoderny. Jestliže první stál ve znamení všestranného ideálu ‚sbratření náboženství‘, musel se druhý zabývat konkrétními otázkami soužití různých náboženství, a tedy otázkami společných přesvědčení, hodnot, základních postojů, krátce – otázkami étosu, jenž je všem náboženstvím společný.“

Nová tvář světa, či chceme-li nastávající epochy, se zračí ve změnách, které nastaly v jediném století mezi oběma parlamenty. Podle Kuschela se to nejnázorněji jeví ve velkých evropských a severoamerických metropolích, v nichž se můžeme setkávat se stále větším počtem buddhistických klášterů, indických ášramů, sikhistických chrámů a muslimských mešit.¹⁴

Tyto světodějně pohyby dokládá Kuschel řadou faktů z megapole Chicaga:

- v době prvního světového parlamentu náboženství (1893) byli představitelé buddhismu považováni ještě za cosi exotického, dnes žijí v USA čtyři milióny buddhistů (v Chicagu 155 000); setkáváme se tu s 28 různými buddhistickými organizacemi, a to se všemi směry tohoto náboženství; amerických konvertitů je zhruba na 1500;
- také přítomnost hinduistické delegace, kterou na prvním parlamentu vedl Svámí Vivékánanda, byla spíše senzací, dnes je v USA na milión hinduistů, v Chicagu asi 100 000; mají zde všude k dispozici řadu chrámů;
- prvního parlamentu se účastnil jediný vyznavač džinismu, dnes je stoupenců tohoto náboženství v USA 70 000 (v Chicagu 2500 a právě nedávno si zde vybudovali chrám); stoupenci zoroastrismu nebyli na prvním parlamentu vůbec, dnes je jich v USA 10 000, z toho jen v Chicagu 500; i oni zde mají náboženské středisko;
- konečně, ale v neposlední řadě, muslimové; na prvním parlamentu měli jen jednoho zástupce, dnes je jich jen v Chicagu 250 000 – na mnoha místech vyrůstají jejich mešity.

Svět je v gigantickém přerodu, který nelze zastavit a který zřejmě vyústí v novou epochu globalizace, jež se nutně projeví i v novém paradigmatu křesťanství a náboženství obecně. Někteří lidé se dokonce domnívají, že ze starých teologií nezůstane kámen na kameni.

¹³ KÜNG, Hans. *Dokumentation zum Weltethos*. München 2002.

¹⁴ Tamtéž, s. 82.

Již jsem připomněl rozhovor s Edwardem Schillebeeckxem, závěrem uvedu slovo k budoucnosti náboženství v podání C. F. von Weizsäckera, které padlo v rámci diskuse ke světovému étosu: „Náboženství je nenaplněné. Osvícenství je nenaplněné. Náboženství může dnes udělat další nutný krok jen tak, že vezme vážně osvícenství. Osvícenství může dnes udělat další nutný krok jen tak, že vezme vážně náboženství.“ V tomto smyslu Weizsäcker souhlasí se směřováním progresivních křesťanských teologů, nicméně přináší velmi závažné připomenutí k otázce tolerance. Ta pro něj není trvalým řešením prostě proto, že poznaná pravda nemůže být v zásadě tolerantní k poznanému omylu. A proto, je-li náboženství dosud nenaplněné, „... vyjeví se opravdový úkol náboženství v samotném světovém étosu jako něco, co leží vně pouhého světového étosu – veškeré teologie se zásadně promění“.¹⁵

Z takového zorného úhlu, který zřejmě není cizí ani protagonistovi světového étosu Hansi Küngovi, můžeme tedy očekávat zcela mimořádnou výměnu paradigmat, periodizační předěl první velikosti. Tajemstvím tak zůstává jen jméno nové epochy, jíž zatím víceméně pracovně říkáme postmoderna.

¹⁵ WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von. *Zum Appell für Weltethos: Die Erfahrung der Naturwissenschaft*. In: KÜNG, Hans. *Ja Zum Weltethos: Perspektiven für die Suche nach Orientierung*. München – Zürich 1995, s. 100 n.

2 Evoluce, revoluce, reformace – tři klíčové ideje evropské civilizace

Můj příspěvek se bude od těch následujících z mnoha důvodů lišit. A to nejen proto, že připomene, jak je právě počínající Letní filosofická škola jubilejní – již dvacátá pátá –, ale také že nemůže nezdůraznit, z čeho všeho jsme celá ta léta vycházeli a na co všechno navazovali v průběhu celého čtvrtstoletí letních setkávání, nejprve v Sázavě nad Sázavou a nyní již čtvrtým rokem v Dubu na Moravě.

Z hlubin minulého století tu zaznívá ohlas habáňovských Akademických týdnů, z bližší minulosti pak iniciativy řady bytových seminářů jak v Olomouci, tak v Praze (zejména onoho ekumenického v Jirchářích), ale také uherskobrodských komeniologických kolokvií, a v rámci Univerzity Palackého nejen Olomoucké filosofické týdny (*Hebdomades philosophicae Olomucenses*), ale i méně známé úsilí tzv. Rotundy, hledající staronový smysl ideje univerzity.

Z toho všeho a mnoha dalších skrytých i zjevnějších impulzů vychází mé úvodní zamyšlení, které je chtě nechtě navíc poznamenáno mým osobním profilem, mým osudem, mým vyznáním. Právě proto je tato LFŠ nejen jubilejní, ale i přelomová – bude stále více vedena duchem nové generace, která se naší myšlenky ujala a která se orientuje spíše na filosofii a exaktní vědu, zatímco dříve jsme se přece jen více věnovali také problémům teologie. Též zde se tedy zračí evoluce a také reformace. Či také revoluce? V každém případě budu hovořit o těchto třech vytyčených pojmech nejen jako o předmětech objektivního poznávání, ale i jako subjekt unášený v jejich proudu a někdy též jako volající o záchranu před utonutím.

Na první pohled se zdá, že nějaká evoluce, nějaký pohyb, rozvoj či vývoj je vlastně neproblematický, očividný, že je nasnadě. A přece se hned na počátku evropského myšlení objeví eleaté, kteří takový postoj prohlásí za zdání: bytí jako takové je jedno, neměnné a věčné. Proti takové optice se nemohl nepostavit Hérakleitos se svým „vše je tekoucí“, a od té doby je tímto zápasem poznamenána veškerá evropská kultura. Stojí za povšimnutí, že ještě starší zlomek Anaximandrův stojí zřejmě na straně Hérakleitově, zatímco pozdější křesťanství bude silně poznamenáno eleatstvím (srovnej ono „když se v světě vše mění, Ty sám jsi bez proměny“ a Kűngovy protinávry v jeho *Menschwerdung Gottes*).

Avšak byť bylo křesťanství, jež je – ať chceme nebo nechceme – naším osudem, jakkoli poznamenáno eleatským bezčasím, nevyhnulo se epochálnímu časování či periodizování přece již tím, že rozlišuje Starý zákon a Nový zákon. Pro všechny úvahy o evoluci, revoluci a reformaci je ovšem kruciólním vkladem Ježísovo řešení: „Nepřišel jsem zákon zrušit, nýbrž naplnit“ (Mt 5,17). Jde o jedinečné rozlišení v rámci nerozlišení, jež později svým způsobem vytěžil Hegel za pomoci tajemného německého výrazu *aufheben*.

Ježísovo geniální neperiodizující periodizování ovšem v Listu *Římanům* (Řím 10–11) nebezpečně rozvádí neapoštol–apoštol Pavel z Tarsu. Nestačí mu Ježísova henologická dichotomie, rozliší tři základní dějinné periody: přirozenosti, zákona a milosti. Tato triáda ovlivnila zásadně veškeré další uvažování o evoluci lidského rodu, včetně marxistické formulace o společnosti prvobytně pospolné, třídní a beztrídní – jen pojem dědičného hříchu nahradil nikdy dosti nevysvětlený výraz „odcizení“. O povaze a dějinách těchto a podobných periodizací hovořím podrobněji jinde; zde bych chtěl připomenout pouze skutečnost, že většina jejich tvůrců se vlastně automaticky postavila na druhý práh – na aktuální a jim důvěrně známý přelom, přechod či práh mezi druhým a třetím obdobím, přičemž o onom prvním prahu vždy nanejdříve obtížně spekulují. Minulost se totiž může vykládat vždy jen na základě „dosavadní“ dějinné zkušenosti. Stojíme před málo reflektovaným hegelovským nahlédnutím: jaký díl z celkového rozvoje vesmíru, či chceme-li obecně skutečnosti, máme vůbec k dispozici? Jak se v tomto smyslu lišíme od oné jepice, která může pojmut veškeré bytí jen jako jediný krásný či naopak pošmourný den? Pro mě osobně je právě příslušné zamyšlení podnětem pro přijetí nějaké transcendentní pomoci, již nazýváme „zjevením“ (srv. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*), přičemž varováním před unáhlenými soudy je již připomenutí apoštola Petra: jeden den je u Pána jako tisíc let a tisíc let je jako jeden den (2 Petr 3,8). S Petrem Vopěnkou bychom pak mohli říct, že naše chápání všeho, co je před horizontem, předpokládá alespoň sebemenší nahlédnutí za horizont. Ostatně Vopěnka sám naznačuje, že právě toto se svým způsobem naznačuje v Bohočlověku.

Skromným pokusem o odpovědi na podobné otázky měla být od počátku idea Letní filosofické školy v Sázavě a podle mého přání i jejího pokračování v Dubu. A že jsme zřejmě nešli špatnou cestou, o tom chci nyní podat svědectví ze současnosti. Kdo mě zná déle, jistě si vzpomene, že jsem podobně, jako hovořil apoštol Pavel o možnosti předání štafety či žezla „křesťanům“, naznačoval možnost převzetí iniciativy na straně muslimů. Důvody se nabízely nejen z hlediska úpadku křesťanů, ale také ze stavu jejich „podivného“ kréda, jež po mnoha stránkách odporovalo vědomostem a zejména chápání současného vzdělanějšího člověka. Více k tomu říkám v úvodu svého překladu díla Tomáše Akvinského *O Boží moci*, jež právě vychází v edici Aquinata. Vždyť je opravdu takřka propastný rozdíl mezi tím, co se ve vyznávání víry žádá od křesťana a co od muslima. Že nejde už dávno jen o nějaké fantazírování, ukázal teď v plném

světle román stále populárnějšího Michela Houellebecqa *Podvolení*. Hrdina románu, francouzský vlažný zbytkový křesťan, se po dlouhém hledání a váhání rozhodne pod vlivem rektora pařížské univerzity, který sám již dříve nejen konvertoval k islámu, ale žije již jeho způsobem s více ženami, konvertovat též k islámu. Rektorovy důvody jsou jednoduché, i když pro řadu současných vzdělců budou možná málo přesvědčivé: bez víry v Boha se rozumně žít nedá, ale řada křesťanských dogmat je současně neúnosná – zbývá tedy islám se svými pěti jednoduchými základními požadavky.

Autor románu nemohl předpokládat, jak mnoho konotací vykazuje jeho text v duchovních dějinách českého prostředí. Nejen proto, že jedna z postav, jež stojí v centru jeho uvažování, totiž J. K. Huysmans, patří k nejvlivnějším autorům v procesu české dekadence na sklonku 19. století, ale také že jeden z našich největších básníků – Julius Zeyer – Huysmanse nejen znal, ale svým způsobem jemněji a hlouběji domýšlel.

Na tento vztah upozornil již F. X. Šalda ve svém *Zápisníku* z roku 1931 v textu nazvaném *Několik slov o Juliu Zeyerovi*. Podle něho je Zeyerova trilogie *Jan Maria Plojhar*, *Dům U tonoucích hvězd* a *Troje paměti Víta Choráze* svéráznou českou obdobou Huysmansových románů *Naruby* a *Tam dole*, o čemž mimo jiné svědčí zásadně podobné mravní a náboženské zápasy hrdinů těchto děl, ale také nápadná časová návaznost Zeyerových textů na Huysmansovy světodějné analýzy rozvrácených duší, jež jsou přímo osudově hnány ke zločinu. Přitom je právě pro Houellebecqa i pro naše hledání příznačné, že se to děje v duchovních proudech dekadence, které se zhnusil přírodovědný materialismus, jenž hrozil ovládnout veškeré vědění. Hrdinové většiny těchto příběhů se propracovávají od lásky smyslné k lásce duchovní a přímo Boží. Ale právě my jsme nyní svědky něčeho, co Šaldovi nemohlo přijít vůbec na mysl – hrdinové Huysmansova ctitele a znalce, současného francouzského intelektuála Houellebecqa hledají po dekadentní fázi svého života spásu již nikoliv v křesťanských katedrálách, nýbrž v muslimských mešitách. Je třeba se bezpodmínečně vrhnout do Boží náruče – podrobit se jako marnotratní synové Všemohoucímu, ale nikoli již v duchu křesťanství, a zejména ne katolicismu, neboť to obojí je prý zejména pro hledajícího intelektuála dnes již neúnosné.

Těž tyto pro mnohé jistě krajně dramatické posuny jsou výrazem nečekané evoluce. Pro teologickou diskusi je tu třeba vzít v úvahu směle postřehy Hanse Künga, který je přesvědčen, že se mimořádnou shodou okolností islám vyhnul neúnosným formulacím obou křesťanských koncilů pátého století, zejména pak koncilu chalkedonského.

Hans Küng v podstatě souhlasí s příkrým vyjádřením v Koránu (súra 5, 27), že nevěřící je každý, kdo tvrdí, že syn Marie Ježíš je Bůh. Mohamed se tak pro Künga stal varovatelem proti helénistickému zkreslení křesťanství. Únosné bylo prý jen to, že Ježíš Boha svým způsobem reprezentuje. Podle Künga by se tak islámský model mohl brát jako korektiv paradigmatu, s nímž přišlo helénistické dogmatizování Krista. Hlouběji Küng vše osvětluje ve své rozsáhlé monografii o islámu, v knize *V co věřím* pak stručně napovídá, co by mělo být za této situace aktuálním úkolem křesťanů, totiž předložit

ústřední pojmy křesťanské víry, jež se dosud vyjadřují pozdně antickým řeckým a pak latinským vokabulářem, do myšlenkového a jazykového světa současnosti. Sám se k otázce takového nového Kréda odvažují předložit návrhy v komentáři ke svému překladu *Otázek diskutovaných o Boží moci* Tomáše Akvinského.

S Küngovými christologickými názory souvisí ovšem úzce také přesvědčení, že klíčovou formulaci o soupodstatnosti Krista s Bohem Otcem prosadil do Kréda v Nicei sám císař Konstantin z mocenských důvodů. Měla-li by to být pravda, vyjevil by se v novém světle také Areios a dostavily by se nepředstavitelné tektonické zlomy v celé dogmatice. Tak daleko chce v současném křesťanstvu zřejmě jít málokdo, jak se projevílo též na nedávné konferenci o dialogu s islámem na olomoucké teologické fakultě.

V těchto souvislostech je příznačné, jak Hans Küng zakončil své rozsáhlé třídlílné paměti. Vyznává zde, že ho po celý život vedl Bůh, zmiňuje Mojžíše i proroky a nahlíží, že Boha poznáváme jen zpětným patřením na svůj dosud proběhlý život. Když jsem tento text četl poprvé, doslova jsem se chvěl, kdy a jak přijde na řadu Ježíš Kristus a jeho Matka. A když jsem se nedočkal, nemohl jsem nevidět, že mi Küng zůstává nejen záhadou, které nemohli přijít na jméno tím více ti, kteří s ním nesouhlasí z řady jiných důvodů, ale především jsem si uvědomil, že zřejmě zkonstruoval „hymnus“, který by se u jeho smrtelného lože, na němž chce při plném vědomí prožít důstojný závěr života, mohli společně modlit nejen křesťané, ale také židé a muslimové. Kolik křesťanů to však pochopí, kolik jich to může přijmout za své a co by z toho plynulo pro osud samotného křesťanství? Vyznal jsem se z tohoto šoku zatím jen v recenzi Küngových pamětí pro *Křesťanskou revui* a čekám s trnutím na příslušné reakce.

Všechny naznačené problémy se svým způsobem sbíhají a prolínají v knize Y. N. Harariho s názvem *Sapiens* a výmluvným podnázvem *Úchvatný i úděsný příběh lidstva*. Dílo je vlastně celé o revolucích (kognitivní, zemědělské, vědecké), aby na rozdíl ode všech křesťanských, ale i židovských a muslimských přesvědčení skončilo vyznáním, že i když je revoluce permanentní, jedno je jisté: budoucí zdokonalený člověk se zřejmě nebude zajímat nejen o to, jakého je pohlaví, ale ani o komunismus či kapitalismus nebo o křesťanství či islám a obecně ani o náboženství.

Tak vyvstává otázka, oč se člověk bude vlastně zajímat, co pro něj bude mít význam, co bude signifikantní, co bude oním znamením času – *signum temporis* –, o němž se hovořilo ještě na vatikánském koncilu. Zdá se, že NIC, že významné bude pouze nic, že tedy všechno bude jakýkoli význam postrádat. Nelze přehlédnout, že podobné poselství přináší jeden z nejvýznamnějších meditativních prozaiků Milan Kundera. Z jeho posledního románu *Svátek bezvýznamnosti* ční jako děsivý vykřičník výrok, že podstatou bytí je bezvýznamnost či nevýznamnost (*l'essence de l'existence est l'insignifiance*). Jaký význam mají v rámci takovéto metafyziky výrazy jako evoluce, revoluce či reformace? Snad jen jako nevýznamné odstíny či dokonce jen stíny skutečnosti, o níž v podstatě nevíme nic víc než ona jednodenní jepice.

Člověk bude vždycky vědět něco více než jepice, ale z hlediska nekonečného prostoru a času by zase nemuselo běžet o zásadní rozdíl. V těchto souvislostech dostává nový význam Sókratovo vyznání, že ví, že nic neví, ale také veškeré mystické mlčení a jeho charakteristika jako *sigómenos hymnos*.¹⁶

Zamysleme se závěrem v těchto souvislostech nad některými klíčovými výroky Harariho:

- evoluce je slepá a nemá účel, nezná záměr;
- očekávaná revoluce by nikdy nepropukla;
- Konfucius, Buddha, Ježíš i Mohamed by se jistě tvářili udiveně, kdybyste jim řekli, že porozumět lidské mysli a léčit její neduhy znamená studovat statistiku;
- dnes se s Ježíšem včetně věřících shoduje čím dál méně lidí;
- revoluce je permanentní;
- historie je nerozhodnuta;
- nevídanou rychlostí se rozvíjejí možnosti měnit nejen svět, ale i tělo a mysl;
- zvíře se stalo Bohem.

Harari tedy končí svou knihu věnovanou všem tvářím evoluce a revoluce provokativní kapitolou, že člověk je zvíře, které se stalo Bohem. Konstatuje, že člověk je sice schopen ohromujících výkonů, ale vlastně neví, o č se vůbec snaží a zda je šťastnější než dříve – je nezodpovědný, neví, kam směřuje a jak má naložit se svou mocí. Výraz „úděsný“ se naplňuje ve vyznání, že si sice počínáme jako bohové, ale bohové, kteří nevědí, co chtějí. Co by řekl o takovémto výsledku lidského dospívání Immanuel Kant, ale také Pico Mirandola, který v roce 1486 pronesl tak nadšenou řeč o významu člověka?

Jen podobně radikálními úvahami se připravíme na zvládání velkých jubilejí, která se chystají k Husovu i Lutherovu výročí. Jen tak také pochopíme, proč mohl Solovjev vykládat Francouzskou revoluci jako naplnění křesťanského evangelia, Ježíšovy dobré zvěsti.

Může být v takovéto situaci něco aktuálnějšího než přemýšlet společně s T. Carlylem o hrdínech a jejich uctívání, ať už jde o Buddhu, Ježíše či Mohameda? To byl ostatně smysl „Sázavy“, to by měl být také smysl „Dubu“ a všech jejich následovníků. Ani oni se totiž přes veškeré teoretické i faktické civilizační inovace nevyhnu naléhavým výzvám vyrovnat se na žádoucí úrovni s klíčovými pojmy evoluce, revoluce a reformace.

¹⁶ Tento výraz odkazuje na představu Řehoře Naziánského o chvalozpěvu k Bohu vedeném v mlčení, jímž se autor hymnu tiše sjednocuje s triumfální promluvou samotného veškerenstva, kosmu; ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ. Hymnus 29. In: *Patrologia Graeca* (ed. J. P. Migne). Paris 1857. Sv. 37, sl. 508.

3 Proklos o nesmrtelnosti světa

Příspěvek věnuje pozornost dvěma rysům Proklova díla, jež se týkají možného vzniku a zániku světa: I. Proč právě tak pravověrný platonik Proklos stojí v otázce nesmrtelnosti světa „proti“ Platónovi; II. Jaký význam má v Proklově ontologickém systému pojem apokatastase.

I. Je známo, že např. na rozdíl od Hérakleita či Aristotela, kteří popírali počátek, a tedy i zánik světa, se Platón domníval, že svět je věc vzniklá a že snad bude mít i svůj konec, i když výroky v dialogu *Timaios* jsou o této otázce podmíněné (svět a čas vznikly zároveň, aby také zároveň zanikly, jestliže někdy nastává nějaký jejich rozklad).¹⁷ F. Novotný připomíná, že takové dva protichůdné směry rozdělovaly evropské myšlení vlastně vždycky a patřily tak ke stěžejním rysům zápolení mezi platoniky a aristoteliky.¹⁸ Vzhledem k dějinám idejí je ostatně pozoruhodné, že Hérakleitos svou formulací, že svět není věcí udělanou, nýbrž že vždy byl, jest a bude, naplňuje vlastně rysy postulované u parmenidovského jsoucna, s tím rozdílem ovšem, že Parmenidés svým žstiv vylučuje možnost hovořit o čemkoliv jiném než o přítomnosti.

I když Platónovo pojetí není jednoznačné (a navíc jeho pojetí demiurga se vyjadřuje mýtem, nikoliv logem), snažila se křesťanská teologie využívat v otázce věčnosti či konečnosti světa přirozeně spíše Platóna než Hérakleita či Aristotela.¹⁹ Není také divu, že křesťanský novoplatonik Jan Filoponos se v otázce trvání světa vyrovnává kriticky nejen s Aristotelem, ale právě také s Proklem (*De aeternitate mundi contra Aristotelem*, *De aeternitate mundi contra Proclum*). Pro Prokla a novoplatoniky vůbec

¹⁷ O vzniku a také možnosti zániku světa hovoří Platón v dialogu *Timaios* (např. 38 b): Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ... λύσις τις αὐτῶν γίγνεται..., což F. Novotný překládá: „... čas tedy vznikl se světem, ... došlo k jejich zániku.“

¹⁸ NOVOTNÝ, František. *O Platónovi* III. Praha 1949, s. 262 n.

¹⁹ Pro úvahy o stvoření a trvání světa (také pokud jde o vztah platónských rozvrhů a křesťanského pojetí) mají v rámci vývoje novoplatonismu značný význam spekulace Filóna Alexandrijského. K tomu srv.: RUNIA, David T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden 1986; ŠEDINA, Miroslav. Jazyk stvoření u Filóna Alexandrijského. *Reflexe* 18, 1998, s. 4.1–15; ŠEDINA, Miroslav. ΛΕΙΑ ΚΙΝΗΣΙΣ. Platónské ideje „v náručí“ Božího logu. In: BALABÁN, Milan (ed.). *Logos a svět: sborník k sedmdesátinám L. Hejdránka a J. S. Trojana*. Praha 1997, s. 256–282.; FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti Boží*. (ed. a přel. M. Šedina). Praha 1999.

(zejména pro jejich „pohanské“ představitele v rámci jejich zápolení s křesťanstvím) byly ovšem jakékoliv rozpory s Platónem velmi nepříjemné, zvláště tam, kde byla snaha harmonizovat Platóna s Aristotelem. Tak se stalo, že se novoplatonikové utíkali k různým „emendacím“ Platóna, jen aby se vešel do jejich celkové optiky světa a člověka. Znamé je, jak se vyrovnávali s Platónovou kritikou řeckého „pantheonu“ v Ústavě, méně známá je Proklova snaha vylepšit Platónovy zmínky o konci světa.²⁰

Svět podle Platóna není nezničitelný svou podstatou, absolutně, jeho trvání je přese všechnu skvělost jeho stavby podmíněné; ohrožen by byl především tam, kde by bylo spojeno něco trvale nespojitelného. A tu se vyskytuje v dialogu *Timaios* místo, které o něčem podobném výslovně hovoří (35 A); F. Novotný překládá: „... vzal ty tři prvky a smísil je všechny v jeden útvar, násilně spojuje s totožnem nesmíselnou s ním povahu různosti.“ Jde o ontologicky velmi silné místo, kde má nesporně značný význam správná interpretace termínu „násilně“. V řeckém originálu stojí βίᾱ, a zdá se, že o korektnosti Novotného překladu nemůže být sporu. Na jeho podporu by mohla sloužit i domněnka, že se tu Platón rozpomíná na své úvahy o totožnosti a různosti v dialogu *Sofistés* a že skloubení něčeho tak různého vyžaduje přece jen zásah, který nelze neoznačit za svým způsobem násilný. A tu přichází Proklova interpretace, jež chce trvalost světa pojistit právě přirozeností inkriminovaného spojení – v případě βίᾱ nejde o něco proti přirozenosti, nejde o násilí, nýbrž sílu, plnost síly vytvářející a zajišťující harmonii:

... τὸ δὲ βίαιον τῆς μίξεως οὐκ ἔστιν ἐπεισοδιῶδες οὐδὲ οἷον τὸ παρὰ φύσιν, ἀλλ' ὑπερβολὴν ἐμφαίνει καὶ περιουσίαν δυνάμεως· τοσαύτη γάρ ἐστιν ἡ δημιουργικὴ δύναμις, ὥστε καὶ τὴν ἑτερότητα ἐνοῦν καὶ τὴν ταυτότητα διαίρειν καὶ μίαν ἁρμονίαν ἀπ' ἀμφοτέρων ποιεῖν. (*In Tim.* II, 159.15–19)²¹

Proklova interpretace problému násilí, resp. harmonizující síly, zde není náhodná, je dána celým pojetím exegeze Platónova *Timaia*, kde se berou v úvahu i příslušné Platónovy spekulace z dialogu *Sofistés*:²²

²⁰ PROKLOS. *In Platonis Timaeum Commentaria* II. (ed. E. Diehl). Lipsiae 1904, s. 159, 15–19. V souvislosti našeho výkladu je dobré si připomenout, že *Timaios* patřil k Proklovým nejvíce ceněným a hlavně nejoblíbenějším dialogům, což je pozoruhodné i vzhledem k „výsadnímu“ postavení tohoto Platónova díla v celém středověku.

²¹ „Síla, jež ve směsi vytváří spojení, není něčím nahodilým, ani něčím mimo přirozenost, nýbrž ukazuje na překračující plnost a nadbytek (samotné) mohoucnosti; a stejně tak velká je mohoucnost tvůrce veškerenstva – tedy sjednocovat různé a rozdělovat totožné, a z obojího vytvářet jednu harmonii.“

²² Ve svém komentáři nezmiňuje svérázný Proklův výklad termínu Dodds (PROKLOS. *The Elements of Theology*. Ed. E. R. Dodds. Oxford 1963), přestože v jiných souvislostech Proklův komentář k *Timaiovi* poměrně soustavně využívá (srv. např. tamtéž, s. 302).

Πῶς ἐστὶ δύσμικτος ἡ θατέρου φύσις; ὅτι διακριτικὴν ἔχει δύναμιν καὶ διαιρετικὴν καὶ προόδων αἰτίαν καὶ πολλαπλασιασμῶν. ἕκαστον δὲ τῶν θείων ἀφ' αὐτοῦ τῆς ἐνεργείας ἄρχεται... διὸ καὶ ἐν Σοφιστῇ ἔλεγεν, ὅτι τὰ ἄλλα καὶ αὐτὴν μὴ ὄντα ποιεῖ, χωρίζουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ὄντων.

... Μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν... (*In Tim.* II, 158.22–159.21)²³

Po tomto stručně nastíněném příkladu Proklovy práce s Platónovým textem přistupme k problému proklovské apokatastase.

II. Termín sám se, jak známo, u Prokla nevyskytuje poprvé, je doložen v *NZ* (ve *Skutcích apoštolů* vychází z úst jednoho z Ježíšových stoupenců), vyskytuje se u stoiků a má vůbec dlouhou historii, ale u Prokla se s ním zřejmě poprvé setkáváme jako s významnou součástí pevně vystavěného ontologického systému, konkrétně v jeho epochálním spise *Základy teologie* (Στοιχειώσις θεολογική, *Elementa theologiae*).²⁴

Než však přistoupíme k rozboru pojmu apokatastase v tomto Proklově spise, je třeba říci ještě alespoň několik slov o intermezzu pojmu apokatastase u Órigena, u něhož se projevují jasné stopy helénistického kruhového pojetí vývoje světa dávno před Proklem. Órigenés si lidské dějiny představuje jako cyklus obnov (restaurací), který je periodický a v němž stvoření duchové mohou vždy znovu volit dobro a zlo, aby se duše mohla ocitnout jak na vrcholu, tak v propasti. Podle některých textů ovšem Vykupitel z lásky umožní přece jen konečnou apokatastasi, při níž bude zlo, a tedy i peklo potlačeno s definitivní platností. Podle ortodoxní křesťanské teologie jsou však podobné představy neslučitelné se *Zjevením*. Není prý možné spojit bytostně lineární rozvoj křesťanských dějin spásy s pohanským pojetím nekonečného pohybu dějin v kruhu. Órigenés se prý snažil zavést do křesťanství mýtus věčného návratu, který by vzal dějinám jejich základní hodnotu. Dějiny jsou bytostně eschatologické²⁵, kdežto Órigenés se marně snažil harmonizovat námět řecké filosofie o věčném návratu s eschatologickou vírou autentického křesťanství.²⁶

Nyní již tedy k samotnému Proklovi. Jak jsme naznačili, vyskytuje se u něho pojem apokatastase v pevném rámci jeho ontologie ve spise *Elementa theologiae*, a to v tezích

²³ „Proč povaha různosti odporuje spojení? – Proto, že různost má schopnost oddělovat a rozrůžňovat a je příčinou procesu vydělování jsoucen a jejich mnohosti. Veškeré božské bytí ve svém uskutečňování se však pochází ze sebe sama... Proto i v dialogu Sofisté je řečeno, že odděluje od ostatních jsoucen činí všechny věci i sebe sama nejsoucím... Smísl [demiurg] pak [ony dva prvky, tj. totožnost a různost] se jsoucností a ze tří učinil jeden...“

²⁴ PROKLOS. *The Elements of Theology*. Ed. E. R. Dodds.

²⁵ Z novějších prací srv. např. SCHREITER, Robert John. *Eschatology as a Grammar of Transformation: A Study in Speech and Structural Semantics and Their Application to Some Problems in Eschatology*. Oxford 1974.

²⁶ DANIELOU, Jean. *Origène*. Paris 1948.

199 a 200 (v závěrečném oddílu pojednávajícím o duších, a tedy v samotném závěru celého díla).

Základní Proklova teze zní, že každá nitrosvětská duše (πᾶσα ψυχὴ ἐγκόσμιος) probíhá ve svém životě řadou period a znovuuštění (περίοδος χρῆται τῆς οἰκείας ζωῆς καὶ ἀποκαταστάσεσιν). Je tomu tak proto, že je měřena časem (ὕπὸ χρόνου μετρεῖται), má tranzitivní činnost (μεταβατικῶς ἐνεργεῖ) a jejím hlavním znakem je pohyb (αὐτῆς ἰδία ἔστιν κίνησις). Proklos vychází z toho, že všechno, co se pohybuje a má tak účast v čase (πᾶν τὸ κινούμενον καὶ χρόνου μετέχον), je-li trvalé (ἄϊδιον ὄν), se pohybuje v periodách a periodicky se kruhově vrací ke svému výchozímu bodu (χρῆται περίοδος καὶ περιοδικῶς ἀνακυκλεῖται καὶ ἀποκαθίσταται ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐπὶ τὰ αὐτά).

Důsledkem takového východiska je, že každá nitrosvětská duše, jež se pohybuje a je činná v čase (κίνησιν ἔχουσα καὶ ἐνεργοῦσα κατὰ χρόνον), bude ve svých pohybech vykazovat periody (περίόδους τε τῶν κινήσεων ἔξει), a tedy také znovuuštění (καὶ ἀποκαταστάσεις). Tak se v závěru teze 199 dovozuje: πᾶσα γὰρ περίοδος τῶν αἰδίων ἀποκαταστατική ἐστίν. Znovuustavování je tedy konstitutivní, zákonitou vlastností každého trvalého kruhového pohybu, takže je možno utvořit kvalitativní ἀποκαταστατικός. Je zřejmé, že takové pojetí skutečnosti úzce navazuje na Proklovo učení o zákonitých peripetiích všech pohybů, o obrazech (ἐπιστροφή) – o návratech k původním východiskům²⁷ (srv. základní proklovskou triádu (μονὴ – πρόοδος – ἐπιστροφή), jejíž stopy jsou v evropské kultuře vlastně všudypřítomné, ač by právě křesťanská kultura měla při její asimilaci být trvale ve střehu).

Jak hluboce je apokatastičnost spojena s povahou samostatného času, ukazuje Proklos v následující tezi 200. Jestliže totiž každý pohyb zahrnuje rys dřívějšího a pozdějšího (πᾶσαι αἱ κινήσεις τὸ πρότερον ἔχουσι καὶ ὕστερον), musí to platit i o periodickém pohybu; také on má účast na čase a čas se také stává mírou všech pohybů duše/duší (χρόνου μετέχουσι, καὶ τὸ μετροῦν ἀπάσας τὰς περιόδους τῶν ψυχῶν χρόνος ἐστίν. ἀλλ' εἰ μὲν αἱ αὐταὶ πασῶν ἦσαν περίοδοι καὶ περὶ τὰ αὐτά, καὶ χρόνος ἂν ἦν πασῶν ὁ αὐτός).

Kdyby měly všechny duše stejné periody, a tedy stejné časové průběhy, náležel by jim i též čas (χρόνος ἂν ἦν πασῶν ὁ αὐτός). Jestliže však je znovuuustavování různé (nespadající v jedno), bude tu také rozdílnost v periodičnosti časů vedoucích ke znovuuustavování (εἰ δὲ ἄλλαι ἄλλων ἀποκαταστάσεις, καὶ χρόνος περιοδικὸς ἄλλος ἄλλων καὶ ἀποκαταστατικός). Avšak princip pohybu bude mít účast na celém čase, a bude tedy měřen celým, všeobsáhlým časem (τὸ πρῶτως κινούμενον ἔσται παντὸς τοῦ χρόνου μετέχον καὶ ὑπὸ παντὸς μεμετρημένον). Časový rozsah jednotlivých

²⁷ Stojí za pozornost, že např. R. Chlup navrhuje ve svých současných pokusech o převod Proklových *Základů theologie* překládat termínem „návrat“ jak ἐπιστροφή, tak ἀποκατάστασις.

duší je omezený, avšak jejich periody spadají do okruhu první duše, jejíž mírou je čas jako celek. Tak může teze 200 znít:

Πᾶσα ψυχῆς περίοδος χρόνῳ μετρεῖται· ἀλλ' ἡ μὲν τῶν ἄλλων ψυχῶν περίοδος τινὶ χρόνῳ μετρεῖται, ἡ δὲ τῆς πρώτης ὑπὸ χρόνου μετρομένης τῷ σύμπαντι χρόνῳ.²⁸

Je zřejmé, že se zde platonik Proklos plně opřel o aristotelské pojetí nekonečného dokonalého kruhového pohybu. Jak připomíná Dodds, Aristotelovo původní pojetí pohybu nebeských těles bylo ovšem přeneseno na planetární duše, aby se nakonec aplikovalo na duše vůbec, přičemž se možnosti takového výkladu daly nacházet již v Platónovi.

Později se hovořilo o cyklech zkušenosti, o dlouhé cestě duše – očišťování k původní neposkvrněnosti; taková cesta mohla vést i přes celou řadu životů.

V žádném případě však nemůže jít o čas prvotně nekonečný, může běžet pouze o cykly kosmické zkušenosti. Též nitrosvětská celková duše prochází podobnými cykly. Po dlouhých časových úsecích dochází sice k všeobecné apokatastasi, ale i po ní a právě po ní nastupuje nikdy nekončící řada naprosto stejných cyklů²⁹. Ve svém komentáři k *Timaiovi* (*In Tim.* III, 287.17) podává Proklos onu epochální formulaci: αἰὲ τὰ αὐτὰ σχήματα πάλιν καὶ πάλιν.

Tak je tedy Proklův svět specifickým způsobem nesmrtelný – stále znovu sice končí, aby ovšem stále znovu počínal. Cesta k takovému pojetí vede Doddse od stoiků (a tedy Hérakleita) přes střední platonismus (Poseidónios) až k Jamblichovi a dále k Proklovi. Podobně smýšlel ovšem i Plótinos, i když to v rámci celého jeho systému nehrálo významnější roli.

Je otázkou dalšího bádání, do jaké míry ovlivnilo proklovské pojetí apokatastase celou řadu dalších úvah o konečnosti a nekonečnosti, resp. smrtelnosti světa – od raně středověkých myslitelů přes Mikuláše z Autrecourtu a třeba i našeho Komenského (zejména v *Konzultaci*) až k Nietzscheovi³⁰ a představitelům současné kosmologie. V každém případě zůstane Proklos vzorem svým úsilím včlenit tyto otázky do pečlivě budované ontologie.

²⁸ „Každá perioda duše je měřena časem. Zatímco u ostatních duší je jejich oběh měřen určitým časem, u první duše, která je měřena časem, je její oběh měřen celkem veškerého času.“

²⁹ BEIERWALTES, Werner. *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main 1965. V této jinak příkladné práci není reflektován pojem apokatastase, ačkoli je zařazena samostatná kapitola *Die Frage nach der Ewigkeit der Welt*.

³⁰ Kde nacházel Nietzsche ke svému učení o věčném návratu podněty? Věděl také o Proklových názorech? S. Landolt a P. M. Simons o tom píší: „Nietzsche vědomě oponuje tomuto postulátu věčného návratu, v němž vidí vědeckou hypotézu tradičního náboženství a metafyziky. Pro své názory nalézá inspiraci u starých autorů: v Platónově *Faidónovi*, u Empedoklea, stoiků a některých pythagorovců, ale také u moderních autorů jako Heine a Schopenhauer, stejně jako ve vědecké literatuře u Boskoviče a u Nietzscheových současníků Johanna Zöllnera, Johanna Vogta a Juliuse Mayera.“ Srv. heslo LANDOLT, Stephan; SIMONS, Peter M. Nietzsche's Metaphysics. In BURKHARDT, Hans; SMITH, Barry (eds.). *Handbook of Metaphysics and Ontology* II. Munich – Philadelphia – Vienna 1991, s. 614–618.

4 Jednota, mnohost a novoplatónské tradice

Když se v roce 2001 – tedy v roce šestistého výročí narození Mikuláše Kusánského – konala v Olomouci mezinárodní konference k odkazu novátorského ducha z přelomu středověku a novověku, přispěl jsem přednáškou *Nikolaus Cusanus und die neuplatonischen Traditionen*. Plurál „novoplatónské tradice“ jsem volil záměrně, abych ukázal, že v některých stěžejních otázkách se mohou stoupenci novoplatonismu též podstatně lišit, což je pro mě významné zejména v rámci křesťanské spekulace, v níž neuvážené a málo diferencované přejímání novoplatónských stavebních kamenů bylo a stále ještě je nesporně zavádějící až nebezpečné. V případě Mikuláše Kusánského je lákavé srovnat jeho názory například s přístupem Tomáše Akvinského, neboť nemůže být pochyb o tom, že oba byli novoplatónskou tradicí hluboce ovlivněni.

Pokud jde o Mikuláše Kusánského, stačí nahlédnout do úvodu jeho spisu *De non aliud*: účastníci dialogu jsou tam stručně charakterizováni svou hlavní četbou, a tak se dozvídáme, že jejich oblíbenými autory jsou vedle Aristotela zejména Platón, Proklos a Diviš Areopagita; přitom u Platóna jde v první řadě o dialog *Parmenidés*, u Prokla o jeho komentář k tomuto epochálnímu Platónovu dílu, ale také o jeho vlastní spis *Platónská teologie*; pokud jde o Diviše, dozvídáme se tu hned na počátku, že se jedná o největšího teologa, který přinejmenším již tušil jádro toho, o čem Kusánský právě usiluje a co se nyní snaží přesněji formulovat.

Novoplatónská provenience je zřejmá takřka na každé stránce také u Tomáše Akvinského. Nadšení pro Diviše mu ovšem předával již jeho učitel Albert Veliký, který podle Tomášova svědectví v Areopagitovi „přímo ležel“ a častěji ho vyzýval ke komentování Divišových spisů. Tomáš v těchto výzvách Albertovi vyhověl, přičemž však – jak uvidíme právě vzhledem k problému vzniku mnohého z jednoho – nepodlehli nikdy nebezpečným stránkám novoplatonismu.

Při této příležitosti nemohu neupozornit na velmi instruktivní pasáže Josefa Piepera z jeho knihy o scholastice.³¹ Připomíná varování, které znamenalo Areopagitovo dílo

³¹ PIEPER, Josef. *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*. Praha 1993, s. 41–45. V této souvislosti je pro naši tematiku významný Pieperův postřeh o vztahu osvětlené a temné stránky skutečnosti: „Kdykoli je ve středověké filosofii řeč o temnotě, která obklopuje osvětlenou oblast argumentujícího rozumu, lze tušit blízkost Areopagitovu. Ta vystupuje právě na konci scholastické epochy, v díle Mikuláše Kusánského, ještě jednou zcela zřetelně do popředí. I kdybychom dnes nevěděli o četných překladech areopagitských

pro celou středověkou scholastiku a jež je možno nejlépe shrnout označením „negativní teologie a filosofie“. Právě na rozdíl např. od Anselma z Canterbury, který zůstal výjimečně Areopagitou vlastně nedotčen, a tím se ocital na pomezí racionalismu, zahrnul podle Piepera Tomáš Akvinský s velikou rozhodností celý inspirativní odkaz Divišův jako protiváhu k *ratio*, jež z podstaty věci nakonec tíhne ke všemu pozitivnímu.

Zdá se, že za různými přístupy obou křesťanských myslitelů – Tomáše a Mikuláše – stojí mimo jiné vztah k různým zjevnějším, ale také skrytým a přímo hlubinným novoplatónským proudům. Jde jednak o „pohanský“ novoplatonismus, jenž vrcholil v „pohansky zbožném“ Proklovi, na druhé straně pak o novoplatonismus křesťanského ražení, který se silně ohlašuje již v Augustinovi. Pro mne osobně bylo vždy fascinující, že oba tyto často až nesmiřitelně soupeřící tábory měly společný zájem o triadickou spekulaci (srovnejme jen Proklovo ústřední učení o *moné – proodos – epistrofé*, které tak pronikavě oslovilo ještě německou idealistickou filosofii, zejména Hegela s jeho „fenomenologií ducha“). Přitom stojí za pozornost, že křesťanská větev využívala vydatně tuto spekulaci pro osvětlení svých ústředních dogmat o stvoření a vykoupení, zatímco větev pohanská právě tato křesťanská tajemství zásadně odmítala (vlastně jako rouhání).

Nesmíme také zapomínat, že je tu ještě starší a hlubší rozlišení tradic a proudů, jež sahá až k samému Platónovi. Vzpomeňme na závěr dialogu *Parmenidés* s jeho stále platným varováním, že „není-li Jedno, není nic“, a pochopíme i Hegelovo diktum, že celá filosofie není ničím jiným než studiem různých určení Jedna. Jde vlastně o trvalé řešení dvou prvních hypotéz dialogu *Parmenidés*, jak o něm hovoří např. Werner Beierwaltes.³²

Pro rozlišení a třibení duchů v rámci novoplatónských tradic může být poučná také recepce díla kolujícího od dvanáctého století pod názvem *Liber XXIV philosophorum*.³³ Dílo, patřící do hermetické tradice, znali jak Albert a Tomáš, tak také Mikuláš Kusánský. Je však významné a příznačné, že zatímco Alberta a Tomáše oslovila spíše tradiční první teze (I. *deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*), je Mikuláš hluboce zasahován definicemi, jež by oba dominikány spíše odrazovaly svou krajností či malou spekulativní průhledností (jde nejen o obě později kusánovsky proslulé formule: II. *deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*, a XXIII. *deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur*, ale zejména o tezi XXIV. *deus est oppositio nihil mediante entis*, jejíž názvuky můžeme postřehnout i v metafyzických pokusech J. A. Komenského).

spisů, které jsou uloženy v knihovně v Bemkastel-Kues a jež jsou navíc hojně opatřeny kardinálovými poznámkami, bylo by nám nad slunce jasnější, že Kusánského učení o „vědoucím nevědění“ je spjato s přesvědčením Dionýsia Areopagity, podle něhož všechno skutečné je nevyzpytatelné, ba je to mystérium v přísném slova smyslu“ (str. 44).

³² BEIERWALTES, Werner. *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main 1985.

³³ HUDRY, Françoise (ed.). *Liber viginti quattuor philosophorum*. Turnholt 1997.

Do problematiky vztahů jednoho a mnohého přináší nové pohledy a zejména podněty u nás doposud málo známá knížka Karla Alberta o filosofické mystice.³⁴ Přimlouval bych se za její brzké přeložení do češtiny mimo jiné proto, že by mohla podnítit širší zájem o významné Albertovo dílo vůbec.

Albert hovoří o dvou formách metafyziky, jež sice uznává většina historiků filosofie, aniž ovšem dospívá k uspokojivému vysvětlení. Jde o interpretaci platonismu jako „metafyziky Jedna“ a aristotelismu jako „metafyziky bytí“. Toto rozlišení však nikdy nebylo a dosud není jednoznačné. Plótinos patří nesporně mezi metafyziky Jedna, avšak i u něho se nalézají silné prvky aristotelismu (jako vůbec u všech novoplatoniků, jimž šlo do značné míry o symbiózu obou směrodatných myslitelů). Tomáš Akvinský byl opět často považován za jednoznačného aristotelika, tedy za stoupence filosofie bytí, avšak právě v posledním období se i u něho zjišťují stále zřetelnější platónské a novoplatónské vlivy. Tolik Albert.³⁵ Pro důkladnější posouzení Tomášova vývoje upozorňuji na práci dominikána Torrella, jehož skvělá kniha by měla být také co nejdříve přeložena do češtiny. O příkladně diferencovaném přístupu Torrellovy práce k problematice Tomášova novoplatonismu může svědčit tato pasáž z jeho knihy: „V otázce, do jaké míry ovlivňoval Diviš Areopagita Tomášovo myšlení platónskými prvky, nejsou badatelé zajedno. Podle jedněch platil Diviš obecně za ‚nesporného mistra‘. To však příliš znevažuje roli díla zvaného *Liber de causis*...; prostřednictvím tohoto spisu byl Tomáš zavázán platónskému dědictví přímo skrze Prokla. Jiní se domnívají, že byl-li Tomáš platonik, je třeba to propojovat se samotným Aristotelem silněji, než se má běžně za to, což se dá vykázt dialektikou onoho více a méně, jak se s ní setkáváme ve XII. knize *Metafyziky* a ve ‚čtvrté cestě‘ *Teologické sumy*.“³⁶

Avšak vraťme se ještě na chvíli k Albertovi. Ten jednak připomíná Kocha, který se snaží využít dichotomie obou druhů metafyziky pro rozlišení dvou proudů novoplatonismu, jednak sám přináší rozlišení metafyziky shora a zdola, přičemž první odvozuje jednotlivé druhy jsoucna z jediného nejvyššího principu, kdežto druhá právě naopak vyvozuje nejvyšší princip z jednotlivých jsoucen; tak by byla metafyzika shora metafyzikou Jedna, metafyzika zdola pak metafyzikou bytí.

Pro naši ústřední úvahu o Kusánově řešení vzniku mnohého z jednoho je užitečné ocitovat již na tomto místě jeho pokus o smíření odvěkých rivalů, totiž na jedné straně tzv. „tekoucích“ a na straně druhé tzv. „zastavovatelů bytí“; citát je ze závěrečného Kusánova spisu *De apice theoriae*: „Ti, kteří tvrdili, že je pouze Jedno, nepřihlíželi k samému ‚moci‘ (*posse ipsum*). Kdo hovořil o Jednom a mnohém, přihlíželi k onomu ‚moci‘ samému a jeho mnoha způsobům projevu bytí. Ti, kteří říkali, že se nemůže

³⁴ ALBERT, Karl. *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996.

³⁵ Tamtéž, s. 60.

³⁶ TORRELL, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son oeuvre*. Paris – Fribourg 1993. Pracoval jsem s německým překladem: TORRELL, Jean-Pierre. *Magister Thomas: Leben und Werke des Thomas von Aquin*. Freiburg – Basel – Wien 1995, s. 146.

dít nic nového, přihlíželi k samotnému ‚moci‘ veškeré možnosti bytí. Kdo vyznávají novost světa a věcí, obracíjí svou mysl ke zjevování samotného ‚moci‘. Jako kdyby někdo zrak mysli obrátil k ‚moci‘ jednotky, spatřil by také ve všem počtu a mnohosti pouze samotné ‚moci‘ jednotky, nad něž není nic mocnějšího, a ve veškerém počtu by viděl pouze projev samotného ‚moci‘ nespočetné a nekonečné jednotky. Čísla totiž nejsou nic jiného než zvláštní způsoby projevu samotného ‚moci‘ jednotky. A lépe se toto ‚moci‘ jeví v liché trojce než ve čtyřce a lépe v některých dokonalých číslech než v jiných. Tak jsou rody a druhy apod. jen způsoby bytí projevu samotného ‚moci‘.“ A dále ještě významná formulace (ovlivněná Ockhamem?): „‚moci‘ samo se projevuje v různých rodových a druhových způsobech bytí, *jak chce*“ (zvýraznil K. F.).

Kusánus se zde snaží řešit nejen vztah jednoho a mnohého, ale také otázku vzniku nového a pohybu. Přitom je příznačné, že v tomto svém závěrečném díle dává Mikuláš přednost *posse* před *esse* (moci před být), jak to ukazuje i smělá formulace, jež má až dodnes dalekosáhlé důsledky v evropské spekulaci; v závěru díla, které je označeno jako *Memoriale apicis theoriae* (17, 18–19), čteme: *esse igitur non addit ad posse esse*. (Pokud jde o české ekvivalenty oné soupeřící dvojice *esse* a *posse*, kloním se – alespoň občas – k myšlence postavit vedle tradičního „bytí“ smělé, ale velice lákavé „umění“ [*posse*], k němuž mi dodává odvalu i skutečnost, že běžný německý ekvivalent *Können* znamená v prvé řadě „umění“. Podnětem k takovému novátorství, jež by mohlo být počátkem vydatnějších překladů celého Kusánova díla, byly pro mě mimo jiné dlouholeté rozhovory s filosofujícím a teologizujícím malířem Radoslavem Kutrou.)

V každém případě se mi z tohoto zorného úhlu zdá, že se Mikuláš jednoznačně zařazuje mezi filozofy Jedna, což má přirozeně důsledky pro jeho pojetí vztahu jednoho a mnohého, a tedy i vycházení mnohého z Jedna, tedy i *creatio*.

A znovu se zde ukazují souvislosti s bytostnou triadikou novoplatoniků. Tak ukazuje i Karl Albert, že Kusánus spojuje myšlenku Jedna vždy nějak s myšlenkou trojčnosti. Ale tak tomu přece bylo již u Prokla, ale také u Mistra Eckharta, a před ním též u Diviše Areopagity. Kusánova slova z *Memoriale* svědčí o tom, jakou roli zde hraje upřednostnění onoho *posse* před *esse*: „Neoznačuje se snad mocí samou Bůh i jako trojí, jehož jméno je ‚všemohoucí‘ či ‚moc možnosti‘, u něhož je vše možné a nic nemožné a který je síla sil a zdatnost zdatností?“ (*Per posse ipsum deus et trinus, cuius nomen omnipotens seu posse potentiae, apud quem omniaabilia et nihil impossibile et qui fortitudo fortium et virtus virtutum, significatur?* – *Memoriale* XII, 1–4).

Přes všechny dosavadní snahy charakterizovat a hodnotit různé směry (zejména křesťanského) novoplatonismu zůstává stále mnoho otázek, jež by nás měly varovat před překotnými soudy. Již Augustin může být považován jednak za metafyzika Jedna, jednak za metafyzika bytí, což platí ještě více o Mistru Eckhartovi, který právě tak silně ovlivnil i Mikuláše Kusánského. A tak není divu, že se hledají další možná kritéria rozlišení, i když přirozeně vnitřně víceméně související s kritérii dosud formulovanými. Tak přichází již zmiňovaný Karl Albert s rozlišením apriorní a aposteriorní cesty,

jakož i s rozlišením metafyziky jako vědy a jako způsobu života, tedy jako vědeckosti a mystiky. Z následující citace ovšem vysvitne také Albertovo specifické pojetí mystiky, její zvláštní pozitivní vztah k metafyzice a vůbec každé spekulaci: „Snad se řešení více přiblížíme, jestliže vyjdeme z pojmu zkušenosti, přičemž můžeme navázat na rozlišení ‚apriorní‘ a ‚aposteriorní‘ metafyziky. Platónská metafyzika se pak mnohým jeví jako ‚apriorní‘, aristotelská jako ‚aposteriorní‘; platónská metafyzika získává totiž své poznatky nezávisle na zkušenosti, kdežto aristotelská vztahuje své náhledy ke zkušenosti. Kdo takto myslí, chápe pod pojmem zkušenosti vždy pouze empirické poznání. Existuje ovšem též zkušenost Jedna, zkušenost bytí. A pak by bylo třeba chápat obě formy metafyziky jako různé způsoby zkušenosti: na jedné straně zkušenost jsoucna a mnohého, na druhé straně zkušenost bytí a Jedna. Snad se při objasňování rozdílu dostaneme o kus dále, zeptáme-li se na cíle vztahující se k rozlišování obou druhů zkušenosti, na nichž spočívají oba myšlenkové směry. Aristotelés a jeho stoupenci chtějí vědeckou metafyziku, Platón a jeho stoupenci jdou naopak za novým způsobem duchovního života. Aristotelská metafyzika má tendenci k vědě, platónská k mystice.“³⁷

Jde jen o nový důkaz spletnosti novoplatónských tradic, a tím celého vývoje evropské spekulace. Již o novoplatonicích klasického období (zejména od Porfyria k Proklovi) jsme řekli, že jim šlo o smíření Platóna a Aristotela, a totéž možno říci o Albertovi a Tomášovi. Vystává tak otázka, kdo vlastně v západních duchovních dějinách pěstoval vědu a kdo mystiku – byl např. aristotelik Tomáš méně mystikem než spíše platonizující Kusánus? Že je třeba všechny tyto otázky promyšlet znovu pod novými zornými úhly, o tom může svědčit i motto, jež položil do záhlaví své knihy Karl Albert a nepřevzal je z nikoho jiného než z Nietzscheho: „Vlastním cílem veškerého filosofování je mystická intuice.“

Těchto několik poznámek z dějin evropské spekulace, zejména pokud jde o vztah jednoho a mnohého, nám snad nyní umožní přiměřenější přístup k odvěké otázce, kolem níž se točí např. již celá spekulace Plótínova – proč nezůstalo u Jedna, proč došlo k mnohosti, z křesťanského hlediska: proč Bůh stvořil od sebe odlišný svět a jaké jsou důsledky toho všeho. Poté, co budeme věnovat pozornost příslušným úvahám u Mikuláše Kusánského, chci poukázat na málo známé myšlenky Tomáše Akvinského, jež jednoznačně dokazují, jak rázně se *doctor angelicus* uměl postavit platonismu, jestliže neodpovídal nejvlastnějším základům křesťanské víry; v závěru pak představím několik pozoruhodných názorů filosofujícího matematika Petra Vopěnky, které navíc dokazují, jak je otázka vztahu jednoho a mnohého stále živá, jak i dnes stojíme v úžasu před prastarým problémem „proč nezůstalo u Jedna“, a jestliže nezůstalo, co z toho vyplývá pro svět, a zejména pro člověka v něm.

³⁷ ALBERT, Karl. *Einführung in die philosophische Mystik*, s. 161.

Řešení Mikuláše Kusánského

Kusánovu spekulaci bychom snad mohli nejstručněji charakterizovat jako souhru teologie, filosofie a matematiky (podtitul bratrovy nejnovější práce o Kusánovi,³⁸ do níž jsem přispěl i překladem Mikulášova raného kázání *Na počátku bylo Slovo*, zní „Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika“).

Tato symbióza pak hraje ústřední roli i v jeho pojetí povstávání mnohého z jednoho, přičemž se vždy vynořuje otázka, zda chce více osvětlovat tajemství Stvoření a Vtělení, či jich spíše využívá pro svůj specifický výklad světa. Určité spekulativní rysy jsou přitom pro Mikuláše a Tomáše společné. Zejména základní osnova obou jejich stěžejních děl (*Summa theologiae* a *De docta ignorantia*) je proklovská, pracuje s trojtaktím *moné – proodos – epistrofé*. Rozdíl je však v tom, že u Tomáše je nemyslitelné, aby při osvětlování nehlubších křesťanských mystérií používal matematiku (jak se ostatně projevilo již ve výše zmíněných postojích k dílu *Liber XXIV philosophorum*). Kusánus jako by již předjímal Kantovu zásadu: v každé disciplíně je jen tolik vědy, kolik je v ní matematiky (v tom smyslu jsou významným korektivem tohoto druhu „redukcionismu“ jak výše zmíněné širší pojetí mystiky, tak právě nejnovější názory matematika P. Vopěnky).

Jako celkovou charakteristiku kusánovských východisek můžeme citovat ze spisu *O učené nevědomosti*: absolutní jednota je jsoucnost (*unitas absoluta est entitas*) a božství je nekonečná jednota, není zmnožitelná (*deitas est unitas infinita, non est multiplicabilis*). Současně se však ukazuje, že mnohost jsoucen nemůže být bez čísla, neboť kdybychom neměli číslo, vytratilo by se rozlišování věcí, řád, vztahy, harmonie, a tedy sama mnohost věcí. Jak je tomu tedy se vztahem jednoty, mnohosti a čísla? Jednota (jednotka) nemůže být číslo, je však principem a koncem veškerého čísla (*non potest unitas numerus esse, sed est principium et finis omnis numeri*).

Při srovnávání s Tomášem uvidíme, že pojem čísla je pro Kusána snad významnější než pojem řádu a harmonie, zejména však, že při řešení obtížné otázky vzniku mnohého z jednoho je pro něho podstatnou pomocí tradiční víra v inkarnaci. Je ostatně pozoruhodné, že trinitární spekulace začínají pro Kusánského již u Pythagory (srv. kapitoly „De trina et una aeternitate“, „De generatione aeterna“, „De connexionis aeterna processione“) a také že při postihování vnitrobožských vztahů tak vysoce oceňuje pomoc matematiky – kapitola jako „Quod mathematica nos iuvet plurium in diversorum divinatorum apprehensione“ je u Tomáše naprosto nemyslitelná, snad by se dalo dokonce říci, že v té míře, jako je Tomáš teologizující ontolog, je Kusánus matematizující teolog. Oba ovšem zřejmě znali epochální formulaci jednoho z toledských koncilů (6. a 7. století), že Boha nelze myslet ani s číslem, ani bez čísla – *deus nec cum numero nec sine numero cogitari potest*.

³⁸ MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ. *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika* (úvod P. Floss, přel. K. Floss et al.). Praha 2001.

Zásadu, že jednota či Jedno nemůže být číslo, nýbrž je principem čísla, a že číslo je rozvojem Jedna, připomíná Kusánus často, ale myšlenka má svou dlouhou tradici (Aristotelés, Macrobius, Proklos, Thierry ze Chartres, Eckhart). Věci bez Boha nejsou ničím, podobně jako číslo bez jednotky. Když se Kusánus setkal s touto myšlenkou v Proklově komentáři k Platónovu dialogu *Parmenidés*, poznamenal si na okraj: *multitudinis causa unitas sine qua esse nequit* (podobně Thierry: *unitas omnem numerum creat*; Diviš: *sine uno quidem multitudo non est, erit vero unum sine multitudine* apod.).

Specifická (platónská) novoplatónská tradice, již chceme právě důrazně odlišit od (hlubinně křesťanského) Tomáše Akvinského, se však u Kusána neklamně vyjeví, když pátrá po popudu, který u Jedna vedl k vyvolání mnohého. Kusánův vyložený (krajní) novoplatonismus zde potom vedl k osudovému domyslení vztahu stvořitele a stvořeného u Giordana Bruna – a právě toto vyústění je zřejmě příčinou skutečnosti, že ani kardinál Mikuláš, ani mnich Giordano nenašli dosud své místo v ortodoxním katolickém prostředí.

Sledujme jen pozorně následující citace – také s přihlédnutím k Platónovu *Timaiu* (29e), jakož i k formulacím z výše uvedeného hermetického spisu *Liber XXIV philosophorum*:

De docta ignorantia II, 2–98

(9–11) ... *quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare* („... poněvadž je však ono nejvyšší prosto jakékoli závidi, nemůže sdělovat nijakým způsobem umenšené bytí.“)

(99, 9–13) *Habet igitur creatura a deo, ut sit una, discreta et quanto magis una, tanto deo similior. Quod autem eius unitas est in pluralitate et conexio in discordantia, a deo non habet neque aliqua causa positiva, sed contingenti.* („Stvoření má tedy od Boha svou jednotu a své rozlišení, přičemž čím více je jedno, tím podobnější je Bohu. Že však jeho jednota spočívá v mnohosti a spojení v nesvornosti, to nemá od Boha a vůbec od žádné kladné příčiny, nýbrž je to dáno náhodností.“)

(100, 1–6) *Quis igitur copulando simul in creatura necessitatem absolutam, a qua est, et contingendam, sine qua non est, potest intelligere esse eius? Nam videtur quod ipsa creatura nec est deus nec nihil, ut ait unus sapientium: „Deus est oppositio nihil mediante entis.“* („Kdo tedy bude s to propojit navzájem v bytí stvoření absolutní nutnost, z níž jest, a náhodnost, bez níž nemůže být? Zdá se totiž, že samo stvoření ... není ani Bůh ani nic, jak praví jeden z mudrců: ‚Bůh je protikladem nicoty, přičemž prostředníkem je bytí.‘“)

(101, 6–8) *Inquantum enim ipsa creatura est esse dei, nemo dubitat esse aeternitatem. Inquantum igitur cadit sub tempore, non est a deo, qui est aeternus.* („Nakolik je totiž stvoření bytím Božím, nepochybuje nikdo, že je věčností. Avšak nakolik spadá do času, není od Boha, který je věčný.“)

Je toho opravdu mnoho, co lze vyčíst z těchto několika citátů a v čem lze v pozdější době postřehnout kusánovskou setbu. Jak hned uvidíme, Tomášovi je vzdálena jakákoli myšlenka připomínající nezávistivého Boha a nutnost disharmonie ve stvořeném světě, ale také – a snad především – času jako něčeho svou nejvlastnější povahou pokleslého. Stálo by za další podrobné studium srovnávat tyto Mikulášovy názory s dědictvím nejen již několikrát připomenuté hermetické tradice, ale také gnose a všeho, co s ní souvisí. Každopádně tu vystupují pesimistické rysy, jež v následujících dobách pronikaly stále více do popředí zejména v německé filosofii. A to přesto, že podle Kusána Bůh jako ten nejlepší nemohl stvořit nic, co by nebylo nejlepší. Tento platónský rys, jehož se po staletích ujal především Leibniz, odmítl s plnou rozhodností právě Tomáš Akvinský. Je to málo známé, bohužel, poněvadž se většinou pracuje s (prý obecně scholastickým?) výrokem *bonum est diffusivum sui*. Zřejmě to platí, avšak současně zde platí i nesmírně vydatná poučka *bene docet qui bene distinguit* (správně učí jen ten, kdo správně rozlišuje). A to učinil Tomáš, který v jakémsi až rozhořčení odmítl v souvislosti se stvořením (se vznikem mnohého z jednoho) okřídlenou a jakoby již pokleslou poučku o rozpínajícím se dobru.

Řešení Tomáše Akvinského

Již jsme poznali, že i Tomáš byl do značné míry ovlivněn novoplatonismem. Neváhal také přijmout celou řadu jeho podnětů a necouvl ani před termíny jako *emanatio* (když např. celou 45. otázku *Teologické sumy* nazval novoplatónsky „De modo emanationis rerum a primo principio“). Již Pieper upozornil na pružnost (avšak zároveň pevnost) terminologie Tomáše Akvinského, jemuž šlo vždy více o obsah než o jeho slovní vyjádření. Je ovšem pozoruhodné, že nejdůkladnější řešení vztahu jednoho a mnohého (přesněji vycházení mnohého z jednoho) nenajdeme u Tomáše v žádné z obou proslulých sum, nýbrž v náročných textech *Quaestiones disputatae de potentia*. Právě tam kritizuje „novoplatonik“ Tomáš veškeré platoniky pro jejich nesprávnou nauku o vycházení nejlepšího z nejlepšího (*emanatio optimi ex optimo*), kterou naopak se všemi důsledky převzal Mikuláš Kusánský (a po něm Bruno a Leibniz ad.). Jde o šestnáctý artikul třetí otázky jmenovaného spisu (artikul se příznačně pro celé naše symposium nazývá „Utrum ab uno primo possit procedere multitudo“). Na rozdíl od počtu běžného např. v *Teologické sumě* se tu řeší dvacet čtyři námitek, mezi nimiž se objevuje nejen již zmíněný názor z *Timaia*, že nejlepší plodí zase jen to nejlepší, ale také z Divišovy *Nebeské hierarchie*, že v prvním stvoření Bůh neučinil mnohost, a z Anselmova *Monologia*, že stvoření v Bohu je tvůrčí bytností.

K překvapením může patřit také to, že jako odrazový můstek pro své vlastní řešení (*sed contra est*) využívá Tomáš vlastně dodnes záhadnou formulaci z Knihy moudrosti: „Vše jsi, Pane, dobře uspořádal v míře, počtu a váze (*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, Domine*).“ Z toho pak prý dále plyne, že poněvadž počet není bez

množství, vychází z Boha množství (mnohost). Tento předpoklad vycházející z Písma se doplňuje ještě čtyřmi argumenty: 1) Boží schopnost (*virtus*) předchází schopnost jakékoli jiné věci. Avšak jeden bod může být (*potest esse*) principem mnoha přímek. Tak tedy Bůh, bytí je jeden, může být principem mnoha stvořených věcí. – Tento myšlenkový postup silně připomíná nejen Kusánův způsob uvažování, ale celou základní koncepci jeho výše zmiňovaného spisu *De apice theoriae*. Bude jistě zajímavé hledat v dalších studiích společný zdroj (či zdroje) takového pojetí vzniku mnohého z jednoho. – 2) To, co je vlastní Jednu jakožto Jednu, náleží nejvíce tomu, co je nejvíce jedním. Avšak Jednu je vlastní právě to, že je principem mnohosti. Přísluší tedy Bohu, který je nejvíce jedním, aby z něho vycházelo mnohé. – 3) Zde se připomíná Böethius a jeho spis *Arithmetica*: Bůh vytvořil věci podle vzoru čísla. Avšak vytvořené podle vzoru má tvar společný se vzorem (*exemplatum exemplari conformatur*). Vytvořil tedy věci jako dané množstvím a číslem (*produxit res sub multitudinem et numero*). – 4) v Žalmu 103, 24 se říká: všechno jsi učinil v moudrosti. Úkolem moudrého je však pořádat, musí mít tedy to, co se děje z moudrosti, řád, a tedy mnohost. Mnohost věcí vyšla tedy z Boha (*cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere, et per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo e deo processit*).

Již z těchto několika myšlenkových pochodů, jež mají dát Tomášovi hlavní popudy pro jeho vlastní řešení otázky, snad dostatečně jasně vyplývá, že mezi jeho a Kusánovým přístupem není vlastně rozdíl patrný na první pohled, nýbrž že jde jen o jakési jemné posuny. Ale právě ty se při bližším přihlédnutí mohou vyjevit jako zásadní. V každém případě se domnívám, že komparace řešení otázky vztahu jednoho a mnohého může podstatně přispět k rozlišení jednotlivých tradic novoplatonismu, jejichž krajní polohy bychom pak mohli označit jako maligní a benigní.

Vlastní Tomášův výklad je pak klasickou ukázkou jeho mistrného rozlišování (v duchu onoho: *bene docet qui bene distinguit*). Vychází se ze zásady, že mnohé nemůže vycházet z jednoho bezprostředně, že jeho bytí je dáno vztahem příčiny a účinku; tímto vztahem je pak nutně dáno, že účinek je takový, jaká je příčina. Příčiny jsou však čtveřého druhu, a proto je třeba i otázku vzniku mnohého zkoumat postupně podle jednotlivých druhů příčinnosti. Na tomto místě není možné sledovat podrobně a do všech detailů Tomášovy myšlenky, ačkoli by to bylo pro všechny další diskuse o našem tématu nadmíru užitečné (mimo jiné pro srovnání s přístupy Petra Vopěnky, jímž chci tento příspěvek zakončit). Proto z celé dlouhé pasáže uvedeme jen jakýsi předběžný závěr. Poněvadž dokonalost universa vyžaduje jako taková mnohost a různost věcí, neboť jen v jedné věci by ji nebylo možno shledat pro nedostatek první dobrosti, bylo nutné z hlediska zamýšlené formy, že Bůh dal vznik mnohému a různému stvoření: některé stvořené věci jsou jednoduché, jiné složené, některé porušitelné, jiné neporušitelné (*Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirant, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae, necesse fuit ex*

*suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret: quasdam simplices, quasdam compositas, et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles).*³⁹

K radikálnímu vypořádání s novoplatónským (a tedy platónským) řešením dochází v souvislosti s kritikou celé řady filosofů a filosofických směrů. Tak uznávali podle Tomáše někteří pouze látkovou příčinu, a následkem toho považovali řád za věc náhody. Jiní, jako např. Avicenna, připisovali mnohost a různost pouze příčině účinné: když první jsoucno poznává samo sebe, vytváří jako jedinou zapříčiněnou věc první inteligenci, kterou již nedosahuje dokonalosti prvního jsoucna, neboť se do skutečnosti začíná mísit možnost (*potentialitas incepit admisceri actui*). I tento přístup musí nakonec řád universa pojímat jako náhodný. Další myslitelé zaujali nesprávný postoj k formální příčině, jako např. manichejci: z faktu, že Bůh je nanejvýš dobrý, usuzovali, že Bůh je tvůrcem pouze nejlepších věcí, totiž duchovních a neporušitelných.

A dostáváme se konečně k platonikům, jimž Tomáš vytýká nesprávný přístup k příčině účelové. Následující pasáž, kterou uvádím opět i v originále, považuji za klíčovou pro další rozlišování novoplatónských duchů – a to až k nejnovějším filosofickým směrům:

*Alii vero circa debitum causae finalis erraverunt, sicut Plato, et eius sequaces. Posuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset. („Jiní pak chybovali vůči účelové příčině, jako Platón a jeho následovníci. Tvrdili totiž, že Boží dobroť, jak ji poznal a miloval, by mělo odpovídat vytvoření takového universa, že by ten nejlepší vytvářel to nejlepší. Což by mohlo být pravdivé jen potud, pokud přihlédneme jen k tomu, co jest; nikoli však, pokud přihlédneme k tomu, co být může; a co je takto nejlepší, má to z největší Boží dobroty. Boží dobrota není však tomuto universu zavázána natolik, že by nemohl učinit jiné universum lepší, či méně dobré.“)*⁴⁰

Na první pohled je patrné, jaké důsledky má toto Tomášovo pečlivé rozlišování a domýšlení pro všeobecně rozšířenou formulaci *bonum est diffusivum sui* – „dobro se nemůže nešířit“. Bez takřka minuciózního distingoání může být i taková na první pohled zcela jasná věta nakonec zavádějící. Pouze ti, kdo se zde důkladně vypořádají se všemi „pro i proti“, pochopí Tomášův závěrečný verdikt, který považuji za mimořádně přínosný i pro veškeré (zejména křesťanské) budoucí diskuse o stvoření, vesmíru a řádu – včetně problému jiných možných světů (otázky kosmologie a cizích civilizací):

³⁹ THOMAS AQUINAS. Quaestiones disputatae de potentia 3. 16 c. 88.

⁴⁰ THOMAS AQUINAS. Quaestiones disputatae de potentia 3. 16 c. 20.

Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi. („Tak je tedy třeba říct, že z prvního Jedna vyšla mnohost a různost stvořených věcí nikoli z nutnosti dané látkou, ani na základě omezené možnosti, ani z dobroty, ani ze závazku být dobrý; nýbrž z řádu moudrosti, aby byla v různosti stvořených věcí založena dokonalost universa.“)⁴¹

Nemohu se zde dále věnovat Tomášovým pronikavým a mimořádně inspirativním odpovědím na všech dvacet čtyři námitek. Domnívám se však, že i zde předložené vybrané texty postačují pro hlubší než běžnou komparaci Kusánova a Tomášova pojetí vztahu jednoho a mnohého, resp. vycházení mnohého z jednoho (v křesťanském pojetí Božího stvoření). Větší pozornost by zde mohla vrhnout více světla i na stále přetrvávající spory o takové osobnosti, jako jsou na Kusána (novoplatónsky) navazující Bruno, ale i Galilei, Leibniz a další. A týká se to i nejnovějších otázek, jak je nastoluje např. Feyerabend.⁴²

Podivuhodné úvahy Petra Vopěnky⁴³

Poslední poznámky nás přivedly až do současnosti, v níž je problém vztahu jednoho a mnohého stále živý. Nejnověji o tom přesvědčují úvahy Petra Vopěnky, zejména jeho kniha *Meditace o základech vědy*. V tomto díle formuluje Vopěnka (nikoli bez záměru korigovat Descartovy *Meditationes de prima philosophia* a s nimi veškeré směřování moderní vědy) kromě jiného svůj pozoruhodný „... zákon rovnováhy množství a modalit bytí: Hranice velikosti množství nějakých jevů je přímo úměrná výši modalit jejich bytí. Jinými slovy, čím vyšší modalitu bytí nějaké jevy mají, tím méně jich může být vytvořeno. Nebo též čím více jich vytvoříme (čím více jich vznikne), tím nižší modalitu bytí budou mít (tím méně hodnotné bude jejich bytí).“⁴⁴

Dále pak dovozuje, že již v samotném množství je dáno, že vznikání je podmínováno zánikem, totiž v tom smyslu, že nedochází-li při vzniku k odpovídajícímu zániku, dostaví se degradace toho, co již vzniklo či vzniká. Zde můžeme vzpomenout na epochální formulaci z Aristotelova spisu *O vzniku a zániku*: vznik je zánikem nejsoucna, zánik je vznikem nejsoucna. Bude stát ještě mnoho úsilí, než se nám podaří

⁴¹ THOMAS AQUINAS. Quaestiones disputatae de potentia 3. 16 c. 88–89.

Idea řádu je jedním z duchovních pilířů (ne-li ústředním) západního světa; srv. KRINGS, Hermann. *Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Halle 1941; Hamburg 1982².

⁴² FEYERABEND, Paul Karl. *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London 1975. (Český překlad: *Rozprava proti metodě*. Praha 2001.)

⁴³ FLOSS, Karel. Krátké zamyšlení filosofa (nebo teologa?) nad Vopěnkovými *Meditacemi*. In: FIALA, Jiří (ed.). *Charisteria Sidonio Neubaueri sexagenario*. Praha 2002, s. 100–105.

⁴⁴ VOPĚNKA, Petr. *Meditace o základech vědy*. Praha 2008, s. 122.

uvést tyto a podobné přístupy do přehledných souvislostí (včetně výše uvedených ontologických úvah Tomáše Akvinského).

Svrázně hovoří Vopěnka též o onom Jednom a o jeho vztahu k mnohosti a různosti. Říká, že nejvyšší modalitu bytí může mít zřejmě jen Jeden, vedle něhož by mohla stát již jen nicota, a že kdyby se tento Jeden rozhodl vytvářet i jiná jsoucna (zejména určité vyšší modality), zaplatil by za to ponížením své vlastní modality bytí.

Je otázka, zda a jak bychom podobné úvahy mohli převést do ontologie a pak dále do teologie. V každém případě zde tušíme další stopy svérázného novoplatonismu, vůči němuž by především Tomáš uvedl vážné výhrady.

Některé myšlenkové postupy pojí Vopěnku s matematizujícím Kusánem, přičemž bude pro mnohé překvapením, že jde opět (ostatně jak jinak ve vodách novoplatonismu) o triadismus.⁴⁵ Vopěnka totiž pracuje se svéráznou triádou, kterou navíc nazývá fundamentální, neboť ji prohlašuje za základ veškerého svého uvažování. Jde 1) o osvětlenou část jevu; 2) o neosvětlenou část jevu; 3) o obzor, který mezi oběma částmi probíhá a tak utváří náš přirozený reálný svět (je eidopoietický).

Mám v úmyslu využít těchto Vopěnkových podnětů při dalším rozvíjení svých trinitárních úvah; zdá se mi totiž, že Boží skutečnost by bylo možno v této optice vykládat např. tak, že Otec by byl pojímán jako stránka neosvětlená, Syn osvětlená, přičemž Duch Svátý by byl oním horizontem, který nám pomáhá pochopit slova evangelia „Kdo vidí mne, vidí Otce“. Ostatně již při jiných příležitostech jsem připomínal jako prazáklad veškeré fenomenologie v širším slova smyslu Anaxagorův zlomek *opsis adelón ta fainomena* („jevy jsou viděním nezjevného“).

* * *

Již z letmého srovnání uvedených tří myslitelů snad vyplývá, že problém vztahu jednoho a mnohého je nejen závažný, ale též stále živý. Je to vlastně problém problémů, úhelný kámen vši filosofie a teologie, je to nepřetržitě zodpovídání Plótinovy otázky, proč nezůstalo u Jedna a jaké důsledky plynou z toho, že u něho nezůstalo. Přitom stojí jistě za pozornost, že realisticky optimistické řešení nabízí zřejmě nejspíše Tomáš Akvinský.

⁴⁵ S motivy z křesťanské triadiční dogmatiky se u Vopěnky setkáváme častěji. Tak ve své práci píše o Bohočlověku: „Poznamenejme ještě, že pro novověkou evropskou vědu se stal – aniž si toho byla vědoma a aniž by to byla ochotna vůbec připustit – právě Bohočlověk zárukou její objektivity. Objektivní jsou pro ni totiž takové jevy, které nejsou závislé na pozorovateli nebo pozorovacím stanovíšti, a přesto jsou zkoumatelné, tedy v jistém smyslu pozorovatelné někým, kdo je oproštěn od všech lidských nedostatků a navíc je schopen pojmut reálný svět jako celek. A právě takového objektivního pozorovatele novověké vědě nenápadně v osobě Bohočlověka podstrčila středověká teologie. Kromě toho, protože Bohočlověk je schopen umístit celý reálný svět před obzor ohraničující jeho možnosti zrakového vidění, mohla novověká přírodověda vložit celý reálný svět do klasického geometrického prostoru.“ Viz VOPĚNKA, Petr. *Calculus infinitesimalis. Pars prima*. Praha 1996, s. 16.

5 Středověká filosofie a benediktinský svět

Před časem mě potěšil Libor Jan, když v doslovu ke knize H. Lawrence *Dějiny středověkého mnišství* ke stavu naší monasteriologické literatury poznamenal, že encyklopedické zpracování například dějin českých klášterů klade přílišný důraz na architekturu objektů, nikoli na dějiny komunit.⁴⁶ Sám takový přístup formuluji a vysvětluji v tom smyslu, že se spíše zajímáme o to, v čem mniši žili, než čím žili.⁴⁷

Modernímu, a zatím i postmodernímu člověku je především vzdálená výzva „vy nejste z tohoto světa“, která měla zásadně určovat celý život středověkého mnišství, přičemž ovšem vůbec neznamenal abdikaci na utváření konkrétní společnosti. Dialektika výkladu oné základní výzvy je ostatně nejstručněji vyjádřena v Benediktově „ora et labora“.⁴⁸

Pochopit středověkou filosofii a středověký duchovní svět obecně vyžaduje nejen znalosti faktické historie té doby, ale i řadu zákonitostí, které nejsou dnešnímu člověku zdaleka samozřejmé. Budeme-li hovořit konkrétně o jedenáctém století, nalezneme řadu problematických, až neúnosných názorů i u badatele, jakým je Georges Duby, když píše o středověké kultuře.⁴⁹ Nejde jen o formulace jako: „V jedenáctém století se Bůh jen málo liší od vůdců tlup, které číhají na blatech, aby se vrhly na poslední normanské drancovníky,⁵⁰“ či „V jedenáctém století žil po zuby vyzbrojený i obrněný západ v neustálém strachu,⁵¹“ nebo „Když se tedy jedenácté století nechalo klérem přesvědčit o blízkém konci světa, založilo svůj ideál – který měla vyjadřovat umělecká díla – na principech mnišství;⁵² i kdyby někdo mohl být s takovými formulacemi z těch

⁴⁶ LAWRENCE, Hugh. *Dějiny středověkého mnišství*. Brno 2001, s. 311–314.

⁴⁷ Zde jsou stále významná díla, jako: DEMPFF, Alois. *Sacrum imperium. Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München 1929. Nověji srv. CLÉVENOT, Michel. *Als Gott noch ein Feudalherr war. Geschichte des Christentums im IX.–XI. Jahrhundert*. Fribourg – Luzern 1991.

⁴⁸ TSCHUDY, Julius Franz – RENNERT, Frumentius. *Der heilige Benedikt und das benediktinische Mönchtum*. St. Ottilien 1979.

⁴⁹ DUBY, Georges. *Věk katedrál: Umění a společnost 980–1420*. Praha 2002. Srv. také DUBY, Georges. *Umění a společnost ve středověku*. Praha 2002.

⁵⁰ DUBY, Georges. *Věk katedrál: Umění a společnost 980–1420*, s. 52.

⁵¹ Tamtéž, s. 59.

⁵² Tamtéž, s. 62.

či oněch důvodů srozuměn, nebude moci dát po přečtení našeho příspěvku Dubymu za pravdu v tom, „že hudba, a prostřednictvím ní i liturgie, byly neúčinnějšími nástroji poznání, jaké měla kultura jedenáctého století k dispozici.“⁵³ Neméně účinnou roli hrála totiž i teologie a filosofie.⁵⁴

Hlubší pojetí poslání křesťana se nemohlo neprojevit i v oblasti spekulace, konkrétně ve filosofii. Šlo o to uznat a prosazovat též odbornou filosofickou činnost jako hodnotnou práci. Středověká spekulace (teologie a v ní obsažená filosofie) se až do vzniku takzvaných žebavých řádů nedá oddělit od dějin benediktinské řehole. Doba od devátého do dvanáctého století se v Evropě právem nazývá érou benediktinů a zakladatel řádu patronem Evropy.

Uveďme jen několik příkladů benediktinských učenců z této epochy: Opat Abbo z Fleury († 1004) byl nazýván druhým Ciceronem, orákulem moudrosti, nejproslulejším učitelem celé franské říše. Od něho pochází výrok: *Nihil in vita incundius quam discere aut docere*, který také svědčí o posunu benediktinských ideálů. Dále Gerbertus Aureliacensis (asi 945–1003, G. z Aurillacu), papež Silvestr II., vynikající matematik, který mimo jiné zavedl arabské číslice. A další: Hermann Contractus (Chromý, † 1054, jakýsi Stephen Hawking té doby, polyhistor) byl nazýván zázrakem světa; tento reichenauský kronikář, básník a skladatel pracoval též v oboru matematiky, fyziky a astronomie a sestavil i mnohé nástroje; je autorem první středověké světové kroniky od narození Ježíše Krista až do památného roku 1054, a snad je i autorem epochální písně *Salve regina*. Petr Damiani († 1072) byl nazýván přímo Jeroným své doby a Anselm z Canterbury († 1109) dostal později čestný titul „otec scholastiky“.

Zlatá éra benediktinů tedy kulminuje právě v jedenáctém století, kdy také řád vydává svůj nejhodnotnější plod v oblasti spekulace – zmíněného Anselma z Canterbury.

Pro náš zájem o život a odkaz sázavského opata Prokopa se to může jevit jako slibná heuristická příležitost. Na druhé straně však nemůžeme již na první pohled nevidět značný rozdíl mezi aktivitami v severofrancouzském Beku a klášterní komunitě na břehu Sázavy.

Při bližším pohledu však uvidíme některé rysy, které nejen umožňují plodnou komparaci, ale přispívají i k osvětlení povahy celé epochy. Přitom jen mimochodem pro rozevření ještě širšího, světovějšího panoramatu: „nejpřesnějším“ Prokopovým současníkem byl geniální perský pansofista (přírodovědec, lékař, právník a filosof) Ibn Síná (Avicenna), jehož dílo začalo být právě od jedenáctého a dvanáctého století překládáno z arabštiny do latiny, aby zásadním způsobem ovlivnilo křesťanskou scholastiku včetně jejího největšího představitele Tomáše Akvinského.

Ukáže se, že v případě Sázavy nemusí jít nutně jen o civilizační či kulturní zaostávání, ale také o důsledek různé interpretace původní Benediktovy Řehole.

⁵³ Tamtéž, s. 77.

⁵⁴ GRABMANN, Martin. *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Freiburg im Breisgau 1933.

Zakladatelovo „ora et labora“ nebylo totiž zdaleka tak prosté a nevinné, jak se může zdát na první pohled. Je v něm silné pnutí, jež se v dějinách nemohlo postupně vyvíjet a po různých dlouho zdržovaných přetlácích podněcovat a urychlovat někdy až revoluční důsledky. Povšimněme si jen pozorněji toho, že v Benediktově Řeholi je v kapitole 48 duchovní čtení zařazeno pod titulem o fyzické práci (*de opera manuum cotidiana*):

Zahálka je nepřitelem duše; je tedy třeba, aby se bratři v určité době věnovali manuální práci a v určitých hodinách četli také posvátné texty. Ve dnech postní doby mají dostávat všichni určité svazky z knihovny, které musí celé přečíst. Knihy se přidělují na počátku postní doby. Dva starší bratři jsou pak pověřeni, aby v hodinách, kdy mají bratři číst, obcházel klášter a dohlížel, zda nenarazí na lenivého bratra, který zahálí a věnuje se bloumání místo řádné četbě, čímž je nejen neužitečný sám sobě, ale kazí i jiné.⁵⁵

Hugh Lawrence hovoří ve shodě s mnoha badateli o jedné ze záhad, které se v Benediktově Řeholi skrývají.⁵⁶ Bylo-li totiž jasné, co má pro mnicha znamenat účast na liturgii a co fyzická práce, zůstávalo otevřeným problémem, co všechno znamená tak zvaná *lectio divina* – jde při ní jen o zbožné čtení a rozjímání, nebo také o případnou literární tvorbu či obecněji nejrozumnější intelektuální činnost? Řečeno ještě určitěji: je duševní práce rovnocenná s prací fyzickou? Na pozadí antického odkazu se takové otázky mohou jevit jako nesmyslné, pro mnišskou mentalitu mají však svou váhu.

Lawrence bere na vědomí, že až do nástupu vrcholné fáze scholastické spekulace byli předními představiteli učeného světa mniši, tedy také benediktini, ale klade otázku, zda byla taková tradice autentickým projevem původní koncepce sv. Benedikta. Připomíná v této souvislosti mimo jiné iniciátora trapistické reformy Rancého, který ani v sedmnáctém století nepochyboval o tom, že jde o úchylku, ne-li o scestnost – studovat se má jen v době odpočinku. Lawrence se domnívá, že na takovém postoji bylo něco jen z pohledu šestého století, jinak že měl pravdu Rancého odpůrce, učený mnich Mabillon. Ale znamenala jakkoli brilantní obhajoba klášterní vzdělanosti poslední slovo? Stopy podobného napětí nacházíme jak ve vývoji jednoty bratrské, tak třeba u Ignáce z Loyoly, a nakonec i v celých kulturních dějinách.

⁵⁵ *Otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina. ... In quibus diebus Quadragesimae accipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legunt: qui codices in caput Quadragesimae dandi sunt. Ante omnia sane deputentur unus aut duo seniores, qui circumeant monasterium horis quibus vacant fratres lectioni et videant ne forte inveniantur frater acediosus, qui vacat otio aut fabulis, et non est intentus lectioni, et non solum sibi inutilis est, sed etiam alios distollit. BUTLER, Cuthbertus. Sancti Benedicti regula monasteriorum. Freiburg im Breisgau 1935, s. 88 n.*

⁵⁶ LAWRENCE, Hugh. *Dějiny středověkého mnišství*, s. 38.

Tak stáli benediktini (společně se všemi dřívějšími i současnými poustevníky) dlouho po Platónovi a Aristotelovi znovu před problémem pojmu práce a také dělby práce. K jak různorodým řešením mohlo docházet, o tom může svědčit i srovnání Prokopa s Anselmem: zatímco Prokop zápasí s pluhem, vede Anselm své zápasy o důkaz Boží existence. A v obojím případě má být jejich vzorem Benedikt z Nursie.

Zdá se nesporné, že benediktin Prokop je původní Řeholi bližší – zůstává však otázka, co vedlo církve k tomu, že stejně jako Prokop mohl být svatořečen i krajně spekulativně zaměřený Anselm. Nabízejí se dva důvody:

Jedním je clunyjská reforma, která silně zvýraznila význam bohaté, časově náročné liturgie – a to nutně na úkor fyzické práce, jíž musela pověřovat někoho jiného (je otázka, v jakém souladu je s tímto řešením reforma gorzská). V každém případě to muselo vést k tomu, že se za práci považovala i činnost organizační, výchovná, a tedy tak či onak duševní (již od počátku se ovšem za práci považovala řemesla, tudíž i umění, včetně opisování a výtvarné úpravy knih). Teprve podrobnější studie zřejmě ukáží, do jaké míry se v otázce „dělby práce“ lišila od clunyjské reformy iniciativa gorzská, která nekladla takový důraz na organizační jednotu, a tak ponechávala více místa i pro vztahy k jednotlivým druhům fyzické a duchovní činnosti. Zatím známe spíše názory clunyjského opata Oda (916–942; mnich je v jeho pojetí „boží dvořan“, jehož stěžejní místo je v chóru) než Jana z Gorze († 973), jehož reformní snahy se širily z Lotrinska přes Bavorsko zřejmě až k nám.

O pozoruhodném vývoji názorů na povahu a nutnost vzdělání i ve světských vědách a filosofii píše například Martin Grabmann.⁵⁷ Zatímco Alkuin či Hrabanus Maurus poukazují na význam studia, jako by byli předvojem pozdějších humanistů, vede pozdější vývoj – též vlivem clunyjských reforem – opět k asketickým ideálům, pro něž studium antických klasiků bylo stále více marností. Clunyjsští představitelé Odo a Majolus zakazují číst například Vergilia a Petr Damiani a Ottloh z Emmeramu jsou zásadně proti studiu profánních věd.

Šlo vlastně trvale o hledání žádoucí rovnováhy, přičemž na všech názorových úrovních se objevují přední představitelé křesťanství. Již na počátku jeho vývoje nacházíme vlastně jakési antidialektiky (Tertullian, Minucius Felix, Lactantius, Ambrož), středově smýšlející autory (Jeroným), přičemž největší duch patristického období Aurelius Augustinus byl klasickému odkazu nejen otevřený, ale vybízí k jeho soustavnému tvůrčímu využívání. Jde zejména o druhou knihu jeho spisu *De doctrina Christiana*, jež byla směrodatná pro celý „humanisticky“ orientovaný středověk: Jestliže „pohané“ řekli něco správně, je třeba to přeložit k našemu užitku. Když ti, které nazýváme pohany, řekli něco pravdivého a naši víře přiměřeného, především platonicí, máme se

⁵⁷ GRABMANN, Martin. Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter. In: GRABMANN, Martin. *Mittelalterliches Geistesleben* II. München 1936, s. 1–34.

toho nejen neobávat, ale využít toho pro vlastní potřebu, vždyť jsme to vlastně převzali od „nepravých“ majitelů.⁵⁸

Druhým důvodem je větší důraz, který se v rámci takzvaného trivía začal klást na „dialektiku“, tedy na racionální myšlení, chceme-li na logiku a obecně filosofii. Jestliže až do té doby postupovala *lectio divina* a s ní spjatá *explicatio divinae paginae* tradičně tak, že výklad se opíral o vzájemnou komparaci různých míst Písma či o církevní Otce a učitele a vybrané antické autory – nastupuje nyní snaha vykládat vše jen pomocí rozumu. Gramatika a rétorika ustupují v rámci trivía do pozadí, pole stále razantněji ovládá dialektika. Někdy se mluví až o racionální mánii a o návratu antických sofistů.

Tak přední představitel dialektiků Berengar z Tours nakonec víru vůbec nepotřeboval a všechny, i nejzávažnější otázky chtěl řešit *relictis sacris auctoritatibus*. Přitom nelze nevidět, že Berengar je tak či onak předchůdcem Anselma z Canterbury, který se bude snažit řešit i nehlubší pravdy křesťanské víry *sola ratione*.

Jestliže takový přístup u středověkých myslitelů vzbuzuje překvapivě revoluční dojem, nezapomínejme, že největší církevní Otec Aurelius Augustinus definoval víru také v tom smyslu, že *credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*. Z tohoto hlediska dialektikové jen napřimovali pozdější pokleslost a epigonství. V tom smyslu byly též osobnosti jako Anselm pravými následovníky velikého starověkého mistra.

Antidialektikové, jejichž předním představitelem je Petr Damiani, viděli naproti tomu v podobném tvůrčím počínání jen rozvrat základů křesťanské teologie, a tedy křesťanské víry jako takové. Damiani se narodil roku 1007 v Ravenně. Po studiích začal sice nejprve učit, ale již brzy (1035) odešel do společenství poustevníků ve Fonte Avellana u Gubbia. Stal se tam převorem a velmi přispěl k prohloubení řeholního života. V roce 1057 byl jmenován kardinálem a biskupem v Ostii. Na papežském dvoře uplatnil své hluboké vzdělání a horlil soustavně proti všemu, co podle jeho přísných názorů morálně ohrožovalo církev. Po roce 1063 se však vrátil do kláštera, ale i poté konal časté cesty jako papežský legát. Při návratu z jedné takové cesty zemřel ve Faenze v roce 1072. Později byl svatořečen a obdržel též titul „učitele církve“, který jeho názorům a postojům dodal značný vliv v budoucím vývoji teologie.

Je pozoruhodné, že antidialektikové měli ve své kritičnosti vůči dialektikům vždy sklon odvolávat se na ryzost původní Řehole, včetně prostoty a strohosti charakteristické pro poustevnictví. Damiani píše v tomto duchu svá příznačná díla *De sancta simplicitate* či *De vera felicitate ac sapientia* jako jakýsi nový Atanáš, který ve svém životopise otce poustevníků Antonína Egyptského vynáší hned v úvodu jako hlavní ctnost skutečnost, že Antonín nikdy nezatoužil po vědění.

⁵⁸ AURELIUS AUGUSTINUS. *Křesťanská vzdělanost. De doctrina christiana*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 126–127.

Nelze se divit, že Damiani nazval nový dialektický směr marností a že pro filosofii našel uplatnění nanejvýš v podobě *ancilla theologiae*.⁵⁹ (Ještě Kant k tomu po staletích ve svém „Streit der Fakultäten“ poznamenal, že jde přece také o to, zda služka nese své paní vlečku, či svíci, jež jí pomáhá jít správnou cestou.)

Někdy uprostřed těchto zápasů se rozhoduje o své životní dráze mladý Anselm. Názorně to líčí jeho řádový spolubratr a osobní sekretář Eadmer: „Cogitat ubi melius proficere queat, quod facere desiderat, et ita secum tractat. Ecce, inquit, monachus fiam. Sed ubi? Si Cluniaci vel Becci, totum tempus quod in discendis litteris posui, perdiidi. Nam et Cluniaci districtio ordinis, et Becci supereminens prudentia Lanfranci, qui illic monachus est, me aut nulli prodesse, aut nihil valere comprobabit ... Omissis allis, saeculo relicto, Becci monachus factus est, anno aetatis suae vicesimo septimo.“⁶⁰ Jasně měl tedy v tom, že chce být mnichem, jen nevěděl dobře kde, které místo by naplnilo jeho touhu po vědění. Cluny vyloučil předem proto, že mu bylo známo, že se tam rozumovému bádání příliš nepřeje, v Beku se obával, že zůstane vždycky ve stínu proslulého Lanfranka. Nakonec se však přece jen rozhodl pro severofrancouzský Bek. Vstoupil tam roku 1060 jako dvaceti sedmiletý, tedy necelých deset let po Prokopově smrti. Již po třech letech se stal Lanfrankovým nástupcem, aby jej v roce 1093 vystřídal i na stolci canterburského arcibiskupství.

Jak smířit tohoto smělého myslitele, o němž Josef Pieper říká, že se v něm projevovala přímo vášnivá racionálnost, s benediktinskou řeholí?⁶¹ Snad jen smělým oxymoronem, že jde o antidialektického dialektika. Antidialektického proto, že víra pro něj zůstala vždy tím prvním a nejzákladnějším, dialektika proto, že věřil v takřka neomezené možnosti rozumu. Známé jsou jeho epochální formulace *fides quaerens intellectum* či *credo ut intelligam*, avšak o jeho základním směřování svědčí především jeho dílo.

Obecně známé jsou jeho pokusy prokázat Boží existenci (*Monologion*; *Proslogion*), osvětlit Kristovo vtělení (*Cur Deus homo*, *De incarnatione verbi*). Nejen tedy podle od-

⁵⁹ SCHULTHESS, Petr – IMBACH, Ruedi. *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*. Düsseldorf – Zürich 2002². V kapitole nazvané „Die frühe Scholastik im 11. Jh.“ (s. 90–103) probírá P. Schulthess tři hlavní ohniska sporu mezi dialektiky a antidialektiky: 1) povaha eucharistie (zápas o výklad formule *hoc est corpus meum*, 1 Kor 11,24); 2) problematika ontologického a logického výkladu budoucích, kontingentních událostí (*de futuris contingentibus*); 3) důsledky tak zvaného nominalismu či lépe vokalismus na výklad skutečnosti (tak zvaný spor o univerzálie). Stále významná je v těchto souvislostech práce GRABMANN, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Methode I–II*. Freiburg im Breisgau 1909–1911.

⁶⁰ „[Anselm] přemýšlel, kde by asi mohl spíše uskutečnit to, co toužil dělat; a sám v sobě to zvažoval. Tedy hle, pravil, stanu se mnichem. Ale kde? Kdyby v klášteře v Cluny nebo v Le Bec, pak bych ztratil veškerý čas, který jsem věnoval studiu. Neboť přísná strohost řádu v Cluny a mimořádná učenost Lanfranka v Le Bec, který je tam mnichem, mne odsoudí buď k neplodnosti (v dalším studiu) nebo k bezvýznamnosti... Když opustil jiné [představy o svém životním směřování] a po uplynutí určité doby, stal se ve věku 27 let mnichem v Le Bec.“

EADMER. *Vita sancti Anselmi*. In: *Patrologia Latina* (ed. J. P. Migne). Paris 1844–55. Sv. 158, col. 53 n.

⁶¹ PIEPER, Josef. *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*. Praha 1993.

suzovaných dialektiků v užším smyslu (jako byl Berengarius), ale i podle svatořečeného a za učitele církve prohlášeného Anselma můžeme *sola ratione* (*sine scripturae auctoritate*) poznávat *divinam naturam et eius personas*. Takovou důvěru v rozum nacházíme snad až u Hegela. A právě tento benediktin je později považován za otce scholastiky.

Pochopit Anselmovu smělou spekulaci není ovšem jednoduché, protože jak jsme se již zmínili, předpokládá veškeré jeho uvažování vždy víru. Snaží se vlastně jen ukázat, že plně rozvinutý rozum se s ní v názoru nemůže nsetkat. V tom se přece jen liší od všech Berengarů a mohl by si rozumět i s Prokopovou prostotou. A nakonec i s Kantem, jež ne náhodou cituje jako motto své knížky o scholastice Pieper: „... v evangelii, v tomto nepomíjivém vodítku pravé moudrosti, s nímž se rozum setkává nejen při dovršení své spekulace, ale též aby obdržel nové světlo vzhledem k tomu, co mu zůstává temné, když vyměřil celé své pole, a o čem však přece potřebuje poučení.“⁶²

Kurt Flasch hájí názor, že Anselm byl spíš pokračovatelem dialektika Berengara než svého učitele Lanfranka.⁶³ Takto vypjaté pojeté vztahy zmírňuje ovšem sám Flasch formulací, že ani Lanfrank nebyl zásadním odpůrcem dialektiků, chtěl jen dialektiku uplatňovat opatrněji, dávat jí pouze podřízené úkoly (jakoby dekorativní nebo nanejvýš apologetické). Zajímavá je v těchto souvislostech také Berengarova vědecká dráha. Vyšel ze školy v Chartres, kde byl jeho učitelem zakladatel školy Fulbert, u něhož snad studoval i Lanfrank. Sám Fulbert byl žákem Gerberta z Remeše. Všechny fliace jsou podle Flasche dokladem intenzivního vývoje spekulace směrem k vrcholné scholastice.

I takovýto silně zjednodušený obraz benediktinského světa jedenáctého století snad naznačuje, že Prokopovi byli bližší jiní benediktini, kteří při všem vzdělání toužili stále spět k původní Benediktově prostotě a jednoduchosti, kteří i při vší své (často nedobrovolné) veřejné angažovanosti tíhli ke klášternímu rozjímání, ne-li k sladké samotě poustevny.

První z nich jako by byl přímým Prokopovým vzorem. Jde o sv. Romualda (952–1027), který již tři roky po svém vstupu do benediktinského řádu neodolal touze poustevničit. Vytrvale hledal samotu ve snaze spojit dokonce benediktinskou řeholi se způsobem života staroegyptských poustevníků. Ale podobně jako Prokop začal brzy zakládat mnišské komunity a sám zemřel v poustevně poblíž Raveny.

Druhým byl Romualdův žák, nám důvěrněji známý životopisec sv. Vojtěcha Bruno z Qerfurtu (asi 974–1009). Také on kolísal mezi mnišským usebráním a veřejnou aktivitou, a ač se pohyboval v okruhu panovníků a stal se i arcibiskupem, hledal stále autentičtější podobu křesťanství, až ji našel v mučednické smrti ve stopách sv. Vojtěcha.

Duchovní zápasy jedenáctého století jsou tak prologem nejen ke scholastice (a dále k filosofickému vývoji až k velkým racionálním systémům sedmnáctého století a přes

⁶² Z konceptu Kantova dopisu H. Jungovi-Stillingovi z počátku roku 1789. Viz PIEPER, Josef. *Scholastika*, s. 14.

⁶³ FLASCH, Kurt. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*. Stuttgart 2002², s. 202 n.

Hegela až do dvacátého století), ale jsou trvalým předobrazem hledání pravé podoby křesťanství uvnitř církve.⁶⁴

Pro Čechy jako by dějiny benediktinských aktivit byly předobrazem vzniku a vývoje Jednoty bratrské – připomeňme si jen zápasy, jež museli v protestantském prostředí podstoupit Jan Blahoslav či Jan Amos Komenský.

Ale je tu i jiná pozoruhodná dialektická paralela: Zatímco středověký myslitel Anselm se odvažuje přispět k prohloubení víry *sola ratione*, vidí jeden ze strůjců novověku Martin Luther schůdnou cestu pouze v metodě *sola scriptura*. Nelze přehlédnout, že tak činí vlastně v duchu antidialektiků. Duchovní synchronie a diachronie jsou zřejmě složitější, a především hlubinnější – obavy i naděje člověka jedenáctého století mají s životem dnešních lidí společného často více, než by se mohlo zdát na první pohled.⁶⁵

⁶⁴ SCHMIDINGER, Heinrich. *Metaphysik. Ein Grundkurs*. Stuttgart – Berlin – Köln 2000. Viz zejména s. 127–131.

⁶⁵ JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru: o fenoménech UFO a mimozemských jevech*. Brno 1999. Srv. zejména s. 30 n. GIDDENS, Antony. *Sociologie*. Praha 1999. Srv. zejména s. 497; 501.

6 Erasmus Rotterdamský a Hans Küng

Erwinu Schadelovi k 65. narozeninám

Für mich ist die Position des Erasmus
im Streit zwischen Rom und Luther
schon lange mehr als eine theoretische
oder historische, vielmehr eine
existentielle Frage.

Hans Küng, Umstrittene Wahrheit

Již dávno platí – a nejen v Evropě – že ozdobou města je skutečnost, že je sídlem dvojího duchovního vyznačování – biskupství a univerzity, přičemž u obou institucí dále platí, že jejich úroveň se zračí mimo jiné v hojnosti a kvalitě jejich propojení s ostatním kulturním světem. V případě episkopátu jde také o to, s kým jsou jednotliví biskupové v duchovním spojení a o čem si dopisují. V Olomouci se smíme chlubit dvěma světelnými okamžiky – ve středověku si vyměnili významné listy Jindřich Zdík a Bernard z Clairvaux, v renesanci máme vzácné doklady o vztahu biskupa Thurza s Erasmem Rotterdamským. A právě jeden z Erasmových dopisů zaslaných Thurzovi může sloužit jako východisko k naší komparaci Erasma s Hansem Küngem. Počátkem roku 1522 píše Erasmus z Bazileje do Olomouce: „Velmi mnoho lidí, hlavně vládců, naléhá, abych psal proti Lutherovi. Kdyby to bylo možné, já bych raději bojoval proti světu pro Kristovu slávu. Lutherovi jistě odpůrci chybět nebudou.“⁶⁶ Zasazují-li se již po léta v rámci obnovy křesťanství proti názoru mnoha vlivných sil také o to, aby byl slyšen Küngův hlas, činím tak přece vždy také s vědomím, že odpůrci mu nikdy chybět nebudou. V této souvislosti stojí za zmínku, že v dobách totality nám svá díla posílali s osobním věnováním právě do Olomouce mimo jiné dva přední představitelé světové teologie: v roce 1969 tak přišel Ratzingerův klíčový spis o povaze křesťanství⁶⁷ a v tom samém roce ještě závažnější Küngovo dílo o církvi⁶⁸ a v něm dnes málo známý

⁶⁶ Ep. 1267 (Allen V, str. 32), český překlad Martin Svatoš, in SVATOŠOVI, Michal a Martin. *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Praha 1985.

⁶⁷ RATZINGER, Joseph. *Einführung in das Christentum*. München 1968.

⁶⁸ KÜNG, Hans. *Die Kirche*. 3. vyd., Freiburg – Basel – Wien 1969.

monumentální rozvrh plánované spolupráce obou tübingenských teologů v řadě *Ökumenische Forschungen*. Ve svém příspěvku chci poukázat na významné shody, ale také důležité rozdíly mezi Erasmem a Künigem, přičemž obojí považuji za hodné pozornosti při řešení vážných problémů ve světové kultuře a civilizaci.⁶⁹

Nejde totiž o nic menšího než o současnou a zejména příští tvář a význam křesťanství. Každé hledání a nalézání je v této oblasti nutně spojeno s hodnocením Druhého vatikánského koncilu a také papežů, kteří po něm následovali. Již koncem minulého století jsem se při jednom slyšení v senátu PČR střetl s Tomášem Halíkem při srovnávání Jana XXIII. a Jana Pavla II. Zatímco já jsem zdůrazňoval epochální význam prvního, viděl Halík větší význam v iniciativách druhého. Zdá se, že zde v hodnocení kolísá a zápasí též současný papež a s ním mnozí jiní ve světě i u nás. Sám si stále ostřeji uvědomuji, že při všech příslušných komparacích a z nich vycházejících závěrů záleží na předpokladech, z nichž hodnocení vychází.⁷⁰ Přitom kolísání, ba někdy i krkolomné přemety není nutné připisovat jen povrchnosti pozorovatelů a soudců.⁷¹ Stačí připomenout duchovní vývoj takového J. Maritaina či u nás J. Durycha.⁷² Nejzávažnějším dokladem nečekaných obrátů či dokonce zvratů je jistě Künigovo nahlédnutí o hlubinné shodě mezi katolickou a protestantskou naukou o ospravedlnění.⁷³ Jestliže Künigovy epochální iniciativy protestant Karl Barth přivítal, nemají dnes mnozí katolíci pro Küniga slušné jméno. Tak Hans Künig po mnoha stránkách připomíná Erasma Rotterdamského. Sám o této filiaci dobře ví, ale také rázně odmítá být s ním takřka ztotožňován. K této *similitudo* a současně *dissimilitudo* chce podat náš příspěvek několik zásadních poznámek a podnětů.

Pokud běží o Erasma Rotterdamského, je běžně vykládán jako přední představitel humanismu s jeho kritikou „temného“ středověku a obdivem ke klasickému starověku. Ovšem jen při trochu pečlivějším přihlédnutí se věci projeví jako složitější. Ve svých pozoruhodných a zřejmě také o objektivnost usilujících dějinách církve⁷⁴ zvýrazňuje Joseph Lortz některé úseky textu různě velkým a různě tučným písmem. A je pozoruhodné, že vůbec nejvýraznější podobu dal své představě o reformaci: reformace byla připravována a tedy také zapříčiněna narušením (*Auflösung*) základních principů a základních postojů, jimiž byl nesen středověk (III 46). Vzniká hned otázka, proč je taková formulace tak nápadně i graficky zvýrazněna, když je bytostně dvojznačná. Vždyť může sloužit stejně dobře jak k oslavování, tak také odsuzování, ba proklínání reformačních snah. Tato dvojznačnost, která zřejmě není náhodná, je v křesťanství

⁶⁹ FLOSS, Karel. Künigův zápas o nové duchovní paradigma. In *Teologický sborník* 2, 1998, s. 61–83.

⁷⁰ FLOSS, Karel. Hans Künig a Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. In *Teologie a společnost* 3 (11), 2005, č. 6, s. 37–40.

⁷¹ FLOSS, Karel. Hans Künig a filosofie. In K. FLOSS a kol., *Teolog na hraně*. Praha 2008, s. 93–146.

⁷² MARITAIN, Jacques. *Le Paysan de la Garonne*. Paris 1966.

⁷³ KÜNG, Hans. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln 1957.

⁷⁴ LORTZ, Joseph. *Geschichte der Kirche*, 4. vyd., Münster 1936.

patrná dodnes na každém kroku a je jedním z úkolů nastávajícího období velkých reformačních jubileí usilovat právě zde o vyjasnění pojmů a postojů.

Dvoznačnost se ostatně u Lortze projevuje hned při jeho líčení života a díla Erasma Rotterdamského. O jeho zbožnosti a zápalu pro reformu nelze prý zásadně pochybovat, ale při vši své nesporné snaze způsobil více škody než užítu – též u něho se prý neblaze a osudově projevují všechny slabiny typické pro humanismus: relativismus, polovičitost, rozpor mezi životem a naukou. Nejde ani o mravního, ani o náboženského hrdinu (III 37). Hlavní Erasmovou slabinou je pak jeho relativismus ve všech oblastech – všude u něho chybí absolutno, přičemž právě tomuto rysu měla církev rozhodným způsobem čelit. Pak je ovšem teprve zřejmé, jaký výklad platí pro výše uvedenou Lortzovu definici reformace. Lortzovy Dějiny vycházely v několika vydáních v první polovině minulého století, tedy ve stejné době, jako se projevovala tomisticky bojovná perspektiva takového J. Maritaina, konkrétně v jeho *Třech reformátorech* (Luther, Descartes, Rousseau).⁷⁵

Problematický je v těchto souvislostech přístup jinak pečlivého historika filosofie J. Hirschbergera,⁷⁶ který u Erasma podobně jako u Vally, Agricoli a Vivese oceňuje na jedné straně humanistický vzmach a jazykovou eleganci, ale postrádá myšlenkovou sevřenost a hloubku (II, 21), současně však staví Erasma společně s Melanchthonem vedle takových myslitelů, jako jsou Augustin, Tomáš Akvinský, Leibniz či Trendelenburg. Neváhá jej tedy zařadit do té philosophia perennis (II, 559), která byla nosným pilířem středověku, jež renesance a reformace podle všech Lortzů a Maritainů tak osudově podvrátila.

Sám se již delší dobu domnívám, že má-li renesance a reformace nějakou neblahou stránku, je to postupný nezáměr o nejhlubší teologické otázky křesťanského náboženství (běžně se nepřesně hovoří o problematickém dogmatismu), zejména pokud jde o Boží trojjednost. Tomuto vývoji věnuje soustředěnou pozornost bamberská trinitární škola v čele s H. Beckem a jeho nástupcem E. Schadelem. Ten také vydává kromě řady pronikavých trinitárně laděných monografií monumentální *Bibliotheca Trinitariorum*. Schadel napsal k trinitární problematice řadu studií od Komenského přes Leibnize až ke Kantovi a současným filosofickým proudům. Pokud jde o humanisty a tedy také a právě Erasma Rotterdamského, považuji za klíčové jeho následující postřehy:⁷⁷ Prototypický pro zrod nového světa a nového myšlení je také Erasmův spor se španělskými scholastickými mnichy o povahu trinitárních idejí. Vycházeli-li totiž španělští myslitelé z trinitárně-metafyzického základu, stavěl Erasmus na pozicích racionalisticko-historických. Podle Schadela Erasmus již nedovedl pochopit, proč a v čem podle oněch scholastiků poddřívá trinitární nauku; Schadel: španělští protivníci byli málo

⁷⁵ MARITAIN, Jacques. *Třa reformatori*. Trnava 1947.

⁷⁶ HIRSCHBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie*, Bd. II, 11.vyd. Freiburg i. Br. 1980.

⁷⁷ SCHADEL, Erwin (Hrsg.) *Bibliotheca Trinitariorum*, Bd. II: *Autorenverzeichnis*. München – New York – London – Paris 1984.

zběhlí ve filologii, Erasmusovi běželo zase spíše o eleganci vyjadřování než o myšlenkovou hloubku. Což prý platí o většině renesančních autorů. Tak považují Beckovy a Schadelovy analýzy a iniciativy za mimořádně cenné, neboť stála-li nedostatečná metafyzická hloubka renesančního myšlení za rozmachem pozdějšího celkového antitrinitarismu (sociniánství u valné části moderních intelektuálů), nemůžeme tyto trendy nebrat se vší vážností v úvahu též při zodpovědnějším hodnocení původní i pozdější reformace.

V těchto souvislostech jen malá poznámka k H. Küngovi, která má nicméně svůj význam i pro správné pochopení dalších našich výkladů. Küng se netají svými výhradami k „přemrštěnému“ dogmatizování křesťanské zvěsti, zejména právě vůči trinitárním spekulacím. Na druhé straně však odmítá protestantský odpor proti každé metafyzice či dokonce filosofii jako takové – již proto, že řešení posledních a základních otázek nelze ponechat pouze teologům.⁷⁸

Soustavněji se fenoménem Erasmus zabývá Hans Küng dvakrát. Nejprve před čtvrt stoletím ve své pronikavé sbírce studií *Theologie im Aufbruch*⁷⁹ (dále jen TIA), podruhé stručněji, ale i pádněji ve druhém díle svých pamětí nazvaných *Umstrittene Wahrheit*⁸⁰ (dále jen UW). Oba klíčové texty jsou jasným svědectvím toho, co se vyjadřuje již v mottu k našemu příspěvku, že pro Künga jde o naléhavé existenciální otázky.

První, obsáhlejší studie je příznačně nazvána *Ökumenische Theologie zwischen den Fronten* a hned v jejím úvodu se v plném světle projeví jak mohutný vliv Erasma Rotterdamského, tak slabost erasmianství od počátku 16. století až dodnes. V roce 1549, tři roky po Lutherově smrti, mohl být papežem zvolen erasmovec Reginald Pole, anglický kardinál z okruhu věrného Erasmova přítele Tomáše Mora. Tento typický humanistický váhavec však o poslání a úlohách papeže jen psal, ale v osudovém konkláve zklamal. Tak na Petrův stolec nastoupil konzervativní staromilec Carafa jako Pavel IV., který již dříve založil římskou inkvizici. Od té chvíle jsou kritičtí katolíci považováni v Římě za nebezpečnější než protestanté, nakonec včetně lidí, jako byl Pole. Ostatně dílem Pavla IV. je také neslavně proslulý Index librorum prohibitorum, na němž se hned ocitne také Erasmus a u něho jediného zlověstná poznámka: se všemi komentáři, poznámkami, schůliemi, dialogy, dopisy, posudky, překlady, knihami a spisy, i kdyby neobsahovaly nic proti náboženství nebo o náboženství.⁸¹ Na indexu zůstal Erasmus až do roku 1890, v roce 1900 z něho náhle zmizel. Je těžké nalézt jasnější svědectví o zarputilosti, ale také zatemnění protireformační zblácnosti. Je ovšem pozoruhodné, že sám Pavel IV. nazval svůj antierasmovský pontifikát nakonec nejnešťastnějším od doby svatého Petra. Jako jediná spásná cesta byl nastoupen pochod zpět do středověku (připomeňme si výše uvedenou dvojznačnou Lortzovu definici reformace), v němž mělo být vůdčí ideou nikoli evangelium, nýbrž papežský primát.

⁷⁸ KÜNG, Hans. *Was ich glaube*. München – Zürich 2009.

⁷⁹ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*. München – Zürich 1987.

⁸⁰ KÜNG, Hans. *Umstrittene Wahrheit – Erinnerungen*. München – Zürich 2007.

⁸¹ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*. München – Zürich 1987, s. 34.

Právě v této souvislosti kritizuje Küng jinak výtečného S. Zweiga za to, že nehovoří zřetelněji o Erasmově vřelém poměru k evangeliu.

Podle Künga připomínají přední erasmovští badatelé jako Huizinga a Augustin, že ústředním problémem byla pro Erasma otázka, jak může být kulturní člověk s dobrým svědomím křesťanem. Snad právě v tom je Erasmus pro Künga reformátorem před reformátory, když již v roce 1503 v *Enchiridiu* připomíná, že vše záleží na niternosti, že jde vždycky o pravou křesťanovu svobodu. Ale právě ta může zavládnout jedině v obnovené církvi, kde nejen teologie, ale také lidová zbožnost bude založena jedině na Bibli – postulátem je křesťanský, biblický humanismus. Když potom v letech 1515 a 1516 vycházejí Erasmova stěžejní díla včetně kritického vydání Nového zákona, jehož využívá též Martin Luther pro svůj epochální překlad Bible do němčiny, nelze se divit, že mnozí nazvou Erasma nejen knížetem humanistů, ale dokonce světlem světa. Pro Künga jsou tyto Erasmovy počiny významné též proto, že připomenou, jak i Bible je při vši své posvátnosti literární dílo a že pouze na jejím základě je možné rozvíjet autentickou teologii. V tom spatřuje Küng směřování k nové exegezi, která nemá být určována dogmaticky; též z tohoto důvodu je třeba jít *ad fontes*, místo o scholastiky je třeba se opřít o Otce, proto také Erasmus předkládá horlivě jejich díla v kritických vydáních. Ale Küng vítá i řadu dalších, spíše praktičtějších počínů svého kritického předchůdce: nový klérus, novou hierarchii, poněvadž mezi apoštoly a jejich „současnými“ nástupci zeje jen stěží přehlédnutelná propast. Zde také Küng připomíná, že takzvanou křesťanskou či lépe kristovskou filosofii hlásá Erasmus před jinými reformátory, rozhodně dříve a diferencovaněji než Luther.

Podle Künga patřilo k tragickým rysům reformační doby nejen to, že zatímco Řím na Erasmovy podněty neslyšel, vytyčil v nich sílu Martin Luther, ale také a především to, že když se všechno dostalo do varu, nedokázal se Erasmus správně a pohotově rozhodovat. Küng: jeho *nulli concedo* se dalo vykládat bohužel též jako pro nikoho se nerozhodnu – snesl prostě vejce, které Luther vyseděl, ale jako by se nehlásil k výsledku, chtěl zůstat nad stranami. Chtěl zůstat mužem středu, mimo všechny extrémy, Luthera nechtěl ani odsoudit, ale ani s ním souhlasit. Küng zná tyto situace, jsou to všechno ony jeho existenciální problémy, ale na rozdíl od Erasma nechce s takovou ambivalentní politikou a diplomatickým uměním uvíznout mezi frontami.⁸²

Pro Künga je příznačné přesvědčení, že mezi Římem a Wittenbergem nestačí nikdy jen neutralita. Zvláště když od roku 1520 přebírá definitivně reformační iniciativu svými třemi programovými spisy o křesťanské šlechtě, babylonském zajetí církve a zejména o svobodě křesťana revolučně naladěný Luther. Od té chvíle se Erasmus ocitá ve stínu skutečného reformátora a ze všech stran se začíná ozývat hlas: Erasmus je jen polovičatý, obojaký optimista. V této souvislosti stojí určitě za pozornost Küngův názor na spor obou hlavních protagonistů reformace o otázku svobodné vůle. Küng:

⁸² KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*. München – Zürich 1987, s. 43–45.

Značně rozdílné byly již základní přístupy obou, a kdo měl lepší teologické argumenty, je pro mě dodnes otevřenou otázkou.⁸³ Stejně tak stojí za pozornost, že Küng ví o disputacích Erasma s mnichy ve Valladolidu a také to, že se týkaly trinitárních otázek a christologie. O jejich úrovni a dopadu se však na rozdíl od výše uvedeného Schadela bohužel nevyjadřuje.

Přes veškeré turbulence a také tragédie se Erasmus nevzdává svých základních nadějí a vizí, v roce 1523 vychází spis *Concordia* – poslední mírový spis s podtitulem *Jak obnovit jednotu církve*. A právě na tomto rádobí irénickém pozadí začíná Küng odkrývat míru Luterovy viny – s využitím paradoxu *simul iustus et peccator*. Podle Künga chyběla Lutherovi míra, je zbytečně agresivní a někdy také demagogický, protože každý protivník není nutně ďábel. Všechny tyto rysy mají podle Künga neblahý vliv na mnohé postupy osobností, jako byli Karlstadt, Münzer, jako byly selské revoluce. A proti Erasmusovi samému se Luther vrhal jako divoké zvíře, nazýval jej pitomcem, libertinistou, skeptikem, dokonce novým pohanem pohrdajícím Písmem, nepřítelem křesťanství, ničitelem náboženství.⁸⁴ A zde dochází Küng k otázce: vyplatila se pak vůbec reformace se všemi těmito jistě i nechutnými spory a navíc hrůznými válkami? Sám Erasmus byl totiž pro reformy, nikoli však pro revoluci a Küng si představuje, jak jinak mohla vypadat Evropa, kdyby se bylo dalo zavčas více na Erasmove volání než Lutherovu zběsilost. Teprve při dalším střídání paradigmát, v epoše osvícenství se jako nový erasmíán vynoří Hugo Grotius. Zde mohl Hans Küng připomenout obrovské irénické úsilí našeho Jana Amose Komenského, ovšem včetně onoho antisociniánského, tajemství Trojice bytostně otevřeného trinitarismu, o němž tak podnětně hovoří E. Schadel. Na rozdíl od tohoto opomenutí Küng připomíná, že se Erasmus začal opět více s úctou číst od 18. století. Přitom se připomíná pozoruhodný postoj Nietzscheho, který reformaci kritizoval jako reakci na rané „osvícenství“ renesanční doby a „prapor osvícenství“, který chtěl sám dále nést, byl pro něho ozdoben třemi jmény: Petrarca, Erasmus, Voltaire.⁸⁵

Z novější doby připomíná Küng F. Heera a jeho oceňování třetí síly; právě její porážka prý vedla k třicetileté válce a ve většině evropských zemí až do dvacátého století k ostrému vymezení a neblahému odlišení od fenoménu Východu. Na pozadí všech těchto vývojových trendů se pak Küng táže: Jak tedy Erasma hodnotit celkově – nyní přece již s velkým časovým odstupem – byl snad právě on tím správným představitelem ekumenismu, proti všem těm „divokým“ Lutherům, Zwingliům, Kalvínům a Ignácům z Loyoly? A odpovídá: VÁHÁM!⁸⁶ Je tomu tak prý především proto, že též pro teologa přichází v hodinách pravdy otázka odpovědnosti. A zde je Erasmus Rotterdamský nesporně rozpolcený. Podle Künga udeřila ona rozhodná hodina pro Erasma

⁸³ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 48.

⁸⁴ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 51–52.

⁸⁵ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 53.

⁸⁶ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 56.

vystoupením Martina Luthera. Erasmus se měl jednoznačně přihlásit k Lutherovu jednoznačnému veřejnému protestu proti nekřesťanskosti římské kurie a římského systému, ale současně též proti jednostrannosti a zkratkám osoby a teologického učení Martina Luthera.⁸⁷ O něco podobného se sám snažím (mutatis mutandis a s vědomím radikální nesouměřitelnosti se všemi protagonisty) při svých připomínkách k usilování Hanse Künga.

Künga přirozeně musí zajímat též to, zda se veškerá naznačená selhání dají vysvětlit především dobovou situací, historickou chvílí. Vždyť v očích mnohých mohl Erasmus již tehdy vykonat víc, měl přece značnou autoritu včetně velkých možností působit na řadu vůdčích osobností (včetně panovníků) – ohromnou prestiž měl zejména v letech 1515–1525. Podle Künga nemusela vůbec vzniknout nová církev s novým, lidským (!) jménem – tedy ani lutherská, ani erasmíanská – nýbrž stará církev měla být obnovena, jako *ecclesia catholica reformata* a také *semper reformanda*. Profesor Erasmus se měl stát v pravém slova smyslu konfesorem, vyznavačem, ať už by to bylo dopadlo jakkoli, poněvadž člověk je vždy ospravedlněn vírou, nikoli úspěchem. V hodině pravdy jde vždy o status confessionis, a to už není casus disputationis – v takových chvílích je třeba vyznavačů, ba proroků.⁸⁸ Myslím, že se tu plně vyznává a přiznává sám Hans Küng a že je mu nutné projevit jen úctu a přát více zdaru, než to osud dopřál Erasmovi.

Ovšem již tehdy, před půl tisíciletím, se alespoň někteří osvícení lidé ptali, proč se vlastnosti obou hlavních protagonistů reformace nesetkaly v jedné osobě. A všechny tyto postřehy, otázky, tužby a naděje se přenášejí do přítomnosti. Ani Küng nechce jen studovat historii. Jde o bytostně ekumenickou teologii, o přítomný rozvoj Kristovy církve – ovšem bez agresivity a proklínání. Dramatičnost procesu je stále živá a s ní také kardinální otázka: Existuje třetí cesta?⁸⁹ Jaké legální prostředky se nám nabízejí pro spásné řešení? Především je tu ius resistendi, právo každého na aktivní odpor, které zná a uznává jak Tomáš Akvinský, tak také jeden z osobních Lutherových odpůrců kardinál Kajetán. Každý křesťan má podle této zásady nejen právo, ale přímo povinnost postavit se i proti papeži, jestliže je přesvědčen o tom, že církvi škodí. Vždy je tu při takových krocích i nebezpečí roztržky, ale je třeba se od apoštola Pavla učit, jak vytrvat za všech obtíží v legální roztržce. Pro Künga je zde dobrým modelem Druhý vatikánský koncil. V příštím období bychom se měli poučit z etap bouřlivých událostí z počátku 16. století. V letech 1510–1520 byli erasmíáni nadějnou *druhou silou* oproti římské kuriální církvi (a byli tolerováni). Po vystoupení Luthera a jeho exkomunikaci se ovšem stávají *třetí silou* mezi frontami. Takový vývoj vede k nutnosti volit mezi Římem a Wittenbergem – Erasmus a jeho stoupenci se nepřikloní k žádnému z obou pólů. A podobné problémy vidí Hans Küng v dnešní teologii (zejména katolické) a ptá se: Kdo určuje status katolického teologa? Kdo určuje, co je vnitrokatolicky legitimní a co už je

⁸⁷ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 55.

⁸⁸ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 58.

⁸⁹ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 58–60.

nelegitimní?⁹⁰ Též Vatikán musí totiž postupně nahlédnout, že dějiny jsou učitelkou – že *historia docet*. Dnes je ovšem situace daleko diferencovanější než za Erasmových časů, fronty již neleží mezi Římem, Wittenbergem a Bazilejí. Základní rysy současné ekumenické teologie načrtává Küng potom takto: společně s Erasmem a Lutherem je třeba se distancovat od římského systému; s Lutherem (ale jinak než u Erasma) se jasně kriticky vymezit vůči některým typicky římsko-katolickým nárokům nepůvodní provenience (dogmatismus, papalismus, marianismus); s Erasmem (a tedy jinak než u Luthera) nesměřovat k rozkolu, s rozkoly a s rozkoly rozkolů je třeba skoncovat.⁹¹ Tak dochází Küng k těmto závěrům: Dnes potřebujeme takovou teologii a církev, která živě využívá to nejlepší z odkazu Luthera i Erasma – Lutherovu prorockou sílu, ale bez fanatismu a agresivity, Erasmovu univerzální otevřenost a mírumilovnou toleranci, ale bez neutrální nerozhodnosti a bez útěku před angažovaností a rizikem.⁹² Mnozí se ovšem budou tázat, jaké postavení a jaký význam má v celé této dějinné dialektice Ignác z Loyoly a jeho jezuitský řád, který přece vtiskl nesmazatelnou pečeť celé potridentské barokní éře. Těm je třeba naznačit, že Küngovo řešení je založeno na jeho specifickém řazení a hodnocení vývojových paradigmat křesťanské teologie (viz zejména jeho spis *Die Grossen christlichen Denker*), kde po Tomáši Akvinském udávají hlavní tón duchovní evoluce již pouze protestanté: Luther, Schleiermacher a K. Barth.⁹³ Ale o tom všem více jindy a jinde.

Přejdeme nyní ke Küngovým postojům k Erasmovi a erasmianství z poslední doby. Děje se tak ve druhém dílu jeho paměti *Umstrittene Wahrheit*, přičemž o Küngově neutuchajícím zaujetí svědčí již motto našeho příspěvku. Jde zejména o závěrečnou kapitolu knihy nazvanou *Výhled*, která je uvozena vstřícným poselstvím Küngovi od čerstvě zvoleného papeže Benedikta XVI. A pro Künga je jen typické, že poslední kapitoly knihy věnuje problémům poslání a zrady intelektuálů. Sám o sobě nejdříve připomíná, že spíše než za intelektuála se vždy považoval za teologa, učenice a vědce. K označení intelektuál se ovšem hlásí, pokud za takového považujeme člověka vzdělaného a současně společensky angažovaného a zdravě kritického. Proto také uvítal iniciativu čínského religionisty Tu Wei – Minga, který přišel s pojmem veřejně angažovaného intelektuála (public intellectual), když začala pracovat skupina dvacítky předních světových osobností (mezi nimi též Hans Küng) na manifestu *Dialog civilizací*. Skupina se ustavila na žádost generálního tajemníka OSN Kofi Annana a její práce vyústila v publikaci *Crossing the Divide* (v němčině vyšlo pod názvem *Die Brücken in die Zukunft*), kterou jsme brzy přeložili též do češtiny jako *Mosty do budoucnosti*.⁹⁴ Podle čínského učenice jsou charakteristické znaky takového dělného intelektuála především tři: kulturní

⁹⁰ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 63.

⁹¹ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 63–65.

⁹² KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch*, s. 66.

⁹³ KÜNG, Hans. *Grosse christliche Denker*. München – Zürich 1994.

⁹⁴ PICCO, Giandomenico a kol., *Mosty do budoucnosti. Dialog mezi civilizacemi*. Brno 2005.

vnímavost (culturally sensitive), politická bdělost (politically concerned) a sociální angažovanost (socially committed). Takový intelektuál musí být odborně kompetentní, musí se veřejně zasazovat v otázkách obecného blaha (dobra, bonum commune), nesmí se bát vstupovat do sporů o nejrůznější nešvary – slovem musí vytrvale prosazovat zásadní hodnoty a měřítko.⁹⁵ Nepřekvapí, že pokud jde o H. Künga, vnesl do práce autorského kolektivu řadu idejí za svého projektu světového étosu. Jeví se to jak na řadě konkrétních míst, tak také v celkové koncepci knihy.

Z uvedených charakteristik již na první pohled vyplývá, že intelektuál v dobrém smyslu nemůže být nikdy jen knihomol. Ve své knize rozhovorů se S. Fischerovou (*Bůh vždycky zatřese stavbou*) několikrát uvádím, kdo byl pro mě již dávno vzorem onoho public intellectual v českém prostředí a proč takové osobnosti postrádám právě při současném zmateném hledání lepší tváře české společnosti (více k tomu také říkám v příspěvku *Zrada vzdělců*, který jsem přednesl na Slovensku).

A právě při tomto hledání angažovaného intelektuála přichází i pro Hanse Künga opět na scénu Erasmus Rotterdamský. Se svými typickými rysy opatrné zdrženlivosti se totiž stal nově vzorem pro Ralfa Dahrendorfa, pro nějž je opravdový intelektuál přece jen spíše angažovaným *pozorovatelem*. Přitom je pozoruhodné, že také s tímto významným teoretikem sociologie a politologie se Küng setkává jako kolega na tübingské univerzitě. Stojí za ocitování, jak Küng v této souvislosti charakterizuje vlastně všechny ústřední hráče duchovních zápasů minulého století: „Jistě je třeba mít úctu ke kritickým liberálním myslitelům, jako byli Dahrendorfem představení Karl Popper, Isaiah Berlin, Raymund Aron či Norberto Bobbio, kteří v čase totalitarismů tváří v tvář pokušením nesvobody nepřešli ani do tábora fašismu (jako Heidegger či Jünger), ani do tábora komunismu (jako Sartre či Louis Aragon), kteří se však vesměs nepostavili ani aktivně na odpor. Jde o zásadní otázky politické etiky.“⁹⁶ Küng ví, že kdokoli na sebe vezme úkol veřejného svědomí, vystavuje se nebezpečí neoblíbenosti a nevybíravých útoků. Proto patří jeho obdiv intelektuálům tvůrčího odporu, jako byli K. Barth, D. Bonhoeffer, A. Delp, ale také A. Solženicyn, L. Kopelev či A. Sacharov.⁹⁷

Erasmiánství podle Künga prostě nestačí. Dělný intelektuál se nesmí uchýlit do vnitřní emigrace – nesmí jen pozorovat a komentovat. Jsou okamžiky, kdy jedinou etickou cestou je čin, jednání. Tak se Küng po létech vrací ke své první rozsáhlejší erasmovské studii, aby znovu a se vším důrazem prohlásil, že pro něj osobně je Erasmo postavení ve sporu mezi Římem a Lutherem již dávno něčím podstatně významnějším než teoretickou či historickou otázkou – jde o otázku existenciální. Co vlastně mohl udělat učenec Erasmus ve sporu mezi Lvem X. a revolucionářem Lutherem? Byl přece svým způsobem Lutherovým předchůdcem, volajícím po mnohém, co pak Luther začal jen tvrdě prosazovat. V osudových chvílích se Erasmus rozhodl pro angažované

⁹⁵ FLOSS, Karel. Zrada vzdělců a „public intellectual“. In: *Filozofia* 57, 2002, č. 8, s. 541–545.

⁹⁶ KÜNG, Hans. *Umstrittene Wahrheit – Erinnerungen*, s. 677.

⁹⁷ KÜNG, Hans. *Umstrittene Wahrheit – Erinnerungen*, s. 679.

přihlížení – nechtěl ani odsoudit Luthera, ale ani se s ním ztotožnit, rozhodně s ním nechtěl jít do všech důsledků.

Tak udělal Erasmus podle Künga nesporně řadu taktických i strategických chyb, po slovech u něho nenásledují činy – propásl příležitost prosazovat třetí sílu, která byla s to obnovit katolickou církev zevnitř, bez nebezpečí hrozivých rozkolů. Erasmus měl jasně vystoupit proti nekřesťanskému stylu autoritářského římského systému, ale současně se rázně postavit proti jednostrannostem a zkratovému jednání nezkratné osobnosti Martina Luthera. Küng: „Již dávno se totiž stal z *casus disputationis* neblahý *status confessionis* – a v takovém případě nelze zůstat v neutralitě. Právě učenost je tu vyzývána k praktické angažovanosti. V situaci zásadní volby se slova musí proměňovat v činy.“⁹⁸

Erasmíán kardinál Reginald Pole tak vlastně selhal na onom osudném konkláve z roku 1549 v duchu svého velikého učitele. A sám Küng se v závěru druhého dílu svých Pamětí nemůže vyhnout srovnání své osoby právě s Erasmem, k němuž má úctu, ale i zásadní výhrady. Uvědomuje si, že ani on se při vší kritice Říma, ve svém odporu proti trpné konformitě s Římem, nemůže zásadně ztotožnit s lutherskou agresivitou, která příliš snadno a vlastně nekontrolovatelně eskaluje, aby pak vedla k revoluci a rozkolu. Má to znamenat, že dáme nakonec za pravdu erasmíánské zdrženlivosti? V žádném případě.⁹⁹ Raději než následovat Erasma chce ovšem Küng jít cestou apoštola Pavla, který dovedl tvořivě odporovat „prvnímu papeži“ Petrovi (sr. Gal 2, 11–14). Küng chce zůstat pevný v oprávněném odporu, chce vystupovat *proti*, ale nechce vystupovat *ze* společenství (*aufreten*, nikoli *austreten*).¹⁰⁰ Nebyl to nikdo menší než nedávno blahoslavený J. H. Newman, kdo vždy pevně trval na tom, že poslušnost vůči svědomí – byť třeba bludnému – je nejlepší cestou ke světlu. A byl to památný Nový holandský katechismus, kdo nám připomněl, že stejný názor měli již apoštol Pavel a Tomáš Akvinský. Právě v tomto smyslu může Hans Küng také celé své snažení uzavřít nakonec památnými slovy Erasma Rotterdamského z repliky Martinu Lutherovi: *Fero igitur hanc Ecclesiam donec video meliorem; et eadem me ferre cogitur, donec ipse fiam melior.*

⁹⁸ KÜNG, Hans. *Umstrittene Wahrheit – Erinnerungen*, s. 678.

⁹⁹ KÜNG, Hans. *Ist die Kirche noch zu retten?* München – Zürich 2011.

¹⁰⁰ KÜNG, Hans. *Umstrittene Wahrheit – Erinnerungen*, s. 679.

7 Vychodilovy překlady Pascala v olomouckém *Komenském* (K 300. výročí úmrtí Blaise Pascala)

Je zajímavé, že hned na počátku mohutnějšího rozvoje duchovního života v našich zemích po osvobozujícím roku 1860 je několikrát, i když ne příliš rozsáhle či hluboce, věnován zájem životu a dílu francouzského vědce a filosofa Blaise Pascala. A je tím zajímavější, že se první pascalovské práce v Čechách a na Moravě tak či onak pojí s nejpokrokovějšími skupinami společenského a kulturního dění v Praze a Olomouci. U příležitosti 250. výročí Pascalova narození vyšel v ČČM článek „Myšlenky Blasia Pascala o bohu, víře, prvních a posledních věcech člověka“. Nenapsal jej nikdo jiný než proslulý pražský spisovatel a politik Josef Václav Frič, jež zavedl život vyhnance též do Paříže a jež známe mimo jiné jako překladatele Byrona a Heina.¹⁰¹ O Fričově překladatelské činnosti se zde zmiňujeme proto, že jeho studie o Pascalovi má tři části, z nichž první dvě jednájí o Pascalově životě a díle, kdežto třetí je věnována překladu „pečlivě vybraných“ partií Pascalových *Myšlenek*. Jak vysoce hodnotila Pascala pokroková česká veřejnost v sedmdesátých letech minulého století, o tom svědčí již úvod Fričovy práce: „Myšlenky Pascalovy jsou vedle spisů Descartových a Montaigneových hlavní pýchou francouzské literatury sedmnáctého století, jsou zároveň považovány za předvoj encyklopedistů a náleží bez odporu k nejvzácnějším, spolu však i k nejzáhadnějším pokladům lidského ducha vůbec.“¹⁰² A když se stal roku 1882 na české universitě profesorem filosofie Masaryk, je hned první jeho publikace věnována mysliteli, který svedl „zápas protestantského rozumu s katolickým citem“. Roku 1883 vychází studie „Blaise Pascal, jeho život a filosofie“. Tak se ve sbírce přednášek a rozprav, redigované Hostinským a Gollem, setkáváme s prací, jež při hledání světového názoru pro moderního člověka počítá též s Pascalem: „...neskýtala by filosofie polou Pascalovým, polou Humovým duchem osnovaná oně základny duševní, která skutečně vyhověla by citu i rozumu?“¹⁰³

¹⁰¹ ČČM 1873. Autor práce je označen jako Jos. Frič. Že jde o Josefa Václava Friče, jemuž v té době ještě nebyl povolen návrat do vlasti, vyplývá z Fričovy korespondence s Jaromírem Čelakovským, který též zprostředkoval uveřejnění. Autorství J. V. Friče potvrzuje též O. Šimáček, který zpracoval bibliografii prací J. V. Friče. Za informace zde vděčím Literárnímu archivu knihovny Národního muzea v Praze.

¹⁰² O Fričově osobnosti a významu viz ŽÁČEK, Václav – KOSÍK, Karel (eds.). *J. V. Frič a demokratické proudy v české politice a kultuře: sborník statí*. Praha 1956.

¹⁰³ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Blaise Pascal, jeho život a filosofie: Předneseno akademikům spolku Jungmanna dne 15. 11. 1883*. Praha: J. Otto, 1883.

Na Moravě je rozvoj mladších sil v sedmdesátých letech minulého století nerozlučně spjat se jménem Jana Evangelisty Kosiny. Od svého příchodu do Olomouce byl Kosina horlivě činný v životě společenském i kulturním a s básníkem Janem Havelkou a historikem Vincencem Praskem se stal „téměř směrodatným určovatelem generačního chápání nejenom při výběru literárních námětů, ale i v názorech na literaturu a na kulturní dějiny vůbec“.¹⁰⁴ Roku 1870 byl mezi předními zakladateli Spolku moravských učitelů a roku 1873 založil v Olomouci s Havelkou a několika dalšími osobnostmi stejného smýšlení pro potřeby českých pedagogů časopis *Komenský*. V tomto časopise, v němž Kosina mimo jiné publikoval svůj pověstný útok proti kosmopolitismu a v němž se vedle Havelky nejhörlivěji účastnil redakce, neúnavně vyhledává nové vhodné přispěvatele a upravuje často i práce jiných autorů,¹⁰⁵ se v letech 1884 a 1885 (za redakce Slaměníkovy byli ovšem duší časopisu stále ještě Kosina, Havelka a Prasek) objevily statě nadepsané „Blaisea Pascala Myšlénky“, s bližším určením: překládá P. J. Vychodil.

Pavel Julius Vychodil, od jehož narození uplynulo shodou okolností sto let (narodil se 18. dubna 1862 v Přemyslovicích na Moravě) je znám především jako překladatel Aristotela a redaktor *Hlídky* (původně *Hlídka literární*).¹⁰⁶ Že si v něm *Komenský* nevybral špatného spolupracovníka (i když v roce 1884 bylo Vychodilovi teprve dvaadvacet let), o tom nejlépe svědčí slova Jana Korce z roku 1888: „P. J. Vychodil dobyl sobě svou literární činností již značného jména a nevšedních zásluh. Neobyčejnou jazykovou přesností vyniká vše, co napíše. Co udělal z bývalého Mathonova *Apoštolátu tisku*, vědí všichni, kdož se o to interessují. Ale zač obzvláště jsme mu povděční, jsou ty jeho záslužné překlady nesmrtelného Stageirity Aristotela. To je práce, která se musí respektovati a kterou plnou měrou dovede oceniti pouze ten, kdo ví, co to znamená překládati Aristotela a kolik učenosti a mravenčí píle vyžaduje práce ta od dělníka, jenž do ní se dává. Jaké nesnáze působí zejména překlad filosofických termínů Aristotelových, o tom by nejlépe mohl vykládati p. překladatel sám. Nemáme posud ustáleného českého filosofického názvosloví. Pražská filosofická jednota vypisuje právě cenu na historickou studii o české terminologii filosofické. S radostí vítáme tuto myšlénku a soudíme, že vedle Dra J. Pospíšila právě P. Vychodil jest jedním z nemnoha povolaných, jenž by ku práci té se hodil...“¹⁰⁷ Je ostatně známo, že mladému Vychodilovi dával slovo i Masaryk ve svém *Athenaeu*. Tvrdý připomíná, že Vychodil chtěl být moravským Masarykem a že na popud prof. Čády byl pro národní i všeobecně lidský ráz své činnosti jmenován v roce 1896 dopisujícím členem Akademie: „Některé zjevy svědčí o značné sympatii Vychodilově pro Masaryka, který tuto sympatii opětoval, posoudiv

¹⁰⁴ SLAVÍK, Bedřich. To bylo símě hořčičné... In: *Símě hořčičné. Památník osmdesáti let Slovanského gymnasia v Olomouci*. Olomouc 1947, s. 53.

¹⁰⁵ HÝSEK, Miloslav. *Literární Morava v letech 1849–1885*. Praha 1911, s. 206.

¹⁰⁶ TVRDÝ, Josef. *J. P. Vychodil*. Praha 1940.

¹⁰⁷ VYCHODIL, Pavel J. Ethika Nikomachova. *Obzor*, 1888, s. 363 n. O českém filosofickém názvosloví psal Vychodil již ve druhém ročníku časopisu *Athenaeum*.

příznivě jeho překlad Aristotelovy knihy *O básnictví*... Tiché dorozumění s Masarykem ukazuje například Vychodilova ostrá kritika *Dějin filosofie nejnovější* Masarykova odpůrce Josefa Durdíka. Kromě nepřiznivých kritik Masarykovy a Vychodilovy byly ostatní kritiky nejen příznivé, ale téměř oslavné. Naopak Masarykovy *Základy konkrétní logiky* kritisoval Vychodil velmi slušně a příznivě, i když při tom vytkl výrazně své odlišné stanovisko. Také o Masarykově České otázce dal psátí pozdějším opatem Šupem celkem příznivě přes její „protiklerikální“ stanovisko.“¹⁰⁸

Není-li jisto, kdo a jak získal Vychodila jako spolupracovníka *Komenského*, když přece měl – kromě jiných možností – k dispozici svou *Hlidku literární*, víme alespoň tolik, že Vychodila spojoval s Kosinou a Havelkou odpor vůči pražskému *Lumíru* a lumírovcům vůbec, který byl klasicky vyjádřen v Kosinových *Hovorech olympských*. Kosina sám byl Vychodilovi jistě blízký také svým kladným poměrem k Masarykovi a v neposlední řadě též svými překlady z řecké filosofie.¹⁰⁹

Víme-li nyní alespoň to nejnnutnější o pascalovských pracích v druhé polovině minulého století v našich zemích a známe-li alespoň v hrubých rysech Vychodilův světonázorový a překladatelský profil, můžeme blíže přihlídnout k jeho překladům v *Komenském*. Předně je třeba říci, že jich nebylo mnoho – jedno pokračování vyšlo v r. 1884 a dvě v r. 1885 (celkem jde o necelých jedenáct stran, zatímco Fričův výbor má přes třicet stran). Tu se setkáváme s prvním zajímavým problémem: když začal Vychodil Pascala překládat, neměl jistě v úmyslu tak brzy skončit. Svědčí o tom již poznámka při úvodní části překladů v *Komenském*, kde říká, že se osměluje podat ukázky prvé části slavného spisu, ze kterého bylo do češtiny převedeno jenom něco.¹¹⁰ Vychodil zde může narážet pouze na Fričův výbor v ČČM, ale pak měl zajisté v úmyslu podat v *Komenském* více než pouhých jedenáct stran. Svědčí o tom ostatně i Vychodilova poznámka v *Hlidce* o půl století později, že „bylo od otiskování v nerozsáhlém časopise upuštěno“.¹¹¹ Nevíme ovšem, zda a kolik měl Vychodil z Pascala „do zásoby“ přeloženo, či zda dokonce přeložil pouze ona tři pokračování uveřejněná v *Komenském*, jisto je však tolik, že se tu nějak změnil původní záměr redakce či překladatele. Že jde spíše o překladatele, vyplývá i z toho mála, co Vychodil o Pascalovi a jeho filosofii řekl. První jeho přístup k tomuto filosofu byl takřka bezvýhradně kladný, neproblematický, dvaadvacetiletý překladatel nepovažoval za nutné připojovat nějaký poznámkový aparát, Pascal prý bude mluvit nejlépe sám za sebe. Krátká poznámka o Pascalovi vrcholí zvoláním: „Ať přispěje ke samostatnému myšlení, bez něhož filosofie není možná.“¹¹² Příznačné je též

¹⁰⁸ TVRDÝ, Josef. J. P. Vychodil, s. 3 a 9.

¹⁰⁹ V roce 1863 vyšel Kosinův překlad Platónovy *Obrany Sókratovy a Kritóna*, v roce 1865 překlad *Gorgia*. V tomto směru je snad možno dovoliti si úměru Kosina: Vychodil = Novotný: Kříž.

¹¹⁰ VYCHODIL, Pavel J. Blaisea Pascala Myšlenky. *Komenský*, 1884, č. 38–39, s. 547.

¹¹¹ Jde o jeden z posledních (nepodepsaných) Vychodilových příspěvků v jeho *Hlidce* (1938, s. 63), který je nadepsán: Pascal a židé.

¹¹² VYCHODIL, Pavel J. Blaisea Pascala Myšlenky. *Komenský*, 1884, č. 38–39, s. 547.

to, že pokud jde o hlubší poznání Pascalova života a díla, odkazuje Vychodil na zmíněný spis Masarykův, který je podle jeho mínění dosti důkladný, i když stručný a ne docela nestranně pojednávající.¹¹³ Jak podivně se od této mladické neproblematičnosti odráží slova Vychodilova už jako starce, když v roce svého úmrtí píše: „Nesmrtelná, ač ovšem na čtení velmi nesnadná Pascalova zlomková obrana křesťanství vyšla česky u nás ku podivu za krátkou dobu po druhé (naráží se tu na překlady Antonína Uhlíře, které vyšly 1909 a 1937 – pozn. K. F.). Před čtyřiceti lety uveřejnil jsem v *Komenském* za redakce Slaměníkovy úryvky z *Mýslének*, nevěda, že jsou pro jansenismus na indexu, ale jelikož by bylo třeba bývalo také obšírného výkladu k nim, bylo od otiskování v nerozsáhlém časopise upuštěno. Jak praveno, je to četba přenesnadná, ale pro ducha na jasnějších místech převydatná.“¹¹⁴ Naskytá se myšlenka, zda se Vychodilova zatrpkllost, jak o ní mluví Hýsek i Tvrdý,¹¹⁵ nezrodila z podobných životních zkušeností. Vždyť časopis *Blahověst* naznačil již v r. 1867 „žádoucí“ poměr ke spisovateli *Listů provinciálních*,¹¹⁶ nebylo by tedy divu, jestliže někdo ze starších katolických spisovatelů uvedl svobodomyšlný rozlet mladého Vychodila na pravou míru. Je ostatně možno, že se průběhem doby změnil Vychodilův poměr ke *Komenskému*, jako se změnil i jeho poměr k Masarykovi, když se ukázalo, že světonázorové rozdíly jsou příliš velké. V tom případě by mohlo být vyjádření zestárlého Vychodila jen jakýmsi východiskem z nouze, jakýmsi eufemismem, který ho měl zbavit složitého a nežádoucího vysvětlování tak či jinak nemilých skutečností.

Avšak ať už je tomu jakkoliv, v jednom se až dosud mýlili všichni, Vychodila nevyjímaje: v *Komenském* nevyšly překlady Pascalových *Mýslének*, nýbrž dvou důležitých Pascalových fragmentů, z nichž jeden (pokud je nám známo) nebyl nikde jinde česky publikován.¹¹⁷ Jde jistě o omyl velmi nemilý, přičemž nejzajímavější je skutečnost, že jej

¹¹³ Na některé dosti závažné nedostatky Masarykovy práce o Pascalovi upozornil později překladatel *Mýslének* Antonín Uhlíř (Nástin filosofie Pascalovy. Česká mysl, 11, 1910, s. 3–38, 229–238, 321–329). Masarykovi vytýká především to, že u Pascala nesprávně směřoval skepsi náboženskou a noetickou. Podle Uhlíře je Pascal skeptikem pouze tam, kde pravda závisí na přirozených prostředcích lidského poznání. Tvzení o náboženské skepsi Pascalově je prý romantickou legendou Chateaubriandovou a Cousinovou. Zdá se, že i když ne přísně vědeckým postupem, tedy alespoň uměleckou intuicí se u nás Pascalovu vnitřnímu světu nejvíc přiblížil F. X. Šalda ve stati Pokušení Pascalovo (byla napsána v r. 1928, později vyšla v *Dřevorytech starších i nových* v r. 1935).

¹¹⁴ VYCHODIL, Pavel J. Pascal a žid. *Hlídky*, 1938, s. 63.

I když v dalším poznáme, že Vychodil vlastně Pascalovy *Mýslénky* nepřekládal, je jeho poukaz na index problematický. V r. 1948 vyšly v Trnavě *Mýslénky* s povolením církevní vrchnosti a též bez komentáře, jen s nerozsáhlou úvodní studií.

¹¹⁵ HÝSEK, Miloslav. Drobné zprávy. *Listy filologické*, 65, 1938, s. 241. TVRDÝ, Josef. *P. J. Vychodil*, s. 23.

¹¹⁶ DESOLDA, Jan N. Co soudí sami francouzští spisovatelé o pověstných „provinciálních listech“ Blažeje Pascala. *Blahověst*, 17, 1867, s. 135. Jde o Voltaira, Josepha de Meistra, Chateaubrianda aj.

¹¹⁷ Zdá se, že Vychodila svedla k omylu především jeho francouzská předloha: *Les moralistes français*, Paříž 1858. Že nešlo o spolehlivé vydání, je zřejmé též z toho, že se o něm vůbec nezmiňuje nejpečlivější editor Pascalových děl L. Brunschvicg.

Vychodil opakuje ještě na sklonku svého života ve zmíněné poznámce v *Hlídce*. Pascal měl vůbec, můžeme-li to tak říci, v české bibliografii i literární historii málo štěstí.¹¹⁸ Již Vychodilův chronologický údaj o vlastních překladech v *Komenském* je chybný. Pascalovy fragmenty tam nevyšly před čtyřiceti, nýbrž před padesáti lety.¹¹⁹ Hlavním omylem ovšem zůstává nesprávný název překládaných děl. Tvrdý ve své bibliografii Vychodilových filosofických překladů Pascala vůbec neuvádí, jiní, kteří jej uvádějí, následují všichni Vychodila a tvrdí, že přeložil *Myšlenky*.¹²⁰

Vychodil tedy přeložil a v *Komenském* uveřejnil dva Pascalovy fragmenty, jež jsou mimo jiné důležité tím, že jde vlastně o jediné dvě Pascalovy práce, které lze označit jako filosofické ve vlastním smyslu. Jde o *Fragments d'un Traité du Vide* (Vychodil: *O auktoritě v oboru filosofickém*),¹²¹ které vznikly v době před smrtí Pascalova otce, před tzv. „période mondaine“, a o druhou část práce *De l'esprit géométrique* (vznikla v posledních letech Pascalova života), která se nazývá *De l'Art de persuader* (Vychodil: *Kterak přesvědčovat*).¹²² Toto druhé Pascalovo dílko bylo do češtiny úplněji přeloženo Jiřím Guthem nedlouho po Vychodilovi.¹²³ V tomto případě tedy nemá Vychodil nějaké výsadní postavení, avšak naskýtá se příležitost srovnat oba překlady a udělat si tak představu o úrovni Vychodila jako překladatele z francouzštiny. Guth byl nesporně v několika směrech ve výhodě: universitní studia konal v Ženevě, již dříve přeložil Descartesovu *Rozpravu o metodě*, když překládal Pascala, byl starší než Vychodil, a konečně nelze zapomínat ani na to, že pro exaktní Pascalovo myšlení byl vhodnější Časopis pro pěstování matematiky a fysiky než více méně popularizující *Komenský*. A přesto vychází po srovnání obou překladů lépe Vychodil, což opět svědčí o jeho mimořádném překladatelském nadání. V úsecích, jež totiž můžeme srovnávat, má Guth nejméně pět hrubých překladatelských poklesků, zatímco u Vychodila je mož-

¹¹⁸ K nedopatření došlo již r. 1877 s prací Fričovou. V „Ukazateli k prvním padesáti ročníkům Časopisu musea království českého 1827–1876“ uvedl Václav Schulz v Seznamu spisovatelů cizích, z nichž do češtiny překládáno z oboru filosofie, pouze Palackého překlad Platónova *Faidra*. Heslo Pascal naprosto chybí, ačkoliv Fričova práce o Pascalovi je pod heslem Josef Frič řádně uvedena. Je to typický důsledek častého nešvaru bibliografií, které pracují pouze s nadpisy zpracovávaných materiálů.

¹¹⁹ *Hlídka*, 1938, s. 63.

¹²⁰ TVRDÝ, Josef. *J. P. Vychodil*, s. 25. Vychodilovy překlady Pascala neuvádí ani Vilém Bitnar, ani Josef Král. Viz BITNAR, Vilém. Pavel Julius Vychodil. *Hlídka*, 55, 1938, č. 4–5, 6, 7, s. 117–123, 181–184, 213–216. Viz též KRÁL, Josef. Československá filosofie: nástin vývoje podle disciplin. Praha 1937. Špatně je naproti tomu uvádějí Ottův slovník naučný u hesla Pavel Vychodil a Antonín Podlaha v *Dějinnách a bibliografii české katolické literatury náboženské 1828–1913*, kde se pod č. 132 praví, že Vychodil přeložil Blaisea Pascala *Myšlenky*, přičemž se uvádí pouze ročník 1884 časopisu *Komenský* a v rejstříku se u hesla Paskal Blažej opět nesprávně odkazuje pouze na článek Desoldův. Viz PODLAHA, Antonín. *Dějiny a bibliografie české katolické literatury náboženské 1828–1913*, IV. Praha 1918, s. 1917.

¹²¹ VYCHODIL, Pavel J. Blaisea Pascala *Myšlenky*. *Komenský*, 1884, č. 38–39, s. 547–551.

¹²² VYCHODIL, Pavel J. Blaisea Pascala *Myšlenky*. *Komenský*, 1885, č. 2, s. 21–24, 182–185.

¹²³ GUTH, Jiří. Blažej Pascala: O duchu geometrickém. Dva fragmenty. *Časopis pro pěstování matematiky a fysiky*, 18, 1889, č. 4–5, s. 181–188, 224–230.

no mluvit nejvíce o pěti, z nichž alespoň tři možno vysvětlit nedopatřením při tisku. Co však je důležitější, Vychodilovy překlady jsou příznačné jistou lehkostí a volností (v mezích možností), důsledným zčešťováním a konečně přesností a správností; k záporným rysům Vychodilova překladatelského umění možno naproti tomu počítat jisté subjektivizování textu, které vzniká z někdy přehnané snahy po adresnosti.

Nejvíce potěšitelné je však to, že překlad stati *O auktoritě v oboru filosofickém*, jejž nám nepodal kromě Vychodila nikdo, je takřka bezchybný, a až na dvě věty, jež jsou ostatně pouze opomenutelným rozvedením myšlenek předcházejících, úplný. Tento překlad Pascalovy ostré filosofické invektivy byl jistě pro mnohé čtenáře osmdesátých let minulého století silnou četbou. Avšak jeho význam a potřebnost se nezmenší, dokud bude zdravý rozvoj lidského myšlení ohrožován jakýmkoliv dogmatismem. I dnes leckde platí výčitka, jež stojí v čele Vychodilova překladu: „Úcta chovaná ku starobylosti dnes dostoupila té míry ve věcech, ve kterých nejméně má vlásti, že činíme si věštbami veškery její myšlenky, tajemstvími třebas i temnosti její, že nelze již vytasiti se s novotami bez nebezpečství, a že slova spisovatele nějakého jsou s to, by porazila důvody nejpádňější.“¹²⁴

V jubilejním Pascalově roce tak přispíváme k poznání velkého francouzského myslitele kromě několika chronologických a bibliografických zpřesnění především zjištěním, že v olomouckém *Komenském* (r. 1884) máme sice poněkud zastaralý, ale stále ještě upotřebitelný překlad jeho důležité práce *Fragments d'un Traité du Vide*, i když pod názvem *O auktoritě ve filosofii*, který je ostatně výstižnější než „nerealisovaný“ titul francouzský.

¹²⁴ VYCHODIL, Pavel J. Blaisea Pascala Myšlenky. *Komenský*, 1884, č. 38–39, s. 547.

8 Tereziánská vysokoškolská reforma a olomoucký J. K. Reidinger

Není jistě bez zajímavosti, že se v Pelclově „naučném slovníku čelných českých osobností“,¹²⁵ k němuž předmluvu (s titulem *Von der Aufnahme, dem Fortgange, und den Schicksalen der Wissenschaftlichen und Künste in Böhmen*) napsal Voigt a v němž se mimo jiné setkáváme s životopisy Arnošta z Pardubic, Balbína, Husa, Komenského, Brandla a Myslivečka, objevuje též dominikánský mnich, tomistický myslitel z doby Marie Terezie. Je jím olomoucký profesor Jan Kvalbert Reidinger,¹²⁶ o němž obsírně referuje ještě *Riegrův slovník naučný*. Tam se dočteme, že si Reidinger v Olomouci získal nevšední vzdělaností a důvtipností nemalé pochvaly a hojných posluchačů a že mívá často prudké hádky s jezuitu, kteří tehdy v Olomouci jako i na jiných universitách chtěli mít v teologii rozhodující hlas; dále tu čteme, že Reidinger proti jezuitům hájil s nemalou učeností, vytrvalostí a ostrovtipem zásady Tomáše Akvinského – připomíná se dokonce, že jeho snahy měly ohlas i za hranicemi.

Již z těchto několika vět je zřejmé, že Pelclovu sympatie k Reidingerovi nepramenily ani tak z poměru osvícenců k Tomášovi a tomismu, jako především z obdivu k Reidingerovým úspěšným bojům s tehdy takřka všeobecně nenáviděnými jezuitu. Nejenom za tímto postojem Voigta, Borna či Pelcla, ale za celou tereziánskou školskou politikou stojí totiž v pozadí jansenismus se svým bytostným odporem k jezuitům a kladným poměrem k augustinismu.

Strůjci tereziánských církevních a školských reforem potřebovali pochopitelně pro své dalekosáhlé plány nutně četné spojence a bylo jen přirozené, že je hledali a nacházeli především v řádech, které dravá jezuitská expanze vytlačila z jejich významných, staletími posvěcených pozic. Šlo hlavně o premonstráty, augustiniány-eremity a do-

¹²⁵ PELCL, František Martin. *Abbildungen böhmischer und mährischer Gelehrten und Künstler: nebst kurzen Nachrichten von ihren Leben und Werken* I–IV. Prag 1773–1782.

¹²⁶ Tamtéž, IV, s. 173–176. Je zajímavé srovnat Pelclův přístup s postojem I. Borna (1742–1791), který roku 1763 vydal svou pověstnou *Monachologii – Nejnovější přírodopis mnišstva objasněný třemi tabulkami, rytými v mědi, a v duchu linnéovském vypsany P. Ignácem Lojolou Kutnobičem, z bývalého Továryšstva Ježíšova*. V tomto pověstném pamfletu, který byl přeložen mimo jiné vícekrát i ve Francii za Francouzské revoluce, je stať o dominikánech zakončena takto: „Symbolem této mnišské rasy je vzteklý pes, držící v tlamě hořící pochodně a hrožící mučidly, hranicemi a smrtí.“ Viz KALIVODA, Robert – ZUMR, Josef (eds.). *Antologie z dějin československé filosofie* I. Praha 1963, s. 347–351.

minikány. Tak se v podstatě náhodně a bezděčně dostávaly na povrch hlubší duchovní vrstvy starší scholastické tradice – jako vedlejší důsledek velikého duchovního zemětřesení, jímž byla inaugurována nová doba.

Duší reformního tereziánského katolicismu byli v Rakousku tzv. „vídeňští velikáni“: malá skupina učenců, k nimž patřili zejména osobní lékař císařovny Marie Terezie van Swieten, její zpovědník Müller, dále světící biskup Stock a právník Martini. Po smrti van Swietena a Stocka se na počátku sedmdesátých let ke skupině přiřadili baron Kresl a o něco později též opat Rautenstrauch.

Především van Swieten, pocházející z Nizozemí, kde jansenisté, vypuzení z Francie, našli svůj nový domov, a odkud tehdy přicházelo shodou okolností k vídeňskému dvoru mnoho vysokých úředníků, nepřestával upozorňovat císařovnu, že je v jejích zemích potřebná důkladná školská reforma, že však k ní nemůže dojít dříve, dokud nebude radikálně omezen vliv jezuitského řádu. Učený jansenista jí podával vždy nové a pádnější důkazy o tom, že univerzity vedené jezuitou, byť jindy a jinde jakkoliv významné, v současné době žalostně upadly a nevyhovují novým požadavkům doby. Císařovna měla pro van Swietenovy snahy pochopení, a tak se stalo, že monopolní postavení jezuitů bylo v její říši především v oblasti výuky stále více oslabováno.

Historickým mezníkem v celém tomto dramatickém vývoji je dvorní dekret z 10. září 1759, který znamená především důležitý obrat v dějinách vídeňské i pražské university. Ve Vídni byli v tomto roce jezuité odstraněni z vedení filosofické i teologické fakulty. Eduard Winter o tom píše: „Studijním ředitelem teologické fakulty se stal kanovník von Stock, filosofickou fakultu měl spravovat kanovník Jan Petr Simen. Od filosofické fakulty však byly oddělovány přírodovědecké obory, matematika a fyzika, a podřízeny bezprostředně van Swietenovi. Van Swieten také dokázal, že profesor církevního práva, jímž byl jezuita, byl z akademického senátu vyloučen s odůvodněním, že se jedná pouze o světské záležitosti, pro něž církevní právník v žádném případě není příslušný. Tímto způsobem byl akademický senát osvobozen od jezuitů a neodvolatelně zlomen vliv jezuitů na školství, zvláště když van Swieten současně získal rozhodující vliv i na gymnasiální školství a byli podporováni augustiniáni a dominikáni, aby (ve shodě s výše zmíněným dvorním dekretem, pozn. K. F.) přednášeli na univerzitách teologii podle svých pouček.“¹²⁷

Jak již bylo řečeno, byli dominikáni pro plány „vídeňských velikánů“ třetím vítaným spojencem vedle premonstrátů a augustiniánů.¹²⁸ V Olomouci měli ovšem swietenovci významné spojení především v premonstrátech, usazených v klášteře Hradisko. Tamější proslulý opat Pavel Ferdinand Václavík, který byl důvěrně známý hlavně se Stockem, předložil císařovně již v roce 1746 žádost, aby na olomoucké universitě mohli přednášet dva profesori také nearistotelskou (rozuměj nesuarezovskou) filosofii.

¹²⁷ WINTER, Eduard. *Josefinismus a jeho dějiny: příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*. Praha 1945, s. 31.

¹²⁸ Viz ve výše uvedeném Winterově spise příznačně nadepsanou kapitolu Řády jako spojenci, s. 38–52.

Všechny tyto snahy se v těžce proniknutelné „shodě“ s jansenistickými sklony „vídeňských velikanů“ opíraly o sv. Augustina, čímž se – i když na první pohled možná paradoxně – dostával alespoň na krátký čas ke slovu Tomáš Akvinský a tomismus mohl měřit své síly s plochým a k racionalismu stále více se přiklánějícím suarezianismem.

Winter připomíná, že antischolastické, případně antiaristotelské proudy se mezi olomouckými studenty projevovaly již od počátku 18. století. V jednom letáku byl již v roce 1725 nazván olomoucký profesorský sbor „tota banda aristotelica“ a v dobovém teologickém spise *Medium cognitionis divinae* (napsal jej H. Lebeda a vyšel v r. 1751 v Hradci Králové) se připomíná, že dokonce příslušník jezuitského řádu Šiminský nepřednášel již v první polovině osmnáctého století jezuitskou školskou teologii, nýbrž tomismus, a že byl pověstný svou průpovídkou, že suarezismus, tehdy oficiální nauka jezuitů, se podobá raku, který štípe, kdežto tomismus že je hanácká buchta, která živí.¹²⁹

Ani po roce 1759 to ovšem tomisté neměli lehké. Na rozdíl od Prahy měli totiž jezuité četné příznivce mezi olomouckou šlechtou a vyšším úřednictvem, což jim i po osudném dekretu studijní dvorské komise usnadňovalo udržovat si na universitě výsadní postavení. Augustiniánský a tomisticky orientovaní profesori se sice dostali nečekaně za universitní katedry, avšak jezuité se alespoň snažili ztrpčit jim život a zastrahovat jejich případné žáky. Kdo se totiž rozhodl pro augustinskou nebo tomistickou teologii, byl při zkouškách z ostatních oborů obzvláště přísně posuzován, takže ze čtyř set posluchačů se tehdy pro nově orientované profesory osmělilo rozhodnout jen asi sedmdesát studentů. Mezi jezuitu a ostatními řeholemi se jedním slovem v té době i v Olomouci rozpoutal nelítostný vědecký i zákulisní boj, jak o tom svědčí především rozhořčené příspěvy hradištského opata Václavíka do Vídně.

Dnes ovšem může někomu připadat divné, že proti jezuitskému aristotelismu měl být zapojen právě Tomáš Akvinský, pro nějž je přece Aristotelés Philosophus par excellence, a že týž Tomáš se má stát spojencem a podporou téhož Augustina, jehož platónský přístup ke skutečnosti právě on se svou úctou k ratio tak zásadně aristotelsky revidoval. Ať tak či onak, zůstává skutečností, že se dominikáni se svým tomismem přiklonili v oné spletité a rušné době chtějíce nechtě k vídeňským jansenistům: v boji mezi jansenisty a jezuitu zaujali ochotně místo proti nenáviděným jezuitům, čímž se (jistě více, než vyplývalo z ortodoxního tomismu) přiklonili též k augustiniánské škole.

Na druhé straně ovšem nutno přiznat, že ani u dominikánů nešlo o pouhou taktiku a že někteří příslušníci tohoto řádu byli vnitřně oddanými přívrženci tereziánského reformního katolicismu. Platí to především o Petru Gazzanigovi (narodil se 1722 v Bergamu, zemřel 1788 v Bologni), jehož přednášky ve Vídni poslouchal sám Pius VI. Gazzaniga vydal v letech 1763–1766 ve Vídni své proslulé *Praelectiones dogmaticae*, v nichž dal jezuitům příklad, jak možno a nutno obnovit teologii. Spekulace ustupuje

¹²⁹ WINTER, Eduard. *Josefinismus a jeho dějiny...*, s. 40.

u Gazzanigy příznačně do pozadí ve prospěch pozitivních důkazů z Písma a tradice. O problematice a vždy vratké pozici tomismu svědčí nicméně výmluvná skutečnost, že ačkoliv byl Gazzaniga hluboce oddán Stockovi, jež oslavoval jako obnovitele tomismu v Rakousku, a ačkoliv bojoval zcela v duchu „vídeňských velikánů“ proti jezuitům, scholasticismu a ultramontanství, nestaly se jeho *Praelectiones* oficiální rakouskou učebnicí dogmatiky. Opat Rautenstrauch, který nastoupil ve funkci ředitele teologické výuky po Stockovi, nebyl totiž z mnoha důvodů tomismu již tak příznivě nakloněn jako jeho předchůdce, a proto dal jako učebnici přednost dílu augustiniána Engelberta Klüpfela *Institutiones theologiae scholasticae*.¹³⁰

Jako všude jinde, bránili se proti těmto změnám i jezuité v Olomouci, avšak císařovna ani tu nepolevila a roku 1760 ustanovila profesory teologie olomouckého dominikána Ignáce Světeckého a hradištského premonstráta Bernarda Purkyně.¹³¹ Nešpor připomíná, že systémy sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského byly shora propagovány proti teologii Suarezově už od roku 1754.¹³² Uvedený rok nabývá ovšem zcela zvláštního významu, jestliže si uvědomíme, že roku 1753 byla provedena známá tereziánská reforma školství v duchu klasické humanity, a tím dán základ novým kulturním směrům. Králík považuje tento rok dokonce za mezník mezi barokem a novou dobou a školská opatření tehdejší vlády za předzvěst nových časů: „Není myslím pochyby, že za vlády velké císařovny se organicky provedl přechod od baroka k moderní době. Proslulý josefinismus být jen karikaturním přehnáním tendencí, které pronikly v desetiletích panování Marie Terezie, poněkud dýchavičně realizoval rozumářské plány, nepočítaje s danými skutečnostmi. Byl snad na chvíli oslnivější než thesarianismus, ale rozhodně méně účinný.“

Za těchto okolností zasluhuje období Marie Terezie zvýšenou pozornost, neboť chceme-li pochopit dílo poslední čtvrtiny osmnáctého století, musíme poznat síly, které je v předchozích desetiletích připravovaly. Nelze již stát bezradně před těmito desetiletími a přilepovat je jednou k protireformaci, podruhé k obrození. Sám zřetel naukový diktuje, aby toto období vystoupilo ze stínové existence a stalo se plnoprávným členem historické řady vývojové.¹³³

To ovšem znamená, že při osvětlování tohoto významného vývojového mezníku českých kulturních dějin sehraje jistou roli i tomismus. Již přístup tomisticky orientovaných dominikánů k možnostem, které jim císařovna poskytla, je pozoruhodný. Svědčí o tom, že tomistická škola neztratila nikdy úplně vnitřní sílu a akceschopnost. V osmnáctém století nedosahovali sice dominikáni ve spekulaci té úrovně jako např.

¹³⁰ WINTER, Eduard. *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 51.

¹³¹ NEŠPOR, Václav. *Vlastivěda moravská. Místopis Moravy. Olomoucký kraj. Dějiny Olomouce*. Brno 1936, s. 201. E. Winter zná tyto řeholníky pod jmény Ignác Siedecký a Bernard Burkině. Viz WINTER, Eduard. *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 41.

¹³² NEŠPOR, Václav. *Vlastivěda moravská*, s. 60. Všeobecně s. 57–75.

¹³³ KRÁLÍK, Oldřich. *Olomoucká Societas incognitorum*. Olomouc 1947, s. 12.

ve století šestnáctém, kdy především ve Španělsku kvetla universita v Salamance (Victoria, Cano, Medina, Banez), avšak rád byl stále živý (na počátku osmnáctého století dosáhl 30 000 členů) a jeho reprezentanti zasáhli alespoň sporadicky ve spekulaci dosti hluboce (Billuart, Concina). Nejvýznamnějšími generály v této době byli Cloche (1686–1720), Ripoll (1725–49) a Boxadors (1756–77). Právě posledně jmenovaný byl současníkem tereziánských reforem a sám velký podporovatel studií. Za jeho vedení se ujal i Reidinger své důležité funkce v Olomouci, když nastoupil jako předtím Světecký na místo vysokoškolského učitele v oboru tomistické teologie.

Jan Kvalbert Reidinger se narodil v Týně nad Vltavou 30. května 1725 a do řádu vstoupil již v šestnácti letech roku 1741. Dne 1. února 1744 složil v Budějovicích řeholní sliby a roku 1747 byl vysvěcen na kněze. Po vysvěcení se stal německým kazatelem u sv. Máří Magdaleny na Malé Straně v Praze a pak byl dva roky lektorem filosofie na řádovém učilišti v klášteře u sv. Kříže v Jihlavě. Po dva roky byl pak sekretářem české provincie, až se stal lektorem teologie v klášteře u sv. Michala v Olomouci. Tam vzbudil svou učeností pozornost vědeckého světa, především svou veřejnou disputací z různých odvětví teologie, která se konala v roce 1763. V roce 1766 dosáhl J. K. Reidinger doktorátu teologie na olomoucké universitě a 21. února 1767 byl na téže vysoké kole ustanoven profesorem dogmatiky. Zemřel uprostřed pilné práce v poměrně mladém věku 53 let 4. září 1778 v Praze.¹³⁴

Při příležitosti dispute v roce 1763 vydali olomoučtí dominikáni jako jednu z prvních knih na podporu obnoveného a vládou podporovaného studia života a díla Tomáše Akvinského spis *Hieronymi Vielmii ordinis Praedicatorum episcopi Aemoniensis de D. Thomae Aquinatis doctrina et scriptis libri duo* (Vindobonae anno MDCLXIII).

Tato publikace olomouckých tomistů je pro osvětlení výše načrtnutých problémů cenná především svou dedikací císařovně Marii Terezii, která vysokoškolskou reformou celou tu dominikánskou aktivitu umožnila. Toto poděkování císařovně, které je současně programem práce tomistické školy v Čechách, otiskujeme na dalších stránkách v plném znění v latinském originále a v českém překladu jako významný studijní materiál.

Tato dedikace je zajímavá nejen tím, že nám podává jasné svědectví o jednom relativně dosti významném faktoru z onoho období na přelomu baroka a moderní doby,

¹³⁴ Chronologický přehled Reidingerových prací: 1. *Hieronymii Vielmii Ord. Praedicatorum episcopi Aemoniensis de D. Thomae Aquinatis doctrina et scriptis*. Vindobonae 1763.

2. *Dissertatio theologica scholastico-moralis ad tractatum de Sacramentis in particulari pertinens*. Olomucii 1769.

3. *Opella gemina, una inscripta de vita et studiis P. Danielis Concinae Ord. Praedicatorum Commentarius historicus, auctore Laurentio Rubeo presbytero foroiuliensis Venetiis* 1763. Olomucii 1770.

4. *Appendicula editoris qua eiusdem Danielis Concinae sinceritas in exscribenda quadam doctrina Patris Thomae Tamburini in bona luce constituitur*. Olomucii 1770.

5. *Cathedra et Exedra*. Tento spis zůstal v rukopise. Reidinger se v něm snažil ukázat, jak účinně spojit úřad profesora a kazatele.

nýbrž i tím, že na mnoha místech (a snad i celkovou koncepcí) nápadně připomíná pozdější proslulou encykliku Lva XIII. z roku 1879, která je známa pod názvem *Aeterni Patris* a stala se impulsem pro celý jeden proud novodobé spekulace.¹³⁵

Originální znění dedikace

Augustissimae, invictissimae ac gloriosissimae Romanorum imperatrici MARIAE THERESIAE – Hungariae et Bohemiae Reginae Apostolicae, archiduci Austriae, duci Burgundiae, Brabantiae, Mediolani, Styriae, Carinthiae, Carnioliae, Luxemburgi, Wirtembergae, utriusque Silesiae, principi Sueviae, Marchioni S. R. I. Burgoviae, Moraviae, utriusque Lusatae.

Comiti Habsburgi, Flandriae, Tirolis &c. &c.

Principi Dominae Dominae clementissimae.

¹³⁵ Pro vylíčení celkového prostředí, v němž Reidinger žil a působil, jsou cenné ještě tyto práce: WALLNER, Julius. Geschichte des Konviktes in Olmütz von der Gründung bis zur Vereinigung mit der Theresianischen Akademie in Wien 1556–1782 I. *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Geschichte Mährens und Schlesiens*, 6, 1902, s. 219–262. WALLNER, Julius. Geschichte des Konviktes in Olmütz von der Gründung bis zur Vereinigung mit der Theresianischen Akademie in Wien 1556–1782 II. *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Geschichte Mährens und Schlesiens*, 7, 1903, s. 77–162. SVOBODA, A. Studium na Universitě olomoucké 1740–1760. *Vychovatelské listy*, 36, 1936. SVOBODA, A. Počátky náboženského indiferentismu mezi studentstvem olomouckým v letech 1732–1734. *Archa: revue pro katolickou kulturu*, 23, 1935. DIVINA, Teodor. *Dějiny původního kláštera dominikánů u sv. Michala v Olomouci*. Olomouc 1958. Celkové světónázorové pozadí Reidingerovy doby líčí výstižně Eduard Winter ve svém spise *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum: das religiöse Ringen zweier Völker*. „Ve Vídni se utvořil velmi vlivný jansenistický kruh kolem osobního lékaře císařovny Marie Terezie, Gerarda van Swieten. Van Swieten byl Nizozemec a náležel k staré jansenistické rodině. V r. 1745 byl jako osobní lékař císařovnin povolán do Vídně a rychle si získal její plnou důvěru, již využil zcela v duchu jansenistické církevní reformy. Od r. 1749 stál van Swieten v čele rakouské školské správy.“ (WINTER, Eduard. *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum: Das religiöse Ringen zweier Völker*. Salzburg – Leipzig 1938; cituji z českého překladu O. Lišky, in: WINTER, Eduard. *Tisíc let duchovního zápasu*. Praha 1940, s. 202.) „Obratně dovedli jansenisté užití pro své účely řádů soupeřících s jezuiti. Při veliké úctě k sv. Augustinu, jež byla jansenistům vlastní, je pochopitelné, že se pokoušeli pro sebe získat především řády s augustinskou tradicí. V r. 1760 prosadil van Swieten na theologických fakultách, ovládaných jezuiti, učitelské stolice augustinské a tomistické theologie. ... Ještě větší vliv měl jansenismus na Moravě. V premonstrátském klášteře Hradisku, který byl z velké části český, vzniklo středisko jansenistického myšlení. Patron premonstrátského řádu, sv. Augustin, tvořil spojení s jansenismem. Prostřednictvím svého vídeňského agenta Dupeni, O. Praem., byl opat Václavík v nejtěsnějším spojení se Šimonem von Stock, který byl vedle Müllera duchovní hlavou vídeňských jansenistů. Se Stockem bojoval opat proti jezuitům o augustinskou a tomistickou učitelskou stolicí na universitě v Olomouci. Klášter kupoval z Francie jansenistické knihy, aby tak opatřil výzbroj profesorům a žákům kláštera. Zřetelně vystupují najevo souvislosti, jež se spojují ve Vídni.“ (tamtéž, s. 202–203) Složitosti dané situace si byli ovšem zajisté dobře vědomi i olomoučtí dominikáni – i oni věděli, že Swietenovi nejde v první řadě o tomismus; proto mohli mít nakonec na mysli jak jezuitský suarezianismus, tak vídeňský jansenismus, když v dedikaci císařovně psali „his praesertim moribus, atque temporibus, in quibus a pestiferis hominibus ita pessumdatur Religio, proculcaturque, ut validissimo inconcussioque praesidio ea maxime indigere videatur“ (zejména za těchto poměrů a časů, v nichž je současnými lidmi náboženství tak znehodnocováno, potřebuje zřejmě velmi silnou a neotřesitelnou záštitu).

AUGUSTISSIMA IMPERATRIX!

Nihil profecto universae Dominicanae Familiae gloriosius, jucundius nihil ac elit singulari illo Beneficio, quo nos, AUGUSTA DOMINA, non ita pridem exornasti, cum in nobilioribus Ditionis TUAE Academiis unum e nostris, qui Theologiam doceret, constitutum voluisti.

Quid enim ardentioribus studiis desiderare unquam poteramus, ac concedi nobis, ut doctrinam, *quam ab Angelico Divo Thoma Aquinate schola nostra se hausisse gloriatur* (a), e privatis domesticisque laribus, quibus in tota Germania pene circumscribebatur, educeremus in publicam lucem, & nostris, ut ita dicam, manibus in illustria haec bonarum artium domicilia, unde satis diu illa aberat, iterum inferremus?

At quanto magis hac de causa intimos animorum nostrorum recessus laetitia pervasit, tanto minus ad referendas, quas MAIESTATI TUAE debemus grates nos pares esse animadvertimus.

Videtur certe praeclarissime huic officio nos facturos satis, si, quantum in nobis est, omnem ad juvenes Ecclesiasticae Militae adscriptos in hac doctrina instituendos curam, operam, cogitationem impendamus: nihilominus quoniam hoc debitum est, nec praetermitti sine piaculo potest, peculiarem observantiae erga TE nostrae significationem non habet.

Patere ergo, AUGUSTA DOMINA, ut quoniam tenuitati nostrae aliud praestare non licet, primos saltem laborum nostrorum fructus in nostri erga TE grati animi argumentum offeramus: quos TIBI acceptos fore confidimus, quod & TUI sunt, cum TU dederis, ut crescerent, & uberem insuper proventum portendunt, si Patrocinio TUO eos fovere perexeris.

Tantum enim abest ut schola nostra indigna sit, quae validissima Benignitatis TUAE ope protegatur, ut non dubitemus affirmare, inter ornamenta, quae pace, & bello TIBI plurima comparasti, haud profecto loco reponendum esse, quod sacris Disciplinis, quibus Religio nutritur, roboratur, atque defenditur, praeclarissima duo Ecclesiae Lumina Augustinum, ejusque vestigiis religiose insistentem Thomam, praefecisti.

Neque vero arrogantiae notam pertimescimus, si de schola nostra paulo magnificentius sentiamus. Quis enim negaverit christianae Reipublicae summopere interesse, ut id, quod Theologiae nomine juvenibus propinatur, nihil contineat, nisi sincerum, defaecatum, & ab omni vel mediocri labis suspicione prorsus expers: his praesertim moribus, atque temporibus, in quibus a pestiferis hominibus ita pessumdatur Religio, proculcaturque, ut validissimo inconeussoque praesidio ea maxime indigere videatur?

At quid, nisi purissimum saluberrimumque in Fidei morumque scientia hauriri potest a sanctissimo Praeceptore nostro, qui & scholarum omnium sine controversia Princeps est, & Ecclesiae Doctoribus accensetur? Romani certe Pontifices illum *ob sanctioris doctrinae excellentiam Angelici eloquio cognominatum voluerunt* (b) ejus vero Doctrinam appellarunt *Catholicam, veridicam, admirandam, universalem Ecclesiam illustrantem* (c) *in veritate, & caritate fundatam* (d), *inconcussam, tutissimam* (e), *sine ullo prorsus*

errore caelestem (f) talem denique, ul qui eam tenuerit, nunquam inveniatur a veritatis tramite declinasse, & qui eam impugnaverit semper fuerit de veritate suspectus (g). Ne infinitus sim, tantum ei laudis tribuerunt, quantum vix ulli veterum Patrum, prae-terquam eximio illi tot haeresum triumphatori Augustino, quem magistrum Thomas habuit, unde sua sumeret, impertitum legimus.

Neque hos illis satis fuit: nam eos qui *ejusdem sancti Viri doctrinam in Gymnasiis Ordinis FF Praedicatorum tradi solitam audiverint*, singularibus privilegiis ad amplificandum sub tanto Magistro, ut Clemens XII. loquitur, *probae incorruptaeque doctrinae studium*, donatos esse voluerunt (h).

Quid quod gravissimis hisce summorum Ecclesiae Antistitum testimoniis permotae celebriores Catholici orbis Academiae, & pleraeque Regulares familiae ad Thomae vestigia fideliter persequenda solemni se adstrinxerunt sacramento. Nota quippe sunt, quae Summi Pontifices ad Romanam, & Bononiensem studiorum in Ditione sua Universitates, splendore, dignitateque amplificandas: quae Austriaci Hispaniarum Monarchae pro Salmaticensi, Complutensi, Neapolitana: quae Res Venetorum publica pro Patavina: quae demum Sardiniae Rex Victorius Amadeus cum Taurinensem instauravit, constituerint. Atque hi omnes ita fuere de Thomae doctrina servanda solliciti, ut, ne vel minimum ab ejus mente recederetur, imperaverint, eam tradi ab aliquo e Dominicani Instituti alumnis; rati, hosce utpote caelestis illius doctrinae haeredes, atque custodes, aedemque teneris unguiculis nunquam interrupta successione imbutos, ne latum quidem unquam a recto germanoque Praeceptoris sanctissimi sensu deflexuros. Quin ipsemet, qui TIBI in Conjugem divinitus datus Romano Imperio feliciter praeest FRANCISCUS AUGUSTUS in splendidam, celebratamque Pisanam suam Academiam unum e Dominici sodalibus, qui Thomae sententiam traderet, haud ita pridem advocavit.

Si itaque doctrina ista ab Ecclesia Catholica unanimi consensione celebrata summam Ecclesiae haud minus ac Reipublicae utilitatem est allatura, haud veritus est totius Dominicani Instituti Praesens, ac Moderator MAIESTATEM TUAM a gravissimis, quibus distinetur negotiis paullisper avocare: nobis enim in mandatis dedit, ut suo, filiorumque suorum D. Thomae asseclarum nomine testemur, Ordinem nostrum, si referre TIBI gratias pro tanta Beneficentia TUA non potest, daturum tamen operam, ut omnes cognoscant, voluntate saltem id praestandi non caruisse. Quod diligentia, industriaque in scholis hisce, quarum TU ut Parens, ita Altrix Curatrixque es, excolen-dis amplificandisque, ad Augustae Domus perennem Felicitatem, quantum in nobis est promovendam, nos effecturos confidimus.

Haec sunt, quibus aspirare Illum Qui, quae vult potest, cupiunt ex intimo corde SACRAE CAESAREAE REGIAE APOSTOLICAE MAIESTATIS TUAE

nomine iussuque

P. Joannis Thomae de Boradors,

Generalis Ordinis FF. Praedicatorum.

Humillimi & obsequentissimi

P. Ignatius SWIETECZKY

Ord. Praed. in Universitate Olomucensi Publicus & Ordinarius S. Theol. Professor.

ET

P. Ioannes REIDINGER

EjUSD. Ord. Defendens

Odkazy dedikace:

(a) Benedictus XIII. In Brevi Ad demissas preces die 6. Nov. 1724.

(b) Benedictus XIII. bulla Custodes die 7. Martii 1726.

(c) Urbanus V. in diplom. ad Tolosanam Academiam.

(d) Pontificale vetus Rom. Venetiis impressum an. 1545 p. 255.

(e) Alexander VII. in Brevi ad Lovaniensem Academiam.

(f) Clemens VIII. in Brevi ad Neapolitanos.

(g) Innocentius VI. in sermone de S. Thoma.

(h) P. Bremond Tom. 8. Bularii Ord. FF. Praed. Tit. 6. quaest. 3.

ČESKÝ PŘEKLAD DEDIKACE

Augustissimae, invictissimae... Dominae clementissimae.

Nejvznešenější Císařovno!

Veškerou dominikánskou rodinu nepotkalo zajisté nic slavnějšího ani příjemnějšího nad ono mimořádné dobrodiní, jímž jsi nás, VZNEŠENÁ PANOVNICE, před nedávnem vyznamenala – totiž svým nařízením, aby na Tvých význačnějších vysokých školách přednášel vždy jeden z nás teologii.

Vždyť co jiného jsme si mohli horlivěji přát, než aby nám bylo umožněno vynést nauku, o níž naše škola s hrdostí prohlašuje, že ji načerpala od andělského svatého Tomáše Akvinského (a), ze soukromých a domácích učeben, na něž byla takřka v celé Germanii omezena, na veřejné světlo a tak řečeno našima rukama opět vnést do slavných stánků krásných umění, v nichž tak dlouhou dobu chyběla?

Avšak čím více námi pro to prochvívala až do hloubi duše radost, tím více se nám zdálo, že nejsme s to vzdát TVÉMU VELIČENSTVU povinné díky.

Nejlépe bychom podle všeho této povinnosti učinili zadost, kdybychom, seč jenom jsme mohli, věnovali pečlivou snahu a celou svou mysl přednášení této nauky mládeži, jež se dala zapsat do Vojska Církve: avšak protože něco podobného je vlastně naší povinností, již nelze opomíjet beztrestně, nelze to vůči TOBĚ považovat za znamení nějaké obzvláštní pozornosti.

Je proto zřejmé, VZNEŠENÁ PANOVNICE, že nemajíce při své nuzotě jiných možností, věnujeme TI na důkaz své vděčnosti alespoň prvotiny své práce: věříme, že je přijmeš – patří TI přece jednak proto, že jsi umožnila jejich vzrůst, a jednak proto, že přinesou ještě další bohatý zisk, budeš-li i nadále jejich ochotnou záštitou.

Naše škola si ostatně mocné podpory TVÉ Milostivosti natolik zaslouží, že neváháme tvrdit, že mezi všemi poctami, jež sis v míru i ve válce hojnou měrou získala, stojí na neposledním místě skutečnost, že jsi ve svatých naukách, jimiž se náboženství živí, posiluje a brání, postavila do popředí dvě přeslavná světla církve – Augustina, a v jeho šlépějích s úctou pokračujícího Tomáše.

Nebojíme se výtky povýšenosti, jestliže máme o své škole vysoké mínění. Kdo by totiž popíral, že je v nejvyšším zájmu křesťanského státu, aby to, co se ve jménu teologie mladým lidem předkládá, neobsahovalo nic leč ryzí čistotu, prostou veškerého podezření třeba jen z malinké poskvrny: především v těchto dobách, kdy různí špatní lidé náboženství tak kazí, ba pošlapávají, že se zdá, že má velice zapotřebí pevné a nezlomné ochrany?

Co však lze načerpat od našeho svatého Učitele, než čistou a naprosto zdravou nauku víry a mravů? On je bezesporu první mezi všemi scholastiky a byl připočten k Učitelům církve. Římský papežové *se rozhodli nazývat ho pro výtečnost posvátné nauky čestným příjmením Andělský* (b) a jeho nauku označit jako *katolickou, pravdivou, podivuhodnou, osvěcující celou církev* (c), *založenou v pravdě a lásce* (d) *neotřesitelnou, naprosto jistou* (e), *slovem nebeskou bez jakéhokoliv omylu* (f), *tedy takovou, že kdo se jí přidrží, neodchýlí se nikdy od cesty pravdy, kdežto kdo na ni zaútočí, upadne z hlediska pravdy vždy v podezření* (g). Abych nebyl příliš rozvláčný, oslavili ho tak mohutně, že něco podobného se nedočteme takřka o žádném jiném ze starých Otců, vyjma onoho vynikajícího přemožitele tolika bludných učení Augustina, jež měl Tomáš za učitele.

Ani to jim ostatně nestačilo: přáli si, aby všichni, *kdož budou nauku tohoto svatého muže poslouchat na učilištích kazatelského řádu*, dostali zvláštní výsady, aby mohli pod vedením tak velikého Mistra, jak praví Kliment XII., *zvelebovat a rozhojňovat studium pravé a neporušené nauky* (h).

Tato vysoce závažná svědectví nejvyšších představených Církve pohnula proslulé akademie katolického světa a četné řeholní rodiny k slavnostnímu závazku, že půjdou věrně v Tomášových šlépějích. Vždyť je dostatečně známo, co všechno učinili Nejvyšší Velekněží, aby ještě více rozmnožili lesk a význam sobě podřízených universit v Římě a Bologni; co dále rakouští vladaři Španělska pro učení v Salamance, Alcale a Neapoli; co benátská republika pro Padovu; co konečně sardinský král Victorius Amadeus založením učení v Turínu. Ti všichni se natolik starali o zachování Tomášovy nauky (aby totiž nedocházelo ani k nejmenším úchylkám od jeho myšlenkového směru), že nařídili, aby tuto nauku přednášel vždy některý odchovanec dominikánů; byli totiž přesvědčeni, že naši žáci, kteří jsou dědici oné nebeské nauky a jejími ochránci – vždyť jí byli od útlého věku nepřetržitě napájeni – se od pravého a původního smyslu svatého Učitele nikdy příliš neodchýlí. Vždyť nedávno povolal jednoho z dominikánů jako učitele Tomášovy

nauky na svou vynikající proslavenou akademii v Pise sám VZNEŠENÝ FRANTIŠEK, který Ti byl dán z božího úradku za manžela a šťastně řídí Římskou říši.

Jestliže tedy tato nauka – jednohlasně katolickou Církví oslavovaná – má přinést jak Církvi, tak státu nejvyšší užitek, osměluje se představený a vůdce celého dominikánského řádu vyrušit kratince TVÉ VELIČENSTVO z přetěžkých povinností, které Tě právě zaneprazdňují: uložil nám totiž, abychom jménem jeho i jeho synů – stoupenců svatého Tomáše – prokázali, že i když TI náš řád za takové dobrodiní nemůže odplatit, vynasnaží se alespoň, aby všichni seznali, že mu k něčemu podobnému nechybí dobrá vůle. Věříme, že svou pečlivostí a přičinlivostí na všech těch školách, jichž TY jsi matkou, živitelkou i ochránkyní a jež budou jistě dále vzkvétat a mohutnět, přispějeme, seč jen jsme, k trvalému zdaru císařského domu.

To chtějí od Všemohoucího z celého srdce vyprošovat pro TVÉ POSVÁTNÉ CÍSAŘSKO-KRÁLOVSKÉ APOŠTOLSKÉ VELIČENSTVO.

Jménem a z příkazu

P. Jana Tomáše Boradorse, generála kazatelského řádu

nejponíženejší a nejoddanější

P. Ignác Swietecký

z řádu kazatelů, veřejný a řádný profesor teologie na olomoucké universitě

P. Jan Reidinger

obhájce (disputovaných tezí) z téhož řádu

9 Ludwig Wittgenstein a Olomouc

Uprostřed první světové války, která s milióny lidských bytostí zabila též poslední iluze o šťastném rozletu společnosti na křídlech vědeckotechnického pokroku, mohl noční chodec v křivolakých olomouckých uličkách zaslechnout úryvky rozhovorů dvou mladých mužů, cele pohroužených do oněch velkých, věčných problémů světa a člověka: odkud jsme přišli, kam směřujeme, proč a nač utrpení, kde a v čem hledat únik z vydýchaného ovzduší buržoazní společnosti, jakou roli může hrát při takovém hledání náboženství, filosofie a umění. Tak se stala olomoucká noční obloha mlčenlivým svědkem podivuhodného zápasu o pravou orientaci v labyrintu začínajícího dvacátého století – na čí stranu se postavit, čemu se celým srdcem oddat a případně i obětovat. Svědkem nesporně mimořádně poctěným, vždýt v dějinách filosofie bývá jeden z účastníků těchto dialogů stavěn vedle Aurelia Augustina, Platóna, ba dokonce legendárního Sókrata.

„Když býval u nás, doprovázel jsem ho do jeho zařízeného pokoje, který si pronajmul na jednom olomouckém předměstí. Stávalo se, že když jsme byli uprostřed rozhovoru a nechťeli přerušit, doprovázel mě zase on kousek zpět nebo až k našemu bytu na Mořickém náměstí, čímž se takový noční rozhovor mohl snadno protáhnout až do dvou hodin po půlnoci. Hovořilo se o všem možném, ale nejčastěji docházelo přece jen na dva tematické okruhy. V tomto prvním měl vrch ON, poněvadž se mi snažil vysvětlovat podstatu a problémy svého rozpracovaného logicko-filosofického díla, jež nazýval prostě *traktát*. V druhém okruhu jsem byl opět iniciativnější já sám a šlo v něm o otázky, kterých je plný snad každý mladý člověk – totiž co je příčinou rozdílů, často propastných, mezi tím, co je, a tím, co by být mělo, přičemž on byl na mém přístupu k řešení tohoto odvěkého problému přitahován hlavně důrazem, jež jsem kladl rozhodně na proměnu vlastního nitra, zatímco jiní chtěli v prvé řadě měnit svět a společnost.“¹³⁶

Tak na své olomoucké mládí a na neplodnější střetnutí celého života vzpomíná olomoucký rodák židovského původu Pavel Engelmann. Narodil se v roce 1891 a kromě hanácké metropole hrála v jeho životě významnou úlohu ještě dvě města:

¹³⁶ ENGELMANN, Paul. *Ludwig Wittgenstein: Briefe und Begegnungen*. Wien und München: R. Oldenbourg 1970, s. 53–54.

ve Vídni studoval architekturu u smělého novátora Adolfa Loose a od roku 1934 působil jako bytový architekt v Tel Avivu, kde také v roce 1965 zemřel. Napsal řadu knih a článků, v nichž se účastnil filosofických a literárních diskusí své doby. Usiloval změnit nejen interiéry lidských příbytků, ale i výstavbu celých měst a chod národního hospodářství – a tak ozdravením a zkrášlením člověka osvětí přispět k celkové reformě duchovního života.

Pro dějiny olomouckého kulturního života je přitom jistě pozoruhodné, že druhým protagonistou horečných nočních rozhovorů, na něž Engelmann ještě po létech vzpomíná, byl jeden z největších myslitelů dvacátého století, rakouský filosof Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein se narodil ve Vídni v roce 1889, byl tedy o dva roky starší než jeho pozdější olomoucký přítel Engelmann. Byl nejmladší z pěti bratrů a tří sester. Rodina byla v podstatě židovského původu, ale po židovsku již nevěřila. Ludwig, stejně jako jeho matka, byl již pokřtěn. Na rozdíl od Engelmanna prožíval Wittgenstein mládí v prostředí bohatém na hmotné i duchovní statky, otec byl vynikající inženýr a patřil k zakladatelům těžkého průmyslu v rakouské monarchii. Dům Wittgensteinů, jehož duší byla citlivá a umělecky mimořádně nadaná matka, byl jedním z kulturních center předválečné Vídně. Mladý Ludwig slyšel v rodném domě koncertovat a jistě i hovořit o umění, životě a společnosti Claru Schumannovou, Johanna Brahmsa i Gustava Mahlera. Ostatně Ludwig jako většina jeho sourozenců měl výtečné hudební vlohy. Byl však daleko všestrannější, a tak se stalo, že jej stále více přitahoval svět techniky – od útlého mládí ho fascinovaly stroje a vůbec mechanismy všeho druhu. Otcův svět techniky se v něm setkal s múzickým světem matčiným.

Po maturitě odchází do Berlína studovat inženýrství. Po třech letech pokračuje ve studiu v Manchesteru – a právě zde začíná jeho závatná, a proto někdy až neúnosná cesta k základům základů. Vidí, že k technice potřebuje matematiku, k matematice logiku, k logice základy filosofie, k filosofii co? Jako bychom přímo slyšeli strašlivý náraz, když Ludwig dopadl na samo dno bytí, existence – můžeme se pak divit, že častokrát pomýšlel smrtelně vážně na sebevraždu? Byl unášen mohutným vírem, většinou proti své vůli, ale drží se statečně, vši silou odolává svodům nicoty, snaží se být čestným, platným, dělným údem nejsoučasnější současnosti.

Studium základů matematiky ho přivedlo k četbě epochálního Russellova a Whiteheadova díla *Principia mathematica*, načež začal studovat práce jednoho ze zakladatelů moderní matematické logiky Gottloba Fregeho, kterého vzápětí navštívil, aby se s ním osobně poradil, jak dál. A byl to zřejmě Frege, kdo mu navrhl, aby to zkusil v Cambridge přímo u Bertranda Russella. A tak se v roce 1912 Wittgenstein zapisuje v Trinity College, aby se mu proslulé univerzitní město stalo životním osudem – ale též aby si platónská Cambridge připsala do svých análů dalšího geniálního profesora.

Mladý Ludwig poslouchal Russella s plným zaujetím, a nejen poslouchal, nýbrž vedl s ním také od počátku intenzivní rozhovory, o nichž Russell později říkával, že

patří k nejvzrušivějším dobrodružstvím jeho života. Bertrand Russell ostatně nebyl jediný, kdo záhy rozpoznal Wittgensteinovo nevšední nadání. G. E. Moore, další cambridgeský profesor filosofie, který patří k předním myslitelům první poloviny našeho století, napsal: „S Wittgensteinem jsem se seznámil v roce 1912. V prvním roce svého pobytu na naší univerzitě poslouchal mé přednášky z psychologie. Ale důkladněji jsem ho poznal až během příštích dvou let. A brzy jsem pocítil, že je daleko chytřejší filosof než já, a nejen chytřejší, ale i důkladnější a obdařený daleko pronikavějším vhledem do filosofické problematiky – že ví, co stojí za to zkoumat, a zná nejlepší metodu, jak to zkoumat.“¹³⁷

Zdálo by se, že se Ludwigovi otevřela přímá cesta k nejvyšším metám poznávání a vědění. Ale on není z těch, kteří chodí běžnými cestami. Přerušuje studium, uchyluje se do samoty na norském venkově, a když o něco později propuká světová válka, stává se dobrovolně jedním z těch nesčetných, kdo zakoušeli její hořkost až do samého konce. Plných pět let se tluče z jedné fronty na druhou. Od ostatních vojáků se liší jen tím, že mu v torně přibývají poznámky a náčrtky k jednomu z nejpodivuhodnějších a zároveň nejpodnětnějších děl filosofické literatury: k logicko-filosofickému pojednání, které bylo v definitivní úpravě nazváno – na radu Moorovu – takřka středověce *Tractatus logico-philosophicus*. Vznikalo dílo, jež později učarovalo nejen novopozitivistickému Vídeňskému kruhu, ale dalo vznik i britské filosofii jazyka, jež se později pod názvem analytická filosofie anebo filosofie jazykové analýzy rozšířila po celém světě a jejíž podněty jsou živé dodnes – přes všechny oprávněné výhrady a pochopitelné meze.

A byla to právě trudná cesta vojáka, jež přivedla geniálního filosofa i do Olomouce. Když tam byl na delší dobu přeložen, doporučil mu vídeňský architekt Adolf Loos (nar. 1870 v Brně), aby navázal v novém prostředí kontakt s jeho žákem Pavlem Engelmannem. Engelmannovi bydlili, jak už víme, ve skromných poměrech za kostelem sv. Mořice a první setkání líčí Pavel takto:

„Jednoho odpoledne mi oznámili, že je tu nějaký pán a přeje si se mnou mluvit. Šel jsem do pokoje, kterému jsme říkali ‚berlínský‘ a který byl vzhledem ke své poloze v rohu osvětlován jen úzkým oknem ze dvora. Zde jsme sedávali po večerech s přáteli. V této chvíli dopadalo odpolední slunce na mladého muže, který měl na sobě vycházkovou uniformu dělostřelce. Táhlo mu tehdy již na třicítku, ale vypadal daleko mladší. ... Předal mi pozdrav od mého učitele Adolfa Loose, s nímž jsem se v tu dobu právě nestýkal, poněvadž jsem musel studium na jeho stavební škole přerušit pro vleklou chorobu. Právě proto mě též mohl Wittgenstein zastihnout v Olomouci v bytě mých rodičů.“¹³⁸

¹³⁷ MOORE, Georg Edward. Autobiography. In: SCHILPP, Paul Arthur. *The Philosophy of G. E. Moore*. La Salle, Illinois: Open Court 1999, s. 33.

¹³⁸ ENGELMANN, Paul. *Ludwig Wittgenstein: Briefe und Begegnungen*. Wien und München: R. Oldenbourg 1970, s. 43–44.

V okruhu Engelmannových olomouckých přátel se Wittgenstein cítil zřejmě dobře, navštěvoval s nimi dokonce divadelní představení, ale nejraději chodil na večerní umělecká a filosofická posezení do bytu na Mořickém náměstí. Velice si přitom oblíbil skromnou a ušlechtilou Pavlovu maminku, kterou potom neopomenul v žádném dopise do Olomouce srdečně pozdravovat. Do Olomouce zajížděl Wittgenstein později vícekrát, zřejmě i na krátkodobější dovolenky, bylo to asi z některých štací pohodlnější než cestovat až k rodině do Vídně. Ale co nás zajímá nejvíce – všude s sebou vozil poznámkové bloky, na jejichž listech se těžce, ale tím usilovněji a cílevědoměji rodilo logicko-filosofické pojednání. Je to mimořádně obtížná četba, ale najdou se v něm i místa křišťálové průzračnosti, která prozrazují velkého stylistu, ne-li básníka. Zapo-
slouchejme se třeba jen do těchto několika formulací:

„Hovorový jazyk je částí lidského organismu a o nic méně komplikovaný než tento organismus. Pro člověka je nemožné vyvodit logiku jazyka bezprostředně z něho. Jazyk přestruje myšlenku. A to tak, že podle vnější formy šatů nemůžeme usuzovat na formu ošacené myšlenky, vnější forma šatů je totiž vytvářena za úplně jiným účelem, než aby dávala poznat tvar těla. Mlčky přijaté dohody pro pochopení hovorového jazyka jsou nesmírně složité... Většina vět a otázek, jež byly napsány o filosofických věcech, nejsou nesprávné, ale postrádají smysl. Otázky tohoto druhu nemůžeme proto vůbec zodpovídat, nýbrž pouze zjišťovat jejich bezsmyslnost. Většina otázek a výroků filosofů spočívá v tom, že nechápeme naši jazykovou logiku. (Patří k druhu otázky, zda dobré je více nebo méně identické než krásné.) A neudivuje, že hlubší problémy nejsou vlastně žádné problémy. ... Veškerá filosofie je kritikou jazyka. ... Věta je obraz skutečnosti. Věta je model skutečnosti, tak jak si ji my myslíme. ... Účelem filosofie je logické vyjasňování myšlenek. Filosofie není nauka, nýbrž činnost. Filosofické dílo se skládá podstatně z vysvětlivek. ... Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa.“¹³⁹

Poslední věta traktátu, jíž bylo nespočetněkrát použito jako motta či vyznění nejrůznějších pojednání o jazyce, a zejména o jeho vztahu k myšlení a vědění, zní: „O čem nelze hovořit, o tom třeba mlčet.“ Na první pohled se tento výrok může jevit jako pustá trivialita, ale jeho hloubka se nám vyjeví, když se důkladněji zamyslíme nad mezemi lidské řeči, nad tím, že jazyk nemusí být jen božským darem, který nám umožňuje přesně vyjádřit skutečnost, ale i nebezpečným, nezkrotným našeptávačem falešných, neexistujících světů, chimér, které nás časem mohou děsit i zotročovat. Nad jazykem je třeba se podle Wittgensteina zamyslet důkladněji a poctivěji, než to doposud bylo kdekoliv uděláno. Pseudoproblémy se nesmějí řešit, je třeba jen ukázat, že neexistují. Ostatně jen taková cesta vede k duševní rovnováze.

Wittgenstein sám se ovšem značně vyvíjel. Jestliže se v roce 1918 domníval, že pravda myšlenek, jež v *Traktátu* sdělil, je nedotknutelná a definitivní a že problémy

¹³⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH 2017.

jsou v podstatě vyřešeny s konečnou platností, vychází ve druhé fázi svého filosofického usilování (tzv. Wittgenstein II) sice i nadále z *Traktátu*, ale v mnoha bodech, a často podstatných, se s *Traktátem* i rozchází. Mezi Wittgensteinem I a II není ovšem plynulý přechod, nýbrž cosi jako zakuklení larvy, než z ní vyletí krásný motýl. Wittgenstein bral totiž definitivnost svých řešení v *Traktátu* natolik vážně, že se s filosofickou činností nadobro rozešel. Když se stal *Traktát* filosofickým bestsellerem, když se o něm na všech univerzitách horečně diskutovalo, když jméno jeho autora padalo na všech filosofických sympoziích a kongresech, Wittgenstein sám se hluboce odmlčel. Katedroví filosofové jej nezajímají, tzv. velká společnost jej přímo děsí. Vystudoval učitelský ústav a začal se věnovat výchově dětí v zapadlých rakouských obcích. Nelidská válka v něm otevřela hluboké rány. Čte Dostojevského, ale nejsilnější dojem na něj udělaly Tolstého úvahy o evangeliích, na něž náhodou narazil v jednom venkovském knihkupectví.

Chce pokorně sloužit životu, chce co nejméně brát a co nejvíce dávat. Bydlí v nejskromnějších poměrech (vybílená světnice, postel, stůl, židle). Děti vyučuje s plným zaujetím, přípravě na vyučovací hodiny věnuje svou veškerou energii. A přesto s ním nejsou spokojeni, pro venkovské poměry je příliš mimořádný, až podivinský. Je opět bytostně nešťastný, a rozerván odchází v roce 1926 do Vídně.

Z učitelského období je příznačný dopis, který zaslal Engelmannovi do Olomouce v září 1922: „Milý pane Engelmanne, promiňte, že Vám peníze posílám až dnes. Je to prostě lajdáctví, že jste je ještě nedostal. Váš pobyt ve Vídni mi přinesl opravdové potěšení. Co jsme tehdy hovořili o případném útěku do Ruska, to mi ještě stále leží v hlavě – zvláště proto, že jsem byl před několika dny v místě svého budoucího učitelování a nabyl tam o svém novém prostředí (učitelé, faráři atd.) velmi nepříjemné dojmy. Bůh ví, co z toho bude!! To nejsou vůbec lidé, nýbrž jen odporné larvy. Napište mi tam brzy, své myšlenky atd. Buďte pozdraven od svého starého Ludwiga Wittgensteina.“¹⁴⁰

Může být pádnější svědectví o Wittgensteinově smýšlení, o jeho antipatii k buržoazii a klerikalismu? Dokladem jeho opravdovosti je i jeho velkomyslný poměr k majetku: když po otci zdědil značné jmění, přenechal ihned část sestrám, ale zejména podělil potřebné umělecké tvůrce, mezi nimi básníky Georga Trakla a Rainera Marii Rilka. Ostatně jediným časopisem, který Wittgenstein důsledně odebíral a soustavně četl, byla pověstná avantgardní „Die Fackel“ Karla Krause, s nímž má Wittgenstein mnoho společného – až by se dalo dobře hovořit o světonázorové a tvůrčí triádě Kraus – Loos – Wittgenstein.

Když skoncoval s učitelováním, věnoval se sochařství a plné dva roky s velkým zaujetím stavěl ve Vídni (Kundmanngasse) pro jednu ze svých sester originálně pojatý dům, pochopitelně ve spolupráci se svými přáteli architektky Loosem a Engelmannem. Ale den za dnem se blížil veliký přerod.

¹⁴⁰ ENGELMANN, Paul. *Ludwig Wittgenstein: Briefe und Begegnungen*. Wien und München: R. Oldenbourg 1970, s. 37.

V té době, totiž na sklonku dvacátých let, jej už se stále větší neodbytností vyhledávají různí filosofové a přírodovědci a snaží se ho získat zpět pro filosofii. Odolával až do předjaří 1928, kdy ve Vídni přednášel veliký holandský matematik Brouwer o základech matematiky. Wittgenstein byl přednáškou hluboce zaujat, a tak se stal jeden březnový večer neočekávaným předělem v jeho životě – uzavřelo se období tzv. „prvního“ a započalo období tzv. „druhé“ Wittgensteina. Celý přerod se ovšem neodehrál takto naráz. Jaké byly jeho hlavní peripetie?

Počátkem roku 1929 přijíždí Wittgenstein po letech opět do Cambridge. Na zárok Bertranda Russella je mu *Traktát* uznán jako doktorská disertace, aby se již v příštím roce stal Wittgenstein fellowem na Trinity College. Začíná naplno pracovat a poznává, sám zřejmě do hloubi duše překvapen, že *Traktátem* ústřední problémy filosofie zdaleka nevyřešil.

V centru jeho myslitelského úsilí je sice stále jazyk, jenže byl-li v prvním období přesvědčen, že se dá nepřiléhavěji chápat jako obraz skutečnosti, vyvstává před ním nyní stále zřetelněji představa, že jazyk se podobá spíše hře. Říká se, že raný Wittgenstein byl inspirován ke své teorii obrazu pohledem na schematický náčrtek silniční nehody, kdežto Wittgenstein pozdní k teorii jazykových her pozorováním chlapců honících se za míčem. S opuštěním teorie obrazu se Wittgenstein vzdává též přesvědčení, že umělý jazyk je přesnější než jazyk přirozený. Teorie jazyka jako hry s sebou nese stále větší úctu k přirozenému jazyku (jež u některých Wittgensteinových následovníků nabývá až přehnaných forem). Ve střízlivé míře je však posun od umělých k přirozeným jazykům, jímž prošel Wittgenstein vlastně proti své vůli, patrný dodnes.

V první polovině třicátých let diktuje Wittgenstein vybraným žákům pověstnou *Modrou knihu* a *Hnědou knihu*, aby se stále soustředěněji připravoval na své magnum opus, které, stejně jako své první dílo, nazve tím nejprostším možným způsobem *Filosofická zkoumání*.

Toto dílo však nebyl s to vypracovat v rušné Anglii. Když na jaře 1936 vypršel jeho úvazek v Trinity College, stáhl se téměř na celý rok do odlehlého domku na pobřeží jednoho z norských fjordů. Zde začal v roce 1936 psát první díl *Filosofických zkoumání*, který dokončil v roce 1945. Zaposlouchejme se opět do několika příznačných formulací:

„Když filosofové používají nějaké slovo (vězení, bytí, předmět, já, věta, jméno) a snaží se uchopit podstatu věci, je třeba se vždy ptát: Používá se toto slovo v jazyce, z něhož pochází, vždycky takto? Vracíme slova z jejich metafyzického používání zpět do každodenního používání. ... Výsledkem filosofie je objev nějakého zjevného nesmyslu a boule, kterou rozum při útoku na hranice jazyka utřil. A právě tyto boule nám umožňují poznat hodnotu tohoto objevu. ... Filosofický problém má formu: Nevyznám se. ... Skutečný objev je ten, který mi dává schopnost kdykoli přerušit filosofování. ... Neechováno
existuje jedna metoda filosofie, existují však různé metody jako různé terapie.“¹⁴¹

¹⁴¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia 1998.

V roce 1937 se Wittgenstein vrací do Cambridge a v roce 1939 nastupuje na stolicí filosofie opuštěnou Moorem. Avšak dřív, než se stačil po Moorovi ujmout slova, vypukla opět válka, druhá světová a druhá v pohnutém životě Ludwiga Wittgensteina. A filosof opět nechce stát stranou lidského utrpení, dává se cele k dispozici jako nosič raněných a později jako pomocník v lékařské laboratoři. A přitom stále myslí na sovětské Rusko. V posledním dochovaném dopise Engelmannovi píše: „Jsem teď opět v Anglii, možná že pojedu do Ruska. Bůh ví, co ze mne bude...“¹⁴²

Když se po válce vrátil do Cambridge, vzdal se záhy profesury, aby se mohl plně věnovat svým výzkumům. Vzápětí se uchyluje ještě dál – žije úplně sám v chýši na břehu oceánu, kde jsou jeho jedinými sousedy rybáři a několik krotkých mořských ptáků, kteří se k němu denně slétají pro potravu. Když ho tento způsob života nakonec přece jen zmáhal, nastěhoval se do hotelu v Dublinu, kde v příštím roce dokončil druhý díl *Filosofických zkoumání*. Čteme v něm například:

„Zvíře si možno představit jako zlostné, bázlivé, smutné, veselé, ustrašené. Ale doufající? A proč ne? ... Pes věří, že u dveří je jeho pán. Ale může věřit, že jeho pán přijde pozítří? – A co tedy nemůže? A jak to dělám já? Co mám na to odpovědět? ... Může doufat jen ten, kdo umí mluvit? Jen ten, kdo ví, jak používat jazyk? To znamená: jevy naděje jsou modifikacemi této komplikované formy života. (Když se nějaký pojem vztahuje na charakter lidského rukopisu, pak je nemožné použít ho na bytosti, které nepíší.)“¹⁴³

Wittgensteinovo filosofické úsilí, ale vlastně i celý běh jeho podivuhodného života se zřejmě nejvěrněji vyjevují v předmluvě k *Filosofickým zkoumáním*, která, byť krátká, patří bezesporu k nejzávažnějším filosofickým textům. Wittgenstein zde přiznává, že se mu přes všechno úsilí nepodařilo realizovat velký ideál – napsat jednu knihu, v níž by myšlenky přirozené a nepřetřžitě postupovaly od jednoho předmětu k druhému; že poznal, že to nejlepší, co napíše, budou vždy jen filosofické poznámky, poněvadž mu myšlenky ihned ochabují, jakmile se je pokouší přinutit proti jejich přirozenému sklonu jít jedním směrem...

„Takže tato kniha představuje jen jakési album. ... Nechtěl bych tímto svým spisem ušetřit myšlení jiným, ale podnítit – bylo-li by to možné – někoho k vlastním úvahám. Byl bych rád napsal dobrou knihu. Nepodařilo se to – avšak už přešel čas, kdy bych ji mohl zlepšit.“¹⁴⁴

Bylo by přirozeně naivní, kdyby někdo z toho hlubokého filosofova vyznání prostě vyvodil, že Wittgensteinovo filosofické dílo je jednoznačným neúspěchem. Spíše se musíme s podobnou opravdovostí a nepředpojatostí podívat na veškerou ostatní filoso-

¹⁴² ENGELMANN, Paul. *Ludwig Wittgenstein: Briefe und Begegnungen*. Wien und München: R. Oldenbourg 1970, s. 40.

¹⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofie 1998, s. 219.

¹⁴⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofie 1998, s. 9–10.

fickou tradici, vlastní tvorbu pochopitelně nevyjímaje. A především nezapomínejme, že Wittgenstein osvobodivě překračuje svým přístupem k bytí a myšlení sklony a návyky naší civilizace. V právě zmíněné předmluvě to sám jednoznačně vyznává: „Duch této knihy je jiný než duch velkého proudu evropské a americké civilizace, v níž všichni stojíme.“ Právem mnozí Wittgensteinovi vykladači poukazují na nápadné shody jeho postupů s metodami zenbuddhismu – filosofie jiného kulturního okruhu. Buddhovi a pozdějším mistrům zenu šlo především o to, vrátit klid lidem sužovaným abstraktními filosofickými otázkami. Stav „osvícení“, v němž je duch osvobozen od filosofických otázek, se značně podobá stavu „úplné jasnosti“, o němž usiluje Wittgenstein. Nikoli neprávem se zřejmě říká, že nejcharakterističtější Wittgensteinovým výrokem je konstatování a zároveň výzva: „Jediným cílem filosofování je ukázat mouše cestu z láhve (fly-bottle), do níž se chytla.“

Práce na *Filosofických zkoumáních* Wittgensteina nadobro vyčerpala. V roce 1949 navštívil ještě svého žáka a nejbližšího přítele, pozdějšího biografa Normana Malcolma ve Spojených státech a rozmlouval tam s filozofy a pokročilými studenty. Ale po návratu do Anglie již lékařské diagnózy jednoznačně hovoří o zhoubné chorobě. V roce 1950 navštívil naposled některé členy rodiny ve Vídni. O nemoci se nikomu ani slovem nezmínil, byl skutečným mistrem sebezáporu a sebeovládání. Koncem roku 1950 navštívil s jedním přítelem ještě jedenkrát milované Norsko. Zemřel 29. dubna 1951 v domě spřáteleného lékaře v Cambridgi. Lékařova žena věnovala velikému mysliteli v posledních měsících dojemnou péči. Ona také vyslechla z jeho úst podivuhodnou poslední větu: „Řekněte jim, že jsem měl úžasný život!“¹⁴⁵

Není nepravděpodobné, že se mu v posledních okamžicích, kdy prý se před zraky umírajícího odvíjí závratnou rychlostí a do všech podrobností celý uplynulý život, zjevily také siluety olomouckých věží a že zaslechl konejšivé zurčení olomouckých kašen – dávných svědků pŕlnočních dialogů s Engelmannelm.

Již z pasáží o olomouckých pobytech a skutečných či pouze hypotetických reminiscencí na toto město je ovšem zřejmé, že Wittgenstein městem spíše jen prolétl – jako meteor nočním nebem –, než aby tu získal něco podstatnějšího pro svůj nejvlastnější myšlenkový rozvoj nebo někoho jiného zásadně filosoficky ovlivnil. Je tu sice Paul Engelmann, ale ten se spekulaci jako takové věnoval přece jen en passant, jeho vlastní tvůrčí zájmy ležely jinde. Snad pozdější bádání najde nějaké nové, významnější spoje či vlivy (i když o tom silně pochybujeme), daleko přednější však je, že se budeme muset dříve či později vyrovnat s Wittgensteinovým filosofickým odkazem my sami, což neznamená nic menšího než radikálně přemyslet celou naši pojmovou, a v důsledku toho též metafyzickou výbavu. A právě k něčemu podobnému by chtěl náš příspěvek alespoň podnítit – a to nejen filology a filozofy, ale též v neposlední řadě teology.

¹⁴⁵ MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York 1990, s. 579.

Vážnou výzvou pro novou teologii je již závěrečná věta *Traktátu*: „O čem nelze hovořit, o tom třeba mlčet.“ Nejen proto, že by mohla být axiomem nové mystiky, ale zejména proto, že teologové hodní tohoto jména si za všech časů dobře uvědomovali, že jejich velikým a zároveň povážlivým úkolem je tento v podstatě neoddiskutovatelný výrok vždy znovu porušovat zkusnými formulacemi. Tak píše J. L. Hromádka o „stálé, nezvládnutelné, a přece neuniknutelné úloze věřícího a biblicky vyznávajícího křesťana vyjádřit nevyjádřitelné, vyslovit nevyslovitelné a pochopit nepochopitelné“.¹⁴⁶

Nový obraz světa nehledal v Olomouci jen její letmý návštěvník Ludwig Wittgenstein za první světové války. V meziválečném období tu vytvořili pozoruhodnou filosofickou huť novotomisté (E. Soukup vedl tým překládající *Teologickou summu* Tomáše Akvinského, M. Habáň redigoval *Filosofickou revui*, jež si kladla ambiciózní cíl ozdravit celý český kulturní život), zatímco J. L. Fischer budoval svou skladebnou filosofii, která vyvrcholila vizí „kvalitativního kosmu“. Není pochyb, že přijde doba, kdy se v našich zemích (a snad konkrétně i v Olomouci) na tyto iniciativy tvořivě naváže. Pak spočívá další výzva tohoto medailonku v tom, aby se tak nestalo bez hluboké reflexe a recepce očištného a inspirativního díla Ludwiga Wittgensteina. Neboť pracovat ve filosofii a teologii po Wittgensteinovi bez Wittgensteina je a bude nesporně žalostným anachronismem. Bude to platit jak pro ateisty, tak pro teisty všech druhů a odstínů. Pro křesťanské filosofy, a zejména teology, bychom mohli (alespoň zkusmo) stanovit pracovní hypotézu, že to, co znamenal pro Tomáše Akvinského Aristotelés, bude znamenat pro teology nadcházející epochy Ludwig Wittgenstein. Ostatně o tom, že nejde jen o zbožné přání, může svědčit tento náčrtek, který jsem nalezl na pracovním stole jednoho z našich současných teologů:

„Do teologie by měl přijít Wittgenstein a poučit teology o tom, co se dá říci a co se říci nedá – nanebevšť že běží o naše konstrukce, které jsou třeba nezbytné jako pracovní hypotézy, abychom mohli žít. A pak a hlavně by se teologové měli naučit od Bulharů, jak se má mluvit o tom, co sami viděli a co jen slyšeli od druhých (Bulhaři pro to mají totiž dva zvláštní časy: aorist a perfektum). Každý mluví o Bohu, jako by to byla nejběžnější zkušenost. Ví, co Bůh zamýšlel, co dělá, proč to dělá atd. Přinejmenším bychom od teologů čekali trochu ostychu a skromnosti, když mluví o tom, co sami neviděli. Tak by se také vysvětlilo pohoršlivé chování Boha ve Starém zákoně, když si uvědomíme, že to jsou všechno lidské představy o Bohu. Ty se samozřejmě mohou vyvíjet. A Marcion by nemusel vymýšlet zlého Boha Starého zákona a dobrého Boha Ježíšova. A zase by nám mohl přijít na pomoc Wittgenstein, který upozorňuje, že filosofické problémy vznikají z nepochopení lidské řeči. Lidé mluví v objektivních kategoriích o věcech, které nejsou ‚objektivní‘, jako by šlo o samostatné podstaty, a pak řeší neřešitelné problémy, které mají původ v povaze řeči. A pokud se obsah té řeči nedá ověřit ve zkušenosti, začne se mluvit o zjevení.“

¹⁴⁶ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Evangelium o cestě za člověkem*. Praha 1986, s. 92.

Jen povrchní křesťanský teolog se podobných formulací lekne, nebo před nimi při-
nejmenším bude stát bezradný. Je třeba opravdově znát velikou tradici křesťanské
spekulace, nejen o ní hovořit a chlubit se jí. Pak seznáme, že seberadikálnější recepce
Wittgensteinova síta nemusí znamenat přetržení dobrých tradic křesťanské teologie.
Jen kdybychom lépe znali a statečněji domýšleli epochální výrok Aurelia Augustina
(*De trinitate* V, 9, 10): „*Dictum est tamen tres personae – non ut illud diceretur, sed ne
taceretur* (Říká se sice tři osoby – nikoli však, aby se řeklo, nýbrž aby se nemlčelo).“

10 Únor 1948 – sine ira et studio?

Když jsem nedlouho po sametové revoluci přijel do Německa, řekl mi jeden profesor univerzity v Bamberku, že pokud jde o poslední historický zlom, prohrál možná Marx, ale určitě nezvítězil Ježíš, nýbrž Nietzsche. Již podobné postřehy naznačují, jak obtížné je vynášet hodnotné soudy o situaci dnes, ale snad ještě obtížnější vyjadřovat se kategoricky o dějinných meznících, jako byly roky 1948 či 1968. V posledních dnech mě notně vylekalo, když jsem si při novém čtení Vaculíkových *Dva tisíce slov* uvědomil, že se v nich mimo jiné slavnostně slibuje, že chceme vzít nově do rukou naši společnou věc, která má pracovní název socialismus.

Co zůstalo z tohoto závazku, ale zejména: neměli pravdu ti, kteří mu nedůvěřovali a... Aby bylo od počátku jasno: tyto a podobné otázky kladu jako člověk, který byl Únorem a poúnorovým vývojem podstatně poškozen, alespoň z běžného lidského pohledu, Bůh soudí zřejmě jinak. Táží se znovu a znovu ze všech možných zorných úhlů proto, abych se jednak dobral něčeho podstatnějšího než jen tušení a dohadů, jednak abych i tímto způsobem naplňoval starou zásadu sine ira et studio. Takové předsevzetí je jistě obtížné nejen proto, že je člověk sám ve hře, ale především proto, že křesťan musí mít jiné než běžné představy o vítězení. Jestliže komunisté mohli mluvit o vítězství pracujícího lidu, může křesťan hovořit o vítězství jen s pohledem na Ježíše, který vítězí na kříži. Všechna jiná pojetí vítězství mu totiž dříve či později přinášejí velké potíže, ne-li tragické následky, jak se ukazuje v celých dějinách spojování trůnů a oltářů od konstantinovského „vítězství“ v roce 312. Vezměme ostatně do rukou biblickou konkordanci a přečtěme si hesla vítězit a vítězství.

V minulém roce vyšly dvě publikace, které nám hodně pomáhají vyznat se ve stále ještě složité situaci. Jde o knihu Oty Mádra *V zápasech za Boží věc: vzpomínky, texty, rozhovory*¹⁴⁷ a dále o knihu Stanislava Balíka a Jiřího Hanuše *Katolická církev v Československu 1945–1989*.¹⁴⁸

I když jsou obě publikace cenné, je příznačné, že nemohou být posledním slovem – Mádrovo řízné a často simplifikující líčení je příliš fundamentalistické, Balík a Hanuš se občas nechtěně dostávají do pozice vyznavačů zásady, že pravdu má vždy a ve všem

¹⁴⁷ MÁDR, Oto. *V zápasech za Boží věc: vzpomínky, texty a rozhovory* (ed. J. Poláková). Praha 2007.

¹⁴⁸ BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří. *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno 2007.

vítěz. Zatím jen dva doklady: pro Mádra je hodnotný a úctyhodný každý, kdo nějak trpí pro „Krista“, i když jeho světonázor je jinak značně problematický, pro Balíka a Hanuše je zásadní rozdíl mezi „statečným“ kardinálem Tomáškem a „prorežimním“ V. Medkem, byť je řada dokladů o tom, že Tomášek veškerou Medkovu činnost schvaloval. Sám jsem s oběma těmito aktéry často a důkladně hovořil, a proto také mimo jiné čekám na objektivnější zhodnocení celého hnutí *Pacem in terris*. U protestantů se podobné problémy týkají J. L. Hromádky. Nelze se nadále spokojovat jen s hejdánkovským dáváním slova kolaborant do uvozovek. Je třeba říct zcela jasně víc, a pak se všemi důsledky. A právě na něco takového dosud nemáme. Pro další kroky a postupné formulování pevnějších soudů si musíme připravit řadu předpokladů – prolegomen, z nichž některá se zde pokusím ve vší skromnosti naznačit.

Autoři výše uvedených publikací si málo uvědomují, že dávno před Únorem byla řada čelných představitelů křesťanské, a zejména katolické inteligence zásadně ostrakizována, a to ze zcela pochoptelných a většinou tehdejších obyvatel republiky uznávaných důvodů. Tak hned v roce 1946 napsal Jindřich Chalupecký ve svých *Listech*, že lidé jako Jan Zahradníček či Jan Čep jsou nadále v českém kulturním životě neúnosní, že sice nemusí jít rovnou kopat uhlí, ale že by „nám“ bylo volněji, kdybychom se s nimi a jejich jmény nemuseli dále setkávat.¹⁴⁹ Srovnáme-li nejvyšší ocenění obou katolických autorů například v některých zásadních studiích F. X. Šaldy, narážíme na další historické oxymoron, jehož podstatu nemohli pochopit nejen únoroví komunisté, ale s nímž si nevíme rady vlastně dodnes. Jak složitý je náš duchovní vývoj, může naznačit třeba i to, že v závěru svého života připravil Chalupecký výbor z díla Jakuba Demla, jež pouónoroví komunisté řadili také ke kulturním zloduchům a kterého od horších osudů zachránila jen přímluva Vítězslava Nezvala.

Nelze se prostě divit, že komunisté během třicátých a čtyřicátých let některé postoje na straně věřících, a zejména katolických občanů, nechápali, nebo je přesněji řečeno chápali jako zradu. Pro celkové klima je příznačný například ideový vývoj Arna Nováka, jak jej mistrně vylíčil M. C. Putna ve své studii *Náboženská stránka díla Arna Nováka*.¹⁵⁰ Pozdní A. Novák se právě na tíživém sklonku třicátých let vymezuje nečekaně kriticky vůči Masarykovi, a to nejen vůči jeho názorům, ale i celé jeho politické koncepci. Původně velký, až uctívačský Masarykův obdivovatel se rázem proti svému bývalému idolu obrací mimo jiné proto, že prý zavrhuje všechno mystické a posvátné, jeho náboženství humanity je prý tak vlastně náboženstvím bez Boha – až se nakonec křesťanství vytratí úplně. Tak se Novák zařadil – ať chtěl či nechtěl – mezi všechny ostatní, kteří z nejrozumnějších (a jistě i nízkých, a tedy i zrádných a zrádcovských) důvodů opravovali Masarykovo pojetí nejen náboženství, ale i společnosti a nakonec státu.

Nedávno charakterizoval v Právu Jiří Hanák lidi, kteří se takové ideologie chopili s nízkými úmysly zejména v letech 1938 a 1939, jistě přiléhavě jako žumpu. Mádr

¹⁴⁹ BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří. *Katolická církev v Československu 1945–1989*, s. 197.

¹⁵⁰ PUTNA, Martin C. *Náboženská stránka díla Arna Nováka*. *Proglas*, 18, 2007, č. 1, s. 10–18.

připomíná slova Růženy Vackové z monstrprocesů na počátku padesátých let: Jednou budeme na to hrdí, že jsme byli proti nim.¹⁵¹ Tento výrok je pro mě klíčový a pro jeho výklad píšu také tento příspěvek, nelze jej totiž brát paušálně, je třeba jej přesně definovat a rozvést, v čem a s kým jsme byli a stále ještě jsme pro a proti. Rozhodně ne s onou právě zmíněnou žumpou.

Právě kvůli větší zřetelnosti se měli autoři obou jinak záslužných publikací zmínit též podrobněji o jednom z protagonistů často až neúnosně arogantního a útočného katolicismu Jaroslavu Durychovi. Podrobněji v tom smyslu, že celý výklad těžkých osudů křesťanství v našich zemích by se nově vyjevil ve světle takových Durychových názorů, nad nimiž se dělalo zle nejen ateistům a komunistům, ale i věřícím lidem, k nimž jsem sám od dětství patřil a s nimiž jsem se od studentských let vyrovnával. Šlo o Husa, Bílou horu, rekatolizaci, osvícenství. Jak se mohli na Durycha a jeho souputníky dívat v Únoru a následujících revolučních letech všichni ti primitivnější i rafinovanější vyšetřovatelé a soudci, když jim bylo naznačeno, jak Durych psal již od zrodu našeho nového státu? Otevřeme jen knížku *Jaroslav Durych, publicista*¹⁵² a zkusme unést názory jako: „Ad vocem Bílá hora – těší nás, že na ní zvítězilo katolictví. ... Není nám líto krvavých následků Bílé hory a všech těch příšerných věcí, které se po ní daly. Není nám líto exulantů a konfiskací. ... Neboť Bílá hora není problémem jednoduchým. Nebylo to jen vítězství Boží, byla to i zrada nesmírného množství lidí a byla to i hanba tehdejších českých katolíků, kteří na Bílé hoře nebyli ani na té, ani na oné straně.“¹⁵³

Ale tentýž Jaroslav Durych pronesl svérázné soudy též o samotném komunismu, které také nesmějí chybět v našich prolegomenech, nemáme-li v hodnocení své minulosti a konkrétně Února zůstat stále na povrchu – jednak z nezasvěcenosti, jednak z nedostatku odvahy! V roce 1924 napsal Durych pro *Přítomnost* článek, který sice nebyl tehdy otištěn, ale je nyní publikován v uvedeném souboru. Mimo jiné tam čteme: „Vážím si komunismu. Vzbudil ve mně mocný úžas a nemám důvodu, abych se tvářil jinak: vidím jej a přes všechny hrůzy, fyzické i metafyzické, líbí se mi. ... Ctím komunismus a snad k němu chovám i city ještě vřelejší; uznávám mnohé z jeho zásad a zvláště názor o buržoazii; ... uznávám i povýšenost proletariátu bez všech postranních úmyslů a zadních dvířek. Ale komunistou přece nejsem.“¹⁵⁴

Durychovo zdůvodnění, žež musíme teprve my dotáhnout nějak do konce a pak se pokusit je proměnit v politickou praxi: Vrchol komunismu je značně vysoký. Lidský duch sám o sobě nevytvořil dosud ničeho vyššího. Ale pro nás přece jen není vrcholem nejvyšším. ... Je však síla ještě vyšší a v řádu věčnosti nižší musí sloužit vyššímu.

¹⁵¹ MÁDR, Oto. *V zápasech za Boží věc*, s. 32.

¹⁵² DURYCH, Jaroslav. *Jaroslav Durych, publicista* (ed. Z. Fialová). Praha 2001.

¹⁵³ Tamtéž, s. 263 n.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 188–190.

Domnívám se, že důležitost tohoto textu nijak nesnižuje pozdější Durychův příspěvek s názvem *Soumrak komunismu*.¹⁵⁵ V jinak výtečné publikaci Balíka a Hanuše mě ostatně nemile překvapila formulace, že náš národ po roce 1945 jen „blouzní“ o lidové demokracii a o mostě mezi Východem a Západem, zatímco jediné katoličtí intelektuálové rozpoznali včas nebezpečí.¹⁵⁶ Podobné pochyby měl od samého počátku Jan Zahradníček. Revue *Akord*, jejímž šéfredaktorem byl, ostře vystupovala proti dobovým společenským a politickým tendencím v kultuře a proti převažující socialistické orientaci. Obdobně činil i redakční a autorský kruh kolem čtrnáctideníku *Vyšehrad*. Je samozřejmé, že v demokratickém režimu by se nic z toho neřešilo násilně, a hlavně ne kriminálně, ale je třeba brát také v úvahu, že i bojovný dominikán Silvestr Braitto vyhrožoval komunistům – byť zřejmě „jenom“ obrazně a savonarolovsky rozhorleně – likvidací na Staroměstském náměstí.

V každém případě nesmíme zapomínat na zjitřenost poválečných let, na výbušnost každé připomínky jakékoli sympatie, či dokonce kolaborace s fašistickými tendencemi. Jde o to, abychom dokázali zpracovávat – v sobě, v politice i kultuře – svou minulost opravdu sine ira et studio, což pro křesťana může znamenat jen jediné: v Kristově duchu... v tom smyslu je signifikantní, jakou roli hraje v Mádrově i v Balíkově a Hanušově publikaci Bonaventura Bouše. Zatímco Mádr jej zmiňuje jen jako jednoho z mnohých, věnují mu oba brněnští autoři celou klíčovou kapitolu končící nezvykle smělým přirovnáním, že se podobal nazaretskému prorokovi.¹⁵⁷ Praví se to o tom knězi, o němž v téže souvislosti čteme: Církev ho neustále zklamávala tím, že si ani nebyla vědoma, jak se zpronevřuje svému nejvlastnějšímu základu.¹⁵⁸

Dnes bychom se triumfalisticky nemuseli dávnými zápasy zabývat jinak než z pozice vítězů. Dějiny nám v konfrontaci s „vítězným“ Únorem daly za pravdu. Je ovšem třeba vědět jak a v čem. Neměli bychom totiž křísit k novému životu ani to, co komunistický úder měl hubit ve jménu Božím, byť si to třeba neuvědomoval. Tak nějak si to představoval pařížský kardinál Suhard, jehož spisek *Rozmach anebo úpadek církve* jsme četli s nadšením. Děkuji všem našim médiím, mezi nimi též *Křesťanské revui*, že taková témata otevírají – jinak by zůstal trapně osamocený Ilja Herold se svými statečnými *Poznámkami k otázkám míru a spravedlnosti*.

Únor 1948 je minulostí, ale duchovní zápasy, jež se v něm a kolem něho rozhořely, nejsou stále dobojovány. „Vítězná“ církev – alespoň katolická – se často vrací ke své předúnorové podobě se vším všudy, někdy dokonce s arogantním přehlížením posledního koncilu. Jde o vítězství Ježíšovo?

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 209 n.

¹⁵⁶ BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří. *Katolická církev v Československu 1945–1989*, s. 197 n.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 310.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 305.

11 Broumovské zajetí

*A už mám dost vaší sprostoty
a nezabil-li jsem se ještě, pak jen proto,
že jsem si nedal život...*

Vladimír Holan, *Nepřátelům*, 1949

To, o čem tu budu stručně vyprávět, se odehrálo v roce 1950. Kdo jen trochu málo ví, co tento rok přinesl v českých zemích a co obecně znamenala padesátá léta dvacátého století v celém světě, může mít před očima již celé pozadí, celou scénu, na níž se též moje historie dramaticky odvíjela.

Vezmeme-li vážně Heideggerovo nahlédnutí, že *básnický bydlí člověk*, že počátkem a základem všeho budování je básnictví, pak o osudu naší země rozhodl hned leden 1950, kdy se na konferenci o současné poezii ujali vesla lidé jako Ladislav Štoll a Jiří Taufer. Ti z literatury vykážali nejen katolíka Jana Zahradníčka, ale dokonce levicové autory, jako byli Halas, Kolář či Blatný. Dálo se to ostatně na pozadí monstrprocesů, kdy trýznění věžňové režimu hovořili tragikomicky marxistickou terminologií, přičemž, pokud jde o spisovatele, tvořili většinu katolíci – vedle Zahradníčka, Kalisty a Kostohryze též Renč, Rotrekl a B. Fučík. V roce 1950 byl ostatně dokonce popraven také neortodoxní komunista Závěš Kalandra.

Všechny tyto doslova uragánové poryvy jsme přirozeně vnímali též v dominikánském klášteře v Olomouci, z něhož českou kulturu a politiku ovlivňoval také svérázný otec Silvestr Braitto, jedna z postav totalitním režimem nejvíce nenáviděných. Já sám jsem si teprve o hodně později uvědomil, že jsem se svým vstupem do kláštera na podzim 1948 vlastně paradoxně uchránil od dlouhodobého žalářování v nejtěžších věznicích, protože jinak bych byl určitě spolupracoval se svými předními přáteli, jako byli Karel Vykoupil či Miroslav Tělužil, kteří byli za své církevní aktivity odsouzeni až k patnáctiletým žalářům v nejtěžších věznicích. Propukla doba, v níž se zločinně zasnoubily absurdita a brutalita. Duchovně jasnozřiví lidé tušili, že ďábla utrženého z řetězu může zkrotit jen Boží matka Maria. Jen v těchto souvislostech lze pochopit důvody a dopady vyhlášení nového mariánského dogmatu, k němuž došlo ještě v závěru onoho ďábelského roku. A patří k málo reflektovaným vrcholným vzmachům

českého ducha, že a jak postřehl tyto souvislosti jeden z našich největších básníků Vladimír Holan.

Ještě když jsme v březnu 1950 připravili ke svátku Tomáše Akvinského skromnou akademii, byl mezi námi nejen otec Silvestr Braitó, ale i nedávno tajně vysvěcený biskup František Tomášek. Tak základní rysy mého osudu osvětluje také scéna, kdy mě Braitó představuje tomuto novému biskupovi jako jednu z nadějí nové generace dominikánů. Měl jsem totiž na akademii hlavní přednášku o budoucnosti nové teologie, a když jsem ji dokončil, došlo také ke krátkému rozhovoru, v němž mi Tomášek přál hodně úspěchů na římském Angeliku, kam jsem měl přejít studovat na podzim od počátku nového ročníku. Místo Říma jsem se ovšem ocitnul v komunistickém pracovním lágru v Broumově a později dlouhá léta na Slovensku v rámci Pomocných technických praporů (PTP).

Od zmíněné březnové slavnosti nebylo již daleko ke katastrofě. Během dubna začaly být likvidovány mužské řehole a kongregace – dominikánský klášter v Olomouci byl přepaden večer 28. dubna 1950 podivným, po zuby ozbrojeným komandem, jež svévolně rozhodlo o našem neodkladném přemístění, které prý pro nás přinese jen dobro. Průběh likvidace by vydal na mnoho napínavých a zejména tragikomických scén do vzrušujícího filmu, zde stručně vylíčím jen některé z nich.

Po modlitbě růžence v hlavní chrámové lodi jsme cestou na večeri zpozorovali v různých zákoutích postávat ozbrojené postavy, abychom nakonec okny refektáře zahlédli autobusy a nákladní auto. V závěru večere nás otec převor vyzval, abychom se všichni dostavili do jedné z větších místností k zásadnímu pohovoru. Tam se za stůl posadil jakýsi výbor, jehož vedoucí nám počal vysvětlovat, že se kdesi rozhodlo, že nám bude lépe, když budeme přemístěni na vhodnější místo, kde budeme moci lépe plnit své poslání. Když otec převor namítal, že on sám nemůže bez souhlasu římského vedení řádu o něčem podobném rozhodovat, prohlásil vůdce komanda rezolutně, že naše přemístění se nedá odkládat, že prostě musí být neprodleně uskutečněno. Nabízel ovšem dvě varianty: buď budeme s přemístěním souhlasit, a pak bude možné se na ně lépe připravit, nebo budeme zásadně proti, a pak se přesun provede neprodleně. Kdo pozoroval na zahradě již připravená vozidla, pochopil snadno věrolomnost těchto slov. Nato otec převor prohlásil, že se před tak významným rozhodnutím musíme obrátit modlitbou ke Svatému Duchu. Patří jistě k nezapomenutelným scénám přelomových let minulého století, jak se na kolenou obracíme k Bohu před zjevně zaskočeným komunistickým komandem, jež nemělo ke svému zásahu žádné právně zakotvené pověření. Ostatně všechno, co se od této chvíle dalo po celá padesátá léta, nemělo nic společného se zákonem a obecně civilizovaným světem – všechno bylo svévolné, náhodné, nevypočitatelné – ďábelské. Po modlitbě jsme tedy hlasovali vhašováním bílých a černých kuliček do džbánů – většina byla černých, tedy vyslovujících se proti dobrovolnému přemístění. Snad stojí za zmínku, že teprve po létech vyšlo najevo, že bílé kuličky vhodili též někteří spolubratři, u nichž bych to byl nejméně čekal. Ale život je daleko složitější, než si vůbec umíme představit.

Po tomto dramatickém hlasování jsme byli po jednom odváděni do svých cel, abychom si připravili nějaké zavazadlo s nejnnutnějšími osobními věcmi. Mne tak doprovázel se samopalem nějaký mladý člověk, bylo mi ho až líto, poněvadž jsem si i v té chvíli jasně uvědomoval, co všechno nemůže vědět, zvláště když mi doporučoval, abych si nebral knihy, ale spíše nějakou přikrývku, poněvadž bude v noci ještě chladno. Čekalo se až zhruba do půlnoci, okolo jedné hodiny jsme vyjeli ze zahrady, kterou jsem si tak oblíbil, abych se do ní již nikdy nevrátil. Nevěděli jsme přirozeně, kam nás vezou, až časem jsme podle dopravních značek poznávali, že spíše někam na západ, což se proměnilo v jistotu, když zazářilo návěští Hradec Králové. Kdyby se točil o té noční anabázi film, patřilo by určitě k jeho tragikomickým scénám, jak jsou zhruba tři desítky mnichů vyvedeny na měsícem ozářenou louku za účelem hromadného vyvenčení. Všude ticho a okolo ulevujících si řeholníků kruh ozbrojených hlídačů nejasného původu s nejasnými úmysly. Brzy po rozednění jsme dorazili do místa svého nového pobytu – do staroslavného benediktinského kláštera v Broumově, kde již asi čtrnáct dnů pobývali jiní „zajatci“ z ostatních klášterů, mezi nimi také někteří dominikánští bratři, včetně pověstného nezdolného otce Jiřího Veselého.

Po skromné snídani (černá melta – káva a chléb s marmeládou) jsme byli ihned zapřaženi do práce, jež alespoň pro mě nemohla být více bolestná a odpuzující. Aby se získalo místo pro ubytování všech nových příchozích, bylo třeba uvolnit též některé prostory, kde stály předlouhé řady knih v knihovních skříních a regálech vedle jiného klášterního inventáře. Knihy tam uložené se házely bez výběru z oken na dvůr, kde již čekala nákladní auta, aby je odvážela kamsi do neznáma. Nešlo naštěstí o nádhernou historickou barokní knihovnu, v níž se později – i tato paralela stojí za pozornost – natáčely scény k filmu F. L. Věk. Běželo o novější fondy, jež měly ovšem také svou cenu, zejména pokud jde o souborné ročníky vázaných světově významných filosofických a teologických periodik. Pro mě osobně se v té chvíli odehrávaly scény tím významnější, že jsem si uvědomoval, že jsem opět živoucím svědkem něčeho, o čem jsem dříve se zatajeným dechem jen četl. Stalo se ostatně vícekrát, že jsem jakoby osobně, na vlastním těle prožíval klíčové okamžiky českých dějin – třeba i například časem. Oldřich Králík, který nemohl osud jednoho ze svých žáků nevnímat až s bolestnou účastí, se svého času vyslovil, že kdykoli se něco historicky významného děje, jsem přinejmenším trpnou součástí toho dějství. Každopádně mě hned v ten první den broumovského pobytu napadlo zachránit si alespoň jednu z těch knížek – jako památku i posilu. Když jsem odnášel vyhozené knihy na nákladák, využil jsem nepozornosti dozorců a odkopl vybranou knížku pod mohutný pilíř, že si ji později odnesu a schovám. Povedlo se. Autorem byl Julius Stenzel a nesla název *Plato der Erzieher*. Pokládal jsem to za Boží znamení a knihu jsem vozil po léta všude s sebou, až se dostala po čtyřech letech do mého civilu, tj. po návratu z PTP. Ovšem pro jímavé filmové záběry by byla jistě ještě zajímavější scéna z téhož prvního dne, kdy otec Pavel Škrabal odnášel na zádech větší součásti barbarsky likvidovaných knihovních skříní

na dvůr po širokém klášterním schodišti. Připomínal v tu chvíli Ježíše nesoucího svůj kříž na gótské popravisti.

Celkem nás tehdy v Broumově žilo asi tři sta z různých řádů a kongregací. Každé ráno se na dvoře konal nástup spojený s víceméně politickou desetiminutovkou, v níž nás jakýsi primitiv většinou školil v tom smyslu, že Američané budou v Koreji v nejbližší době zahnáni do moře a totálně zlikvidováni. Přes den jsme byli zařazeni do různých prací, zpočátku zejména zednických a opravářských, později se čistilo plátno, a přirozeně jsme si též sami vařili, prali a pokud možno vedli po práci i studijní a liturgický život, včetně náročných každoročních duchovních cvičení.

Samo místo pobytu bylo ovšem jako takové více než monumentální, dientzenhoferovská architekturní genialita se vyjevovala zejména v noci, kdy hvězdy zářily na rozlehlém nádvoří, viděny jakoby v mohutném květu lilie, zatímco voda šumící ve starobylé kašně odměřovala vteřiny času plynoucího do nejasné budoucnosti. Z takového úhlu pohledu bylo toto místo doslova fascinující; mám proto rád obraz, který mi po letech, v roce 1984, pořídil broumovský výtvarník V. Šafář – dívám se občas na okna, za nimiž tehdy v mém mládí broumovské zajetí začínalo. Sám jsem si později vytvořil amatérskou olejomalbu budovy kláštera, abych si připomínal místo, z něhož jsem tehdy každodenně chodil do práce kolem řady monumentálních sousoší velikých osobností křesťanských dějin.

Asi někdy během června přišlo náhle ráno, které pro mě nevěstilo nic dobrého. Probudil jsem se s děsivým pocitem ohromného tlaku v útrokách, jako bych někde pod srdcem měl snad pětikilovou železnou kouli. Lékař nebo alespoň člověk, který se za něj vydával, mě z ošetrovny ihned poslal na lůžko v klášterní „nemocnici“. Šlo o rozlehlý, víceméně sklepní prostor, kde se o nemocné staralo několik řeholních sester. Tam začalo mé dlouhodobé upoutání na lůžko. O poměrech v Broumově a obecně o realitě komunistického režimu vypovídá jistě též okolnost, že jsem nebyl ihned odeslán na důkladné vyšetření do nemocnice. Jde o situaci, která svědčí názorně o křiklavé absurdnosti tehdejších poměrů – v nemocnici by totiž museli udat vedle mého jména též bydliště, a tedy i moje nezákonné držení v nedobrovolném zajetí, vlastně v žaláři – bez jakéhokoli soudního řízení a konečného verdiktu. Dnes se divím, proč mě nenapadlo se toho všeho domáhat a že o to nežádali ani moji řádoví představení. Vždyť z úst onoho „lékaře“ jsem dobře zaslechl, jak jedné z ošetřujících sester říká, že budu zřejmě trvale zásadně oslabený, pokud se vůbec nějak zotavím. Přesnější diagnóza ovšem nikdy žádná. Ležel jsem dlouhé týdny jako polomrtvý, museli mě krmit, sám jsem o jídlo nejevil nejmenší zájem. Když jsem si při ranní mši, která se v té sklepní ošetrovně denně konala, přehazoval přes sebe černý plášť, měl jsem pocit, že na mě někdo shodil celé metráky.

Zachránil mě až náš milý skromný magistr kleriků Jihoslovan otec Augustin Pavlovič. Hovořil se mnou dlouho a přinesl mi útlou německou knížku s názvem *Nervenkraft durch Gottesgeist*, v níž se psalo, že podobné stavy apatie a letargie je třeba

soustavně přemáhat usilovnou snahou a také pohybem na čerstvém vzduchu – a to za každou cenu, včetně přeskakování překážek a lození po stromech. Začal jsem s tím a po delší době ke svému nemalému překvapení jsem se najednou cítil zase zdravější. S dlouhým pobytem ve sklepní ošetrovně mám spojeno mnoho dojmů, které by jistě mohly být vydatně využity v napínavých dobových filmech. Postupné umírání starého mnicha na tuberkulózu, vzájemné vyučování nemocných v jazycích a přírodních vědách, ale také jedna z mých zpovědí v přítomnosti právě do rakve uloženého spolubratra. Zpovídal mě otec Rozár Petr, v němž někteří spatřovali světce a který shodou okolností dříve studoval také v Saulchoiru, kde se zrodila nová teologie, jež byla odsouzena právě v roce 1950 encyklikou *Humani generis* Pia XII. Po zpovědi jsme vešli do ztemnělé hlavní lodi broumovského chrámu a tu se otec Rozár zarazil a k mému úžasu začal hrozit pěstí směrem ke klenbě prudkým rozkazem: „Ihned odejdi!“ Vyháněl ďábla – ostatně též při jiných příležitostech se mi jevil jako podivný a nepochopitelný. Ale docházelo i k jiným podivnostem až nechutností, jako zřejmě všude, kde se shromáždí větší počet lidí, a dokonce jen samých mužů. Tak jsme se někteří pracující u zedníků stali užaslymi svědky nechutného počínání jednoho z nejváženějších a nejučenějších otců, jehož prudkou temnou povahu jsme sice znali již dříve, ale nemohli jsme tušit, co všechno jím lomcuje v hlubinách. Ach ty prolákliny, ty pustiny a všechna ta temná zákoutí lidské duše! Sám jsem leccos z toho nahlédl, ale našťáště jsem se dožil takového věku, kdy člověk s ukliďnými smysly pozná lépe mnohé z toho, co v plném rozpuku sil vůbec netuší. Ten zmíněný nešťastný otec prý později odešel z tohoto světa za mimořádných okolností, v nichž bylo možno, ale nikoli nutno spatřovat sebevraždu.

Ještě v daleko horší situaci než my se ale nacházeli odsouzeneci režimu, opravdoví vězňové, s nimiž jsem se jednoho dne tváří v tvář nečekaně setkal, i když na značnou vzdálenost. Chodil jsem v řeholním hábitu rozlehlou klášterní zahradou a zaslechl jsem mohutné rány, jakési prudké nárazy do čehosi železného – ozývalo se to z nedaleké budovy, jejíž poslání jsem přirozeně neznal. A tu se v jednom z jejích oken objevil co chvíli nějaký člověk a horlivě si ukazoval do široce otevřených úst. Mě samotného ovšem nenapadlo, jak bych na jeho zoufalá gesta mohl reagovat, a tak jsem hned zašel za otcem Jiřím Veselým, který měl bohaté zkušenosti s vězeňstvím v různých zemích a za různých režimů. Řekl: „Touží po eucharistii.“ Pak dal několik hostií do malého pouzdra a vrátil se se mnou do zahrady, aby vše další potřebné naznačil mně nesrozumitelnými posuňky tomu v dálce přihlížejícímu ubožákovi. A potom vhodil pouzdro co nejdále na místo, na němž doufal, že bude Boží Tělo nalezeno. Velmi jsem se všemu tomu divil, ale nakonec jsem to přijal jako jedno z tajemných znamení toho ďábelského času.

Ale abych nezapomněl i na některé humánní kroky našich vězňů, musím zde zaznamenat, že jako rekonvalescent po oné nejasné těžké chorobě jsem dostával kromě běžné stravy denně na přilepšenou hrníček mléka. Bylo to vždy odpoledne, když jsem

přinášel z kuchyně svačinu do stavení, kde většina bratrů čistila plátno pro okolní textilní podniky. Hodně se při té práci zpívaly nábožné písně, přičemž mezi hlaholícími byli i někteří jejich proslulí skladatelé. Později, když jsem se o dějinách broumovského kláštera snažil dozvědět více, mě vždycky dojímal, kdo všechno těmi místy procházel. Že tu bylo původně gymnázium, které navštěvovalo mnoho významných osobností našich dějin od Arnošta z Pardubic přes Bohuslava Balbína až k Aloisi Jiráskovi. Později jsem si sám pořídil olejomalbu celého areálu, která mi připomíná každodenní cestu z kostela okolo gigantických sousoší čelných světců do chodeb bývalého klášterního učiliště. Vždy znovu se mi přitom propojují celé předlouhé epochy našich pohnutých dějin a sám se cítím jejich nepatrným, přesto však nedílným a většinou i vděčným článkem.

Již jsem se zmínil o tom, že stavebně byl překrásný nejen kostel a celý klášter, ale půvabné bylo i zasazení toho všeho do celkového okolí broumovské kotliny. Krásná byla také zahrada, do níž se vcházelo přes jakýsi starobylý můstek, z něhož bylo možné pozorovat i běžné dění v obci. Na tomto místě, či přesněji v zadní bráně do kláštera, se večer po práci vedly poutavé a často až humorné rozhovory, kdy starší otcové vyprávěli o životě církve a obecně o osudech křesťanství v minulých desetiletích. Tak také o Staré Říši – o Josefu Floriánovi a jeho družích, jak jim bylo z nařízení brněnského biskupství odmítáno svatě přijímání a jak oni vytrvale a ostentativně klečeli a čekali třeba též od rána do večera na podání eucharistie, dokud je při stmívání nevyzval kostelník, aby opustili chrám. V té kouzelné zahradě se odehrávaly – jak příznačné pro tu dobu! – také události na první pohled stěží uvěřitelné. Jednak v ní proběhlo zřejmě jedno z nejbarvitějších slavení svátku Božího Těla, jednak se zde utkávali ve volejbalových zápasech hlídání mniši a jejich komunističtí hlídači; přičemž hlídání nejednou zvítězili – zejména jeden z kapucínů vynikal nechytatelnými smeči. K tomu pro film absurdní záběr: zápas soudcůjící dozorce třímá na klíně nabitý automat.

Denně se dostávala na pořad též skromná liturgie. A ve sváteční dny jsme slyšeli i otřásající a burcující kázání – zvláště vzpomínám na jedno z úst životem tvrdě zkoušeného a zkušeného otce Jiřího Veselého.

Nikdo netušil, jak dlouho bude tento náš nedobrovolný pobyt trvat a v co nakonec vyústí. Vzpomínám na scénu, v níž vystupuji s otcem Pavlem Škrabalem. Stál jsem jednoho dne v zadumání u jednoho z mohutných oken kláštera a pozoroval, jak daleko na obzoru jede vláček – snad až kdesi na polských hranicích. Tu se za mnou objeví otec Pavel a ptá se: „Co říkáte, bratře Jeronýme, pojedeme ještě někdy vlakem?“

Tehdy mě nenapadlo, že nejen pojedeme, ale že to bude brzy a někam, kam jsme nemohli ani tušit. Začalo září a k pátému dni toho měsíce byla většina z nás mladších náhle povolána na vojnu. Každý dostal svůj rozkaz a příslušnou částku na vlak. Nejeli jsme totiž k vlastnímu překvapení ke svým útvarům hromadně, nýbrž každý měl jet samostatně. Větší část byla povolána k nástupu ve slovenském Komárně. Jel jsem ještě s jedním bratrem, byli jsme stále ještě oblečení v hábitech, lidé na nádražích se

divili, kde se tu naráz berou opět mniši. My dva jsme dokonce přerušili cestu v Brně, abychom alespoň stručně informovali tamějšího biskupa Karla Skoupého o všem, co jsme dosud prožili a kam směřujeme. Na komárenském nádraží již čekali vojenští páni; přijíždějící řeholníky sestavovali do pochodových útvarů, abychom k překvapení tamních obyvatel pochodovali v hábitech a s kufry a batohy do starobylé komárenské pevnosti. Tam jsme sundali hábity, dostali vojenské stejnokroje a hned začal základní pořadový výcvik. Později, ve chvílích volna, jsem se někdy vyškrabal na tereziánské hradby a v tichém zadumání pozoroval majestátní soutok mohutných řek Dunaje a Váhu. Ano – dostali jsme se do pověstného „Gibraltaru Východu“ – komárenská pevnost měla být nedobytným valem proti nájezdům muslimského Jihu.

O celkové atmosféře té doby mohou tragicky i humorně svědčit dvě o sobě nepatrné události. Jednak mi zní v uších slova jednoho z důstojníků, který školil (rozhořčen jejich tupostí a ignorantstvím) poddůstojníky, kteří nás se sadistickým zadostiučiněním komandovali; říkal jim: „S těmi lidmi nemějte slitování, ti jsou určeni k likvidaci.“ Druhý výjev je spíše k neuvěření komický. Těž po příjezdu do Komárna jsme se snažili vést jakýs takýs liturgický život. Ve chvílích volna se sloužily mše svaté – přirozeně ve skromných poměrech našich obydlí, v narychlo adaptovaných původních stájích. Při jedné takové liturgické slavnosti vpadl do místnosti jeden z poddůstojníků, ale kupodivu do dění bezprostředně nezasáhl, naopak smekl čepici a padl na kolena. Teprve po skončení mše se nehorázně rozeřval, že s něčím podobným musíme jednou provždy skončit. Po létech jsem to místo i s rodinou opět navštívil, abych se s překvapením dozvěděl, že v létech druhé okupace naší země tu sídlila mohutná posádka sovětské armády o síle osmdesáti tisíc mužů. Tak jsem znovu takřka existenciálně pociťoval mohutné poryvy dějin, o nichž bych se po celý život rád dozvěděl, jestli jsem jimi jenom smýkán, či také nějak – a jak – přispívám k celkovému proudu: k nějakému směřování ke konečnému finále.

Po odjezdu z Komárna (koncem roku 1950) jsme se ocitli na dlouhá léta v malé slovenské obci Hájniky, poblíž lázní Sliač, ale především u pověstného letiště Tri Duby.

Pro mé soustavné hledání a osobní prožívání veletoku lidských dějin bylo a je přirozeně příznačné, co se v těch časech odehrávalo zároveň v lůně samotné církve. V onom tajemném roce 1950 vyšla jak víceméně tragická encyklika *Humani generis*, tak došlo také k vyhlášení mimořádně tajemného dogmatu o nanebevzetí Matky Boží – a to v těle přímo z úmrtního lože. Přemýšlel jsem v těch souvislostech nejen o problematickém svědectví neméně problematického Diviše Pseudo-Areopagity, ale také o povaze a dopadu veršů z liturgie mariánského svátku z 8. prosince:

*Synu svému za Matku
Otec Tebe zvolil,
dřív než vesmír učinil,
než cokoli stvořil.*

Dopad nového mariánského dogmatu je stále ve hře, pokud se ovšem současný svět o podobné finesy vůbec zajímá. Zajímat se ovšem musí ten, kdo něco ví o mocnostech zla a také o hlubokém přesvědčení církve, že ďábla puštěného ze řetězu, o němž jsme se zmínili v úvodu tohoto vzpomínání, může zkrotit jen žena nezatížená dědičným hříchem – jen Boží Matka Maria. Tak oba počiny římského papeže z klíčového roku 1950 čekají na přiměřenou exegezi: osud encyklikou *Humani generis* postižených teologů se zásadně proměnil brzy po zvolení Jana XXIII. – stali se čelnými strůjci přelomového Druhého vatikánského koncilu; naproti tomu hlubinná exegeze vyhlášení mariánského dogmatu čeká ještě stále na Duchem Svatým osvětlené, a tím pádem geniální teology.

Sám si z toho všeho odnáším zásadní ponaučení, že smrtelný člověk může jen stěží nahlédnout do plánů a rozkazů nesmrtelného Boha. V každém případě jsem ale vděčný, že jsem to všechno mohl prožít, že jsem byl tak či onak postižen pro příchyllost k Božímu Synu, který přece nikdy nepřestával zdůrazňovat, že není z tohoto pokleslého světa. Z takovýcho úhlů pohledu je mimořádně nabádavé, ale také pro české duchovní dějiny překvapivě povzbuzující, že papežovu mariánskou iniciativu pochopil jeden z největších našich básníků, sám doslova semletý gigantickým zápasem mezi marxistickým ateismem a křesťanskou vírou. V roce 1950 začal Vladimír Holan koncipovat nejen svou jedinečnou *Noc s Hamletem*, ale napsal též báseň *Nokturno*, končící meditací

*o tajemném světle, které
mohl nésti jenom kněz,
jdoucí s Pánem Bohem
anebo panna..., ta, která jako světice už od dětství
toužela ne vzrůstat, ale menšiti se...*

Přes to všechno, co se v současné civilizaci jeví na první pohled a vede spíše ke skepsi, věřím, že vidění velkého básníka je zasvěcenější, než si běžně dovedeme představit. Dějiny nejsou zdaleka u konce a též ono broumovské zajetí bylo jen jednou z epizod tajemných dějin spásy. U vchodů do svatopetrské baziliky jsou provždy vyryta jména biskupů přítomných při vyhlášení mariánského dogmatu. Jméno českého nástupce apoštolů tam s bolestí hledáme marně. Avšak svědectví o naší příchyllosti k Matce Boží podal našetřti jeden z našich největších básníků těch přetěžkých časů. Bohu díky!

II. Řád

1 Řád jako ústřední idea západní civilizace¹⁵⁹

Pojmu řádu nevěnuji pozornost poprvé, jistě též proto, že *sapientis est ordinare*.¹⁶⁰ Tento výrok jsem ostatně slyšával od mládí z úst Metoděje Habáně, který jej sám přejal z velké tradice Aristotelovy a Tomáše Akvinského. Proto také nebylo divu, že když Hermann Krings v roce 1938 zpracovával a v roce 1941 vydal knihu *Ordo*, dal jí podtitul *Filosoficko-historické založení západní ideje*.¹⁶¹ Škoda jen, že nebere v úvahu, jaké a jak hluboké zápasy probíhaly v souvislosti s řádem a řádovostí hned od počátku třicátých let také v českých zemích a konkrétně v Brně a Olomouci.

Náš příspěvek má dvojí záměr: jednak chce poukázat na trvalý potenciál ideje řádu, jednak také na možnost nových tvůrčích aliancí při odhalování a řešení velkých civilizačních problémů. Velmi zjednodušeně řečeno, jde o možnost hlubšího využití odvěkého postřehu, že nepřátelé našich nepřátel jsou vlastně naši přátelé. Většinou se takové možnosti chápeme v zápasech spíše vnějších a mocenských, je však možné a nutné zamýšlet se nad nimi také v oblasti duchovní. Dialektika takto poznamenaných faktorů se projevuje všude v dějinách jako složitá a proměnlivá, přičemž se to vždy nějak týká též pojmu řádu.

Pojem řádu a pořádku má své velké dějiny, které začínají hned proslulým zlomkem Anaximandrovým (*DK* 11 B1), kde se řád dostává do blízkosti pojmu času, což nemohlo nevyprovokovat Martina Heideggera k závažným interpretacím. Neméně podnětná je také další myšlenková tradice: Anaxagoras (*DK* 19 B12), Platón (*Tim.* 30a), Aristotelés (*Met.* 1075a13–14) či Cicero (*De off.* I, 142). Hans Driesch, který v roce 1912 vydává svou *Ordnungslehre*, viděl v nauce o řádu počátky všeho filosofování.¹⁶² Ani tento postřeh nebyl ovšem nový, vyslovil jej svým způsobem již Aurelius Augustinus ve své úvaze *De ordine*, kterou společně se spiskem *De magistro* přeložil a v roce 1942 vydal Karel Svoboda.¹⁶³ Tento text jsme tehdy lačně hltali, zejména když jsme

¹⁵⁹ Rozšířená a mírně upravená přednáška z XXIV. Letní filosofické školy konané ve dnech 29. 6. – 5. 7. 2014 v Dubu nad Moravou.

¹⁶⁰ FLOSS, Karel. Hledání řádu. In: MACHOVEC, Martin (ed.). *Sborník Egonu Bondymu k šedesátinám*. Praha 1990 (samizdat), s. 79–92.

¹⁶¹ KRINGS, Hermann. *Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Halle 1941.

¹⁶² DRIESCH, Hans. *Ordnungslehre*. Jena 1912.

¹⁶³ AUGUSTINUS. *O pořádku. O učíteli*. Praha 1942.

si postupně uvědomovali, že Augustin zde vlastně zakládá celou plodnou tradici *artes liberales* s jejich triviem a kvadriviem – ale také pozdějším rozvojem řady školských stupňů od základního vzdělání až k univerzitám. Alespoň intuitivně jsme postřehli, že se v *De ordine* odhaluje řád kosmu. Ovšem až o hodně později jsme jako poučenější museli vzít na vědomí, že Augustin ve svých pozdních *Retraktacích* své rané smělé dílo podrobuje také kritice, neboť prý přisuzuje vzdělání upřílišněný význam, čímž vlastně ohrožuje člověkovu spásu. Že jsme neupadli do „zbožného primitivismu“, je zásluhou tvůrčího tomismu, který nikdy nezapomněl na Tomášovo vysoké hodnocení intelektu a připomínání povinnosti moudrého – poznávat co nejhluběji (*Summa contra gent.* II).

Do českých duchovních dějin se zapsal hledáním řádu a řádovosti v moderní době zejména J. L. Fischer. Pojem řádu je v jeho díle všudypřítomný, i když třeba nebyl na každém řádku vyjádřen výslovně. Proto také byl sborník brněnské univerzity vydaný k 100. výročí Fischerova narození příznačně nazvaný *Hledání řádu skutečnosti*.¹⁶⁴

Redaktor sborníku Jiří Gabriel zařadil jako úvod svůj krátký rozhovor s Fischerem,¹⁶⁵ v němž se názorně vyjevuje význam pojmu řád. Fischer zde vyznává, že právě jako filosof cítil, že je „přímo odpovědný za celý ... zoufalý chaos, k němuž mohlo dojít jen proto, že ... filosofové neplnili úkol, který jim přísluší, totiž pořádat a spořádat celý, taky kulturní kosmos řádovými vazbami“.¹⁶⁶ Těž dále se pak hovoří podrobněji o řádu kvalit a úkolu filosofa „... vnést pojmový řád do celé poznatelné skutečnosti“.¹⁶⁷

J. L. Fischer nebyl ostatně jediný, koho otázka řádu přímo existenciálně přitahovala. Tak sám připomíná přednášku V. Štulce proslovenou v Umělecké besedě v roce 1921 a nazvanou *Řád světa a díla*. Hlavní myšlenky Štalcova textu by vlastně mohly být mottem k dalšímu Fischerovu usilování: „... poválečný svět je v naprostém chaosu, není pevného bodu, rozevřela se hluboká propast ... ale právě nad ní člověk poprvé pocítil, že je člověkem.“¹⁶⁸ Fischer tento pokus sice přivítal jako naivní, přesto však upřímně míněný výraz poválečného humanismu. V duchu *Devětsílu*, jehož byl Štulec členem, vystupoval také představitel mladé generace A. M. Píša, jehož socialistický humanismus je pro další vývoj J. L. Fischera příznačný též komparacemi se snahami křesťanství. Fischer si pozorně všímá Píšova vyznání z roku 1921, v němž se hovoří o jiném přístupu k obnově společnosti, než s jakým přichází křesťanství: hledá se součin chudých lidí, součin znásobený hodnotou křesťanství neznámou, součin, jehož výsledkem je nutkání a síla k akci, láska k životu a modlitbou je čin – výstavba nového života právě již na této zemi.¹⁶⁹

¹⁶⁴ GABRIEL, Jiří (ed.). *Hledání řádu skutečnosti. Sborník k 100. výročí narození Josefa Ludvíka Fischera*. Brno 1994.

¹⁶⁵ Rozhovor J. Gabriela s J. L. Fischerem. In: GABRIEL, Jiří (ed.). *Hledání řádu skutečnosti*, s. 9–20.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 14.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 16.

¹⁶⁸ FISCHER, Josef Ludvík. *Listy o druhých a o sobě*. Praha 2005, s. 117.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 121.

Podobně zřejmě Fischera oslovil též Jiří Wolker, který ve *Varu* 1921 píše mimo jiné o pocitu neudržitelnosti současného nespravedlivého světa.¹⁷⁰

Ode všech Štulců a také členů *Devětsilu* se ovšem Fischer vždycky odlišoval svým diferencovanějším postojem k marxismu a komunismu: „Na novou komunistickou stranu jsem se sice díval jako na jedinou, která vskutku programově stojí za socialistickou přestavbou společnosti, ale nepřestával mi vadit její stroze ortodoxní dogmatismus.“¹⁷¹

A právě v takovýchto duchovních zápasech zastihl Fischera v lednu 1923 atentát na ministra financí Aloise Rašína. Fischer na tento čin a především pak na pokleslé reakce, jež po něm následovaly, reagoval v *Československých novinách* úvodníkem *Atentát*, po němž následoval nejen pro Fischera tíživý soudní proces, ale nakonec též vynucený odsun do Studijní knihovny v Olomouci, do níž nastoupil v létě 1923.

Fischerův poměr k Olomouci není jednoznačný – najdeme u něho jak až ostře negativní výroky, tak také uznání a ocenění, z nichž nejzávažnější, jak uvidíme dále, se týká právě jeho skladebného pojetí skutečnosti. Tato dvojí tvář Olomouce se ostatně jeví i v závěrečném hodnocení událostí z těžkého roku 1923: „Později, když mé olomoucké vyhnanství vzalo už svůj konec, říkával jsem položertovně, ale i polovážně, že jediný rozumný čin, který kdy ministr Rudolf Bechyně provedl, byl, že mě z trestu poslal do Olomouce.“ Na dalších stránkách paměti¹⁷² sice píše, že Olomouc pro něj znamenala životní prohru, ale také, že i v tomto pokleslém prostředí se začal hned poohlížet po všech, u nichž bylo možné zjistit zájem o filosofii.¹⁷³ A tato sisýfovská práce přinesla nečekané ovoce – právě v Olomouci dozrála idea skladebné filosofie.

V knize *Zrcadlo doby – abeceda skoro filosofická* z roku 1932 je pojem řádu samozřejmě též přítomný jako samostatné heslo „Řád“.¹⁷⁴ Fischer nejdříve přiznává, že se k tomuto heslu sbíhají nepřehlédnutelně všechna hesla ostatní a že je třeba promítnout ideu řádu do všech souvislostí sociálních i tvůrčích, ba že je nutné „ponořit se do zdrojů, z nichž vyrůstala řádová osobnost, jako vyslovitel i tvůrce tohoto jediného, jednotného řádu – jenom když takto postupujeme, pozbývá to slovo mnohoznačné neurčitosti, aby vzápětí mu šla nedohledná řada výzev i úkolů, s jejichž splněním vyrůstala by ... nová skutečnost: celý nový svět“.¹⁷⁵ Schéma takového nového světa v oblasti ideální: funkce, hierarchie, řád; v oblasti reálné: program, organizace, řád. Předpokladem takového vývoje je kázeň a uskutečněním tvorba, přičemž výsledkem celého takového procesu je skladebné pojetí skutečnosti.¹⁷⁶ V rámci takového pojetí

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 122.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 161.

¹⁷² Tamtéž, s. 187 nn.

¹⁷³ Tamtéž, s. 195.

¹⁷⁴ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby: abeceda skoro filosofická*. Praha 1932.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 58.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 58.

nemůže pak překvapit, že celý druhý díl Fischerova stěžejního díla *Krise demokracie* z roku 1931 nese název Řád (první díl byl nazván *Svoboda*).¹⁷⁷

Nelze přehlédnout, že jak *Krise demokracie*, tak *Zrcadlo doby* spadají ve fischerovské takřka lavinovitě tvůrčí chronologii mezi dvě stati, z nichž první vychází v roce 1930 v České *mysli* a druhá byla proslovena v Olomouci v roce 1933. První se nazývá *O dvojitým řádu*¹⁷⁸ a její úvodní věta zní: „Současný kulturní stav evropský jest charakterizován dozríváním kulturní orientace mechanické a úsilím po vytvoření kulturní orientace strukturální (gotické).“ Závěrečná věta pak zní: „Svár obou kulturních prototypů je dosud neuzavřen – vítězství strukturálního prototypu musí vybojovat Evropa.“

Josef Zumr právem upozorňuje, že tyto teze mají epochální význam – mimo jiné se tu (společně s českou lingvistikou a estetikou) dostává do čela evropského kulturního hledání a snažení česká strukturální filosofie a sociologie: „Význam těchto tezí spočívá v tom, že se tu poprvé v českém kulturním kontextu formuluje problém strukturalismu nejen jako problém metodologický, noetický a ontologický, ale přímo jako otázka světonázorová, jako náplň *ideologie socialistické levice*. Tím zároveň význam těchto tezí překračuje hranice české kultury a stává se problémem evropským. J. L. Fischerovi tu náleží nesporný primát.“¹⁷⁹ Mnohokrát se již hovořilo o tom, že čeští strukturalisté byli stejně významní, ba v některých podnětech a dopadech významnější než mnozí autoři, kteří jsou běžně označováni za tvůrce a mistry strukturalismu. Bylo-li možno u nás doma klást mezi J. L. Fischera a R. Jakobsona z jistého hlediska rovnítko, je ve světě dodnes Jakobson všeobecně známým a vysoce ceněným geniálním tvůrcem, kdežto Fischer je dokonce ve vlastní zemi pro mnoho vysokoškoláků jen méně známým moravským filosofem. Naposledy jsem se s tímto neblahým stavem setkal například v ambiciózní studii o historii strukturalismu, kde Jakobson je vlastně všudypřítomný, kdežto o J. Mukařovském a E. Vachkovi padne jen drobná zmínka, o Fischerovi pak ani jediné slovo.¹⁸⁰ Je to dáno jen složitými osudy J. L. Fischera, či také nechutí věnovat pozornost člověku snad „pošpiněnému“ spoluprací s komunistickou totalitou – podobně jako je tomu u J. L. Hromádky? Ale o něčem podobném nemohou přece v cizině vážně uvažovat; hlavní důvody musí být jinde – mimo jiné ovšem také v tom, že zatímco takový Jakobson publikoval průběžně v angličtině, vyšlo od Fischera jen pojednání o budoucnosti evropské kultury také v němčině a hlavní jeho dílo o krizi demokracie jen v italštině, a navíc s velkým zpožděním.

¹⁷⁷ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Díl 1: Svoboda; Díl 2: Řád. Brno 1933. (Přetisk 1. vyd.: Praha 2005.)

¹⁷⁸ FISCHER, Josef Ludvík. O dvojitým řádu. *Česká mysl*, 26, 1930, č. 4, s. 347–353. (Také in: FISCHER, Josef Ludvík. *Výbor z díla I*. Olomouc – Praha 2007, s. 708–712.)

¹⁷⁹ ZUMR, Josef. Vývoj českého strukturálního myšlení do roku 1930. *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 1, s. 66–75.

¹⁸⁰ DOSSE, François. *Geschichte des Strukturalismus I: Das Feld des Zeichens (1945–1966); II: Die sechziger Jahre – Die Belle Époque (1963–1966)*. Hamburg 1996–1997.

Tyto osudové disproporce je třeba rychle napravovat, potřebuje to nejen naše země, ale celá Evropská unie a vlastně celý svět. Kapitalistický systém nemůže být posledním slovem, hledá se opět nový řád a je vhodné připomenout i na tomto místě znovu a se vším důrazem Fischerovo vyznání z roku 1927: „Vlastními svými kategoriemi, zejména kategorií ekonomie, zůstává kapitalismus nevyvratitelný i nepřemožitelný. ... Pouze jednou ranou mohl být doposud zasažen kapitalismus: etickým znehodnocením, tím že byl odsouzen ve jménu čehosi dokonalejšího. Kdy dokonalejším nesmíme rozumět účelnější, hospodárnější, či (dovolíte-li tento paradox) kapitalističtější, nýbrž podstatně jiný, tj. vývojově vyšší, což je však postulát v nejvlastnějším smyslu metafyzický.“¹⁸¹

A právě tento úkol se začal naplňovat v Olomouci. V obtížně rozvíjeném a vždy spíše skromném filosofickém společenství přednesl Fischer v roce 1933 svou vizi „Řád kapitalistický a řád skladebný“, v níž mimo jiné vyznává, že Olomouc má právo na jeho otevřenost a vděčnost, poněvadž právě zde bylo nejdříve koncipováno skladebné pojetí. Sám jsem byl vždy posílen překvapivou skutečností, že právě v oné problematické Olomouci byla proslovena přednáška uzavřená přímo prorockým vyznáním: „Nepopírám, že taková víra se velmi mnohým musí jevit jako čiré šílenství. Ale která veliká víra, když poprvé se rozžhavila v bílý žár, se nejevila jako šílenství, zejména všem lidem malé víry?“ Posilující a nadějná byla pro mě jako pro křesťana ovšem též a snad především skutečnost, jak výstižně a přesvědčivě zde Fischer hovoří o významu a síle víry.¹⁸²

Ať totiž chceme nebo nechceme, hovoří se tu (mutatis mutandis) přece o víře v podobných existenciálních i dějinných souvislostech, v jakých současně vystoupila skupina katolických horlivců zakládající novou revui s názvem *Řád*, jejímž posláním měl být vposledku stejný úkol, jaký si vytyčil Fischer: zasadit smrtelnou ránu starým pořádkům. Vždyť *Řád* začal vycházet v roce 1933 – v roce Fischerovy výše zmíněné epochální přednášky. A není také divu, že mě odjakživa vzrušovala otázka (která je pro mě osobně v rámci české společnosti a kultury zřejmě nejvíce charakteristická): Věděly obě strany o sobě, ctily své víry, slibovaly si něco také od druhé strany? Domnívám se, že jde dodnes o závažné a vzhledem k vývoji Evropské unie dokonce též osudové otázky.

Nový kulturní čtvrtletník *Řád* nepřináší ve svém prvním čísle nějaký programatický úvod, nenajdeme tam poselství ani vyznání – vpadá do tehdejší kulturní sféry jaksi střemhlav básní šéfredaktora Františka Lazeckého, v němž F. X. Šalda ve svém *Zápisníku* rozpoznal nadějného básníka, což pro nový kulturní orgán neznamenal málo. O záměrech nové revue napíše Lazecký jen zcela stručně až na počátku druhého

¹⁸¹ FISCHER, Josef Ludvík. *Budoucnost evropské kultury (Otisk vstupního čtení na Masarykově universitě v Brně 17. X. 1927)*. Praha 1928, str. 16. Teze byly rozpracovány a publikovány německy: *Über die Zukunft der europäischen Kultur* (München 1929), český překlad in: FISCHER, Josef Ludvík. Výbor z díla I, s. 377–430.

¹⁸² FISCHER, Josef Ludvík. Řád kapitalistický a skladebný (Přednáška proslovená ve Skupině mladých při Společnosti pro současnou kulturu v Olomouci dne 9. března 1933). In: FISCHER, Josef Ludvík. *Výbor z díla I*, s. 679–687.

ročníku, kde připomíná, že postavení Řádu spočívá v českých podmínkách v jakémsi střehu proti všem moderním pověrám a falešným idejím.

Nelze ovšem považovat za pouhou náhodu, že hned v prvním čísle prvního ročníku po úvodních básních (jak bylo trvalým zvykem nové revue) přichází na řadu konfrontace s J. L. Fischerem. Jejím autorem je kmenový filosof Řádu Rudolf Voříšek, který ve stati *Na okraj skladebné filosofie J. L. Fischera* reaguje zejména na Fischerovy knihy *Základy poznání* a *Zrcadlo doby*, přičemž v druhé nemohl nenarazit také na výmluvné heslo Řád.¹⁸³ Na mnoha místech své recenze Voříšek oceňuje Fischerovy snahy kladně a také dobře vystihuje základní kameny jeho myšlenkové skladby, stejně jako hlavní důrazy jeho celkového usilování. Voříšek především vítá, že se Fischer ze všech sil snaží vymanit z úpadkového českého pozitivismu. Tak je Fischerova analýza podle recenzenta celkově správná, nezakládá se však na nějakém posledním zdůvodnění, konkrétně pokud jde o odhalování kořenů zhoubného naturalismu a mechanicismu, jež prý Fischer jinak vymezuje správně. Je třeba jasněji ukázat, proč a jak došla moderní doba od renesance k tak smutným koncům, které v současném světě podrobují ostré kritice jak recenzovaný, tak recenzent. Voříšek přichází s řadou připomínek, jež by jistě vydala na zvláštní studii o tehdejší filosofickém zápolení (v gnozeologii, metafyzice, etice), pro naše současné komparace je však důležité to, že podle recenzenta vidí Fischer jasně to nejdůležitější, totiž že doznívá epocha, kterou označujeme jako mechanistickou, proti níž sám staví epochu skladebnou. A co je nejdůležitější: katolický tomista dává bojovně levicovému a nábožensky přinejmenším nevyhraněnému modernímu mysliteli za pravdu ve zcela základním bodě: Fischer „... vidí správně na demokracii její mechanistický a kvantitativní charakter, její formálnost a bytostné sepětí s kapitalismem“. Ale Voříšek má ovšem k Fischerovým základním pojmům, definicím a závěrům také řadu výhrad, mimo jiné staví otázku, která u křesťanského myslitele nemohla chybět, zda filosofie sama dostačí k dobré organizaci lidstva. Recenzent poukazuje na Bergsonovo hodnocení křesťanské etiky a všeobecně na roli náboženství. Jinak sympatická recenze Fischerových snah tak končí formulací, jež nastoluje ostrou hranici mezi katolickými řádovci a skladebným Fischerem: „Náboženství nemá ve Fischerově skladebné filosofii místa. Zda nepotká i ji tentýž osud, který neodvratně zasáhl Comteův systém na reorganizaci společnosti postavený také jenom na rozumu? Doba, doufám, ukáže.“¹⁸⁴

K přímému dotyku s ideou a problémy řádu dochází v následujícím třetím ročníku, kde další kmenový člen nové ambiciózní revue Timotheus Vodička překládá stať tehdy populárního Christophera Dawsona (1889–1971) *Křesťanství a nový řád*.¹⁸⁵ V té se vyznává, že semeništěm nového řádu je církev, jež jediná je s to obnovit pokleslé lidství. Hodnotná civilizace je totiž samou svou podstatou duchovním řádem, v němž hraje

¹⁸³ VOŘÍŠEK, Rudolf. Na okraj skladebné filosofie J. L. Fischera. *Řád*, 1933, č. 1, s. 10–15.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 15.

¹⁸⁵ DAWSON, Christopher. Křesťanství a nový řád. *Řád*, 1935, č. 3, s. 19–28.

ústřední roli Boží vtělení – jen obnova křesťanského pojetí řádu poskytne univerzalitě moderní kultury duchovní výraz.

Není pochyb o tom, že samotného Fischera mohl takovýto přístup oslovit jen stěží, spíše ho utvrzoval v přesvědčení, že jde o další slepou uličku – až na jediný pojem, totiž *výraz*, jímž sám Fischer označoval třetí, nejvyšší gradus své stupnice hodnot: statky – hodnoty – výrazy.

Jak v případě Voříškovy recenze fischerovských iniciativ, tak v případě Vodičkova překladu Dawsona došlo k neblahým závěrům, že jakékoli nenáboženské úsilí o nápravu společnosti je předem odsouzeno k nezdaru. A aby byl tento rozštěp, tato osudová schizofrenie evropského lidstva ještě potencována, vyjádří se sám Fischer (i když nepřímo) ke všem řádoveckým a podobným nábožensky poznamenaným snahám neméně jednoznačně. Právě v závěru své epochální stati *O dvojím řádu* pronáší svůj ortel, že při obnově společnosti nepomůže žádná recepce všelikých romantických principů ani různé pokusy o náboženskou renesanci.

Tak dochází k dalšímu bolestnému schizmatu, kdy se vzájemně kategoricky, principiálně vylučují při hledání lidštějšího světa dva póly, jež mají z jiného hlediska společné právě to nehlubší a nejceněnější – snahu o člověkovu blaho, o blahý vývoj člověka a jeho světa. Obě strany mají přece stejného protivníka – úpadkové rysy moderní civilizace, především bytostně nekřesťanskou tvář kapitalismu. Avšak když nepochopily starou moudrost, že nepřítel našeho nepřítele je vlastně naším přítelem, naším spojencem, mnul si ruce právě ten společný nepřítel dokonce v duchu průpovědi, že když se dva perou, třetí se směje. V tom spočívá velký dluh všech moderních socialistů na jedné a křesťanů na druhé straně. Stačí připomenout Ernsta Blocha z oblasti filosofie či Oswalda Nell-Breuninga z okruhu křesťanské sociologie, ale také univerzální poselství Druhého vatikánského koncilu, zejména jeho konstituci *Radost a naděje*.

Sám se přitom domnívám, že k oné výše líčené nesmiřitelnosti někdejších – a stále svým způsobem přetrvávajících – táborů přispívá nemalou měrou též málo pečlivé čtení Fischerova odkazu. Studujme jen pozorněji kapitolu *Výhledy na náboženství*, která uzavírá jeho smělou úvahu *O budoucnosti evropské kultury* a končí takřka prorockou otázkou: „Neústí usilování náboženského člověka v dráhy sociálního jeho druhu k spolupráci na společném díle?“¹⁸⁶

Právě tvůrčí navazování na takovéto a podobné formulace nabízí pozitivnější základy pro možnosti spolupráce nábožensky věřících a nevěřících na budování spravedlivějšího řádu. Když Jiří Gabriel¹⁸⁷ srovnává J. L. Fischera s nábožensky zaníceným myslitelem, jakým byl Vladimír Hoppe, musíme dnes brát v úvahu též možnosti jiných předpokladů, aliancí a výbojů, jak je přece sám Fischer tušil ve svých vizích o budouc-

¹⁸⁶ FISCHER, Josef Ludvík. O budoucnosti evropské kultury. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Výbor z díla I*, s. 430.

¹⁸⁷ GABRIEL, Jiří. Tři poznámky k tématu J. L. Fischera a náboženství. In: ŠTĚPÁN, Jan (ed.). *J. L. Fischer a filosofie XX. století. Sborník prací k 100. výročí narození*. Olomouc 1996, s. 59–66.

nosti evropské kultury. Uzavírá-li Gabriel, že se Fischer nemohl sytit z náboženských zdrojů, snažím se to poopravit doplněním „z tradičně chápaných“, tedy setrvačně netvůřících zdrojů křesťanství.¹⁸⁸

Mimořádně nadějným přínosem je tu zatím málo využívaný princip zásadního rozlišení víry v její dvojí podobě, totiž jako *belief* (lpění na pojmovém vyjádření určitého náboženského přesvědčení) a *faith* jako osobního nasazení pro hodnotný výsostný cíl. Jsem přesvědčen, že právě to druhé a zásadně hodnotnější měli nakonec na zřeteli jak „katoličtí“ řádovci, tak také „laický“ J. L. Fischer.

K rozlišení oné vzájemně blízké i vzdálené pojmové dvojice přispěl u nás stále ještě málo známý Wilfred Cantwell Smith. Jsem proto rád, že jsme mu nedávno věnovali alespoň malý sborník,¹⁸⁹ který jako užitečný přivítal také Tomáš Halík. Smithův přínos se dá ve stručnosti předložit jeho vlastními slovy takto: „Že náboženské vyznání není totéž co osobní víra, je známo odedávna, naproti tomu si stále nedostatečně uvědomujeme, že kdo je bez vyznání, nemusí být nevěřící.“¹⁹⁰ Takovéto nahlédnutí nebylo ovšem živé na počátku minulého století. Museli nejdříve přijít myslitelé jako Ernst Bloch a především Druhý vatikánský koncil se svým vstřícným poselstvím postmodernímu světu a také Hans Küng se svým projektem světového étosu.¹⁹¹

Podle W. C. Smithe je víra (zejména osobně žitá) především něčím zásadně větším než náboženské vyznání již proto, že náboženské vyznání bývá často čímsi jen trpně zděděným, pročež také pro mnohé lidi znamená spíše překážku pro životodárnou spásnou víru. Pro Smithe není víra něčím víceméně trpně přebíraným (tím je právě většinou *belief*), nýbrž něčím bytostně lidským, dokonce více než lidským. Nesvědčí ostatně právě o takovéto víře Fischerovy verše z roku 1925?

Mně učaroval svět,
Svou krásou, svým tajemstvím, svou dravostí k činu
Sterými výzvami mě volá – za sterými výzvami jít
Což mohu?
Chtěl bych ho schvátit celý, a zatím musím věčně na rozcestí stát
Jen jedním, jedním životem žít,
Věčně tulákem být –

¹⁸⁸ FLOSS, Karel. Hlas J. L. Fischera je stále aktuální. In: MUSIL, Jiří V. (ed.). *Josef Ludvík Fischer: 6. 11. 1984 – 17. 2. 1973. Sborník ze semináře k 105. výročí narození*. Olomouc 2001, s. 37–43; FLOSS, Karel. J. L. Fischer a přítomnost filosofie. In: ŠTĚPÁN, Jan (ed.). *J. L. Fischer a filosofie XX. století. Sborník prací k 100. výročí narození*, s. 38–44.

¹⁸⁹ FLOSS, Karel – HOŠEK, Pavel – ŠTAMPACH, Ivan Odilo (eds.). *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. Praha 2008.

¹⁹⁰ FLOSS, Karel. Víra a náboženské vyznání u W. C. Smithe. In: FLOSS, Karel – HOŠEK, Pavel – ŠTAMPACH, Ivan Odilo (eds.). *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*, s. 85–124.

¹⁹¹ KÜNG, Hans. *Světový étos: projekt*. Zlín 1992.

Proč není možno, proč není možno,
Tisíce životů žít?

Pro W. C. Smithe je opravdová víra něčím obecným, bytostně lidským, ba více než lidským – je tak či onak touhou po nekonečnu, po něčem nepomíjivém, jak se ostatně jeví též z Fischerova volání po možnosti tisíců životů. Prává víra je charakteristickou kvalitou či potencií lidského života, touha po něčem nekončícím, a tedy nekonečném, se projevuje též v trvalosti tradice, kterou víra nutně předchází, ale také překračuje, přičemž i samého J. L. Fischera by zřejmě překvapilo Smithovo přesvědčení, že víra má prvenství před představou Boha, ba dokonce že nemá vůbec nutně co dělat s náboženstvím – protikladem víry není totiž ateismus, nýbrž nihilismus a jeho nejhorší důsledek: cynismus. Právě tyto odpudivé rysy byly však na hony vzdálené nejen křesťanským řádovcům, ale též vůči náboženství spíše kritickému Fischerovi.

Pro úzce vyhraněné katolické řádovce by bylo jistě překvapením, že všechny výše naznačené rysy hodnotné víry nachází Smith také – a svým způsobem přednostně – v díle Tomáše Akvinského. Smith tu netají vděčnost myslitelů, v němž spatřuje zcela výjimečnou postavu v celých dějinách teologie a filosofie. Tomáš podle něho dokázal pronikavě odlišit víru od náboženského vyznání, přičemž také postřehl možnost existence jediné víry na pozadí různých vyznání. Pro Akvinského je pravá víra jedna jediná, byť může mít celou řadu lidských forem.

Jestliže někdejší katoličtí řádovci stejně jako zvěčnělý J. L. Fischer nemohli o podobných stanoviscích ani diskutovat, ani z nich vyvodit závažné důsledky, je dnes na nás, abychom znovu zásadně prověřovali obě ony významné fronty minulého století a vyvodili osvobodivé závěry. Osvobodivé jednak v tom smyslu, že ukážeme skrytou součinnost tam, kde se na první pohled jeví naopak výlučnost, ba nepřátelství – aby se při bližším a hlavně hlubším přihlédnutí vyjevilo zásadní srozumění, a tím též skryté tvůrčí síly.

Obnažování příslušných souvislostí je úkolem především univerzit v Brně a Olomouci, na nichž Fischer působil. Když Ivan Blecha v závěru svého přehledu *Filosofie* zařadil též čtyři kapitoly o českém myšlení, postavil vedle Komenského, Masaryka a Patočky také Fischera;¹⁹² bylo konečně navázáno na to, co jsem již ve fischerovském jubilejním roce 1994 formuloval v závěru své studie *Nepostradatelný myslitel a vychovatel*.

Takové osvobodivé a povzbudivé přístupy jsou aktuální nejen v oblasti filosofické a teologické, ale také obecně společenské a konkrétně politické – tváří v tvář řadě epochálních výročí, jež nás v těchto a následujících letech očekávají. Chceme-li totiž o Husově a Lutherově odkazu, ale též obecněji o reformaci a protireformaci hovořit jinak než jen ve vyčpělých frázích, je třeba podívat se na základní otázky vyznání a víry zásadně nově. Mimo jiné právě proto, že s nimi úzce souvisí onen vždy znovu hledaný řád.

¹⁹² BLECHA, Ivan. *Filosofie*. Olomouc 2004⁴, s. 240.

2 Triadistika jako problém filosofie dějin – preliminární perspektivy

Profesor Heinrich Beck patří k průkopnickým badatelům, kteří se snaží prokázat, že *analogia trinitatis* představuje jako struktura bytí nejhlubší základ pro pochopení přírody a kultury a hermeneutický klíč pro strukturální problémy.¹⁹³ Jeho pokus zařadit trinitární problematiku též do přirozené teologie je mimořádně významný.¹⁹⁴ Dnes je vlastně možné hovořit již o bamberské „trinitární škole“, jež si dala za cíl prokazovat, že trinitární struktura základu skutečnosti se vyjevuje takřka ve všech hlubších filosofických a náboženských zkušenostech a výkladech (srovnejme mimo jiné velkoryse koncipovanou *Bibliotheca Trinitariorum*).¹⁹⁵

Mnohé současné směry filosofie a teologie připisují vznik moderního ateismu faktu, že selhal klasický teismus, přesněji jeho metafyzika absolutního, monarchického, ahistorického, a tím vlastně také antitrinitárního Boha. Tak někteří říkají, že východisko z takové slepé uličky by mohlo poskytnout jediné trinitární pojetí Boha,¹⁹⁶ nebo přinejmenším dialektický teismus, který je ostatně většinou blízký triadickému výkladu skutečnosti.¹⁹⁷ Již z těchto hledisek zasluhuje bamberská škola všeobecnou pozornost.

Čím se tato škola vyznačuje? Rozpoznává a uznává hlubinný význam trinitárnosti a současně nedopouští, aby byl překotně opouštěn klasický teismus (například v pojetí Tomáše Akvinského), jak k tomu dochází – zřejmě bez patřičné znalosti pramenů – u Jürgena Moltmanna.¹⁹⁸

¹⁹³ BECK, Heinrich. *Analogia Trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt. Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 25, 1980, č. 1, s. 87–99.

¹⁹⁴ BECK, Heinrich. *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*. München – Salzburg 1986.

¹⁹⁵ SCHADEL, Erwin (ed.). *Bibliotheca Trinitariorum: Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur I. Autorenverzeichnis*. München – New York – London – Paris 1984; II. *Register und Ergänzungsliste*. München – New York – London – Paris 1988. (Dále uváděno pod zkratkou BT).

¹⁹⁶ Tak praví na příklad S. M. Ogden, že k zásluhám neoklasické interpretace patří též způsob, jímž „... overcomes the modern forgetfulness of the ancient doctrine of the *vestigia trinitatis* in man and the world“. O'DONNELL, John J. *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope*. Oxford 1983, s. 86.

¹⁹⁷ MACQUARRIE, John. *Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. London 1984.

¹⁹⁸ Moltmann kritizuje neudržitelný teismus a nedostatečný trinitarismus ostatně nejen u Tomáše Akvinského, ale též K. Bartha a K. Rahnera. Srovnej k tomu příslušné pasáže v: MOLTMANN, Jürgen. *Zukunft der Schöpfung*. München 1977. Srovnej k tomu dále naše práce v BT II (1988) pod čísly 4984 a 4986.

Běží o nastavení základních mezí a také zodpovídání stěžejních otázek. Každá nepozornost může mít nedozírné následky. V této souvislosti je třeba mít na paměti, že k fenoménu trinitárnosti a triadistiky možno přistupovat různě. Bamberská škola se zřejmě připojuje k širší trinitární koncepci Michaela Schmause: je-li Bůh nutně trinitární, pak to znamená, že bytí má nejhlubší trinitární kořen, a bylo by zvláštní, kdyby o tom člověk neměl povědomí. Též triády, jež se vyskytují v mimokřesťanských mytologiích, jsou vlastně snem, v němž se zrcadlí skutečnost.¹⁹⁹ Naproti tomu stojí „úzká cesta“ takového E. Coretha: můžeme sice rozvíjet jakousi *philosophia trinitatis*, prokazovat filosoficky trojnost či dokonce trojosobnost Boží a ve světě naší zkušenosti vykazovat analogie trinity. Podle Coretha je však takové podnikání značně problematické, protože nějaké triadické struktury se sice dají relativně snadno nacházet, pojmově konstruovat či postulovat, to však má málo společného s Trojicí nebo jakousi analogií Trojice.²⁰⁰

Takové výpovědi jsou jistě pádné a závazné, stoupenci úzké cesty musí vzít ovšem v úvahu angažovaný příspěvek Karla Rahnera, v němž uvažuje o tom, jak značně byl zanedbáván traktát *De deo trino*. Podle Rahnera jde takové zanedbání až tak daleko, že křesťané při svém korektně-ortodoxním vyznávání Trojice se stávají téměř monoteisty a s nezdravou úzkostlivostí odmítají pokusy objevovat analogie, tušení a náběhy trojičního učení (též mimo křesťanství). Hlubší důvod zde spočívá v tom, že ekonomická Trojice ustupuje do pozadí ve prospěch oné imanentní, Boží působení ve prospěch jeho vnitřního trojosobního života.²⁰¹ Přitom by křesťanství orientované na dějiny spásy mohlo nalézat *vestigia trinitatis* již ve svých vlastních dějinách. Nacházíme zde přece četné náznaky: již pavlovské dějinné úvahy znají střídání period přirozenosti, zákona a milosti; na obou přechodech se setkáváme s *lignum arboris paradisi*, respektive *lignum crucis*. To je pouze jedna, ale – jak uvidíme – mimořádně směrodatná trichotomická periodizace mezi nesčetnými dalšími. Nechybějí ovšem hlasy, jež konečnou periodizaci dějin vyhrazují onomu *eschatos logos* samotného Boha.²⁰² Pojí se to s poukazem, že není žádná epocha dějin spásy, jež by vedla za Krista.²⁰³ To však zřejmě nemůže být poslední a zřejmě ani žádoucí náhled.

Heinrich Beck hovoří o trinitárním rytmu kultury, avšak převážně v rámci trinitárního rytmu přírody. Není příznačné, že se pro Becka ve sledu kulturních epoch

¹⁹⁹ SCHMAUS, Michael. Trinität. In: FRIES, Heinrich (ed.). *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II. München 1963, s. 713 nn.

²⁰⁰ CORETH, Emerich. Zur Philosophie der Trinität im Denken der Neuzeit bis Schelling. In: J. Möller (ed.). *Der Streit um den Gott der Philosophen*. Düsseldorf 1985, s. 78.

²⁰¹ RAHNER, Karl. Kleine Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“. In: DÄNHARDT, Albert (ed.). *Theologisches Jahrbuch*. Leipzig 1964, s. 97–120.

²⁰² KASPER, Walter. Grundlinien einer Theologie der Geschichte. In: KASPER, Walter. *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970, s. 90. Zde též další literatura k filosofii dějin.

²⁰³ KASPER, Walter. Politische Utopie und Christliche Hoffnung. In: KASPER, Walter. *Glaube und Geschichte*, s. 154.

západního světa vyjevuje rytmus podobný tomu, jenž určoval vývoj druhů pozemského života? V závěru své knihy o skutečnostním aktu bytí srovnává Beck řád bytí s mohutnou fugou, jež se podstatně zachvívá v trojzvuku, přičemž v subsistujícím trojzvuku „bytí v osobě“ má své centrum v jednotě a totožnosti.²⁰⁴ Co se zde vyjadřuje, je podle našeho mínění příznačné pro většinu křesťanských triadiků. Zdá se, že Beck vykonal více v oblasti trinitární harmonie než v oblasti melodiky. Synchronie je propracována důkladněji než diachronie. Má-li zde dojít k vyrovnání, potřebujeme v této oblasti více Augustina než Tomáše, více umění než vědy. Náš příspěvek tak má být podnětem k triadickému prozkoumání „melodické“ stránky skutečnosti. Jde o snahu zaznamenat *vestigia trinitatis* v jednotlivých fázích lidských dějin.

Periodizace patří k předním a základním funkcím historie jako vědy. Společně s filosofií dějin zjišťuje jednotlivé epochy a prahy mezi nimi cestou svérázného tvůrčího sledování.²⁰⁵ Má-li se zde triadika více uplatnit ve filosofii dějin, nemůžeme souhlasit s Jürgenem Moltmannem. Ten by sice chtěl rozvíjet trinitární nauku o říši po vzoru Jáchyma z Fiore, současně však odmítá jeho údajně modalistický pokus rozčlenit dějiny říše chronologicky do tří po sobě jdoucích epoch.²⁰⁶ Historie jako věda se nemůže obejít bez konkrétní chronologie a bez uvážlivých pokusů o periodizaci. Otázka ovšem zní, jakou roli hrají v různých časových extázích jednotlivé osoby.

Každopádně je nápadné, že se ve všech dobách – moderní nevyjímaje – stále znovu setkáváme s trichotomií dějin, se třemi epochami a dvěma prahy mezi nimi.²⁰⁷ Viděli jsme to již u apoštola Pavla a platí to také o nejtriviálnější trojíně starověk – středověk – novověk, pro comteovskou sukcesi stadia náboženského – metafyzického – pozitivního, jakož i o nesčetných jiných periodizacích, k nimž dochází pozoruhodně stále častěji po nástupu křesťanství. Co ostatně zajímá již po celá staletí evropskou spekulaci, ne-li cesta veškeré skutečnosti ve smyslu tří etap a dvou rozhodujících prahů (Jedno – vycházení z Něho – návrat k Němu)?²⁰⁸

Této skutečnosti jsme si překvapivě dlouho nevšíмали, netématizovali jsme ji jako významný problém. Na tomto místě je též vhodné poznamenat, že otázky týkající se triadické periodizace nepřipouštějí příkré rozlišování filosofie a teologie. Ukazuje

²⁰⁴ BECK, Heinrich. *Der Akt-Charakter des Seins: Eine Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. München 1965, s. 346.

²⁰⁵ SEIBT, Ferdinand. Die Zeit als Kategorie der Geschichte und als Kondition des historischen Sinns. In: PEISL, Armin – MOHLER, Anton (eds.). *Die Zeit*. München – Wien 1983, s. 145–188.

²⁰⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. München 1980, s. 226.

²⁰⁷ FLOSS, Karel. Das Ost-West-Verhältnis im Lichte der Triadistik. In: BECK, Heinrich – QUILES, Ismael (eds.). *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen Insistenzanthropologie, 1.–6. sept. 1986 an der Universität Bamberg*. Frankfurt – Bern – New York – Paris 1988, s. 277–286.

²⁰⁸ FLOSS, Karel. Dřevěné trichotomie. In: ZUMR, Josef (ed.). *Corona amicorum. Sborník k 60. narozeninám R. Kalivody*. Praha 1983 (strojopis). Srovnej též PICLIN, Michel. *Les philosophies de la triade – ou l'histoire de la structure ternaire*. Paris 1982.

to nejen stále ještě směrodatné dílo A. Dempfa *Sacrum imperium*, ale také například poznámka Kathariny Comothové, že christologie nepatří pouze do dějin náboženství, neboť je také naukou o logu – opravdový logos je sporné didaskaleion mezi platónskou akademií a církví.²⁰⁹ Již Eriugena spatřoval ostatně pramen představy trojjediného Boha spíše v přirozené než zjevené teologii, to znamená ve filosofické spekulaci. A také Whitehead prohlásil, že křesťanství je „a religion seeking metaphysics“.

Jak jsme naznačili výše, nacházíme výchozí bod příslušných spekulací nejen v oblasti *verum* a *bonum*, nýbrž také v říši *pulchrum*. Pokud jde o vývoj moderního evropského umění – ale také evropské kultury obecně – zde přispěl s pronikavou periodizací Jean Gebser. Vyšetřoval, jak byl střídavě akcentován prostor a čas, aby na tomto pozadí odhalil, že zásadní prahy ztělesňují Giotto a Cézanne: v neperspektivním malířství Giottové se člověk ocital *ve* světě; v perspektivní malbě po Giottovi stanul jako Já *vůči* objektivnímu světu; po Cézannovi je malířství aperspektivní – svět již není protějškem.²¹⁰ Jde o pozoruhodnou analogii s trinitární naukou: pouze druhá osoba je poznamenána prostorem, stala se tělem; první stejně jako druhou osobu nelze vnímat smyslově.

Heinrich Lützelers chce základní vyjádření výtvarného umění spojit bezprostředně s jednotlivými osobami Trojice – především pokud jde o vztahy mezi jednotlivými druhy umění včetně jejich vývoje. Za architekturou se mu jeví *deus tremendus*, za plastikou *deus humanus* a za malířstvím *deus vivus*. A poněvadž z těchto tří základních forem měla vždy jedna z nich primát, dospívá k formulaci: tektonika znamená Bůh nad světem, plastika svět v Bohu, malířství pak Bůh ve světě nebo svět nad Bohem či Bůh rovný světu.²¹¹ Lützelers vyjadřuje také jasně vztah mezi stylem v konkrétním uměleckém díle (synchronie) a stylem v rámci epochy (diachronie). Dalo by se říci, že ekonomická Trojice se vyjadřuje jak v harmonii, tak také v melodice lidské tvořivosti, a to v dějinných proměnách. Nemohlo by setkání s takovými periodizacemi být užitečné pro rozvíjení jak Beckových, tak Moltmannových koncepcí?

Nenacházíme vpsledku klíč ke všem naznačeným otázkám ve starobylé křesťanské doxologii *gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum*? Jáchym z Fiore to pochopil jako svérázné určení chronologického střídání, takže pak nutně připsal první epochu Otci, druhou Synu a třetí Svatému Duchu.²¹² Tato periodizace získala potenciál zaměřený do budoucnosti tím, že se její původce domníval stát na druhém rozhodujícím prahu – mezi druhou a třetí epochou.

²⁰⁹ COMOTH, Katharina. *Die Idee als Ideal: Trias und Triplizität bei Hegel*. Heidelberg 1986, s. 21.

²¹⁰ GEBSER, Jean. *In der Bewährung: Zehn Hinweise auf das neue Bewusstsein*. Bern – München 1962, s. 124 n.

²¹¹ LÜTZELER, Heinrich. *Grundstile der Kunst*. Berlin – Bonn 1934. Srovnej KUTRA, Radoslav. *Die Kunst und das neue Weltbild I: Drei Prinzipien*. Luzern 1984.

²¹² O metamorfózách třetí epochy viz především: Lubac, Henri de. *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore I, De Joachym à Schelling*. Paris 1979; II, *De Saint Simon à nos jours*. Paris 1981.

Totéž učinil ostatně již Ježíš Kristus, aby apoštol Pavel takové pojetí dějin svérázně systematizoval. Nový byl u Jáchyma charakteristický a nabádavý způsob posunu prahů. Jestliže ovšem ještě sám počítal se sakralizací dějin, když totiž ze své triády vyloučil první periodu přirozenosti, případně ji směřoval se starozákonním zákonem, docházelo u jeho následníků ke stále pronikavější sekularizaci dějinných trichotomií. Pro náš výklad je přitom důležité, že jsou vždy znovu konstruovány tři epochy a že původci těchto konstruktů se sami stavějí na rozhodující druhý práh – od klasiků jako Vico, Hegel či Comte až po Schelera, Jasperse a také Alvina Tofflera s jeho *Dritte Welle*.²¹³ Zcela „jáchymovsky“ zní pak prorocký výrok kunsthistorika Kurta Ledergerbera: „... křesťanství dosud příliš vyvolávalo říši Syna a zanedbávalo říši Svatého Ducha, neuskutečňovalo jeho příchod. ... Úkolem dnešních křesťanů není předkládat světu obraz Krista, nýbrž působit na svět a ve světě jako Kristus v Božím Duchu.“²¹⁴

Pro další triadistické bádání v oblasti výkladu dějin je překvapivý a zároveň nabádavý postoj G. E. Lessinga k Jáchymovi z Fiore, tedy k tomu, koho nazýváme *magnum parens* novověké triadické periodizace. Na jedné straně chválí Jáchyma za to, že po třetím věku vyhlíží věčné evangelium (viz. Lessingovu stále ještě aktuální *Výchovu lidského rodu*, par. 86–90). Na druhé straně opatu z Fiore vytýká, že předbíhá boží plán, neumí budoucnost trpělivě očekávat a chce její příchzení urychlovat.²¹⁵ Plyne z toho naléhavý dotaz na adresu Lessinga a jeho následovníků až k Jaspersovi s jeho osovou dobou: Kdo vůbec dosud budoucnost nepředbíhal, kdo nepřecenil význam své vlastní hodiny? Kdo nemusí být označován za snílka?

Máme se tedy jakékoliv periodizace vzdát? Neměli bychom především přestat rozvrhovat trichotomické konstrukce a také přestat se stavět na rozhodující druhé prahy? Snad se nabízí určité řešení v tom, že bychom právě uvedené triády považovali za součásti ještě větších jednotek, jež by samy byly opět triadicky strukturované.²¹⁶ Tak jaspersovské osově doby nebudou zřejmě v celkových dějinách poslední, celková gigantická triáda se jako další stavební kámen vpraví do stavby kulturních dějin. A poněvadž je stvořená skutečnost jako taková kontingentní, nelze vyloučit, že se blíží konec a že právě uzavřený periodizační rozvrh není ve skutečnosti definitivní.

Závěrem svého příspěvku bychom chtěli poukázat ještě na některé iniciativy, jež by pro nás mohly být prospěšné při odkrývání a vytyčování trinitárních periodizací.

²¹³ FLOSS, Karel. Die triadistischen Schemata der Periodisierung – L. Brunschvicg, K. Jaspers, J. L. Fischer, více v *BT II* (1988), č. 4988; srv. tamtéž č. 4981 a *Zčasování utopie* – More, Andreae, Komenský. In: *Erasmus Rotterdamský, Johann Valentin Andreae a Jan Amos Komenský – soudobé mírové a sociálně nápravné snažení a jeho aktuálnost. Sborník referátů z XIII. komeniologického kolokvia v Uherském Brodě 16.–18. září 1986. Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 188–196; viz k tomu též v *BT II*, č. 4983.

²¹⁴ LEDERGERBER, Kurt. *Kunst und Religion in der Verwandlung*. Köln 1961, s. 89 n.

²¹⁵ LESSING, Gotthold Ephraim. Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: LESSING, Gotthold Ephraim. *Gesammelte Werke VIII* (ed. P. Rilla). Berlin 1956, s. 590–615.

²¹⁶ Příklad zde může dát P. A. Sorokin přemýšlející o krizi naší doby a očekávající po třetí proběhlé epoše evropského senzualismu novou éru poznamenanou idealitou.

Trinitární problematika ve filosofii dějin je aktuální mimo jiné proto, že teologie hledá nová paradigmatata. Tak hovoří stále výrazněji trinitárně přemýšlející Jürgen Moltmann při svých úvahách o nutném rozlišování pojmu dějinnosti a povahy tří časových extází (minulost – přítomnost – budoucnost) a využívá při tom průzkumů, v nichž autoři jako A. Prior, N. Luhmann a R. Koselleck věnovali pozornost modům času. Koncepce časových sítí (matrice časů, soustava časových sítí) může vnést nové světlo též do nitra trinitárních vztahů.²¹⁷

Nové podněty přináší pro trinitární spekulaci také Piet Schoonenberg. Je přesvědčen (srovnej k tomu již připomínky Karla Bartha), že se musíme znovu přesně a trpělivě tázat, co je v trojiční nauce vlastně míněno slovem „osoba“, zejména pak také, co se tím výrazem mínit nemá. Nemohly by snad být vhodnější jiné pojmy právě ze současného myšlení?²¹⁸ To nám připomíná nadčasově platná slova Augustinova z jeho epochálního díla *De Trinitate: Dictum est tamen tres personae – non ut illud diceretur, sed ne taceretur*. To všechno naznačuje závažné důsledky též pro naši triadistiku v rámci filosofie dějin.

Jestliže běží o to, jak obnažovat a vymezovat velké dějinné epochy a mezi nimi ležící dějinné prahy (zejména v kontextu křesťanské kultury), má silné důsledky kniha Paula Knittera o unicité a finalitě Ježíše Krista. Kdo se zabývá problematikou periodizování dějin, je zřejmě mohutně sasažen Knitterovou tezí, kterou formuluje vzhledem k takzvané globální teologii: „One cannot say where it will all lead. It is too early. The vision and hope of the coming ‚world church‘, however, does offer some forecast of what seems to be around the corner for Christianity.“²¹⁹ Nový blouznivec netrpělivě předbíhající čas? Další „jáchymovec“ na prahu třetího tisíciletí?

Z hlediska triadistiky má tedy též filosofie dějin plné ruce práce. Musí vždy znovu dostatečně hluboce a kreativně vyhledávat milníky a dosud stanovované epochy zásadně znovu promýšlet. Musí stále znovu zvažovat, zda ona schémata – odsuzovaná například Correthem – jsou jen pokleslým odleskem původních hlubin, či zda by mohla nabídnout cenné podněty, a to právě v těch bodech, u nichž si autoři jako Moltmann nebo Schoonenberg slibují impulzy pro trinitární nauku. Před velikým úkolem stojíme také v rámci dějinně filosofické triadistiky: je třeba systematizovat nesčetné trichotomicky utvářené periodizace, a pokud to bude možné, obnažovat jejich společný jmenovatel, případně zjišťovat jejich vztahy k *trinitas divina*, jež podle středověkého přesvědčení *arcem quandam tenet inter plurimas trinitates ab ea derivatas*.

²¹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. Verschränkte Zeiten der Geschichte: Notwendige Differenzierungen des Geschichtsbegriffs. In: KÜNG, Hans – TRACY, David (eds.). *Das neue Paradigma von Theologie*. Zürich – Gütersloh 1986, s. 87–103.

²¹⁸ SCHOONENBERG, Piet. *Auf Gott hin denken: Deutschsprachige Schriften zur Theologie*. Wien – Freiburg – Basel 1986, s. 15.

²¹⁹ KNITTER, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll 1984, s. 230.

Takový výzkum má vposledku vést – sine ira et studio – k novým principům přiměřeného výkladu a rozvíjení dějinné skutečnosti.

Již nyní je ovšem možné profesoru Beckovi a jeho bamberské trinitární škole poděkovat za dosud vykonanou práci. Umožní nám při hledání a odkrývání oněch *vestigia trinitatis* též v dějinné skutečnosti ocenit slova J. A. Komenského, jednoho z největších triadiků všech dob: *Mihi observata multa sunt, quae si absque parallelismo illo essent, nunquam venissent in mentem.*²²⁰

Naše poznámky k problému triadistiky ve filosofii dějin bude pak snad vhodné uzavřít v Augustinově duchu slovy: *dicuntur semper tres aetates – non ut illud diceretur, sed ne taceretur.*

²²⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos. *Triertium catholicum*. In: KOMENSKÝ, Jan Amos. *Opera omnia* XVIII. Praha 1974, s. 246. Srovnej k tomu naši práci citovanou v BT II, č. 4987.

3 Dřevěné trichotomie

„V metodě zpracování mi velice pomohlo,
že jsem čirou náhodou znovu letmo prolistoval Hegelovu Logiku.“

Marx Engelsovi 14. ledna 1858

„Dialektika je věc jasná v rozvrhu, ale nejasná v provedení.“

M. Sobotka v prosinci 1978

Každý, kdo žije jenom přítomností, nestaraje se příliš o cesty a cestičky, které k ní vedou z hlubin minulosti, bude překvapen především tím, že se na triadickém paradigmatu (dokonce na jeho nejstarších vzorcích) podílí i dějinná vize historického materialismu.²²¹

Samo o sobě by to nemuselo znamenat nic špatného, totiž v duchu uvažování, že marxisté jsou i ve spekulaci dědici nejlepších tradic; pak by to naopak mohlo být pozoruhodným svědectvím, že rozpoznání a využití trichotomie a triadické stavby skutečnosti v prostoru i čase patří k tomu nejlepšímu, čeho minulé generace ve spekulaci i tvorbě dosáhly. Kámen úrazu je však v tom, že marxisté právě tuto filiaci berou na vědomí jen neradi – a to už od dob svých zakladatelů (později uvidíme, jak odmítavý postoj měli v tomto směru Marx k Lorenzu von Steinovi a Lenin k Dühringovi a Michajlovskému).

Když koncem šedesátých let v Praze kritizoval Roger Garaudy pokleslost netvůrčího omílání historického sledu jednotlivých epoch od společnosti prvobytně pospolné až ke komunismu,²²² nepřišlo mu zřejmě vůbec na mysl, jak nové důrazy by se v diskusi okolo tohoto tématu objevily, kdyby se schémata histomatu konfrontovala s jinými (triadickými) periodizacemi, a to zvláště v souvislosti s neudržitelným (alespoň pro tvůrčího marxistu) metafyzickým spekulováním o odcizení jako o pádu, vyhnání z ráje či zlatém věku, jak na ně vícekrát pronikavě upozornil např. u nás Robert Kalivoda.

²²¹ FLOSS, Karel. Triády v myšlení a v tvorbě. *Studia Comeniana et historica*, 1983, 13, č. 26 (sborník), s. 59–67.

²²² Měl na mysli především simplistní Stalinovu brožuru *O dialektickém a historickém materialismu*.

Na první pohled se zdá, že šestice pojmů prvobytně pospolná společnost, otrokářský řád, feudalismus, kapitalismus, socialismus a komunismus nemůže mít s trichotomiemi a triadismy nic společného, i když zasvěcenější pozorovatel ví, že nejde o kategorie stejného řádu. Avšak ani ti zasvěcenější zase hned nepostřehnou, že zvýrazněním jednotlivých úrovní, resp. rozlišením kategorií a subkategorií, vychází (na první pohled skryté) schéma, které se (především svým eschatologickým nábojem) vlastně v ničem neliší od konceptu takového Pavla z Tarsu či Jáchyma z Fiore, rázem najevo. A že nejde – přes všechny výhrady klasiků – o nějaký povrchní rys histomatu, o tom svědčí jednak spekulativní úsilí zakladatelů marxismu-leninismu v tomto směru, jednak práce současné sovětské historiografie.

Z metodických důvodů začneme současností. Sovětský orientalista akademik N. I. Konrad (1891–1970) uveřejnil ve své pozoruhodné knížce *Západ a Východ* též stať „O smyslu dějin“ (pochází z let 1961–1965), v níž se nejen opírá o základní teoretickou výzbroj histomatu, včetně oné (skryté) triadické periodizace, ale kde se navíc snaží na základě svých nevšedních historických a jazykových znalostí prokázat takřka „železnou“ platnost všech kategorií histomatu – a to dokonce pro celou oikumené (zásadní přeměny společnosti se odehrály podle Konrada zhusta na různých koncích v časově blízkých etapách).²²³

Pro marxismus jsou příčinami i kritérii každé hodnotné periodizace revoluce revoluční převraty. I Konrad si samozřejmě uvědomuje, do jak značné míry závisí opravdové chápání minulosti, a tím i osvětlení přítomnosti, resp. budoucnosti, na objemu a úrovni našich znalostí, nicméně je přesvědčen, že šest tisíc let historického vývoje poskytuje dostatečnou látku k tomu, abychom byli s to rozpoznat v dějinách lidstva okamžiky, „které nejen vyznačují konec něčeho velkého, dotud existujícího, ale i začátek něčeho nového, okamžiky, které vrhají světlo i na budoucnost. Těmito okamžiky jsou revoluční převraty.“²²⁴

Nejprve Konrad vypočítává tři takové zásadní zvraty: prvním je pád „starověké společnosti“ (antiky – ze sociálně ekonomického hlediska jde o zhroucení otrokářského zřízení), druhým pád „středověké společnosti“ (ze sociálně ekonomického hlediska jde o konec feudálního zřízení) a konečně třetím je zásadní převrat signalizovaný revolucemi v Rusku a Číně ve 20. století (ze sociálně ekonomického hlediska jde o ztroskotání kapitalistického zřízení).

Tolik tedy základní fakta ze základny. A co nadstavba? Konrad připomíná, že na prahu každého velikého převratu nacházíme lidi, kteří se odvažují předvídat budoucnost, ba dokonce vyznačit její konkrétní obrysy (v úvodníku v *Kölnische Zeitung* spojoval Marx Hobbese s mysliteli, kteří „začali... pozorovat stát lidskýma očima

²²³ KONRAD, Nikolaj Iosifovič. *Západ a Východ*. Praha 1973. Z našeho hlediska je významné, že Konrad patřil též k uznávaným historikům a že se koncepčně, editorsky i autorsky podílel na desetisvazkových *Dějínách světa*, jež jsou dostupné i v českém překladu.

²²⁴ Tamtéž, s. 183.

a odvozovat jeho přirozené zákony z rozumu a zkušenosti, a ne z teologie²²⁵; v práci *Ke kritice politické ekonomie* říká opět o Rousseauově teorii, že „je anticipací buržoazní společnosti“²²⁶). Existence takovýchto inauguratorů je známá a obecně uznávaná, specifickým (a pro dopad a celkové vyznění našich úvah velmi důležitým) rysem Konradova přístupu je však ta okolnost, že takové prorocké inspirátory nachází při všech velkých peripetiích lidského rodu nejen na Západě (kde je i běžný Evropan celkem dobře zná), ale i na Východě, tedy po celé obydlené Zemi, a navíc – alespoň z hlediska dějinného času – překvapivě synchronně. I těmito plody nadstavby chce sovětský učenec ještě více zdůraznit obecnou (ekumenickou) platnost zákonitostí histomatu (i když, jak uvidíme, pro novější období nalézá typické představitele dějinného filosofování jen na Západě).

O které myslitele konkrétně jde? Pro samotný starověk především o dvojici helénistického historika Polybia (210–122) a myslitele Chanské říše S'-ma Čchien (145–186), pro práh středověku o autora proslulého díla *De civitate Dei* Aurelia Augustina (354–430) a buddhistického učence Nágárdžunu (pol. 2. stol. – pol. 3. stol.); jeho názory jsou uloženy v četných spisech, zejména v *Maháprádžňáparamitá-sútra* vycházel z tezí zvěstovaných v *Saddharma pundarika-sútra* (1. stol. n. l.), v *Sútře lotosu*; tyto teze byly hlášány v duchu Mahájány, Velikého kola). Pro přechod od feudalismu ke kapitalismu je na Západě pro Konrada korunným svědkem pouze G. B. Vico (1688–1744) se svou *Novou vědou*. Zde se Konrad snaží vyrovnat nejen s absencí zrcadlového partnera z Východu, ale i s nařčením Vicovy koncepce, u níž podle mnohých autorů nejde o jednoznačný pokrok, nýbrž koneckonců o pesimisticky laděný koloběh. První potíž řeší Konrad poukazem, že je jen přirozené, že problematika přechodu od feudalismu ke kapitalismu byla s plným zaujetím formulována na evropském Západě, kde byl celý proces pocítován nejreálněji, což však naprosto neznamená, že Východ tehdy něčím podobným neprošel také (z určitého hlediska prý platí pravý opak: „Vytváření prvků kapitalistických vztahů začalo probíhat v některých východních, asijských zemích, například v Číně, dokonce dříve než na Západě, avšak z určitých historických důvodů šlo o mnohem pomalejší a zdaleka ne tak vyhraněný proces jako v západní Evropě.“)²²⁷ K druhému spornému bodu, tj. k údajně pesimistickému ražení Vicova koloběhu, Konrad poznamenává, že podle teorií *Nové vědy* vrhá sice každý nový pád lidstvo do stále větších hlubin barbarství, ale na druhé straně každý nový vzestup povznáší totéž lidstvo k dosud netušeným výšinám – Vicův dějinný pohyb není uzavřen v kruhu, děje se po spirále, nakonec přece jen nejde o věčné opakování, nýbrž o postup vpřed, o pokrok (alespoň z celkového pohledu).

²²⁵ MARX, Karl. Úvodník v č. 179 Kölnische Zeitung. Poprvé otištěno v přílohách listu *Rheinische Zeitung* č. 191, 193 a 195 z 10., 12. a 14. července 1842.

²²⁶ MARX, Karl. *Ke kritice politické ekonomie*. Praha: SNPL – Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s. 155.

²²⁷ KONRAD, Nikolaj Iosifovič. *Západ a Východ*. Praha 1973, s. 100.

Proč Konradovi tolik záleží na celkovém optimistickém vyznění Vicovy koncepce, pochopíme ihned, jakmile zjistíme, jaké svědky chce předvést pro nejčerstvější dějinné zvraty, jichž jsme již tak či onak současníky – pro velké války a revoluce dvacátého století. Nejde totiž o nikoho jiného než o Oswalda Spenglera s jeho *Zánikem Západu* (1918–1922) a Arnolda Toynbeeho s jeho *Studiem dějin* (1933–1954). I v tomto případě se tedy objevují pouze západniční svědci, ale na rozdíl od italského Vica jsou citováni nikoli proto, že by byli pro celkový dějinný pohyb jednoznačně typičtější než nepřítomní myslitelé z Východu, nýbrž pro svůj záporný postoj k tomuto pohybu, jenž je neklamným svědectvím dějinné degenerace západního světa. Základní tón obou právě citovaných proslulých děl německého a britského autora je totiž podle Konrada udáván hrůzami obou světových válek, ale především panickým úlekem z obou socialistických revolucí v Rusku a Číně – Spengler a Toynbee mají prostě ke své epoše pesimistický vztah (první přímočaře, druhý s určitými výhradami).

Pro Konrada je to neklamným svědectvím, že revoluční převraty dvacátého století jsou tak hluboké, že celá jedna větev lidského rodu ztrácí dech a postupně odpadá. Tzv. Západ nechce mít s dalším vývojem ve smyslu obou velkých posledních revolucí nic společného, proto je také stále více naladěn pesimisticky a eschatologicky – myslí vlastně v duchu nejmarkantnějšího příkladu takových nálad, v duchu Janovy Apokalypsy. Podle Konrada jde o jev nanejvýš příznačný, poněvadž se tu poprvé před hodnotu nastupující epochy klade opačné znaménko (tam, kde doposud stálo – při všech výhradách – plus, ocitá se rázem minus). Vždyť ať už Polybios a S'-ma Čchien hodnotili celkový vývoj lidských dějin jakkoliv, ve své vlastní době viděli především éru vzestupu, což platí mutatis mutandis i o postojích Nágárdžuny a Aurelia Augustina; dokonce i Vico, který se netajil přesvědčením, že po „době lidí“ přijde znovu „epocha barbarství“, měl v praxi pro svou dobu koncepci vzestupu (nové a nové pády patřily jen k jeho obecné, teoretické platformě).

Své úsilí rozhraničit fronty shrnuje Konrad konečným zhodnocením: „Sotva je nutné složitě objasňovat rozdílnost historického smýšlení u Polybia a u S'-ma Čchien, Nágárdžuny a Augustina, jakož i Vica na jedné straně, Spenglera a Toynbeeho na straně druhé. První skupina těchto historiků přemýšlela ve směru vzestupného proudu své epochy, druhá proudu sestupného.“²²⁸

Všemi těmito událostmi i spekulativními milníky si Konrad připravil dostatek materiálu pro „svou“ periodizaci i její označení hodnotícími znaménky, avšak k tomu, abychom na takto rozčleněném dějinném těle neklamně nahmatali starou triadickou kostru, nám navíc poslouží „Konradova“ charakteristika jednotlivých revolučních převratů, resp. přechodů k novým éram.

²²⁸ Tamtéž, s. 181 n. Stojí jistě za pozornost, že Konrad dokazoval spolehlivost historického materialismu i osobně Toynbeemu; existuje jejich rozsáhlá korespondence, z níž dva dopisy byly v polovině šedesátých let otištěny v časopise *Novyj mir*.

Tak především třetí z výše uvedených revolučních převratů má podle marxistů zcela jiný historický význam než oba předchozí. „Tam vše probíhalo ve stejném velkém společensko-historickém rámci, v rámci třídního společenského zřízení, za existence antagonistických vztahů mezi třídami. Šlo tedy o vystřídání jednoho třídního antagonistického společenského systému jiným, avšak obdobným, jenom s jinými antagonistickými třídami. Socialistická revoluce mění dějinný směr v **samé podstatě** (zdůrazněno K. F.): nevede k výměně jedné třídy jinými, nýbrž vůbec k odumírání tříd, jakož i s nimi spojeného společenského antagonismu. Proto revoluční převrat socialistického obsahu nezaujímá místo v řadě převratů, které již proběhly, nýbrž má své vlastní samostatné místo. Pád otrokářského systému a přechod k feudalismu, pád feudálního systému a přechod ke kapitalismu znamenaly přechod od jedné etapy v dějinách lidstva k druhé v rámci jednoho společenského systému – třídního zřízení, avšak pád kapitalismu a přechod k socialismu je přechod k nové éře – k **zásadně novému** (zdůrazněno K. F.) společenskému systému, k beztřídní společnosti. **Takový dějinný převrat lze srovnat jen s přechodem lidstva od předtřídní k třídní společnosti** (zdůrazněno K. F.).

Právě proto současná epocha vytváří větší možnosti pro chápání minulosti i budoucnosti než dřívější. Pokud jde o budoucnost, pak ovšem jen v dohledné perspektivě. V podstatě jsme v minulosti viděli společenské třídy jako sociálně ekonomické kategorie zřetelně jen ve světle posledního revolučního převratu, pochopili jsme podstatu jejich vzájemných vztahů, jejich srážek; poznali jsme existenci beztřídní společnosti ve všech, i nejvíce vzdálených etapách života lidstva, a její vystřídání společností třídní, pochopili jsme nejzásadnější rozdíl mezi předtřídní společností daleké minulosti a beztřídní společností nedaleké budoucnosti.“²²⁹

Citovali jsme marxistického dějepisce poněkud obšírněji hlavně proto, že každé jeho slovo je tím nejlepším komentářem k tabulce, z níž na první pohled jasně vysvítá, kde se historicko-materialistický pohled na lidské dějiny inspiroval (bezprostředně samozřejmě u filosofa-teologa Hegela, ale skrze něj především u křesťanské a novoplatónské dogmatiky, resp. u křesťanského výkladu dějin spásy; stará Heilsgeschichte je zřejmě vůbec posledním backgroundem Marxova myslitelského patosu).

Abychom se však ve všech těchto cizích i vlastních argumentacích lépe orientovali, obraťme chvíli pozornost k tabulce:

²²⁹ Tamtéž, s. 184.

Společenské zřízení		
PŘEDTŘÍDNÍ	X X' Společnost prvobytně pospolná	Slabá dialektika („naslepo“)
TŘÍDNÍ	Otrokářský systém Feudalismus Kapitalismus	Antagonistické vztahy mezi třídami Silná dialektika („naostro“)
BEZTŘÍDNÍ	Socialistický systém Y Y'	Komunistický systém Odumírání tříd Slabá dialektika (opět „naslepo“)

Dějiny se nám tu rozpadají na části a částčky s pravidelností až uhrančivou, připomínající rozpad krystalů kuchyňské soli na krychle a krychličky. Jako ve všech obdobných případech je možno se k takovému obrazu skutečnosti stavět skepticky (ne-li dokonce ironicky, podobně jako to učinil Bohuslav Blažek s triadickou dějinnou spekulací „podivína“ Haleizovu),²³⁰ nebo jej vzít vážně a přemýšlet a domýšlet dále v jeho vlastní logice (v podobné, i když ne totožné situaci se ocitá Boží Trojice v rukou věřících i nevěřících v tu či onu dogmatiku).

Poněvadž však u marxistů nelze pochybovat o kladném poměru alespoň k jádru tohoto historicko-materialistického obrazu vývoje dějin lidské společnosti, je s podivem, proč taková schémata nevisí ve všech školách a nejsou prezentována na všech školeních – vždyť by tak posluchačům vysvitly hlavní vztahy a vývojové trendy daleko plastičtěji, než jak tomu obvykle bývá. Nesetkáváme-li se s takovou praxí, jde o nedbalost, ostych nebo záměr? Je známkou pokleslosti absence, nebo prezence takových názorných schémat?

Odpovědi na tyto a podobné otázky se předně nedají získat bez přihlédnutí k názorům klasiků, konkrétně tedy k jejich poměru k triádám a jejich metodické aplikaci.

Již na počátku jsme řekli, že v prvé řadě nevidí rádi úzké filiace s praxí Hegelovou či ještě spíše tradičních teologů a teologizujících filosofů. Klasikové uznávali, že Hegelovo učení o triádách má racionální jádro, vždyť vyjadřuje (i když převrácenou idealistickou formou) vývoj i s jeho přechodem od nižšího k vyššímu, současně však většinou neopomenou připomínat, že u Hegela je triáda schématem, do něhož se skutečnost často násilně vměstňuje. Dühring a Michajlovskij se ovšem snažili obvinít z podobného kladení skutečnosti na Prokrustovo lože trichotomií a triadismu i marxismus, aby potom již snadno dovodili, že Marx dokazoval nevyhnutelnost vítězství socialismu nikoli na základě solidního rozboru faktických ekonomických zákonů společenského vývoje, nýbrž pomocí předpojatých, konkrétně triadicky konstruovaných spekulací. Rozentál a Judin (*Filosofický slovník*, heslo Triáda) připomínají, že Lenin pokládal trojitost pouze za povrchovou stránku dialektiky, jíž marxismus dialektiku dokonce (úplně) zbavil.

²³⁰ BLAŽEK, Bohuslav. *Mezi vědou a nevědou*. Praha 1978, s. 155–201.

Marxův poměr k těmto otázkám je znám především z případu německého historika Lorenze von Steina. Tento učenec konstruoval své dílo na principech triadismu, a když byla svého času jeho metoda zaměňována s vědeckou metodou Marxovou, ohradil se Marx příkře proti takové filiaci s poukazem, že Steinův triadismus je vyumělkovaný a samoučelný (v dopise Engelsovi z 8. ledna 1868 se Steinovým „dřevěným trichotomiím“ vysmívá jako povrchní a metafyzické aplikaci triád na skutečnost).

Lenin se dotkl problému triád a triadického chodu vývoje např. ve spise *Kdo jsou přátelé lidu a jak bojují proti sociálním demokratům*. Na adresu Dühringa a Michajlovského říká zhruba toto: Obviňovat marxismus z hegelovské dialektiky je nesmyslné. Nemůže být ani řeči o tom, že by marxismus něco dokazoval triádami, nebo o tom, že podvrhuje při zobrazení skutečného procesu „podmíněné články“ těchto triád. Upozorňuje-li Dühring posměšně, že na Hegelovu dialektiku je třeba dát pozor již proto, že první negací je u něho pojem dědičného hříchu a druhou pojem vyšší jednoty vedoucí k vykoupení, není třeba nic namítat. Avšak říká-li, že na podobných analogických šprýmech, vypůjčených z oblasti náboženství, zakládá logiku faktů i Marx, zkrsluje hrubě skutečnost. Marx nepotřeboval Hegelovo učení o logu, aby mohl dovést své výklady do konce. Marx sám říká, že jeho metoda je „přímým opakem“ Hegelovy metody, že podle jeho mínění je „ideálno jen odrazem materiálna“ a že „s Hegelovým způsobem vyjadřování jen koketoval“. Až když prý historicky dokázal, že určitý proces se skutečně udál a zčásti se ještě musí udát, teprve potom jej Marx charakterizuje jako proces probíhající podle určitého dialektického zákona. Je-li tedy, říká závěrem Lenin, určitý dějinný proces zároveň procesem dialektickým, není to vinou Marxovou.

Myslíme, že není třeba zdůrazňovat, že Leninovy postoje jsou zde určovány celkovým silně polemickým tónem, který přechází místy až v ironii. Leninovým hlavním záměrem zde rozhodně nebylo bojovat proti triádám, nýbrž proti historickým, sociologickým a politickým názorům Dühringa a Michajlovského. Pokud jde o objektivní postoj k triadickému schématu, není možno nevidět, že zde Lenin v zápalu boje vykládá dialektiku dosti povrchně – dialektikou přece nevykládáme až skutečnost již jinými nástroji dešifrovanou, vždyť je univerzální metodou poznání. Také snaha zbavit marxistickou dialektiku jakékoliv spojitosti s náboženstvím hrála jistě u Lenina (ale již u Marxe a Engelse) svou roli, když se nad triádami příležitostně pohoršují nebo se k nim hlásí jen váhavě a s omluvami.

Nechceme se zde pouštět do hlubšího rozboru této problematiky, která ještě není zdaleka uzavřena – právě naopak –, zatím se spokojíme s výrokem našeho současného marxistického filosofa Milana Sobotky: *Dialektika je věc jasná v rozvrhu, ale nejasná v provedení*. Domníváme se, že stejná obtíž se projevuje i při práci s triádami.

Avšak vraťme se po tomto exkursu k naší tabulce, a to především proto, že Konrad o její základní vypovídací hodnotě jistě nepochybuje, je přesvědčen, že se v ní plně odrážejí základní principy a tendence historického materialismu, i když ji v této podobě sám nezkonstruoval. Vzhledem ke Konradovi je takové zamyšlení tím lákavější, protože

nejen staví (ať někdo chce nebo nechce) s plným vědomím a svědomím na triadickém schématu histomatu, ale sám též s porozuměním uvádí ústřední triádu konstituující (naprosto v duchu např. Augustinova výkladu) lidskou bytost jako takovou: „Podle Čung-jungu (čínský traktát, pozn. K. F.) má člověk v sobě tři vlastnosti, které tvoří jeho přirozenost: rozumnost, lidskost, statečnost;“ tyto pojmy jsou velmi blízké tomu, co označujeme slovy „rozum“, „cit“, „vůle“.²³¹ (My obvykle kuse uvádíme, že např. Kant převzal takové dělení lidských mohutností od Tetense, ale lidská paměť je opravdu velmi krátká, zvláště když si něco pamatovat nechce.)

Především několik poznámek k povaze jednotlivých přechodů. Víme již, že nemají všechny stejnou váhu, že jen některé mění vývoj lidské společnosti podstatně (v tabulce jsou vyznačeny plnou čarou), ostatní ponechávají společnost v rámci jednoho a téhož supersystému (v tabulce jsou vyznačeny čárkovaně). Avšak ani mezi těmito nepodstatnými přechody není podle histomatu úplná rovnost, jsou ve směru dějinného vývoje stále pokrokovější, jde o stále vyšší prahy postupující lidskosti; např. dalo-li se vykořisťování v otrokářském systému přímým násilím, vystupovaly během feudalismu a kapitalismu stále více do popředí nástroje donucování „pouze“ ekonomického.

Ani podstatný revoluční převrat nepřetrhává veškeré spojitosti s minulostí, tak se např. nové sociálně ekonomické vztahy začaly rýsovat již v podmínkách kapitalistické společnosti. Nejvíce vybízí k zamyšlení „Konradova“ formulace nových socialistických společenských vztahů jako první fáze komunismu. Chceme v této souvislosti upozornit alespoň letmo (v rámci našich úvah o triádách a trichotomiích) na několik terminologických a metafyzických problémů.

Ad terminologie. Při pohledu na uvedenou tabulku padne jistě každému nejprve do oka, že střední fáze vývoje, „bezprostřední“ minulost, je vnitřně členěna bohatěji než minulost vzdálenější (první fáze) a budoucnost (třetí fáze). Zde se histomat nijak neliší (a ani lišit nemůže) od „primitivního“ konceptu takového Aurelia Augustina, který ze šesti epoch, na něž se mu lidské dějiny od stvoření světa (tj. od Adama) rozpadají, plných pět klade před Krista, aby celý další vývoj až do okamžiku posledního soudu „stěsna“ do jedné jediné poslední epochy. Důvod je nasnadě (právě proto, že nemá nic společného s hlubokým obsahem samých dějin, nýbrž jediné s metodologií): Augustin prostě neviděl (a ani nemohl a ani nesměl! vidět) po Kristu žádné podstatné milníky, i když zde zřejmě hrála navíc roli celková silná orientovanost na minulost, pro niž má člověk dokonce speciální orgán (paměť = memoria), zatímco přítomnost je prchavě krátká (až nulová), a hovořit o budoucnosti je věcí samého Boha a jeho proroků, jejichž autentická řada je pro ortodoxii dodnes (!) uzavřena smrtí posledního apoštola.²³²

V podstatě z těchto důvodů je i terminologie histomatu pro označení fází a podfází konciznější u přítomnosti a „blízké“ minulosti, zatímco u daleké minulosti a budoucnosti se stává vágní. Platí označení „prvobytně pospolná společnost“ pro celou první

²³¹ KONRAD, Nikolaj Iosifovič. *Západ a Východ*, s. 208.

²³² FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc 1991.

fázi, anebo jen pro její třetí, poslední podfázi? Ale především (a zde už nejde pouze o terminologii) – je pojem „komunismus“ označením pro celou třetí fázi, nebo jenom pro její druhou podfázi? Konrad se vyjadřuje v duchu první alternativy („domníváme se, že socialismus je první fází komunismu“),²³³ ačkoli běžně slyšíme formulaci, že socialismus je přechodem ke komunismu, jehož práh budeme již brzy překračovat.

Domníváme se, že při takovém hledání přílehavého pojmu nejde jen o plané slovič-kaření, vždyť přece výstižné pojmenování je odedávna součástí dějinné tvorby – pravé jméno se stává pro další dějinný vývoj i směrovkou, heslem na praporu, nebo řečeno ještě hlouběji: základním zákonem veškeré sociální i individuální činnosti. Což není fascinující (alespoň pro marxistu), že nám chybí výstižný pojem buď pro subéru, která vystřídá socialismus, nebo dokonce pro celou éru, která vystřídala třídní společnost a v níž by socialismus a komunismus byly „pouze“ dvěma integrálními součástmi? Stejně jako kdysi Augustin nemáme sice k dispozici proroky, ale neměla by marxistická futurologie hledat stůj co stůj více jasna právě i v této otázce otázek?²³⁴ Jinak totiž hrozí nebezpečí, že bude žalostně utilitaristická, ne-li úplně slepá. Tvůrčím hledáním obou „tajemných“ jmen (vlastně jednoho z nich) by měly nejlepší hlavy marxismu razit správnou cestu k ještě lidštější společnosti. Především jde o druhou subfázi, poněvadž ta má vystřídat (byť neantagonisticky) naši současnou socialistickou formaci. Čímž se dostáváme k druhé skupině poznámek, k metafyzice.

Ad metafyzika. Jak dalece byl vynikající kulturní historik Konrad, který byl pověstný právě tím, že se až úzkostlivě vyhýbá snadným hypotézám nebo spekulacím a dovede kontinuitu a spojitost přesně odlišit od jakkoli nápadných koincidenčí, přesvědčen o harmonii marxistických dějinných schémat se skutečným průběhem historie, který široce popisuje právě i v kapitole „O smyslu dějin“, je jistě sugestivní otázka (v každém případě je např. na rozdíl od Toynbeeho sympatické jeho přesvědčení o jednotě dějin, o nedílném osudu Západu a Východu, o renesanci jako obecném přechodu od středověku k nové době ve všech oblastech světa s velikou tradicí apod.).²³⁵

Ve světle Konradovy nedělitelnosti světových dějin (a tedy ne jenom „křesťanskosti“ jejich podstatných prужin) nabývá otázka obecných triadických společenských formací ještě mimořádnějšího významu, zvláště když si je překřtíme pouze na formy, a tím zvýrazníme jejich místo v rámci klasické problematiky střídy forem.

Ať si totiž myslíme o jednotlivých společenských formacích a jejich definicích cokoliv, zůstává skutečností, že se střídají nebo – řečeno méně kategoricky – že u nich pozorujeme sukcese.

²³³ KONRAD, Nikolaj Iosifovič. *Západ a Východ*, s. 184.

²³⁴ FLOSS, Karel. J. L. Fischer a futurologie. In: *Sborník k 75. narozeninám Josefa Ludvíka Fischera*. Olomouc 1969 (strojopis).

²³⁵ V podobném duchu hovořil náš V. Birnbaum o „barokním principu v dějinách architektury“ ve své stejnojmenné monografii. Viz BIRNBAUM, Vojtěch. *Barokní princip v dějinách architektury*. Praha 1941.

Je známa Marxova teze, že násilí je porodní bábou každé staré společnosti. Všechny společenské formy, byť na počátku jakkoli progresivní, postupem času stárnou a odumírají, aby učinily (třebas nedobrovolně) místo formám novým. Obecně se dá tedy situace popsat tak, že forma ve významu vnitřního tvůrčího tvaru se časem stává něčím pouze vnějším, pokleslým, netvůrčím, co je snad nejlépe vystiženo termínem „formální“ (nebo ještě pádněji „čistě formální“; když o nic nejde, hovoříme dnes často o „čistě formální záležitosti“). Ale na rozdíl od německého přísloví „Es kommt selten was besseres nach“ marxisté věří, že veškeré střídání epochálních forem probíhá vcelku přece jen (chceme-li, v duchu Vicově) po linii postupného odumírání nižších a nástupem vyšších forem.

Marxovo násilí zde plní úlohu jakési aristotelské *sterésis* a střída forem (formací) oživuje věčnou otázku vztahu starého a nového,²³⁶ možnosti nového vůbec – tedy všechny problémy, které dnes opět tvoří jádro diskusí např. mezi diachronickými existencialisty a synchronními strukturalisty, obecněji řečeno mezi dynamicky a staticky uvažujícími autory.²³⁷

Že nejde o nějaké luxusní otázky, které nemají s tvůrčím marxismem mnoho společného, dosvědčuje nejen pozornost, kterou věnuje otázce střídání formací Konrad (včetně samostatné kapitoly o otrokářské formaci),²³⁸ ale především kvantum úsilí, které téže otázce obětoval Lenin (současný marxismus nemá zřejmě po vítězství socialismu o problém hlubší zájem, snad proto, že přechod k další formaci se mu nejeví jako akutní).

Pokud jde o V. I. Lenina, stačí připomenout jeho práci *Stát a revoluce*.²³⁹ Je všeobecně známo, kolik místa věnuje v tomto spise problémům „odumírání“ (státu) a „násilí“ (revoluce) a s jakým důrazem připomíná, že Marxovo a Engelsovo učení o nevyhnutelnosti násilné revoluce se týká buržoazního státu, že takový stát nemůže být vystřídán diktaturou proletariátu cestou „odumírání“, ale zpravidla jen násilnou revolucí, zatímco zrušení proletářského státu, tj. zrušení jakéhokoli státu (v našem případě socialistické společenské formace) není právě naopak možné jinak než „odumíráním“.

Méně známo je už to, že se Lenin v témž spise dotýká vášnivě i problémů, které nám vyplynuly z uvedené tabulky.

Některé spory okolo pojmů socialismu a komunismu považuje sice za scholasticky vyspekulované, a proto neplodné, přesto však věnuje celý jeden oddíl problematice vyšších a nižších fází komunistické společnosti a jejich definování. Chce následovat Marxe a hovořit o stupních ekonomické zralosti komunismu, který ve své první fázi,

²³⁶ FLOSS, Karel. Thomas von Aquin und die Kategorie der Zeit. In: *Atti del congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*. Roma – Napoli 1974, s. 706–713.

²³⁷ BLAŽEK, Bohuslav – ZAVÁZAL, V. *Vztah struktury a procesu z hlediska obecné teorie systémů*. Vědecko-metodická řada MSBÚ ČSAV, č. 4. Praha 1978, s. 15–98.

²³⁸ KONRAD, Nikolaj Iosifovič. *Západ a Východ*, s. 204 n.; 215–216; 7–27.

²³⁹ LENIN, Vladimír Iljič. *Stát a revoluce*. Praha 1971, s. 50–56; 128–132.

na svém prvním stupni, nemůže být ještě ekonomicky úplně zralý. Vědecký rozdíl mezi socialismem a komunismem je tedy pro Lenina jasný – stejně jako Marxovi je mu to, co se obvykle nazývá socialismem, „první“ neboli nižší fází komunistické společnosti (z tohoto hlediska jde doposud o neúplný komunismus).

Ať se tedy jakkoliv a z jakýchkoliv důvodů pohoršujeme nad scholastikou a její údajnou neplodností, je třeba v zájmu přesnosti nazývat první podfázi (socialismus) neúplným komunismem, druhou, nadcházející podfázi pak komunismem úplnějším. Že by ovšem bylo třeba odhalovat tvář druhé podfáze tvořivěji (ne pouze na základě šablonovitých extrapolací pokleslé přítomnosti), a tím pro ni nacházet i výstižnější pojmenování, s tím by dnes jistě souhlasil i Lenin, pokud by ovšem neprohlásil za neplodnou scholastiku celé dějinné schéma histomatu jako takové, které – ať chceme nebo nechceme – je vyložené a s plným vědomím svých tvůrců triadické.

K terminologickým problémům se tu ostatně řadí též vyjadřování tak významných skutečností, jako je třetí, podle marxismu nejdůležitější fáze lidských dějin, pouhým zápořem: bez-třídní společnost. Podle Lenina (a shodně s ním Konrada) je sice synonymem pro označení celé fáze pojem komunismus, jenže právě charakteristický rys této společenské superformace je vyjádřen „jen“ zápořem. Zdá se, že vlastní výraz (a zde nejde o pouhé chytání za slova, jak by někdo mohl dovozovat z Lenina, nýbrž o definování nejzákladnějších rysů) stále ještě neznáme, že jej teprve hledáme. Situace je zde obdobná jako u ne-substančního myšlení. I Lenin by dnes zřejmě poznal, že lépe víme, co nechceme, jak to výstižně vyjádřil např. pro sekularizační proces Schillebeeckx.²⁴⁰ Tento „záporový přístup“ platí zřejmě ještě pronikavěji v oblasti metafyziky (sem patří i jádro zmíněného ne-substančního myšlení), kde je už odjakživa známo, že možná je koneckonců pouze a jediné *theologia negativa*.

Ale to bychom už pomalu přecházeli na pozice těch, pro něž jsou schémata histomatu zřejmě jen předmětem ironie, i když asi platí, že v klasickém substančním modelu se vystřídání starého něčím vpravdě novým nedá uspokojivě vyřešit.²⁴¹

Nakonec ještě několik slov o dialektice. Bude stát za samostatnou studii, proč vystupuje ve své silné podobě („naostro“) právě ve střední fázi vývoje lidstva, s níž velké revoluce našeho století a největší revoluce lidských dějin vůbec definitivně skoncovaly. Antagonistické vztahy byly utrpením lidského rodu, dialektika musí být v zájmu člověka, v zájmu humanismu zkrocena.

Vtírá se otázka: Není nakonec největším prokletím, největší metlou lidstva právě dialektické pojetí skutečnosti? Monod vytýká Engelsovi, že přenesl na přírodu bezdůvodně antagonismy lidské společnosti.²⁴² Ale není únik ze sféry „silné“ dialektiky

²⁴⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. Nový obraz boha a sekularizace. In. NĚMEC, Jiří (ed.). *Křesťanství dnes (Eseje)*. Praha 1969, s. 125–149.

²⁴¹ FIŠER, Zbyněk. *Útěcha z ontologie: Substanční a nesubstanční model v ontologii*. Praha 1967. Podle Fišera dokázal zatím myslit ne-substančně jen Karel Marx, a i ten jen ve výjimečných okamžicích.

²⁴² MONOD, Jacques. *Hasard et nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris 1970.

nakonec i dokladem toho, že ji nesnášíme ani v samotné lidské společnosti? Je-li přírodě bytostně cizí a ve společnosti jen nutným zlem, kde je nakonec její pravé prostředí – a existuje vůbec? Lakebrink napsal, že „dialektické myšlení je ničivý živel, který omezuje boží všemohoucnost“. ²⁴³ Nejde ovšem o to, abychom viděli spásnou metodu v novotomistické analektice, i když nezní nevěrohodně (alespoň na první poslech) přeformulování Lakebrinkova výroku do podoby: dialektické myšlení je ničivý živel, který omezuje lidskou všemohoucnost, tj. humanitu.

Jak složitá je dnes v tomto ohledu filosofická situace a jak neočekávaně se prostupují fronty myslitelů, o tom může svědčit např. objemná práce tübingenského teologa Hanse Künga o možnostech nové christologie, v níž vyzývá křesťanské myslitele, aby se konečně vytrhli z kleští nedialektického Parmenida a začali chodit s chutí do školy bytostně dialektického Hérakleita. ²⁴⁴ Že by to znamenalo v dějinách spekulace daleko větší revoluci, než jakou bylo albertovsko-tomášovské přeběhnutí od Platóna k Aristotelovi, je nabitelné. Cožpak by taková konverze k Hérakleitovi nevyvolala nakonec nutně i příklon k Marxovi a Leninovi? A nedostalo by se křesťanství „zvláštním řízením osudu“ s dialektikou i k triadické periodizaci histomatu, který by mu (v duchu velkých dějinných paradoxů) objevil *vestigia trinitatis* v historii s daleko větší názorností, než jak to vlastními silami a z vlastních zdrojů dokázalo, resp. nedokázalo?

Proč by ostatně moderní teolog nemohl dát podnět k rekursu k Hérakleitovi, když mohl středověký kardinál hovořit o bohu jako o *coincidentia oppositorum* ²⁴⁵ a současný kardinál (i když ještě jako progresivní teolog v podnětném tübingenském prostředí, a ne už na arcibiskupském stolci v Mnichově) o potenciální záměně Platóna a Aristotela za Schellinga a Hegela? ²⁴⁶ Procesní filosofie a z ní vycházející teologie pochopila nutnost radikální změny kursu v této oblasti již dávno, i když v ní nejde v první řadě o dialektiku. ²⁴⁷

Zdá se, že všechny cesty jsou otevřeny, i když všechny nevedou do Říma, alespoň do toho současného ne.

Budiž nám dovoleno zakončit tento sborníkový příspěvek modifikovaným závěrem naší dřívější práce o triadistice *Triády v myšlení a v tvorbě*. Ať dáme za pravdu komukoliv, je snad zřejmé alespoň tolik, že bychom kolem otázky triád a triadismu neměli nadále chodit nevsímavě. Ale ani despekt či respekt k trojinám není zdravý – je třeba

²⁴³ LAKEBRINK, Bernhard. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln am Rhein 1955, s. 130.

²⁴⁴ KÜNG, Hans. *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg 1970.

²⁴⁵ MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ. *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika* (úvod P. Floss, přel. K. Floss et al.). Praha 2001.

²⁴⁶ RATZINGER, Joseph. *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*. Köln – Opladen 1966. Srv. Ratzingerův závěr k diskusi.

²⁴⁷ VAN DER VEKEN, Jan. God iedere morgen weer nieuw. Het proces-denken van A. N. Whitehead en Ch. Hartshorne. *Tijdschrift voor Theologie*, 18, 1978, č. 4, s. 361–389.

začít se seriózním průzkumem problému. Pak buď přijmeme triadistiku jako jedinečný nástroj hlubšího poznávání struktury světa – anebo takovou hypotézu a limine zamítneme jako relikt primitivního přístupu ke skutečnosti. Nikdo však nesmí zavírat oči před tím, že dospějeme-li po zralé úvaze k této druhé alternativě, bude nutné prohlásit za památkovou rezervaci nejen např. dílo takového J. A. Komenského, ale vlastně celou dosavadní kulturu – a nejen křesťanskou.

4 Jan Amos Komenský a trinitární nauka Aurelia Augustina

I když jsme – nejenom na uherskobrodských kolokviích – po léta postrádali důkladnější studie o Komenského vztahu k patristice v obecnějším smyslu, o jedné věci nemohly být nikdy pochybnosti, že měl – ať už přímo či nepřímo – hlavní zdroj své triadistiky v ústřední postavě celého latinského patristického období, v autorovi epochálního díla *De trinitate* Aureliu Augustinovi. Augustinův vliv nemohl být malý či pouze okrajový již proto, že – jak připomíná třeba Romano Guardini – je hipponský biskup v západní kultuře vlastně všudypřítomný, a to nejen ve více méně minulostních stopách, nýbrž trvalou a neutuchající inspirativní silou.

Pro mě osobně bylo vždy divné, že Augustinovo mohutné dílo o Trojici stálo pro mnohé badatele a autory jakoby ve stínu všeobecně uznávaných *Confessiones* a *De civitate dei*. Zatímco nikdo po celá staletí neváhal inspirovat se *Vyznáními* či úvahami o Boží obci, trinitární nauka byla dokonce stále většímu počtu tvůrčích duchů cizí a nakonec i odpudivá.

Historii tohoto záhadného, a přitom světodějného odklonu studuje a vyhraněně formuluje zejména bamberský badatel Erwin Schadel, jehož jsme i na těchto našich setkáních několikrát přivítali. Jde zejména o jeho výklad antitrinitárního socinianismu a jeho vlivu na vývoj evropské moderny.²⁴⁸ Není totiž sporu o tom, že řada směrodatných osobností viděla v trojičním učení stále výrazněji cizí, a proto neblahý prvek pro samotnou podstatu křesťanství. Za všechny stačí jmenovat Izáka Newtona. Je to ostatně náhoda, že například zatímco v češtině máme již několik překladů *Vyznání* a *O Boží obci*, nepouští se stále ještě nikdo do soustavného překládání nesporně geniálního a pro evropskou kulturu centrálního díla *O trojici*? Také je příznačné, že podobně jako ztratil stárnoucí Komenský mnoho sil právě svým zoufalým bojem se sociniány, vydal příslušné Komenského antisociniánské spisy – u nás většinou považované za okrajové, ne-li zavádějící – obětavě s úctou, ba obdivem, až německý badatel.²⁴⁹

²⁴⁸ SCHADEL, Erwin (ed.). *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur I: Autorenverzeichnis*, München 1984. SCHADEL, Erwin (ed.). *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur II: Register und Ergänzungsliste*. München 1988. Zde v předmluvách a doslovecch zásadní formulace Schadelovy koncepce.

²⁴⁹ SCHADEL, Erwin (ed.). *J. A. Comenius. Antisozinianische Schriften*. Hildesheim 1983. Těž v jiných Komenského pracích patří Augustin k nejcitovanějším autorům.

V tomto svém příspěvku chci však především upozornit na některé nové, ba zcela aktuální skutečnosti, jasně naznačující, že v otázce Komenského triadistiky, a tedy v jeho obhajobě a využívání ústředních augustinovských principů nejde rozhodně jen o minulost, a tudíž čistě historické zájmy a bádání. Augustinovy trinitární spekulace stojí totiž jednak v popředí zájmů Josepha Ratzingera, současného papeže Benedikta XVI., jednak jsou mimo jiné východiskem pro přiměřenější, a hlavně osvobodivější výklad Immanuela Kanta u již zmíněného Erwina Schadela.

Joseph Ratzinger má úzký vztah k Augustinovi mimo jiné proto, že mu věnoval soustředěnou pozornost již při svém studiu a interpretaci Bonaventurova vztahu k dějinám a dějinnosti. Ale ještě více jej ke knížeti západních Otců přitahovalo a stále přitahuje přesvědčení, že tzv. patristické období je klasickým a zářným příkladem jedinečné symbiózy řeckého a křesťanského myšlení, přičemž první šťastné pětisetletí křesťanské éry musí zůstat nejen svým základním zaměřením, ale též svými klasickými (zejména dogmatickými) formulacemi závazné pro veškerý současný a příští vývoj křesťanské spekulace a obecně křesťanské kultury.

Je nasnadě, že by s podobnými názory nesouhlasili antitrinitární sociniáni, méně samozřejmě je však, že s nimi nesouhlasí ani řada současných katolických teologů, mezi nimi též např. Hans Küng, který v duchu *aggiornamenta* posledního koncilu požaduje nejen nové vyslovení starých pravd, ale radikálněji promyšlení starých pravd v duchu hlubokých paradigmatických změn od počátku novověku. Je také známo, že někteří autoři považují za neblahé (alespoň pro zdárný rozvoj ústředního poselství křesťanství) každé spojování řecké metafyziky a křesťanského evangelia stejně jako necitlivé používání sebelepších a sebelhubších pojmů a formulací minulosti, když neodpovídají představám a jazyku současného a nejsoučasnějšího světa.²⁵⁰

Bývalý Küngův asistent a později nástupce Edwarda Schillebeeckxe na univerzitě v Nijmegen tak říká o rozdílech mezi Ratzingerem a Küngem mimo jiné toto: „Co je pro oba vůdčí hermeneutikou? Pro Ratzingerův Úvod do křesťanství konsensus prvních pěti křesťanských století (*consensus quinquesaecularis*), v nichž dogmatická teologie dosáhla své klasické podoby a církev ještě nebyla (nehledě k několika výjimkám) rozpolcena. – Pro Küngovo *Být křesťanem* je sice starokřesťanský konsensus důležitý, je třeba jej však vidět v širším kontextu a vpsledku jej poměřovat s původním, biblickým poselstvím Ježíše jako Božího Mesiáše, na něž je třeba odpovědět v převratných dobách vždy nově.“²⁵¹

Zde by každé slovo vydalo na dlouhá pojednání: co je to klasická podoba, jak se dosahuje a jak se uchovává; které doby jsou převratné a co je vskutku nové ve smyslu hodnotnější, tedy nové nejen časově, ale též životodárně; mají Küng a s ním spříznění badatelé blízko k sociniánství v plném rozsahu antitrinitarismu, nebo jen v dílčích as-

²⁵⁰ KÜNG, Hans. *Světový étos: Projekt*. Zlín 1992.

²⁵¹ KÜNG, Hans. *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*. München – Zürich 2007. Podrobněji viz HÄRING, Hermann. *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Düsseldorf 2001.

pektech, jež je třeba vzájemně pečlivě rozlišovat a odpreparovávat; jak je tomu v těchto souvislostech se sklony k ariánství a s ariánstvím obecně. Všechny tyto a mnohé další palčivé otázky by měly přijít neprodleně na pořad dne již proto, že Hans Küng oslaví v roce 2008 svou osmdesátku.²⁵²

V takovýchto souvislostech se nemohu nedivit, proč například právě jmenování čelní protagonisty křesťanské současnosti zřejmě nevědí o trinitárních iniciativách a peripetiích Komenského, který byl tak silně inspirován Augustinem a o trinitární povahu Boha a skutečnosti se zasazoval snad ještě horlivěji než Ratzinger, ale vlastně předjal též průkopnické snahy Küngů svým vynalézavým a nesporně ve své době i aktuálním a obohacujícím trojičním trojuměním – ostatně v duchu onoho ve všech dobách a na všech stranách nedoceňovaného Augustinova *non ut illud diceretur, sed ne taceretur*, jež se čte právě na jednom z ústředních míst jeho *De trinitate* (V, 9, 10). Jan Amos předjal ostatně geniálně mimo jiné triadismus takového C. S. Peirce, který v jeho duchu ovlivňuje svým pragmaticismem část kulturního dění v USA.

Ono *non ut illud diceretur, sed ne taceretur* by měly mít trvale a bděle na paměti obě strany, jak všichni trinitariáni, tak také antitrinitariáni. Sám Augustin přece ví, že o třech osobách se hovoří ve veliké spekulativní i jazykové nouzi, kdy každá myšlenka a každé slovo jsou drahé, ba k nezaplacení. Člověk hledá výraz tam, kde by měl mlčet – a přesto se odvažuje a jeho odvaha nese své ovoce a někam směřuje a něčeho dosahuje. Je pravda, že jen malí duchové pouze opakují již jednou vyřčené, ale na druhé straně jen výjimeční duchové se mohou oprávněně odvážit říct něco nového a jinak. Kdo to všechno posuzuje a rozsuzuje? V tom spočívá ústřední tajemství celých lidských dějin. Je jistě také úkolem českých komeniologů, aby na podobné souvislosti upozorňovali, přesněji aby pomáhali řešit v rámci svých mezí tyto hiáty a nespojitosti, jež jsou zářející tím více v dnešní době tak znamenitě rozvinuté informatiky. Jako by platilo pravidlo, že čím více koluje informací, tím méně jsme informováni (totiž vnitřně nově formováni) o pravých hodnotách a souvislostech.

Tak nejenže augustinovský vyznavač Joseph Ratzinger neví zřejmě o heroickém boji protestanta Komenského proti sociniánskému antitrinitarismu, ale ani vůdčí teolog postmoderny Hans Küng se ve svém úsilí o nový christologický výklad Hegela²⁵³ nezmiňuje o klasickém díle vůdčího trinitárního myslitele Heinricha Becka, který své knize *Der Akt-Charakter des Seins* dal přece výmluvný a pro Künga též snad lákavý podtitul *Eine Spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus der Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*.²⁵⁴ Jak vysvětlit tyto a podobné nespojitosti

²⁵² KÜNG, Hans. *Grosse christliche Denker*. München 1994.

²⁵³ KÜNG, Hans. *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg 1970.

²⁵⁴ BECK, Heinrich. *Der Akt-Charakter des Seins: Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. München 1965.

(a snad i antipatie), jež jsou nesporně překážkou zdravého vývoje evropské kultury a jmenovitě samotného křesťanství?

Snad ještě větší význam než právě zmíněný zápas o povahu křesťanské dogmatiky má Schadelův pokus o nový výklad filosofie Immanuela Kanta, který by nejen pomohl lépe vystihnout postavení velkého myslitele ve vývoji moderní kultury, ale zejména svědomitěji řešil otázku, zda možno ještě dnes „nějak a v něčem“ jít „před Kanta“, to jest i tvůrčím způsobem využívat takových myslitelů, jako jsou Aristotelés či Tomáš Akvinský. Schadel v těchto souvislostech napsal knihu *Kants Tantalischer Schmerz*,²⁵⁵ v níž vychází z Kantova pozdního vyznání z roku 1798 (tedy osm let po vydání poslední *Kritiky*). Kant v jednom dopise příteli Christianu Garvemmu sděluje, že dosud bohužel nedokázal vyjádřit celek filosofie a že mu to způsobuje přímo Tantalova muka. Takto upřímné vyznání stěžejního myslitele novověku je pro trinitárního Schadela východiskem rozsáhlé publikace, v níž se snaží dovodit, že pro vypracování nadkontingentní systematické jednoty a celostnosti chybělo Kantovi právě hlubší pochopení trinitární povahy skutečnosti. Tak vidí Schadel naléhavou potřebu kritiky Kantovy kritiky, jejímž hlavním nástrojem nemůže být nic jiného než nosné trinitární principy. Kantovo uvíznutí na mělčině osvícenství je jen dalším pádným důkazem škodlivosti sociálnínského antitrinitarismu, který se Kantovi (byť často v zastřených podobách) jako typickému představiteli osvícenství vyhnout ani nemohl.

Je proto nasnadě, že Schadel otevírá i tuto svou průkopnickou studii představením antitrinitárního socinianismu jako motivu osvícenské filosofie, jehož kořeny sahají až k ockhamovskému nominalismu a Spinozovu monismu. Jestliže přijmeme Kantovo vyznání o bolestné neschopnosti uzavřít jednotné dílo o povaze skutečnosti, navrhuje Schadel postupnou anamnézu, diagnózu a nakonec terapii, v nichž významnou roli hraje vedle Platóna, Aristotela, Augustina, Tomáše Akvinského a Kusána právě také český myslitel Komenský. Všichni tito běžně nazývaní „předkritičtí“ myslitelé mají ukázat povahu a význam relačně-subsistentní celkovosti, což má vést i k novému výkladu kantovské desky kategorií. Aby bylo možné uchopit vzájemný vztah a nakonec jednotu tří kantovských *Kritik*, obnažuje se vztah tří momentů bytí, poznání a jednání (*esse – nosse – velle*), jež mají zásadní ontologický i gnozeologický význam jak u Augustina, tak v pozměněné podobě i u Komenského. Schadel je tak (opět v duchu Augustina a Komenského) přesvědčen, že takovýto výklad Kantových snah povede nejen k odvrácení skepticismu a indiferentismu, ale také k žádoucí obnově metafyziky, jak to bylo i původním záměrem samotného Kanta.²⁵⁶

²⁵⁵ SCHADEL, Erwin. *Kants „Tantalischer Schmerz“: Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive*. Frankfurt am Main 1998.

²⁵⁶ FLOSS, Karel. Einheit und Vielheit als Idee, Schicksal und Aufgabe. In: JABŮREK, Martin (ed.). *Jednota a mnohost: sborník z mezinárodní konference Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty k osmdesátým narozeninám Karla Flosse*. Brno 2008, s. 181–209. Příspěvek obsahuje německý i český text v plném rozsahu; tam též podrobná bibliografie prací Karla Flosse o Aureliu Augustinovi a Komen-

V této souvislosti nás ostatně čeká konfrontace s názory autorů, jako jsou Ladislav Hejdánek či J. S. Trojan, kteří sice nejsou zajedno se všemi principy osvícenství, ale odmítají přinejmenším tu formu spekulací, s níž do značné míry nesouhlasí ani Kūng (ve svých někdy až rozhořčených výpadech proti klasickým dogmatickým formulacím). Zdá se, že teprve důkladnější znalost klasického odkazu může vést k lepšímu vzájemnému porozumění, a nakonec i osvobodivému řešení zásadních otázek. Všechny dosavadní pokusy trpí zřejmě povrchností, na níž má významný podíl také často jen těžce postřehnutelné dědictví socinianismu. Přitom je třeba vzít v úvahu – a uvědomit by si to měli přece především naši protestantští přátelé –, že jako protagonistu zápasu se sociinány uvádí Schadel právě jejich klasika Jana Amose.

Tak se přímo do středu současných zápasů o přiměřenější výklad skutečnosti (srovnejme třeba jen formulace Wolfganga Welsche o nepopíratelné pokrokovosti spočívající v bytostné nespojitosti tří kantovských okruhů; v tom se Welsch vlastně Kantovým mukám jen sadisticky vysmívá) dostávají opět trinitární spekulace. Schadel těmito svými originálními a jistě též odvážnými přístupy doplňuje například snahy Horsta Seidla, který se již po léta zasazuje o zásadní doplnění Kantových postupů Aristotelem a Tomášem Akvinským, přičemž je ovšem příznačné, že ani on neví o Komenského podílu v historickém boji proti sociinánum (Seidl ostatně zásadně postuluje přísné rozlišování mezi metafyzikou a teologií).²⁵⁷

Je tedy (vlastně nečekaným) úkolem komeniologů upozorňovat na Komenského Augustinem iniciovanou a živěnou triadistiku nejen v historických souvislostech, ale i v zásadních duchovních střetech současnosti. Neboť, jak bylo řečeno někde jinde, zapomenout na Trojici je možná ještě osudnější než zapomenutost na bytí. Jestliže se takováto formulace možných osudů lidského údělu někdy zásadněji potvrdí, bude Jan Amos Komenský patřit – a to právě jako geniální žák a pokračovatel Aurelia Augustina – k myslitelům nejužitečnějším.

ského triadistice. Zde je možno se pro srovnání navíc zmínit o právě vycházející studii o svérázném, a zejména vůči Kantovi příznačně posunutém triadismu M. Blondela. Viz BLONDEL, Maurice – LEFÈVRE, Frederic. *Der philosophische Weg. Gesammelte Betrachtungen*. Freiburg im Breisgau 2010. Jde o Blondelovu trilogii *La pensée, L'action, L'être et les êtres*, která přirozeně připomíná Augustinovu epochální triádu *esse – nosse – velle*, podobně jako všechny strukturální pokusy nějak spřízněné s transcendentáliemi, včetně tří Kantových *Kritik*. Příznačné je ovšem Kantovo vynechání oproti Blondelovu klíčovému zařazení pojmu *esse*. – Lefèvre ukazuje, jak Blondel chápe filosofii jako průzkum základů pro jiná vědecká odvětví – právě na základě pojmů bytí, myšlení, jednání a jejich vzájemného tvůrčího propojení (připomeňme si zde též ústřední trinitární pojem perichoréze). Každá oblast může totiž existovat samostatně a tak ji lze také chápat, avšak vědecká kvalita se plně dostaví až po jejich vzájemné provázanosti. Ani Blondel ovšem zřejmě nevěděl nic o Janu Amosovi, když augustínovsky razil suprametodický návod, v němž myšlení je pouze částí jednání, jež je současně základem bytí, jež je zase možno poznávat pouze myšlením. Propojil tedy to, co Kant osudově provázet nedokázal. Zajímavá zde bude příslušná reakce E. Schadela.

²⁵⁷ SEIDL, Horst. *Bytí a vědomí. Gnoseologie a metafyzika v klasické a moderní tradici*. Praha 2005.

5 Ecce omnia trina

(Od sborníku J. Durychovi k encyklice *Laudato si'*)

Úvod

Kdo zná jen trochu zápasy J. A. Komenského o zachování a tvůrčí rozvíjení tajemství Boží Trojice, nemohl být nepřekvapen závěrem a výzvami přelomové a všeobecně oceňované encykliky papeže Františka nazvané *Laudato si'*. Znějí totiž takto: „Víra v jediného Boha, který je trojičným společenstvím, přivádí křesťany k myšlence, že veškerá skutečnost má v sobě trojiční stopu. Tak svatý Bonaventura dospěl k tvrzení, že každé stvoření dosvědčuje, že Bůh je Trojjediný, a že tedy i člověk v sobě nosí vlastní trojiční strukturu. Tato struktura je skutečná a mohla by být jasněji nazírána, kdyby pohled lidské bytosti nebyl omezený, zatemněný a slabý. Tak se před nás staví výzva pokusit se vykládat skutečnost trojičním klíčem.“²⁵⁸

Obrazy a stopy Trojice ve stvořené skutečnosti (odhalované soustavněji především Aureliem Augustinem) přitahovaly sice pozornost křesťanských myslitelů odedávna, ale mimořádný zápas o jejich tvůrčí využití svedl v novověku zejména J. A. Komenský, jak se to nejstručněji a nejpádněji zračí v názvu jeho spisu *Triertium catholicum* (*Obecné trojumění*).

Na první pohled může být taková spřízněnost současného papeže se snahami českého bratra Jana Amose jistě překvapením, ne-li přímo záhadou. Ale při bližším seznámení s historickými souvislostmi se vyjeví, že jde o plod dlouholetého hledání a úporných zápasů, z nichž mnohé se odehrály na české půdě, konkrétně v *Muzeu J. A. Komenského v Uherském Brodě*, kde byl jejich účastníkem též ten, jemuž věnujeme tento jubilejní sborník (srovnej jen dlouhou řadu příspěvků po léta uveřejňovaných ve *Studia Comeniana et historica*).

Naše domácí zápasy o nové pojetí Komenského odkazu jsou neoddelitelné od dlouhodobého trinitárního a triadistického bádání bamberských filosofů Heinricha Becka a Erwina Schadela, kteří se průběhem času stali také našimi spolupracovníky. První z nich se při svém domýšlení trojičního tajemství setkal s podobně hledajícím Ismaelem Quilesem, argentinským jezuitou, který byl odedávna blízkým spolupracovníkem řadového spolubratra, později arcibiskupa Bergoglia a pak budoucího papeže Františka.

²⁵⁸ PAPEŽ FRANTIŠEK. *Laudato si' – Buď pochválen: encyklika o péči o společný domov*. Praha 2018, par. 239, s. 147.

Takže budoucí papež věděl o našem trojičním a triadickém hledání vlastně odedávna a jeho závěrečná výzva v encyklice je jen jeho logickým vyústěním. Následující řádky mají být jen stručným vylíčením celé řady těchto pozoruhodných peripetií.

I.

Od mládí mě přitahovaly snahy periodizovat si nějak mohutný tok lidských dějin, mimo jiné též proto, abychom alespoň zkusmo postřehli povahu a význam přítomného okamžiku nebo alespoň širšího období, v němž se konkrétně nacházíme. A jako křesťan jsem hledal nějakou protihodnotu vůči marxistickému historickému materialismu. Přemýšlel jsem o trojím období v podání Jáchyma z Fiore a o řadě modernějších pokusů o spirituálnější periodizování – mimo jiné právě v souvislosti s trojičním tajemstvím, jestliže se měly všude projevovat jeho obrazy a stopy.

V takovém rozpoložení jsem se vrátil do Olomouce po dlouholetém živení v broumovském zajetí a hájnickém pobytu v PTP. Oldřich Králík mě vyzval k účasti na samizdatovém sborníku k 70. narozeninám Jaroslava Durycha, k němuž frontispis pořídil mně do té doby neznámý olomoucký výtvarník Radoslav Kutra, který se také nedávno vrátil z PTP. Od prvního setkání nad jmenovaným sborníkem jsme objevili hlubokou duchovní spřízněnost, zejména právě v souvislosti s trojičním tajemstvím. Zamýšlel-li jsem se já nad otázkou tří dějinných období, objevil si Kutra obraz Trojice v triádě kompozice – kresba – barva. Srovnáváním svých postřehů jsme docházeli k stále pozoruhodnějším konstrukcím, jež došly veřejného vyjádření zejména v katalogích připravovaných ke Kutrovým výstavám.

Tak v katalogu k brněnské výstavě z roku 1966 se čte o tom, že malíř je přesvědčen, že „nejen jednotlivé dílo žije trojjedností kompozice, kresby a barvy, ale že se s touto triádou setkáváme všude, a tedy i ve velkých epochách výtvarného umění, jež lze potom velkoryse ‚definovat‘ akcentem na tu kterou složku základní triády: po románsko-gotickém absolutismu kompozice (v němž tón udávala architektura) a barokní nadvládě kresby (pod jejíž patetickým bičem se vše – včetně staveb a obrazů – stávalo prostorem, a tedy sochou) vstupujeme nyní vědomě a závazně (vedení Cézannovým manifestem) do vlastní éry barvy, jejíž životním prostorem je neprostorovost plochy.“ V katalogu pražské výstavy z téhož roku pak čteme, že „... mnohým lidem budou připadat podobné úvahy jako umělé konstrukce, i když na druhé straně nelze přehlédnout, že triadické schéma je zejména v evropské spekulaci trvale aktuální“.

Tento můj i Kutrův myšlenkový a tvůrčí vývoj je spjatý s aktivitami mého bratra Pavla Flosse, který shodou okolností (jako žák historika Josefa Polišenského) vyrůstal ve stále profilovanějšího komeniologa. To jej časem nutně přivedlo k hlubšímu studiu jednoho z Komenského triadických vzorů Mikuláše Kusánského, včetně celé řady ostatních „triadiků“. Stačí se probírat ročníky periodik, jichž Pavel Floss byl a dosud je duší (přerovská *Colloquia Comeniana* a uherskobrodská *Studia Comeniana et historica*),

abychom názorně sledovali cesty našeho komeniologického i širšího hledání. Bylo ostatně právem připomenuto (Kurt Seibt), že *Muzeum J. A. Komenského v Uherském Brodě* patřilo vedle *Muzea husitského hnutí v Táboře* a *Slezského muzea v Opavě* k těm málo ohniskům v době totality, kde intelektuální úroveň a badatelské úsilí neklesly nikdy pod únosnou míru. Pavel Floss vydává do roku 1984, kdy dochází k zásadnímu přelomu, řadu publikací, ale také monografie nejen o Komenském, ale také Mikuláši Kusánském (1977). Sám jsem s triadickou problematikou vystoupil na uherskobrodských kolokviích až v roce 1981, když již v roce 1973 předložil přehled Komenského triadické soustavy v rámci teorie architektury A. Doležel. Celkový přehled o mém přínosu k vývoji a rehabilitaci triadistiky se čte v mém výboru *Hledání duše zitrška*.²⁵⁹

V obou výše zmíněných kutrovských katalozích se připomíná mnohé z toho, co se brzy v soustavnějším podání vyjevuje v mé disertační práci *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus* (1968/69). Literatura v ní využitá svědčí ostatně nejen o naší dobré orientovanosti ve starším i soudobém triadickém myšlení, ale též o dobré přípravě na budoucí – zatím netušené – historické setkání s bamberskou triadickou hutí Heinricha Becka a Erwina Schadela. Ale dříve než došlo k setkání, musili jsme ještě projít velkým i tragickým rokem 1968, a zejména se setkat s knihou, která nejenom překvapivě potvrzovala naše esteticko-dějinné teorie, ale především změnila zásadně život Radoslavu Kutrovi.

I když veliký význam pro nás mělo rozsáhlé, ale víceméně tradiční dílo Michaela Schmause (*Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* – původně z roku 1927, reprint 1967), jež mi autor osobně věnoval, oním přelomovým dílem se pro nás měla stát publikace Karla Ledergerbera se slibným názvem *Kunst und Religion in der Verwandlung*. Ledergerber měl všechny vlastnosti moderního Jáchyma z Fiore, kterého jsme dosud na křesťanském nebi marně vyhlíželi. Knihu jsem objevil v Praze, jedním dechem ji přečetl a napsal o ní ihned obdivně jejímu autorovi, abych se vzápětí dočkal jednoho z největších překvapení svého života. Ledergerber se vydal i se svou ženou neprodleně do Olomouce, seznámil se přirozeně též s Kutrou – a Radoslav k němu koncem roku 1968 i s částí své rodiny emigroval.

Tak jsem svou výše zmíněnou disertaci obhajoval na přelomu roku 1968/69 již jako „trinitárně“ osamělý a také netušící, že se s Radoslavem setkám právě až v souvislosti s bamberskou trinitární hutí, k níž se v dalším dostanu blíže. Tak se také Kutra až těsně před změnou režimu u nás seznámí s ohromujícím textem C. S. Peirce, k němuž jsem se sám dostal počátkem roku 1982: ve světě jsou aktivní tři prvky – zaprvé náhoda, zadruhé zákon a zatřetí nabývání habitů.

²⁵⁹ FLOSS, Karel. *Hledání duše zitrška*. Brno 2012, s. 177–184.

II.

Nemůže být sporu o tom, že k nejhlubším a také nejhorlivějším badatelům o obrazech a stopách Trojice patří v současné době bamberstí profesori Heinrich Beck (nar. 1929) a Erwin Schadel (nar. 1946).

Beck je proslulý zejména svou prací *Der Akt-Charakter des Seins* (2001). Jako křesťan nemůže nemít hluboký vztah k tajemství Trojice a jejím obrazům a stopám ve stvořené skutečnosti: akt bytí je chápán jako příčina účinná, vzorová a cílová – jde o tři v sobě vibrující fáze reality, ideality a bonity, jež vedou ke spekulaci o trinitárním založení veškeré skutečnosti.

Ve svém nástupním čtení z r. 1966 *Die rhythmische Struktur der Wirklichkeit* rozvíjí Beck myšlenku o trojím rytmickém pohybu skutečnosti (rytmus makrokosmu, mikrokosmu, života; v životě pak opět rytmus druhů, individuálního života a dějin jako takových).

V roce 1975 se Beck setkává se Schadelem, který se brzy stává nejen jeho asistentem, ale stále více nejužším spolupracovníkem a přítelem. Již v roce 1975 obhájil Schadel ve Würzburgu disertaci o Augustinově díle *De magistro*, kde mimo jiné vyzvedává princip triadické koherence jsoucího, aby brzy nato v rámci tradice metafyziky uvažoval o přiměřenějším výkladu Nietzscheho v polemice s Martinem Heideggerem. Jako spolupracovník při vydávání Totokových dějin filosofie se nemohl neseikat s J. A. Komenským a jeho zápasy se sociniánskými antitrinitáři. Tak začíná horečně pracovat na své *Bibliotheca trinitariorum* (první díl v roce 1984), jíž se soustavně věnuje po spolupráci s Totokem od počátku osmdesátých let na univerzitě v Bamberku.

V roce 1980 pak vychází pro všechno další triadické bádání směrodatná práce Heinricha Becka *Analogia Trinitatis*. Již podtitul této práce naznačuje základní přístup, ale také další směřování bamberské iniciativy: *Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt* (Klíč k strukturálním problémům současného světa). Úsilí nové trinitární školy nemá být pouze teoretické, má mít praktický dopad na veškeré dění světa. Již zde se vyjevuje zárodek toho, co se plně rozvine ve spolupráci s jihoamerickými jezuity Quilesem a Bergogliem, který se nakonec stane papežem. Základní poselství Beckovy trinitární analogie se dá nejstručněji vyjádřit takto: křesťanská trojiční nauka je klíčem, který otvírá jak trinitární rytmus přírody, tak také kultury, neboť má existenciálně-duchovní rozměr.

Kdokoli se ovšem dopracoval k podobným závěrům, musel se nějak postavit k těm, kteří s tím nesouhlasili, nebo tomu dokonce odporovali. A jestliže na stranu vlažnějších či radikálnějších odpůrců trinitárního myšlení patřila většina předních představitelů evropského myšlení od sedmnáctého století, bylo třeba hledat původní bacil takové „novověké hereze“. Beck se Schadelem jej postupně nacházejí již v ockhamovském nominalismu, a zejména v bojovném antitrinitarismu tzv. sociniánů.

Důkladnější pátrání po kořenech a důsledcích antitrinitarismu nemohlo nenarazit na víceméně osamělého bojovníka za záchranu konstitutivní povahy trojičního myšle-

ní, konstitutivní proto, že šlo vlastně o existenci křesťanství jako takového. K velkému překvapení byl nalezen jako hlavní hráz proti antitrinitárnímu socinianismu český bratr J. A. Komenský.

Erwin Schadel začíná vydávat jako pozdní odpověď na sociniánskou *Bibliotheca anti-trinitariorum* (z roku 1684) po 300 letech (!) bamberskou *Bibliotheca Trinitariorum* (dále *BT*) s podtitulem *Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, ale také editovat kritické vydání Komenského *Antitrinitarische Schriften*. Jak filosoficko-teologická východiska, tak také základní záměry a cíle tohoto mimořádně náročného podniku jsou vyjádřeny v Schadelově předmluvě k prvnímu svazku *BT* ve všech světových jazycích. Připomeňme si zde jen to nejdůležitější. V současném hledání post-nihilistické identity je možné podnítit nalézání smyslu v oblasti trinitární metafyziky. Od renesance a především osvícenství dochází k postupnému zapomínání na trinitu. V posledních stoletích pak chybí vhléd do triadické koherence bytí, což vyvolalo trojí neblahý důsledek: vše relativizující dialektiku, plochý pozitivismus a prázdný existencialismus. Celkový nihilismus volá po obnově metafyziky a právě jedním z předpokladů obnovy má být *BT* – vycházející ne náhodou přesně tři sta let po vydání *Bibliotheca anti-trinitariorum*.

Podle Schadela socinianismus jako pojem postupně zapadl, ale jeho vliv se zásadním způsobem uplatnil v bezduchem schématu triplicity, za niž Schadel považuje všechny systémy procující nějak s triádami od Kanta přes Hegela až k Peirceovi, jak se to nejpregnantněji projevuje v idealistické doktríně o identitě identity a neidentity. Taková dialektika je podle Schadela vyprázdněná stejně jako pozitivistické pokusy o výklad skutečnosti. Jestliže si uvědomíme, že obě tato pojetí jsou jen předstupněm koncepcí existencialistických, můžeme nakonec hovořit o negativním obrazu triády ve vztahu dialektiky, pozitivismu a existencialismu.

Nejseverněji vyjadřuje Schadel svou koncepci trinitárního myšlení v úplném závěru své studie *Trinität als Archetyp*?: „Problematicovaná trinita je sice ‚osvícenými‘ mysliteli zavrhována jako obsoletní theologumenon a úzkostlivými věřícími nikoli bez potíží přijímána jako zcela neproniknutelné ‚tajemství‘ – přesto však poskytuje (na základě onto-teologického osvětlení) zcela zřetelně silné potenciály, jež by mohly pomáhat napravit vnitřně se rozpadající modernu a postmodernu. Otevírají totiž vnitřně diferencovaný horizont postsekulární společnosti.“²⁶⁰ K tomu je možno dodat jen to, že všechny naznačené problémy dostávají aktuální význam v současných střetech se světem islámu, který je bytostně – byť třeba z jiných důvodů – antitrinitární.

Jako kdysi u Jana Amose dochází tedy podle bamberských znovu k důrazu na *specificum Christianum* – zejména pokud jde o chápání člověka jako Božího obrazu (*imago Trinitatis*) – v duchu přesvědčení vyjádřeného Tomášem Akvinským, že v trinitární nauce jde o *proprium et singulare dogma fidei catholicae*.

²⁶⁰ SCHADEL, Erwin. *Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus*. Frankfurt am Main 2008, s. 172.

Co naznačil Schadel v *BT*, rozpracovává dále v řadě pokusů o odhalování a využívání triadických struktur skutečnosti, až jeho neúnavné úsilí vyvrcholí v pokusu o nový výklad odkazu Immanuela Kanta. Ještě dříve ovšem dochází ke klíčovému setkání s českými komeniologií a triadikou.

III.

Je jisté symbolické, že k setkání dochází právě v Herbornu, kde se v roce 1984 konalo mezinárodní komeniologické kolokvium s triadickým názvem *Comenius: Erkennen – Handeln – Glauben*. Pavel Floss přednesl referát o Komenského postoji ke kartezianismu, Erwin Schadel o Komenského kritice sociniánství, opět s příznačným názvem *Die Sozinianismuskritik des J. A. Comenius und die Genese des neuzeitlichen Selbst- und Wissenschaftsverständnisses*, s podtitulem *Versuch einer kritischen Würdigung der pansophischen Triadik*.

Na tomto herbornském sympoziu tedy nemohla nepřeskočit jiskra, která založila trvalý vydatný tvůrčí zápal, který postupně vyvrcholí Kutrovým vstupem do edice *Schriften zur Triadik und Ontodynamik* (dále *STO*), Schadelovým pokusem o nový výklad Kanta, Schadelovým čestným doktorátem na olomoucké univerzitě a nakonec komeniánskými výzvami encykliky *Laudato si'*. Bezprostředním ovocem herbornského setkání byla nejen výměna literatury, její následné recenzování a zveřejňování, ale zejména trvalá tvůrčí spolupráce. Její intenzivní rozvoj je patrný při srovnání prvního a druhého dílu *BT*. Zatímco v prvním jsou uvedeny jen dvě práce Pavla Flosse, objeví se ve druhém již celá řada prací Karla Flosse, ale také triadiků, s nimiž teprve Karel Floss bamberské badatele postupně seznamoval (jde například o ruského fyzika a teoretika vědy R. G. Baranceva – stálo by ostatně za důkladné srovnání, jak a čím se česká a německá triadistika vzájemnou spoluprací obohatily a prohloubily). O tom, jak samostatně a tvořivě jsme ve svém průzkumu a rozvíjení triadistiky pracovali, svědčí také to, že některá přední „triadická“ díla, jako například Lützelero *Grundstile der Kunst*, se objevila po našem připomenutí až ve druhém díle *BT*, významná práce Emila Staigera *Základní pojmy poetiky* ještě ani tam. Stačí ostatně porovnání s literaturou, již uvádím ve své disertaci z roku 1968.

Prvním významným výtěžkem byla moje spolupráce v rámci mezinárodní konference v roce 1986 a Schadelovo první vystoupení na uherskobrodských komeniologických kolokviích v témže roce. Schadel přednáší o emendační triadice v souvislosti s reformačním a speciálně sociniánským prostředím. Pozornost věnuje také Komenského triadistické terminologii a otázce *scientia entis quatenus ens* jako programu emendační triadistiky. Ještě významnější je Schadelova druhá uherskobrodská přednáška hned v následujícím roce, v níž představuje antitrinitární socinianismus jako základní motiv osvícenské filosofie. Mimo jiné hovoří důkladněji o vlivu Ockhamova nominalismu a obecně o problému univerzálií. Svérázně se snaží definovat osvícenství jako neosvícení

triadického aktu bytí. Je jen přirozené, že obě Schadelova vystoupení zásadně ovlivnila další filosoficko-teologickou komeniologii.

Osobní setkávání se Schadelem jak na sympoziích, tak také v rámci stále bohatší korespondence vedlo též k oživení vazeb s Kutrou. Poté, co jsem Schadelovi vylíčil historii našeho triadického hledání, došlo ke spolupráci mezi Bambergem a Luzernem, v němž se Kutra po své emigraci usadil a časem založil svou Školu vidění. V roce 1994 vychází v ediční řadě *STO* jako šestý svazek Kutrova práce *Die Schule des Sehens – klišeechfreie Vollendung triadischer Wirklichkeit*.

V tomto až horečnatém rozmachu triadistiky v druhé polovině osmdesátých let dvacátého století má jistě mimořádný, ne-li ústřední význam interkontinentální kolokvium k otázce filosofické insistentiální antropologie. Konalo se na univerzitě v Bamberku a jeho strůjci byli Heinrich Beck a Ismael Quiles. Námětem kolokvia byl problém rozvoje lidskosti tvůrčím setkáváním západní a východní kultury. Stojí za pozornost, že takové kolokvium se konalo již po čtvrté a že argentinský jezuita Quiles byl nejen dávným spolupracovníkem a přítelem H. Becka, ale také svého řádového spolubratra J. M. Bergoglia – budoucího papeže Františka. Kolokvium z roku 1986 obsahuje sedmnáct příspěvků a o hodnotě české triadistiky svědčí snad též i to, že vedle příspěvků obou pořadatelů byl dále vedle Schadela vyzdvihován také můj příspěvek s názvem *Vztah Východu a Západu ve světle triadistiky*. Přednášet na bamberské univerzitě o tomto problému jsem byl pozván později.

Na tomto místě je vhodné se o vztahu Beck – Quiles zmínit poněkud podrobněji. Beckovo mimořádně široké myslitelské a reformační úsilí vedlo též k vytrvalému průzkumu vztahů mezi velkými civilizačními okruhy – zejména pokud jde o rozličnosti a podobnosti Východu a Západu, konkrétněji hlubinné vztahy mezi Evropou, Afrikou a Asií jako komplementaritou světových kultur. Beck podnikal v těchto souvislostech badatelské cesty i do vzdálených center civilizačních okruhů, což ho přivedlo též do Argentiny, kde působil jezuitský profesor Ismael Quiles (1906–1993), hledající nejen nové cesty v oblasti vzdělávání, ale zajímavící se také o dopady triadistického myšlení v různých oblastech lidské teorie i praxe. V tomto duchu pracoval také na svém svérázném in-sistencialismu, který představil na výše zmíněném kolokviu v Bamberku v roce 1986. Úvod do Quilesovy filosofie podal později Schadel, důkladný rozbor Quilesových snah pak sám Beck.

Ve své práci *Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie* (*STO 2*) připomíná Beck nejprve pozadí daného problému od Augustina přes nominalismus až k pozitivismu, racionalismu a dialektice. V rámci samotné filosofie existence pak probírá Quilesův přínos ve srovnání s Kierkegaardem, Jaspersem, Heideggerem, Sartrem a Wustem, přičemž připomíná, že Quiles navazuje na augustinovsko-tomášovskou tradici ve snaze vyrovnat se zejména s pozicemi Heideggera a Sartra. Hledá cesty, jak pojímat hlouběji vědomí a svobodu a obecně transcendenci. K hlubšímu porovnání Quilesova a Beckova přístupu přitom došlo právě na výše zmiňované klí-

čové bamberské konferenci v roce 1986. A opět se tu vyjevuje význam trinitárního výkladového klíče: dynamika existenciálního myšlení se v rámci triadického přístupu proměňuje v ontologickou hermeneutiku.

O těchto iniciativách a příslušných publikacích věděl též Quilesův řádový spolubratr J. M. Bergoglio. A to nejen proto, že spolu úzce spolupracovali, ale také díky tomu, že již v roce 1990 vyšel španělský překlad výše zmiňované Beckovy práce pod titulem *Ser y Saber*. Sám Bergoglio pak v roce 1992 vydává tamtéž svou knihu *Reflexiones en esperanza*, v níž čteme též kapitolu nazvanou *Insistencialismo y hombre actual*.

Blížil se konec dvacátého století a tím také druhého tisíciletí křesťanské éry, ale rozvoj a rozmach trinitární ofenzívy nebyl ještě zdaleka u konce. V roce 1998 vydává Schadel svůj nejsmělejší výpad proti sociniánským antitrinitarismem nakaženému modernímu myšlení – jako třináctý svazek *STO* vychází jeho objemná práce *Kants „Tantalischer Schmerz“* s odvážným podtitulem *Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive* (jde o rozšířenou habilitační přednášku).

Že půjde v tomto směšném Schadelově podniku nejen o Kanta, ale opět o celé moderní období evropské kultury, je zřejmé již z obou citací z Odo Marquarda, jimiž Schadel otevírá svou předmluvu: 1. Kant – onen nespolehlivý myslitel bytí – musí být obhajován proti Kantovi; 2. Kant – onen nespolehlivý ochránce tradice – musí být obhajován proti Kantovi. Sám Schadel pak na tyto výzvy chce svou knihou reagovat přesvědčením, že Kant – onen aporetizující explikátor kriticizmu – musí být obhajován proti kantovcům, kteří se snaží zlehčovat aporetiku jeho myšlenkového východiska. Schadel přirozeně nepsal o Kantovi poprvé, zmínit je možno zejména jeho stať *Hinter Kant zurück – über Kant hinaus? Präliminarien zu einem integralen Verständnis von Sein, Erkennen und Handeln*.

Nová rozsáhlá práce o Kantově spekulaci a jejím vlivu na veškeré další, zejména západní myšlení má být ostatně odpovědí na nejhlubší problémy, na něž poukázal sám Kant a označil je za muka, s nimiž si neví rady. Schadel zde vychází z myšlenek, s nimiž se Kant svěřuje příteli Christianu Garvemu poté, co dokončil své tři veliké *Kritiky*, a stále pociťoval vnitřní neklid, že svůj celkový plán – podat „celek filosofie“ – vlastně nedokončil. Tak v roce 1798 Garvemu píše, že ona muka spočívají v tom, že „... das Ganze der Philosophie immer noch nicht auszudrücken gemocht hat“.²⁶¹ V duchu svých dlouhodobých výzkumů novověké filosofie přičítá pak Schadel tyto Kantovy obtíže zejména tomu, že též on podlehl antitrinitárnímu vlivu sociniánství, jímž se pak tak či onak nakazila celá osvícenská epocha. Z hlavních představitelů takového vývoje jmenuje Spinozu, Gassendiho a Descarta, ale také Voltaira, jakož i Milтона, Locka a Newtona. Připomíná, že Newtonův stoupenec Samuel Clarke vydal v roce 1712 biblicistickou polemiku nazvanou *The scripture – doctrine of the Trinity*. Podle Schadela má celé toto hnutí zásadní význam při vzniku a rozvoji osvícenství, přičemž

²⁶¹ CASSIRER, Ernst (Hrsg.) *Briefe von und an Kant*. Bruno Cassirer: Berlin 1923, s. 351–352.

zárodek tohoto novověkého racionalismu je zásadně obsažen již při zrodu novověku v neblahé součinnosti renesance, humanismu a reformace.

Není pochyb o tom, že tato Schadelova genealogie moderního myšlení vzbuzuje mnohé pochyby a naráží též na prudký odpor. Pro náš příspěvek je ovšem významné zejména to, že nejzásadnějšího protivníka onoho neblahého vývoje nachází bamberská trinitární škola právě v Janu Amosovi. Již výše jsme se zmínili o tom, že nejzazší kořeny celého antitrinitárního vývoje spatřují bamberští již v nominalismu. Ockhamův přístup znamená pro ně obnovu antické sofistiky, která se prý pro celou modernu a postmodernu stala něčím přímo obligátním. Důsledek: bytí je dáno stranou, zůstává pouhá rétorika – hlavní je umět mluvit (vzpomeňme na Platónovu kritiku sofistiky). Překvapuje také, že korunu celého takového vývoje vidí Schadel v Ludwigu Wittgensteinovi, z jehož *Philosophische Untersuchungen* cituje „Lügen ist ein Sprachspiel, das gelernt sein will, wie jedes andere“.²⁶² Sám Kant se podle Schadela podobných důsledků původně obával, ale postupně celému proudu stále více podléhal. Určitou hrází byl Leibniz, ale ostře formuloval odpor především Komenský.

Za takovým neblahým vývojem stálo podle Schadela znehodnocení transcendentální triády. Určitým pokusem o odpor je Tomasso Campanella a již dříve na příklad Suárez, ale je to podle Schadela nedostatečné – připomíná Komenského karikaturu metafyziky v *Labyrintu světa*. Oné jednoty, po níž Kant touží, ale k níž nedospívá, je totiž možno dosáhnout pouze soustavným navázáním na „předkritické“ myslitele, zejména na Platóna, Aristotela, Augustina, Tomáše Akvinského, Kusána a také (a to v neposlední řadě) právě J. A. Komenského. Těž pro toto překvapivé ocenění, jež by zřejmě zaráželo i tak zasvěcené komeniolog, jako byl J. Patočka, se Schadelovi podařilo zařadit některé Komenského spisy do prestižní ediční řady světových myslitelů v německém nakladatelství F. Meiner.

Předpokladem nového, přiměřenějšího pojetí Kantova odkazu je podle Schadela vynést na světlo relačně-subsistentní povahu celostnosti, což se prý nejdříve projeví v obnažení hlubší povahy Kantovy desky kategorií. Jen tak bude poté možno nově osvětlit a pojmut souvislosti mezi bytím, poznáním a jednáním, což vrhne zásadně nové světlo na tři Kantovy *Kritiky* jako na jen matné obrazy dřívějších transcendentálií, jak se zračí v triádě *verum – bonum – pulchrum*. Podle Schadela mohl Kant účinně čelit Humeově kritice jen zásadním překonáním novodobého skepticismu a indiferentismu.

Schadelovo náročné dílo je pojato jako anamnéza, diagnóza a následná terapie Kantovy choroby. Nejdříve má být v tom smyslu vyložena Kantova deska kategorií, aby se později využitím aristotelských podnětů a v Kantovi samém nejasně skrytých náběhů na odkrývání triplicitních struktur vyjevil Kant nový – nezátížený chorobným antitrinitářstvím. Mělo by patřit k předním úkolům českých komeniologů, zejména jejich nové generace, přeložit a komentovat Schadelův smělý pokus pojmut nově

²⁶² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main 1984, par. 249, s. 279.

Kanta, a tím vlastně celý novodobý vývoj evropské spekulace. My sami teď zakončíme tento svůj přestručný referát o Schadelově stěžejním díle jeho vlastními slovy ze závěru: „Jinak než Leibnizovi, který v mladých letech sepsal svou *Defensio Trinitatis* proti vůdci sociniánů A. Wissowatiov, a jinak než Hegelovi, který v pokroku k vědomí svobody odkrývá základní trinitární rytmus, není pro pietisticky zastíněného Kanta možné postihnout vnitřní souvislost mezi integrativní trojinou (*Dreiheit*), na kterou ve svých pracích stále znovu narážel, a (křesťanským) trojičním tajemstvím. To je pro něj tabu, hovoří o něm jako o nedostižném tajemství čehosi, co nazývá ‚dreifache Persönlichkeit Gottes‘.“²⁶³

Takovouto formulaci nacházíme v Kantově spise *Der Streit der Fakultäten* z roku 1798, stejně jako v témže roce vydané *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Především pro současné teologické fakulty jde o vážný úkol vyrovnat se s Kantovými krajně odmítavými až urážlivými výpady proti trojičnímu tajemství. Právě na pozadí takových výpadů je Schadelův pokus uzdravit Kantovy metafyzické bolesti novým vytěžením trinitárních zdrojů, čímsi až ohromujícím, ale snad právě proto také navýsost přitažlivým. Zvláště když zásadní roli při tak epochální rekonstrukci má sehrát český bratr J. A. Komenský.

IV.

Ještě v samém závěru dvacátého století přednáší Schadel ve stejném roce, kdy vychází jeho smělá kantovská monografie, na Palackého univerzitě v Olomouci v rámci bohaté tradice Olomouckých filosofických týdnů (*Hebdomades Philosophicae Olomuncenses*), na nichž od roku 1991 přednášeli každoročně mimo jiné přední filosofové a badatelé jako W. Oelmüller, G. Wieland, H. R. Sepp, P. Tichý, F. Ricken, L. Honnefelder, H. Seidl a další. Schadel konal své přednášky v roce 1998, a ač je nazval *Ontologie und Musik*, byly přirozeně založeny na jeho svérázné triadistice, kterou osvětloval zejména v živých diskusích.

Vyvrcholením jeho setkání se staroslavnou moravskou metropolí bylo ovšem převzetí čestného doktorátu, který mu Alma mater Olomucensis udělila symbolicky a příznačně 28. března 2001. Zdůvodnění jsem na slavnostním zasedání vědeckých rad osobně přednášel na základě skutečnosti, že v Erwinu Schadelovi jde o předního představitele současné filosofické triadiky a dynamické ontologie, který se ve svých výzkumech dlouhodobě opírá o myšlenkové dědictví J. A. Komenského, čímž zásadně přispívá též k celosvětovému povědomí o klíčovém významu tohoto českého myslitele.

Když jsme brzy po tzv. sametové revoluci založili v Sázavě nad Sázavou Nadaci Světový étos – Centrum Prokopios a v jejím rámci začali každoročně pořádat Letní filosofickou školu, dostávala se přirozeně na pořad též trinitární spekulace a s ní spo-

²⁶³ SCHADEL, Erwin. *Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus*. Frankfurt am Main 2008, s. 172.

jená triadistika. Nikdo z bamberských na ní sice přímo nepřednášel, ale při jedné své návštěvě Sázavy napsal Schadel do naší kroniky mimo jiné toto: „Triadologická jiskra přeskočila též konečně ke komeniologům, doufejme jen, že nebude hned vzápětí zadušená historizujícím způsobem myšlení. Je třeba ještě další řady impulsů, než dojde k opravdovému kopernikánskému obratu. ... Pokračujme jen dále neúnavně v duchu onoho střízlivého opojení.“ Sám jsem zde připomenutou střízlivost někdy až bolestně postrádal v opojení Radoslava Kutry, ale je třeba zřejmě vzít v úvahu zásadní rozdíl mezi nazíráním filosofa a výtvarného umělce.

Když v roce 2005 Pavel Floss vydává svůj výbor *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*, hovoří ve své předmluvě také o urputném zápase Komenského se sociálními antitrinitarismem. Významné je zde připomenutí, že Jan Amos byl ve svém triadickém přesvědčení nejen inspirován tak velikými duchy, jako byli Augustin či Kusánus, ale že jeho zápas o zachování trojičního tajemství je navíc bytostně spojen s obranou proti ateismu, a nakonec vlastně proti totálnímu sekularismu.

V roce 2008 vychází Schadelova studie *Trinität als Archetyp?*, v níž se vyrovnává nejen s triadikou Aurelia Augustina a Hegela, ale také s příslušnými dialektickými úvahami C. G. Junga. Též zde chce Schadel předložit trinitární rozvrh jako zlatou cestu mezi krajním fideismem a víře nepřátelským racionalismem (trikauzální základ bytí je opět jediným východiskem mezi předem neplodnými krajnostmi).

Když se v roce 2013 pořádala v Naardenu další mezinárodní komeniologická konference, vystoupil na ní Schadel s výmluvně nazvaným příspěvkem *Ternarius per omnia sparsus – ein alles erfassender Schlüssel Comenianischer Pansofie?* Později přednáší také na dvou významných konferencích v roce 2015. V ruském Petrohradě hovořil o svém pojetí filosofie hudby a na setkání německé Comenius Gesellschaft v Lichtenfelsu nedaleko Bamberku zhodnotil celý dosavadní vývoj bamberské trinitární huti, přičemž se obšírně zmínil nejen o roli olomoucké univerzity, ale též o zásadním přínosu bratří Karla a Pavla Flossových.

Závěr

To všechno svědčí o tom, že ona dávná jiskra trinitárního myšlení nejen nebyla vzápětí zadušená, ale že stále zapaluje oheň, který tak či onak ozařuje naši někdy až příliš ponurou současnost. Svým způsobem přispívá k rozsvětlování také Radoslav Kutra svými pokusy představit na základě tvůrčího triadického přístupu nejen další rozvoj výtvarného umění, ale i základního křesťanského kréda, a tím obnoveného duchovního života. Jde jen o to, jak se s jeho pokusem o nové vyznání víry z roku 2013 vyrovnají takoví představitelé křesťanství, jakým je např. papež František. Ve svém rukopisu o škole vidění totiž Kutra vidí přelomový krok ve vývoji kultury v cézannovském sjednocení intelektu se smyslovým vjemem – dosáhlo se jednoty mezi kompozicí, kresbou a barvou. Od této chvíle není triadika pouhou teorií, nýbrž praktickou realizací: „To,

na čem všechny staré kultury ztroskotaly, se stalo základním kamenem nového historického rozmachu. Úkol smyslového člověka v dějinách má univerzálnější význam než úkoly, které splňoval duchovní a psychický člověk v minulosti. Smyslový člověk nemá realizovat jen sám sebe, ale celek. Duchovní a psychický člověk se v něm mají sjednotit v jedno nesmrtelné lidské bytí. Není to esoterické mystérium, ale exoterické tvůrčí vyvrcholení.“

Od prvního setkání s Radoslavem Kutrou, jímž jsme tento příspěvek otevřeli, uplynulo již více než půl století. Triadická jiskra zažehla oheň, který nyní překvapivě jasně vzplanul v přelomové Františkově encyklice *Laudato si'*. Ale právě každá věta Kutrových textů svědčí ovšem též o tom, že si vlastně přes veškeré úsilí všech triadiků neumíme dobře představit všechny důsledky triadicky obnovené spekulace. Budoucnost naší kultury je tak zatím stejně nejasná, jak daleko mají od sebe Františkova triadická výzva a triadické vize malíře Radoslava Kutry. Snad i neúnavný triadický bojovník J. A. Komenský by souhlasil s tím, že svou úvahu zakončíme prosbou ke Svatému Duchu: *Veni, Sancte Spiritus, et emitte coelitus lucis tuae radium.*

6 Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský

Uvědomíme-li si emendační, ba prorocký náboj Komenského odkazu, budeme jistě souhlasit s tím, že pro výklad a využití jeho díla má význam též studium vzniku a vývoje starších i novějších utopií. Soustavnému průzkumu utopie se v poslední době věnuje zejména okruh badatelů okolo bielefeldské univerzity za řízení Wilhelma Vosskampa (Utopieforschung, dále jen UF).²⁶⁴ Práci v bielefeldské huti se účastnil též náš Robert Kalivoda, který ve svém mimořádně závažném příspěvku *Emancipace a utopie* vyzdvihl mimo jiné význam Jana Amose Komenského při utváření některých typických rysů novodobé utopie.²⁶⁵

Dříve než přistoupíme k rozboru Kalivodovy stati, několik slov o celkovém projektu UF a tedy i o utopii jako takové. Jak vyplývá ze všech bielefeldských analýz, jsou vážné potíže již se samotným pojmem utopie, s jeho obsahem i rozsahem – vždyť patří sem opravdu vše, od Platónovy Ústavy až po Cyranovu *Cestu na Měsíc*, ale též Rousseauův *Emil*, Goethovy romány o Wilhelmu Meisterovi či tzv. American Dream? Nejvyváženěji si zřejmě při vymezování pojmu utopie počíná Elias, který požaduje přinejmenším vyloučení individuální roviny a zaměření na celou společnost nejméně v rozsahu států.²⁶⁶

Při všech sporech o obsah a rozsah pojmu utopie se však řada členů bielefeldského okruhu shoduje pozoruhodně v rozlišování utopických konstruktů z hlediska dvou základních kategorií prostoru a času. Tak soudí i vedoucí projektu Vosskamp, že tvůrčí principy utopií jsou charakterizovány dvěma (ideově typickými) hlavními formami: utopií prostorovou a utopií časovou. Prostorovou utopií přitom rozumí náměty sociálních útvarů nebo společenských modelů v různých prostorově určených oblastech s funkcí obrazů protikladných dané dějinné přítomnosti. Naproti tomu předpokladem (sekulárních) časových utopií je proces zčasování dějin, jenž se prosazuje v raném novověku a jehož konec je charakterizován oním zvláštním způsobem urychlování tak

²⁶⁴ VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung: Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie I–III*. Frankfurt am Main 1985.

²⁶⁵ KALIVODA, Robert. Emanzipation und Utopie. Ein „Bielefelder“ Appendix zum Text Marxismus und Libertismus. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung I*, s. 304–324.

²⁶⁶ ELIAS, Norbert. Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung II*, s. 101–105.

typického pro náš moderní svět. Na místo nástinů ostrovních protisvětů nastupují průměty do budoucího času. Časové utopie se tak z funkčního hlediska vyznačují momentem kontrafaktické anticipace.²⁶⁷ Temporalizace zkušenosti v prostředí nového, dynamického pojmu času umožňuje a nutí promítat utopický ideál do budoucnosti. Zčasování utopie probíhá pak ve formě filosofie pokroku (jedinec i společnost se mohou donekonečna zdokonalovat), přičemž moderní časové utopie připomínají starší chiliastické tradice (tak hovoří Kant o filosofickém chiliasmu). Ovšem na rozdíl od eschatologického myšlení nepojednávají utopie o „posledních věcech“, spíše všechno podmaňují „vědomému lidskému chtění“ (Martin Buber). Současně vzniká otázka, do jaké míry a jakým způsobem mohou novodobé (časové) utopie převzít funkci eschatologie.²⁶⁸

Z faktu rozlišení prostorové a časové utopie vychází pak ve svých příspěvcích celá řada účastníků bielefeldské skupiny. Zkoumá se pojem jinakosti jako ekvivalent utopie v historickém myšlení, kairós jako zprostředkování mezi utopií a jinakostí a dějiny jako věda a dějinná jinakost.²⁶⁹ Vyšetřuje se vztah časovosti k pojmům utopie a reformy,²⁷⁰ jakož i obecně vztah časovosti, dějinnosti a osvícenství.²⁷¹ Podrobněji se všemi třemi svazky bielefeldské Utopieforschung zabýváme ve své recenzi.²⁷²

Výhradně na problém zčasování utopie se zaměřil ve svém stejnojmenném příspěvku bielefeldský badatel Koselleck.²⁷³ Říká, že jeho vlastním tématem je vpád budoucnosti do utopie, nebo jinak řečeno postupná proměna utopie ve filosofii dějin, která existuje v přesném slova smyslu až od druhé poloviny osmnáctého století – slovem, jde mu o zčasování utopie. V návaznosti na definice uvedené u Vosskampa rozlišuje tak utopii prostorovou a časovou, přičemž přichází též s přesným časovým určením jejich střídý: časová utopie (správněji snad prý uchronie) se rodí v roce 1770, kdy francouzský rousseauovec Louis-Sébastien Mercier uveřejňuje svůj románově zpracovaný sen o Paříži ve třetím tisíciletí, nazvaný prostě *Rok 2440*. S Mercierem se podle Kosellecka etabloval román o budoucnosti, čímž se pochopitelně změnil status utopie. Jde o dvě

²⁶⁷ VOSSKAMP, Wilhelm. Utopie und Utopiekritik in Goethes Romanen Wilhelm Meisters Lehrjahre und Wilhelm Meisters Wanderjahre. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* III, s. 227.

²⁶⁸ VOSSKAMP, Wilhelm. Einleitung. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* I, s. 6.

²⁶⁹ RÜSEN, Jörn. Utopie und Geschichte. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* I, s. 356–374.

²⁷⁰ HOHENDAHL, Peter U. Reform als Utopie: Die preussische Bildungspolitik 1809–1817. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* III, s. 250–272.

²⁷¹ GRIMMINGER, Rolf. Die nützliche gegen die schöne Aufklärung. Konkurrierende Utopien des 18. Jahrhunderts in geschichtsphilosophischer Sicht. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* III, s. 125–145.

²⁷² Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. W. Vosskamp (Hrsg.). Bd. I–III. Frankfurt am Main: J. B. Metzler, 1985. (Recenze). *Studia Comeniana et historica* 17, 1987, č. 34, s. 115–121.

²⁷³ KOSELLECK, Reinhart. Die Verzeitlichung der Utopie. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* III, s. 1–14.

zásadní změny: mění se funkce (nelíčí již to, nač někdy narazil, stává se producentem utopie) a odpadá též jakákoli možnost ověřit v přítomnosti autorovu věrohodnost – u-utopie se stala u-chronií.²⁷⁴

Na základní „bielefeldské“ rozlišení utopie prostorové a časové navazuje ve svém výše zmíněném příspěvku i Robert Kalivoda tím, že tato otázka se dostává do popředí, jakmile chceme chápat utopickou činnost jako celek utopicko-emancipačních aktivit – jako strukturu v dějinném procesu.²⁷⁵

Pozoruhodné je přitom to, že Kalivoda považuje za prokázané, že akcent na prostor a čas se v utopickém repertoáru víceméně pravidelně střídá, nebo alespoň že v rozmezí mezi vrcholným středověkem a sedmnáctým, respektive osmnáctým stoletím došlo ke střídě důrazů v pořadí čas – prostor – čas; před Morem se utopická aktivita projevovala takřka výlučně v nábožensko-chiliastické podobě, s Morem vzniká utopie prostorová, a Komenský je opět typicky temporální.

Zde se tedy dostáváme k bodu, v němž se Kalivoda ode všech ostatních badatelů bielefeldského okruhu zásadně odlišuje: ke střídě prostoru a času v novodobé utopii vskutku došlo, ale na švu nestojí francouzský Mercier, nýbrž český Komenský: „Tzv. zčasování se dá klasicky ukázat a demonstrovat na přechodu od Andreaeho (který ještě pracuje s prostorovou utopií vytvořenou Morem) ke Komenskému. Komenský je milníkem v ‚procesu zčasování‘. Jde u něho již o zdokonalení člověka v individuálním životě (Pampaedia znamená též sebevýchovu individua od mládí až do stáří – tedy jakési sebetvoření lidského individua) a současně o zdokonalení celého lidského rodu v dějinném vývoji. Přitom se dostává opět ke slovu chiliasmus, jde však o nový druh chiliasmu, který již ukazuje k ideálu duchovního vzdělávání a sebezdokonalování v německém osvícenství. V tom spočívá dialektika ‚návratu‘ k časové utopii (v širším slova smyslu).“²⁷⁶

Celý tento proces (který je vyloženě triadický a jde při něm opět o negaci negace) představuje podle Kalivody stále více se zesvětšující návrat k základnímu časovému tvaru emancipačně-utopické aktivity z doby před Morem, kdežto u Mora by prý bylo přiměřenější hovořit o promítnutí utopie do prostoru (*Verräumlichung*). Celkový vývoj utopie v širším slova smyslu by tak znal dva světodějné prahy: Morovo zprostornění chiliastického času a Mercierovo či Komenského zčasování přítomnostního prostoru.

Domníváme se, že touto trichotomickou periodizací s dvojí výměnou akcentů se problém posouvá do vyšší, filosofické roviny již proto, že se nám zdá neúnosné s běžným míněním věřit, že všichni ti „ostrovní Morové“ byli k novému typu utopie

²⁷⁴ Názor o převratném významu L. S. Merciera sdílí s Koselleckem např. R. Trouson. Viz TROUSON, R. Utopie, Geschichte, Fortschritt. Das Jahr 2440. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* III, s. 15–23.

²⁷⁵ KALIVODA, Robert. Emanzipation und Utopie. Ein „Bielefelder“ Appendix zum Text Marxismus und Libertismus. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* I, s. 318.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 319.

inspirování jen rozruchem okolo zámořských cest, jen dobrodružstvími spojenými s objevováním odlehlých světadílů. I ty hrály nesporně svou roli, ale v hlubších rovinách dějinné dialektiky působily jistě také silnější kulturotvorné motivy. Prostorovost či časovost utopií nemůže ležet vně dialektiky prostoru a času v rámci celých lidských dějin. Stojí před námi úkol posoudit naznačené střídání akcentů z hlediska obecnějších „časoprostorových“ periodizací, konkrétně pak Kalivodův posun prahu k časové utopii o více než jedno století zpět.

Pro řešení těchto otázek má ostatně význam i to, kde budeme hledat myšlenkové pravzory moravských, andreaevských či komeniovských utopií. Běžně se připomínají z antiky Lúkiános a zejména Platón, málo se však zohledňuje vliv světodějného učení velkých náboženství. Pro Jana Amose má zásadní význam zejména křesťanství, v němž svou velkou roli hraje i „utopický“ odkaz starozákonních proroků, z Nového zákona pak nelze zapomínat na knihu Zjevení. V Novém zákoně je také na četných místech patrné životodárné napětí mezi prostorovou a časovou „fixací“ Božího království, problém žhavý nejen pro Aurelia Augustina a Komenského, ale otevřený dodnes – stačí sledovat např. Tillicha, Bartha či Hromádku. Archetypickou strukturou utopie byla též triáda ráj – pád – smíření, dějinnost utopie spočívá v jejím postavení mezi ztraceným a znovu hledaným rájem – lepší budoucnost je fiktivní negací reálné negace.²⁷⁷ Všichni myslitelé, jimž na tomto kolokviu věnujeme pozornost, byli nesení v první řadě „utopií“ evangelia. Za všechny stačí citovat Thomase Mora ze závěru jeho *Utopie*: „Ani mě nenapadá pochybovat o tom, že by buď rozumová úvaha o prospěchu jednoho každého, anebo vážnost Krista spasitele, který nemohl ani při své tak nesmírné moudrosti nevědět, co je nejlepší, ani při své dobrotě neporadit to, o jehož znamenitosti věděl, již dávno byla snadno převedla celý svět k zákonům utopijského státu, kdyby se nezapočala jenom jediná obluda, původkyně a matka všech morových ran – pýcha.“²⁷⁸

Utopické koncepty takových bytostně křesťanských myslitelů, jako jsou More, Andreae či Komenský, mohou být plně dešifrovány a tvořivě využity jen na základě kritického hodnocení křesťanské zvěsti a jejího vlivu na vývoj světové kultury. Zde zůstává bielefeldská iniciativa (včetně Kalivody) dosti dlužna. Potvrzuje to též skutečnost, že jeden z mála účastníků bielefeldského projektu, který věnuje soustředěnější pozornost utopickému potenciálu Bible, dánský badatel Jørgensen, dochází v řadě bodů k odlišným hodnocením a formulacím než ostatní bielefeldští spolupracovníci.²⁷⁹

Připomíná nejprve, že již sama skutečnost, že utopie v užším slova smyslu jsou záležitostí tzv. západního světa, svědčí o židovsko-křesťanské provenienci většiny utopií. Z tohoto zjištění odvozuje též své odlišné názory na vztah utopie prostorové a časové,

²⁷⁷ SCHAEFFER, H. „Politieke theologie“ in een tijd van „religieuze renaissance“. *Tijdschrift voor theologie*, 12, 1972, č. 2, s. 226–243.

²⁷⁸ MORE, Thomas. *Utopie*. Praha 1978, s. 117 n.

²⁷⁹ JØRGENSEN, S. A. Utopisches Potential in der Bibel, Mythos, Eschatologie und Säkularisation. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* I, s. 375–401.

jakož i na periodizování jejich střídání. Vznik prostorové utopie v křesťanském světě je mu znamením krize, nenaplněnosti křesťanského ideálu. Pozoruhodné je podle Jørgensena též to, že časová utopie se udržovala převážně v nižším kléru a nacházela stoupence mezi venkovskou a městskou chudinou, zatímco prostorová utopie se uchýtila mezi humanistickými vzdělanci s přístupem k mocenským centrům (měla se stát prostředkem diskuse o stanovení politických cílů). Prostorová utopie se od utopie časové liší dále tím, že jako fiktivní experiment nemá status proroctví ani nepožaduje politicky nebezpečné přesazení do skutečnosti. Dále se tu připomíná, že zatímco chiliastické časové utopie mohly být v poreformačním období potlačeny, rozvíjely se prostorové utopie ve stále nových formách. Jako na příznačný rys křesťanského utopismu upozorňuje Jørgensen jistě právem na fakt, že tato utopie nesmí být „netvořivě“ příliš konkrétní již proto, že se nesměl konkretizovat, tj. zužovat ani obraz boha. To je jen jeden z mnoha dokladů, který názorně ukazuje, že hledáme často vzory a inspiraci pro křesťanské myslitele všude jinde než právě v jím vlastní židovsko-křesťanské tradici.

V nemalé míře to platí i o poměru ke kategoriím prostoru a času. Tak bylo prokázáno, že pro antický svět je příznačné peratické uspořádání v prostoru (kosmos), kdežto pro židovsko-křesťanské pojetí spásonosný rozvoj v čase (kairos).²⁸⁰ Z takového zorného úhlu by se všichni autoři rozvíjející časovou utopii jevíli jako křesťansky ortodoxnější (např. tedy Komenský), zatímco tvůrci utopií prostorových jako víceméně vlastní křesťanskou zvěst poklesle zrazující (např. tedy Morus či Andreae). V tom smyslu má Kalivoda pravdu, hovoří-li u Komenského o novém chiliasmu, který ukazuje až k německému osvětlení. Jak je tomu však s jeho tvrzením o dialektice „návratu“ k časové utopii? Existuje taková dialektika i v obecnějším smyslu, a jaká je možná periodizace střídání jednotlivých akcentů?

Jan Patočka naznačil, že problém prostoru, pregnantně otevřený poprvé Aristotelem, může být v celé své komplexnosti řešen pouze úzkou spoluprací odborných věd, filosofie a výtvarného umění.²⁸¹ Již Giordano Brunovi byla prostorová perspektiva jako základní problém renesančního výtvarného umění nejen cestou k novému řešení otázky prostoru, tedy nejen něčím, co našel jako víceméně vnější či nahodilý podnět pro své vidění skutečnosti, ale právě naopak: Bruno mohl prostor nově vidět a definovat jen proto, že žil v ovzduší kultury akcentovaného prostoru, v atmosféře, kterou renesanční umělci vyjádřili již dříve v architektuře, malbě a zejména v sochařství.

Tvůrčí střídání akcentů na kategorie času a prostoru rozpracoval z hlediska vývoje výtvarného umění, ale i z obecně kulturního hlediska Jean Gebser, na jehož práce jsme navázali ve své disertační práci (především v kapitole Čas a prostor).²⁸² Gebser ukazuje, že při periodizování kulturních dějin (zejména evropských) je třeba vycházet z osudů

²⁸⁰ BOMAN, Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Göttingen 1959³.

²⁸¹ PATOČKA, Jan. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha 1964.

²⁸² GEBSER, Jean. *In der Bewährung*. Bern – München 1962. GEBSER, Jean. *Ursprung und Gegenwart I: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zur einer Geschichte der Bewusstwerdung*. Stuttgart

a peripetií perspektivy, v první řadě pokud jde o její tvůrčí uplatnění v malířství; tak mu hlavní milníky malířského vidění skutečnosti – Giotto a Cézanne – člení evropské dějiny do tří epoch:

Až do Giotta bylo malířství aperspektivní, neznalo prostor, vládnoucím prvkem byl symbol. Předgiottovský člověk byl ještě uzavřen do světa, byl ve světě. Počínaje Giottem a především Leonardem da Vinci byla základním rysem všech uměleckých slohů perspektivnost. Hlavním cílem jejich snažení bylo vyjádření prostoru, proto též bylo veškeré malířství tohoto druhého období předmětné – člověk stál jako „já“ vůči objektivnímu světu. Od doby romantismu, ale především od Cézanna a s konečnou platností od prvních desetiletí dvacátého století se situace opět od základu mění. Malířství se osvobozuje od prostorovosti, a tím i od perspektivy. Aperspektivní výtvarné umění svědčí výmluvně o tom, že svět již není předmětem. K této převratné změně došlo vyloučením převládajícího prostorového prvku z malířství – a k tomuto vyloučení opět přijetím času do obrazu.

Také zde máme tedy co činit se střídou čas – prostor – čas, ovšem s jinými časovými předěly a samozřejmě též s jiným obsahem (v popředí pozornosti nestojí myšlenkové konstrukty, nýbrž vývoj výtvarných slohů). Nejdříve k obsahu. Ve shodě s Bomanem, ale i Tresmontantem a dalšími se zdá, že na střídání akcentů na čas a prostor stojí dosud neutuchající zápas mezi židovsko-křesťanským a antickým (především řeckým) viděním světa (včetně pokusů o jejich integraci). Pak budeme-li více než k dobovým zámořským objevům přihlížet při hledání zdrojů Morova či Andreaeova tvůrčího světa k celkové atmosféře jejich epochy, shledáme tyto autory jako vpravdě soudobé, moderní, ve své prostorově perspektivní době dobře posazené – a proto „insulární“. Naproti tomu Kalivodův Komenský se svou časověnou utopií bude z obrazu své doby vypadávat, což nás dovede znovu k otázce věrohodnosti periodizačních předělů prostoročasové střídavy. Pro Komenského se pak nabízí dvojí interpretace – buď se za svou dobu značně opozdil (byl ještě středověce chiliastický), nebo svou dobu značně předešel, rozpoznal lépe než jiní autentický židovsko-křesťanský náboj dějinného času, který navíc uchránil od povrchní sekularizace sociniánské proveniencí vedoucí později k mělkému pokrokařství. Něco podobného platí ovšem i pro Merciera a jeho následovníky v sepisování budoucnostních vizí všech typů, jak jsou rozebíráni v bielefeldské pracovní skupině.

Při podobných úvahách nesmíme ovšem pouštět ze zřetele, že ve vztahu kategorií prostoru a času včetně jejich periodické střídavy jde vždy jen o akcenty, o pulzující dialektiku. Již v *Novém zákoně* se hovoří hned o království, které není z tohoto světa, hned o tom, že toto království je již zde; hovoří se o aktuálním naplnění času, ale též o toužebně očekávaných posledních věcech, o naprostém zjinačení vezdejšího světa. Právě proto se dá už Ježíšovi vyčítat, že naznačil svou „utopii“ jen v hrubých obrysech, že bída světa spočívá kromě jiného v tom, že zde postrádáme významné detaily pro

1949; *Ursprung und Gegenwart II: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt: Versuch einer Konkretion des Geistigen*. München 1973. Viz též FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc 1991.

výstavbu společnosti. Právě proto mohly vznikat také smrtelně vážně míněné utopie, a to i z pera věřících křesťanů, právě proto mohli i věrní stoupenci církvi navzdory všem Tertullianům na Západě a Tatiánům na Východě sahat pro pomocnou ruku k „pohanským“ Platónům a Lúkiánům. Ale právě proto mohli též tajemný a nevystihující obraz skutečnosti nevhodnou konkretizací zkreslit, ba znetvořit – a tím zase vyvolat v život nové proroky a utopisty, kteří přílišnou úzkoprsost jejich prognóz a projektů opět rozbíjeli, dovolávající se jen „obecných“ rysů křesťanské zvěsti.

Domníváme se, že hlubší studium těchto otázek je žádoucí již proto, že Jan Amos byl k těmto aspektům křesťanství a jeho historického rozvoje nadmíru citlivý, že mu ležely doslova na srdci. Proto jsme též vděční Robertu Kalivodovi, že na jeho významné postavení v rozvoji velkých utopických konceptů upozornil i bielefeldský okruh. Nemá-li být ovšem pojem „zčasování“ utopie pouze vyjádřením stylistické nebo přinejlepším metodické stránky věci, musí být jeho průzkum a další rozpracování vpjaty do širších a především hlubších souvislostí, což je dáno i tím, že žijeme dávno po roce 1927, kdy vyšel Heideggerův spis *Sein und Zeit*.

Na závěr snad nebude nemístné připomenout, že jméno našeho Jana Amose nepadlo v bielefeldské huti jen z úst českého autora. Svůj příspěvek bychom chtěli ukončit slovy bochumského badatele Ferdinanda Seibta z jeho příznačně nazvané stati o utopii jako funkci západního myšlení: „O sto let později chtěl Condorcet, jak známo, spasit lidstvo přímo prostřednictvím své utopie pokroku – a sice ,od jeho řetězů, stejně tak jako od jeho nedokonalosti‘, tedy jak zvenčí, tak i zevnitř. Ale v té době se utopické myšlení už očividně dostalo pod vliv tehdejší sekularizace, která měnila fikci stále zřetelněji na program. Zdá se, že důležité zastavení v tomto vývoji hrál alespoň ve středoevropském regionu instrumentář a pedagogický génius, konečně ale také v jeho jednotě dlouho neznámé hlavní dílo Jana Amose Komenského, který vycházejí ze starších kořenů, s odvoláním na Mikuláše Kusánského, ale také pod vlivem pansofického světa myšlenek Johannese Andreaeho, zkoušel skrze výchovu změnit svět.“²⁸³

My sami bychom chtěli dalšímu bádání v této oblasti přispět v duchu Blochovy průpovědi: primát prostoru nad časem je neklamným znamením reakční mluvy. Bůh jako čas vypovídá u Blocha boj na život a na smrt démonu statické ideologie řádu. Z tohoto hlediska je Komenský nejen veliký, ale i nanejvýš aktuální.

²⁸³ SEIBT, Ferdinand. Utopie als Funktion abendländischen Denkens. In: VOSSKAMP, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung* I, s. 263.

7 Hledání řádu

Demokracie se musí stát vírou v plném smyslu slova. Musí si vyřešit, zcela kladně, ne pouze vylukově, svůj poměr k teokracii; musí chtít uskutečňovat doopravdy království boží na zemi. Nestačí, aby byla jen negativní, aby lidem opatrovala svobody; musí je dovést také spoutat závazky a vtělit v ně přesvědčení o nutnosti řádu a vázanosti.

F. X. Šalda, *Povinnost intelektuálů*, 1933

Nesubstanční filosofie ... je ono vidění světa, které vyjde jako nový základ všech věcí v této nové osově době.

Z. Fišer, *Nesubstanční ateismus a nesubstanční teismus*, 1981

Mezi pojmy, při jejichž utváření a přetváření, ale také naplňování si podávají ruce nesčetné generace snad od úsvitu civilizace, patří zřejmě i idea „řádu“. Rčení jako „něco není v pořádku“, „chybí tomu řád“ či „je třeba skoncovat s přežitými řády“ nás doprovázejí po celý život, přičemž míváme dojem, že jde o výroky nad slunce jasnější. Podobně se vedlo Augustinovi s pojmem času, jak o tom vypráví ve svých *Vyznáních*. Dokud se ho nikdo neptal, co čas je, neměl problémy, když však měl jasně odpovědět, byl sám překvapen, že je v úzkých, uvědomil si, že ten nenápadný „čas“ patří vlastně k pojmům nejzáhadnějším. A k takovým slovům se mu přiřadil i pojem „řádu“ – i tento běžný výraz mu vydal na pěknou knížku, kterou nazval prostě *De ordine* a Karel Svoboda přeložil *O pořádku*.

Jestliže jsme dotázáni (a nemusí to být vždy jen v existencialistických mezních situacích) na radikální obsah „běžných“ pojmů, je třeba zajet na hlubinu. Většinou ji nehledáme sami, tak či onak nám pomáhají klasikové, což nemusí být nutně znamením neschopnosti, může to naopak svědčit o zdravém poměru k tradici. Zmínili jsme se již o Augustinovi, avšak sáhněme nejdříve po Aristotelovi, který přece musel zkoumat jako metafyzik řád světa a jako politolog řád lidské společnosti. (Zařazuji do textu i obsáhlejší citace – zvláště z méně přístupných děl – též proto, aby bylo možno od počátku porovnávat tradiční formulace s ambicemi nesubstančního pojetí. Celý svůj příspěvek považuji ostatně za podklad k širší diskusi.)

V *Metafyzice* (1075 a n.) čteme: „Jest však třeba ještě zkoumati, kterým z obou způsobů svět obsahuje dobro a nejvyšší dobro; zda jako něco odloučeného a pro sebe samostatného, či jako řád, jenž jest v něm. Anebo neobsahuje jej spíše oběma způsoby? Jako vojsko? Neboť tu dobro jest v řádu, a pak je představuje také vojevůdce, a tento především. Vždyť vojevůdce není proto, že jest řád, nýbrž tento jest proto, že jest onen. ... Ve světě jest však všechno nějak sestaveno v společný řád, i když ne stejně, tak ryby, ptáci, rostliny. A věci se nechovají tak, že by jedna k druhé neměla vztah, ale právě naopak. Neboť všechno jest uspořádáno k jednomu cíli. ... A kdyby nebylo nic než smyslový svět, nebylo by počátku, řádu, vzniku a nebeských těles, ale byl by stále počátek počátku.“

V *Politice* se pak čte (1294 a): „Zdá se však věcí nemožnou, aby zákonitý řád měla obec, která není spravována muži nejlepšími, nýbrž špatnými, podobně pak také, aby nejlepšími byla spravována ta obec, která nemá zákonitého řádu. Zákonitý řád nezáleží v tom, že jsou dány dobré zákony, jichž se neposlouchá. Proto zákonitým řádem jest rozuměti jednak to, že se daných zákonů poslouchá, a jednak to, že zákony, pod nimiž se žije, jsou dány dobře – jest totiž možno poslouchati také zákonů, které jsou dány špatně.“

Citované pasáže přetlumočil Antonín Kříž, a zdálo by se, že se tu nemohou skrývat žádné terminologické problémy. A přesto, právě našemu inkriminovanému „řádu“ neodpovídá v řeckém originálu stejně jednotný termín – v metafyzických úvahách se vyskytuje slovo *taxis*, v politologických *eunomia*. Jestliže v prvním případě jde především o seřazení, uspořádání věcí, jde v druhém případě o spravedlnost, dobré zákonodárství, zákonnou ústavu. Již to by mohlo napovědět, že Aristotelés neviděl mezi přírodou a společností tak těsné sepětí jako Kříž. Ale nevyskytuje se tu ani výraz *kosmos*, který je pro dobré a krásné uspořádání světa v řecké kultuře tak typický. Tento sklon prozrazuje sama řecká mytologie, která si očividně orientální jméno krále Kadma, jež Thébané uctívali jako zakladatele svého města, překřtila na tvar Kodmos, což se dá etymologicky již snadněji přiřadit ke slovu *kosmos*. Ostatně jistě ne náhodou dostal tento Kadmos-Pořadatel-Kosmos za ženu Harmonii. Nebývá to na první pohled patrné, ale i ve jménech a v následném „etymologizování“ bývá skryt silný ideologický náboj, možná i silnější, než měla (a dosud má) proslulá pythagorejská podvojná deska kategorií, jež je odpovědná třeba za nedůstojné postavení ženy ve společnosti (srv. neblahou symetrii mezi dvojicemi kategorií světlo – tma; muž – žena apod.)

Avšak hlavní problém není ve více méně formální stránce Aristotelova textu. Zejména z politologických formulací totiž nevyčteme, zda byl opravdový řád společnosti již nalezen, a jestliže ne, jakým způsobem jej možno nalézt. Text jako by se vznášel nad prostorem a časem. A přitom víme, že Aristotelés nemohl mít konkrétně na mysli nic jiného než zákonitý řád otrokářské společnosti. Pojmy jako zákonitý řád, dobrý muž či dobrá obec třeba teprve konkrétně naplňovat, přičemž je významné, že spor se zde nevede jen o dobrou či špatnou vůli, ale především o správnou axiologii, tj. ontologii,

či chceme-li metafyziku. A také o to, co je přirozené, a je-li vůbec něco přirozené. A jsme rázem u problému substanční či nesubstanční filosofie.

Člověk se dlouhou dobu snažil nacházet řád v přírodě, aby mu pak co možná přizpůsobil, a tím jaksi posvětil pořádky ve společnosti, neboť prý jen ve shodě s vyšším řádem přírody (přirozenosti) získáváme jistotu, že zařizujeme své věci k dobrému. Jistě přitom je jen to, že ve zmatku, neladu a nepořádku se nedá trvale žít, ať už jde o rodinu, pracovní kolektiv či ony mamutí systémy, jež byly a jsou – jistě problematicky a vlastně nelogicky (ale právě v tom se zračí bytostná otevřenost pojmu „řád“) – nazývány řádem otrokářským, feudálním atd.

V hledání nových, přiměřenějších, spravedlivějších řádů vykonal v nedávné době úctyhodný kus práce Ernst Bloch, práce u nás bohužel ještě nedocenené, a proto také málo využívané, což platí bohužel i o těch, kteří se vydávají za odpovědné za další osudy socialismu. Ve své příznačně nazvané knize *Experiment světa* a v kapitole pro můj příspěvek ještě příznačněji nadepsané „Nefalšované pořádání v otevřených systémech“ Bloch říká: „Jinou stránkou blízkého (bezprostředního) je neuspořádanost, jež musí být překonána. Avšak přílišná rychlost vede i zde jen k zastavujícimu, uzavírajícimu způsobu pořádání za každou cenu, se zastaralými, právě onomu aktuálnímu cizími pozůstatky – tedy k pořádání, jež pak zejména ideologicky neuspořádanost nepřekonává, nýbrž zmrazuje. Na takové nedostatečné, neprohlédající vědomí jsou všechny naše ne-aktuální kategoriální řádové pojmy vázány jako takové, zejména ty, jež jsme zdědili jako měšťácké. Těž současné pokrokové myšlení žije ještě v buržoazním prostředí, anebo alespoň dosud rozhodně nevzkročilo do prostředí dostatečně socialistického. Se skořápkami ideologických pozůstatků nese ještě všude matoucí průvodní významy buržoazního a zároveň předbурžoazního původu.“²⁸⁴

Potud Bloch, jehož celé *Experimentum Mundi* je věnováno úpornému hledání nových kategorií, jež by nám v bytostně otevřených systémech pomáhaly hledat přiměřenější řády pro lidštější společnost. Ponechávám na čtenáři, aby se z hlediska Blochových zásad podíval pozorněji na Aristotelovy výše citované texty a své výsledky pak případně porovnal s metodou a závěry běžného marxismu, či dokonce nesubstanční filosofie. Nejmarkantnější je tu jistě okolnost, že z Aristotelových obecných formulací nevyčteme, že část lidí je v jeho pojetí přirozeného řádu otroky, kteří se podobají spíše věcem či nástrojům než myslícím bytostem ve vlastním smyslu slova.

Stojí ostatně za pozornost, že i křesťan a mnich Tomáš Akvinský přebírá právě Aristotelův substančně zabarvený příklad z vojenského prostředí: „Dobro se nalézá ve věcech podle dvojího řádu: ... totiž podle řádu jedné věci k druhé, a tento řád se podobá řádu, jež mají navzájem části vojska; jiný je pak řád věcí k poslednímu cíli, který se podobá řádu vojska k dobru vojevůdce“ (*In Sent.* II, 38,1,1c).

²⁸⁴ BLOCH, Ernst. *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*. Frankfurt am Main 1985, s. 24.

Scholastikové si ovšem uvědomovali i to, že pojem řádu patří k ústředním metafyzickým pojmům, jejichž pojetí má zásadní význam při výstavbě všech dalších spekulativních i praktických disciplín (stačí si zde vzpomenout na spisek *Umění a scholastika* z pera Jacquesa Maritaina). Ani Tomáš sice nezařadil pojem řádu mezi klasické transcendentálie, přesto však u něho tento pojem stojí k transcendentáliím v úzkém vztahu. Vezměme jen Tomášovo dílo *De veritate*, v němž při určování přesažných jmen pojednává o jsoucnu (ve smyslu uskutečnění bytí) ve zpětném vztahu k němu samému (v sobě) a v zaměření na něco jiného (v řádu k jinému); v prvním případě dostáváme transcendentálie „věc“ a „jedno“, v druhém pak „něco“, „dobro“ a „pravdu“. Jsoucno je tedy již původně pochopeno jako vztažné – vztažnost a řádovost jsou původní vlastností jsoucna jako jsoucna.²⁸⁵

Avšak, jak jsme si povšimli již výše, snese nás již Aristotelův pojem „nejlepšího muže“ a „dobrých zákonů“ až příliš rychle z metafyzických výšin na zemi a důtklivě nám připomene, že se odjakživa vyjevoval – často až příliš bolestný – rozdíl či rozpor mezi transcendentálním a empirickým pojmem řádu. Zvláště moderní spekulace (po Descartovi a Kantovi) učí, že člověk „řád“ do světa spíše vnáší, než jej v něm nalézá, což má přirozeně dalekosáhlé důsledky, přinejmenším pro vztah řádu a svobody. Jde o zásadní otázky, které leží pochopitelně na srdci i Zbyňku Fišerovi. Není ovšem první, kdo chce polapené wittgensteinovské mouše prospět nikoli konejšením a moralizováním, nýbrž naprosto novým revolučním výkladem a utvářením skutečnosti, slovem otevřít mouše cestu z láhve. V českých dějinách před ním statečně bojovali zejména dva myslitelé, kteří ve zdánlivě „přirozeném“ řádu své doby odhalili dalekosáhlé omyly, nesrovnalosti a předsudky, které jsou zásadní překážkou rozvoje humanity: Petr Chelčický a Josef Ludvík Fischer. Oba prožívají ve své době gigantický svár dvou řádů, z nichž jeden je pro oba naprosto nepřijatelný. Pro Chelčického pohanský řád stavovské společnosti, pro Fischera kapitalistický řád novověkého mechanicismu. Domnívám se, že ač časově na staletí vzdáleny, mají oba pokusy nejen mnoho společného, ale poukazují i ke snahám Zbyňka Fišera při hledání nesubstančního světa. A to jak jako podnět k metodologii a metodice další práce, tak také jako cenná surovina nabízející se k dalšímu zpracování. Pro křesťana jsou pak oba starší hledači oslím můstkem, bez jehož zvládnutí je lépe do dalších osudů světa nezasahovat – nadělalo by se více škody než užítu. Sapienti sat!

Pokleslá česká historiografie – a netýká se to jen té nejposlednější – zavinila, že Petr Chelčický je sice známý jako odpůrce každého násilí, jako bytostný pacifista, ale už méně nebo vůbec ne jako zarytý a ohnivý kritik dělení křesťanstva na nižší a vyšší stavy či třídy. Zejména ve spise *O trojím lidu* (dále jen *OTL*)²⁸⁶ podrobně rozvádí své autenticky křesťanské pojmání světa, v němž není místo pro dělení společnosti

²⁸⁵ KRINGS, Hermann. Ordnung. In: FRIES, Heinrich (ed.). *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II. München 1962, s. 251–256. Zde i další literatura.

²⁸⁶ CHELČICKÝ, Petr. *Traktáty Petra Chelčického* (ed. R. Holinka). Praha 1940.

na lidi vyšší a nižší: „A toto dvoje rozdělení, řádu světského skrze moc a Kristova skrze milost, daleké rozdělení, a má srozuměno býti, že spolu nemuž státi ten dvojoj řád, jsa podnesen pod jméno jedné víry Kristovy. Nemuž býti spolu řád Kristuov a řád světský, aniž muž býti řád Kristuov řád světský“ (OTL 48).

Pro naše úvahy o řádu a jeho kategoriálním podložení má zásadní význam důvod, proč je pro Chelčického světský řád tak neúnosný a s evangeliem načisto neslučitelný. Není to snad proto, že Kristus hlásal, že jeho království není z tohoto světa, hledaný důvod je daleko konkrétnější – řád křesťanského světa neblaze převzal a ještě prohloubil „pohanské“ dělení společnosti na trojí lid. Kristus prostě podle Chelčického nezná „lidu křesťanského na tré přehnutého, z pánův, z kněží, z robotného lidu“ (OTL 65), takové dělení má svůj původ u pohanů neznajících pravého Boha.

Málo se bere v úvahu, že Chelčický byl s tímto svým radikálním postojem v Čechách snad ještě více osamocen než s vyznáváním nenásilí. Hovoří se o jeho závislosti na Viklefovi a na valdenských, ale právě Viklef, stejně jako Hus, husité i Táboři neměli o trojím lidu v podstatě pochybnosti, a valdenští nikdy nedosáhli stupně Chelčického jednoznačnosti. Chelčický četl např. Viklefov *Dialog* (v českém překladu Jakoubkově), v němž je moc pojmána jako obhájkyně dvou jiných stránek společnosti, totiž kněžstva a obecného lidu; ale právě tyto a podobné úvahy anglického mistra jsou mu jen dalším podnětem k dovozování, že sama podstata rozdělení křesťanstva na tři stavy je nesprávná – je bytostně nekřesťanská, a především nespravedlivá k dělnému lidu, který ze všech „stránek“ trpí nejvíce. Chelčický zde ve svém rozhorlení nezná slitování a neváhá také užívat tvrdých výrazů: „A meč pánuov sedláky nespojí v jednotu myslí, ač je podrobí pod jho jako nevolné otroky, a stuol rozkošný páně obveselí blázna kněze, aby jeho přízeň počítal v úžitek víry, protože se jeho břichu dobře stalo u jeho stolu. A to všechno nenie dílo těla Kristova, ale nemilostivých kvas a násilí chudých“ (OTL 64).

V boji proti dělení křesťanské společnosti na trojí lid stojí Chelčický nejen proti autorům a hnutím, jež jsem dosud jmenoval, ale i proti svému jinak milovanému českému mysliteli Tomáši ze Štítného. Štítný s hlubokým přesvědčením o správnosti svého učení dovozoval, že rozdělení křesťanského lidu na tři řády je nutné a užitečné, a to již proto, že je ustanoveno boží prozřetelností, ale také a snad především proto, že má svůj předobraz v hierarchii andělů. V *Knížkách šesterých o obecných věcech křesťanských* hovoří Štítný o třech andělských rádech, z nichž každý se ještě trojí na tři kůry, takže je tu nakonec devět sborů andělských. A proto prý není divu, že Bůh zřídil i zde na světě trojí důstojenství: řád duchovní, řád světských pánů a řád dělných lidí. Tento trojí řád je zřízen samým Bohem, a kdo se mu protiví, musí být odsouzen jako vzbouřenec proti Nejvyššímu. Kdo by si zde nevzpomněl na osudnou desku pythagorejských kategorií a komu by nepřeběhl mráz po zádech, když si pomyslí, které kategorie drží v šachu náš vývoj k lidskosti dnes! A není za všechno odpovědná právě substanční filosofie?

Není sporu o tom, že trojdělení (obecně, vzhledem k celé skutečnosti, i konkrétně, ve vztahu k lidské společnosti) má dávnou tradici. Aurelius Augustinus zejména

ve svém velkolepém spise *De trinitate* rozpracoval nauku o *vestigia* a *imagines trinitatis* (stopy a obrazy trojice), s nimiž je možno se setkávat na každém kroku v celém rozsahu skutečnosti. Bohužel horliví žáci byli často daleko omezenější než geniální mistr, který dovedl napsat: *Dictum est tamen tres personae – non ut illud diceretur, sed ne taceretur* (*De trinitate* V, 9, 10). Čím menší duch, tím více bere všechno doslova, a tím více je v jeho analogiích zkratů, a co horšího, často i nesmyslů, které nejsou bohužel jen k smíchu, poněvadž mohou vést i k tragickým důsledkům. V poslední době se projevuje oživený zájem o triádu a triadistiku, např. v bamberské filosofické škole s jejím úctyhodným plodem *Bibliotheca Trinitariorum*.²⁸⁷ V této bibliografii je snesen obrovský materiál, který má ukázat vývoj a dosah triadistiky ve všech dobách a kulturách. Zde také nalézáme resumé spisu Georgese Dumézila, který by jistě vzrušil i Chelčického. Dumézil ukazuje, že Indoevropané mají bytostný sklon k tripartici a že trojiny nalézané v kosmogoniích a tlumočené mýty všeho druhu našly svůj výraz i v uspořádání společnosti.²⁸⁸ Tento sklon se pak projevuje i v ideologii, vědeckých disciplínách i v praxi. Michel Piclin pak ukazuje, jak se tento sklon projevuje i ve většině stěžejních evropských filosofických systémů – od před Sokratiků a Platóna přes Augustina a Tomáše až k Hegelovi a Marxovi.²⁸⁹ Chelčického boj proti přirozenosti trojího lidu je ostatně tím zajímavější, že je nejen veden proti těmto sklonům, ale že je veden v rámci náboženství, pro něž je Bůh trojjediný a nauka o Trojici *proprium et singulare dogma fidei catholicae*. Oporou pro Chelčického by dnes mohl být i názor již zmíněné bamberské školy, že existují i negativní triády – příkladem jedné z nich by mohlo být právě troj dělení křesťanského lidu, což by ovšem bylo v nejpříkřejším protikladu vůči Štítnému. Již možnost existence negativních triád by otevírala cestu různým výkladům, závažnější je však otázka, jak je tomu vůbec s „přirozeností“ jakýchkoli, a třeba i sebekladnějších triád, zejména pak s jejich vzájemnými souvislostmi, případně jejich hierarchizací. Pravda je, že se s využitím triadického principu setkáváme již v Platónově politologii, ale to samo o sobě by mohlo být spíše vodou na mlýn Chelčického, že totiž trojí stav má původ v pohanství, s nímž křesťanská zvěst nesmí mít zásadně nic společného, zejména pak pokud jde o vzájemné vztahy mezi lidmi.

Chelčický zde vidí jediný výklad a také pouze jediné řešení: naukou o trojím lidu bylo pohanství přijato nelegálně do křesťanství, a proto je třeba se s touto naukou nekompromisně rozejít. Nezachrání ji ani seberafinovanější „vydojování Písma“ o různých údech v církvi apod., jak se prý někteří snaží vykládat zejména Pavlovy epištoly. V mnohém nám dnes Chelčického rezistence připomene Betzovo smělé přesvědčení, že

²⁸⁷ SCHADEL, Erwin (ed.). *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur I, Autorenverzeichnis*, München 1984. SCHADEL, Erwin (ed.). *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur II, Register und Ergänzungsliste*. München 1988.

²⁸⁸ DUMÉZIL, Georges. *L'idéologie tripartite des indo-européens*. Bruxelles 1958.

²⁸⁹ PICLIN, Michel. *Les philosophies de la triade ou l'histoire de la structure ternaire*. Paris 1980.

současní křesťané (ale přirozeně i většina předchozích) uctívají falešného Boha.²⁹⁰ Bloch by v celé záležitosti mohl vidět další příklad ukvapené recepce kategorií opouštěného, a přece neopouštěného řádu, skořápky ideologie s matoucími průvodními významy.

Zde není možno přehlédnout příbuznost Chelčického optiky se snahami současné tzv. teologie osvobození. Podle ní je třeba z hlediska dějin spásy kriticky posoudit, zda stávající model společnosti odpovídá božímu plánu; je třeba se ptát, co vedlo i v křesťanství, třeba i bezděčně, k tomu, že se upevnilo nebo i legitimovalo cosi, co mělo být vlastně překonáno – propast mezi bohatými a chudými. Křesťanství musí vypracovat nový obraz člověka a společnosti, budoucnosti a posledního určení dějin. Křesťan musí zásadně podporovat ta dějinná hnutí, jež mají nejbliž k ideálům evangelia. A zde je jistě nadmíru pozoruhodné vyznání Leonarda Boffa a jeho druhů o vztahu k socialismu: „V tom smyslu jsme dnes došli k názoru, že křesťanské myšlenkové bohatství má více styčných bodů se socialistickým než s kapitalistickým myšlením. Přitom nejde vůbec o to vytvářet křesťanský socialismus. Spíše běží o to, abychom mohli říci, že představa socialismu – za předpokladu, že je opravdu naplňována a uskutečňována – křesťanu umožňuje lépe žít humanitní a božské ideály jeho víry.“²⁹¹

V duchu Boffově jsem přesvědčen, že jedině hluboké srozumění a společná aktivity křesťanství a socialismu může lidstvo vyvést do příznivější budoucnosti. Nepůjde o nějaký laciný slepenec, nýbrž o hnutí, které bude z obou tradic čerpat se stejnou svobodou ke zděděným a jakkoli posvěceným představám, návykům a institucím, s jakou se Petr Chelčický postavil proti „přirozeným a dokonce božskou autoritou přikázaným“ pořádkům své doby. Z domácí tradice můžeme při takových iniciativách navázat na T. G. M., ale zejména na J. L. Hromádku,²⁹² který byl neúnavný v hledání nových cest a navazování netradičních aliancí. A znovu: velkou podporu, především teoretickou, očekáváme od nesubstančních reflektovaných bratří ateistů.

Josef Ludvík Fischer vyšel, podobně jako Petr Chelčický, z rozhořčené kritiky panujícího společenského řádu. Ve své nástupní docentské přednášce, která nesla výmluvný název *Budoucnost evropské kultury*, vystoupil se zásadní kritikou mechanistického kulturního prototypu, jehož výrazem je po teoretické stránce přírodovědecký mechanicismus a po stránce hospodářsko-mocenské kapitalismus. Tato kvantitativní orientace vedla k všestranné převaze hospodářských zřetelů a vtiskla společnosti ráz mocenské jednoty, která dirigovala společnost ve směru zájmu nepočtené vrstvy, jejíž záměry byly maskovány institucemi tzv. politické demokracie. Proti tomuto odlidštěnému světu postavil Fischer postuláty světa, v němž by se stal kapitál opět poplatný společnosti

²⁹⁰ BETZ, Georg. *Verehren wir den falschen Gott? Einspruch gegen die Verharmlosung der Sache Jesu*. Freiburg im Breisgau 1987.

²⁹¹ BOFF, Leonardo. Der Beitrag der Theologie der Befreiung zu dem neuen Paradigma. In: KÜNG, Hans – TRACY, David (eds.). *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*. Zürich-Gütersloh 1986, s. 169–182.

²⁹² HROMÁDKA, Josef Lukl. *Pravda a život*. Praha 1969.

a stroj opět nástrojem lidské tvorby, tedy světa, v němž by postulát ekonomie ustoupil intenzitě, postulát rozlohy hloubce, postulát kvantity kvalitě, slovem – v němž by kulturní prototyp zmechanizovaného světa ustoupil novému prototypu světa všestranně zlidštěného.²⁹³ V tomto čtení vyslovil Fischer již v r. 1927 prognózu, která je dnes aktuálnější než kdykoli jindy: „Otázka po budoucnosti evropské kultury redukuje se tak na základní dilema: buď má Evropa dosud tolik tvůrčích sil, aby vydala ze sebe kulturní útvary méně primitivní, než dovedla dosud, nebo jich nemá, a pak její budoucnost zůstane pouhým prodlužováním minulosti, byť sebeintensivněji rozšiřovaným: v tomto případě však vážně a trvale ohrožovaným všestranným náskokem z její krve a z jejího ducha vyrostlé odnože americké. Nebo jinak: buď překoná ducha tíže, jímž se dala spoutat, nebo zůstane i nadále v jeho stále bezútešnějším zajetí.“

Již o tři roky později rozpracoval Fischer toto rázné odmítnutí starého řádu mechanistického a postulát nového světa kvalitativního ve svých památných tezích, jež jsou nazvány jakoby v duchu velkého Chelčického *O dvojím řádu*. V sevřené zkratce zde Fischer charakterizuje tehdejší stav světa jako doznívání kulturní orientace mechanistické, ale současně jako náběh k ustavování orientace nové, kterou v duchu celé své další filosofické a sociologické tvorby, jež vyvrcholila epochálním *Kvalitativním kosmem*, označil jako skladebnou.²⁹⁴ Zatímco totiž má mechanistická kulturní epocha ráz bytostně kumulativní, je základním rysem strukturální epochy skladebnost. Domnívám se, že jak pro orientaci v současném pohnutém politickém dění, tak pro formulování našich dalších postojů a postulátů bude vhodné ocitovat zde pleno sensu Fischerovy úhrnné charakteristiky obou protilehlých kulturních řádů:

„Kumulativní ráz mechanistické kulturní epochy projevuje se:

1. výlučnou převahou zřetelů (vědecky, hospodářsky i politicky) atomistických;
2. vyplývající odtud „náhodností“ celkové skladby, k níž dochází
 - a) v naturalismu: jako k samočinnému produktu přírodní zákonitosti;
 - b) v kapitalismu: jako k samočinnému produktu hospodářských sil a potřeb;
 - c) v demokracii: jako k samočinnému produktu politických sil a zájmů.

Důsledkem tohoto asociálního systému stane se uvolnění hospodářských sil, zesilovaných mohutnou organizací kapitalistické výroby a stupňovaných kumulací finančního kapitálu, takže hospodářské zřetele i způsob jejich projevu vtisknou sociální strukturu celé epochy specifický ráz, daleko přesahující stupeň jejich naléhavosti. A spolu odsoudí atomismus politické demokracie k sociální účinnosti tím menší, čím více se demokracii samé nedostává sociálně jednotících prvků, které by mohly čeliti této hospodářské a kapitálové převaze. S tím nabude i v sociálním ohledu převahy odosobněný cha-

²⁹³ FISCHER, Josef Ludvík. Budoucnost evropské kultury. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Tři stupně: filosofický vějíř*. Blansko 1948, s. 13–38.

²⁹⁴ FISCHER, Josef Ludvík. Fischer. Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika. *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 1, s. 13–27.

rakter, vlastní teoretickému mechanismu, aby se v kapitalismu projevil negací všech lidských i sociálních zřetelů a všech kulturních hodnot, pokud nejsou v souladu s intencemi kapitalismu, resp. pokud mu neslouží. S teoretickým odlidštěním skutečnosti naturalismem snoubí se odlidštění skutečnosti kapitalismem k obrazu standardních typů, potlačujících jakoukoli individuální, sociální i kulturní autonomii. Tak stane se představa obrovitého mechanismu, slepě poháněného vpřed slepými zákony slepé nutnosti, vlastním symbolem epochy a jakoby jejím ideálním prototypem, k jehož naplnění směřuje. Duch tíže nastupuje vládu nad světem i lidstvem, vyrůstaje v nové mytické božstvo, v mythus kapitalistické doby.

Skladebný ráz strukturální epochy projevuje se:

1. naprostou převahou zřetelů (vědecky, hospodářsky i politicky) celistvostních;
2. vyplývající odtud řádovostí celkové skladby, k níž dochází
 - a) v teoretickém strukturalismu jako k hierarchickému vrstvení celostních, různě do sebe zapadajících a různě se navzájem podmiňujících skutečnostních útvarů;
 - b) v socialismu jako k plánovitému budování výroby se zřetelem ke společenskému celku;
 - c) ve strukturální demokracii jako k hierarchickému vrstvení funkcionálních skupin se zřetelem k témuž společenskému celku.

Důsledkem tohoto funkcionálního systému stane se uvolnění všech sociálních sil, zesilovaných jejich plánovitou organizací, takže sociální zřetele vtisknou struktuře této epochy specifický ráz a dovedou k platnosti i k sociální účinnosti individuální tvůrčí přínos, na každém stupni sociální hierarchie zaručovaný a podporovaný veskrze uplatňovaným principem demokratického sebeurčení. S tím nabude v každém ohledu převahy lidský zřetel, sloužící za vedoucí výkladový princip teoretického strukturalismu stejně jako za vedoucí princip celé sociální skladby. Skutečnost, v mechanismu odlidštěná, je zlidštěna po všech svých stránkách a vybudována k obrazu řádové skladby, jejímž symbolem byla by skladebnost gotiky, nazírané ovšem prismatem současných kulturních a sociálních předpokladů. Osvobozený lidský duch, stav se vítězem nad duchem tíže, ruší jeho nelidský mythos, aby budoval novou katedrálu zlidštěného světa z hloubky i jasu, vážnosti i radosti svých tvůrčích zdrojů.²⁹⁵

J. L. Fischer si přirozeně uvědomoval, jak sám pojem „řádu“ je mnohoznačný až k neurčitosti a jak pozbývá svých vágních obrysů jedině hlubokým průzkumem skutečnosti, ale i praktickým vtělováním kvalitativně hierarchizované sociální činnosti a tvorby.²⁹⁶

²⁹⁵ FISCHER, Josef Ludvík. O dvojím řádu. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Tři stupně: filosofický vějíř*. Blansko 1948, s. 39–48.

²⁹⁶ FISCHER, Josef Ludvík. Řád. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby. Abeceda skoro filosofická*. Praha 1932, s. 168 n. Problematice řádu a řádovosti je pochopitelně věnováno též Fischerovo stěžejní dílo, které vyšlo ve dvou svazcích v Brně v r. 1933: FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie. Kniha první*, Svoboda.

V každém případě měl však pravdu Josef Zúmr, když na přelomové strukturální konferenci v Brně v r. 1968 vyzvedl epochální význam Fischerových tezí *O dvojím řádu*.²⁹⁷ J. L. Fischerovi tu náleží, stejně jako kdysi v oné Fischerem tak vyzvedávané gotické epoše Petru Chelčickému, světový primát, který není ještě zdaleka plně využit. I když oba velicí čeští myslitelé ve starší svou příkrost vůči kritizovaným řádům částečně zmírnil (ať už z jakýchkoli důvodů), nemění to nic na podstatě věci a už vůbec ne na naší povinnosti jejich duchovního odkazu beze zbytku využít.

Dostávám se k závěru, a tím alespoň trochu i ke Zbyňku Fišerovi – ani on totiž v podstatě nehledá nic jiného než důstojnější řád pro svobodného člověka, či lépe: usilovně ukazuje, kde a v čem se takový řád zrodit nemůže. Chelčický radikálně odmítl při budování Božího království „pohanské“ ponižující dělení společnosti na trojí lid, Fischer odsoudil novodobý mechanismus a pokleslou formální demokracii – Zbyňk Fišer jde ještě dále, hlouběji, neboť je přesvědčen, že všechny dosavadní pokusy se ještě stále pohybovaly na půdě substanční filosofie, šlo prý jen o whiteheadovské komentáře k Platónovi, nyní že však je třeba stvořit nejdříve nesubstanční ontologii, která jediná nás může vyvést z labyrintů nelidskosti. Je otázka, zda má pravdu i v případě Petra Chelčického a J. L. Fischera – není autentické křesťanství a skladebná filosofie přece jen jakýmsi, byť sebemenším, odklonem od statické substančnosti? Sám jsem ukázal na jednu významnou paralelu ve sborníku věnovaném Josefu Zúmrovi: podobně jako odvozuje Zbyňk Fišer svůj nesubstanční vesmír z postulátu lidské svobody, odvodil J. L. Fischer svůj systém z postulátu kvalitativního rozrůznění veškeré skutečnosti.²⁹⁸ Rozhodně však má Z. Fišer pravdu v tom, že rozpracování nesubstančního pojetí skutečnosti by otevřelo hledání nových, lidštějších řádů netušené možnosti. Opravdový křesťan mu musí být za všechny jeho iniciativy jen vděčný, také za jeho vpravdě historickou formulaci, že teismus a ateismus proti sobě nadále nestojí jako vzájemně se vylučující protiklady, nýbrž že žijí vedle sebe jako vzájemně se předpokládající póly jediné plodné komplementarity. Zde není možné nevzpomenout moudrý výrok, který nám často vštěpoval J. L. Fischer, že každý monopol je od zlého již proto, že je bytostně nedialektický. Ostatně zapomenout při této příležitosti nesmíme ani na tajemné, a přesto inspirativní Blochovo dictum: pouze ateista může být dobrý křesťan, pouze křesťan může být dobrý ateista.²⁹⁹ Křesťanství ovšem je a bude různé; uvědomuji si, že sám určitě nehovořím za všechny teisty, a už vůbec ne křesťany (to

Brno 1933. FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie. Kniha druhá, Řád*. Brno 1933. V roce 1977 vyšel v Turíně italský překlad: FISCHER, Josef Ludvík. *La crisi della democrazia*. Torino 1977.

²⁹⁷ ZÚMR, Josef. Vývoj českého strukturálního myšlení do roku 1930. *Filosofický časopis*, 17, 1969, 1, s. 66–75.

²⁹⁸ FLOSS, Karel. Nepostradatelný Josef Ludvík Fischer (1894–1973). In: DROZDA, Miroslav – PRECLÍK, Vladimír – KALIVODA, Robert (eds.). *Na hrázi neobvyklého osudu. Josefu Zúmrovi k šedesátinám*. Praha 1988 (samizdat), 31 s.

²⁹⁹ BLOCH, Ernst. *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt am Main 1980.

je očividné již z mého postoje ke „kacíři“ Chelčickému, levicovému J. L. Fischerovi, a přirozeně též a především k ateistickému Z. Fišerovi), upřímně však vyznávám, že jinou schůdnou a hlavně poctivější cestu neznám. Je to ostatně ve shodě s nabádavými slovy J. L. Fischera z Intermezza jeho tezí *O dvojím řádu* – dosavadní pokusy o náboženskou renesanci nechávaly až příliš často vlastní problémy stranou, již proto, že se přenášely do oblastí sociální skutečnosti cizích. Právě proto jsem též rozhodným stoupencem teologie osvobození,³⁰⁰ právě proto nemohu jít zpět za hranice vytyčené P. F. Knitterem při novém řešení jedinečnosti a definitivnosti Ježíše Krista³⁰¹ a právě proto neznám vlastně lepší „křesťanskou“ knížku o Kristu, než je *Jesus für Atheisten* z pera Milana Machovce.³⁰² A přesto doufám, že mohu být blízkým přítelem a zapáleným stoupencem Ježíšovým: když totiž budu milovat v jeho duchu Boha (tj. základ a hodnotu, o něž musí jít především a pro něž možno a nutno vše ostatní s nejčistším svědomím obětovat – srv. ostatně Fišerovo „to, oč jde, je Bůh a jedině Bůh a nikoli lidstvo, biologično nebo vesmír,“ *Filosofické eseje* – dále jen *FE*)³⁰³ z celé myslí, duše a srdce, a bližního jako sebe samého. Vždyť sám Ježíš říká, že jedině na těchto dvou příkázáních stojí celý ostatní zákon a proroci. Byl bych rád, kdyby takovéto směřování dovedlo Z. Fišerovi naznačit, že křesťanské přesvědčení a víra nepadá s mýtem, že má hlubší význam a obsah (*FE* 192)³⁰⁴ – jak rád bych patřil mezi ty, od nichž by se to dozvěděl. Ale musí mít i trpělivost, když sám vyznává, že koncepce živého boha je stále ještě před námi jako neprozkoumaná pevnina (*FE* 234). A nevyhýbejme se zde také závažné otázce: může zde říci vážné, dokonce poslední slovo, kdo se nepřiblížil k Ježíšovi nejzazším možným způsobem, může vůbec uzavírat Ježíšovu věc a věc křesťanství někdo jiný než „světec“? Může naplnit Fišerův „křtitelský čas“ (*FE* 28) a touhu po „novém slovu“ někdo duchovně menší, než byli proroci a patriarchové anebo třeba Pavel z Tarsu? Zvláště když sám Fišer je v hloubi duše přesvědčen, že nová ontologie je ve stejné míře ontologií nesubstančnosti jako ontologií daru? (*FE* 23).

Především musíme společně hledat nové přístupy a z nich vyplývající nové formulace. Teologie osvobození se drží zásady, že ortodoxie musí vycházet z ortopraxe.³⁰⁵ Předním současným úkolem ortopraxe (i křesťanské, a po mém soudu právě jejím) je starost o osud socialismu, zejména takového, jaký měli na mysli Petr Chelčický

³⁰⁰ GREINACHER, Norbert (ed.). *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich – Einsiedeln – Köln 1985.

³⁰¹ KNITTER, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll 1985.

³⁰² MACHOVEC, Milan. *Jesus für Atheisten. Mit einem Geleitwort von H. Gollwitzer*. Stuttgart – Berlin 1972.

³⁰³ FIŠER, Zbyněk. *Filosofické eseje*. Praha 1988 (samizdat), s. 37.

³⁰⁴ HIERZENBERGER, Gottfried. *Der magische Rest. Beitrag zur Entmagisierung des Christentums*. Düsseldorf 1969.

³⁰⁵ GREINACHER, Norbert – BOFF, Clodovis. *Umkehr und Neubeginn: Der Nord-Süd-Konflikt als Herausforderung an die Theologie und die Kirche Europas*. Freiburg (Schweiz) 1986.

a J. L. Fischer a jaký není zajisté lhostejný ani Z. Fišerovi. Musíme hledat nové řády nově, dívat se kupředu (v duchu Blochova *Das Prinzip Hoffnung*), jakékoli návraty ke starým řádům nepřinesou nic dobrého – všechny problémy, včetně komunismu, se totiž velmi rychle vrátí, a to právě z iniciativy lidí nejhlubších a nejsvědomitějších; a neměli by být takoví právě křesťané?

Zakončím citací z Clévenota, která snad nejlépe vyhoví oběma sbližujícím se a nové řády usilovně hledajícím táborům: „Eklézie, o kterou nám jde, není ani budova, ani struktura, ani instituce, nýbrž prostor, ‚pole‘, jež je charakterizováno životodárnou praxí, která je ‚čtena‘ mřížkou vyprávění o praxi Ježíšově.“³⁰⁶

Pomocí této optiky a za přispění pionýrů, jako jsou Petr Chelčický, J. L. Fischer či Zbyněk Fišer, bych při hledání lidštějšího řádu přispěl rád i já sám. Vždy ruku v ruce s Ježíšem, věřím totiž v pravdivost Brezinova výroku, že světlo umírá jenom s příchodem ještě většího světla – a já sám jsem dosud větší světlo nepoznal.

³⁰⁶ CLÉVENOT, Michel. *So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte*. München 1978, s. 144.

8 K obrazu člověka v *De potentia* Tomáše Akvinského

Jeden z nejlepších současných vykladačů Tomášova díla dominikán J.-P. Torrell vidí Tomášův přínos při hledání přirozenosti člověka v mimořádně hlubokém pojetí vazby propojující v člověku tak odlišné principy, jako jsou duch a hmota. Právě v důrazech, že mezi biologickými, smyslovými a duchovními aktivitami člověka je zásadní kontinuita bez jakýchkoli přerывů, vidí Torrell Tomášovu originalitu ve srovnání s jeho současníky.³⁰⁷

Sám si tyto rysy Tomášovy spekulace uvědomuji stále zřetelněji při studiu jeho *Quaestiones disputatae de potentia*,³⁰⁸ přičemž dnes bych chtěl upozornit na jejich trojí kořeny, ale také jejich pozoruhodné důsledky. Jde o

1. povahu pohybu a klidu, případně o jejich vztah,
2. vztah duše a těla a z něho vycházející postavení člověka ve vesmíru,
3. antropický (nikoli kosmologický!) scénář závěru vesmírného dění.

1 Pohyb, klid a povaha jejich vztahu

Jde o prastarý problém trvání, stálosti a proměnlivosti, v obecnější formulaci o vztah pohybu a klidu. Nedlouho po Darwinových výkladech o vývoji živých organismů přichází Nietzsche s formulacemi, že povaha člověka není nic pevného, jednou provždy daného, že člověk je *neustálené, nevyhraněné zvíře*.³⁰⁹

³⁰⁷ TORRELL, Jean-Pierre. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation II*. Fribourg 2002². Jde zejména o kapitolu XI, *Une certaine idée de l'homme* (str. 335–365); na str. 338 n. čteme: „nacházíme ... jistě ... axiom kontinuity. ... V Tomášově myšlení neznamena tato kontinuita pouze blízkost ryze materiální. Zdvojuje se participaci skrze nižší skutečnost na dokonalosti nejvyšší skutečnosti. Na své nejvyšší úrovni totiž dosahuje vyššího participaci na jeho hodnotě skrze nedokonalou podobnost. Tento princip se jasně projevuje v antropologii, kde vylučuje každý dualismus v pojetí člověka, neboť u lidské bytosti nedochází mezi biologickými, smyslovými i duševními aktivitami k ruptuře, naopak zde panuje kontinuita a plynulý přechod, neboť se jedná o tutéž duši, jež je jejich subjektem. V tom se tedy objevuje Tomášova originalita ve srovnání s jeho současníky v celé jasnosti.“

³⁰⁸ THOMAS AQUINAS. *Quaestiones disputatae de potentia* (dále jen *De pot.*; ed. P. M. Pession). In: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Quaestiones disputatae II* (ed. P. Bazzi et al.). Taurini – Romae 1965¹⁰.

³⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral III*, 13 (VI–2.383), Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 5. Deutscher Taschenbuch – De Gruyter: Berlin – New York 1999, s. 367. „...der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als

Bylo sice možné připisovat s eleaty veškerý pohyb a rozvoj na vrub smyslového zdání, ale od Platónova přelomového dialogu *Sofisté* je takový přístup odmítán jako neúnosný. Klíčovou formulací je zde naléhavý dotaz hosta:

„Což se, proboha, dáme tak snadno přesvědčit, že dokonalému jsoucnu doopravdy chybí pohyb, život, duše a rozumové myšlení, že nežije ani nemyslí, nýbrž že je při vši své velebnosti a posvátnosti bez rozumu a nehybně stojí?“ (*Soph.* 248d–249a, přel. F. Novotný)

A neméně příznačná pro Platónův epochální obrat je Theaitetova odpověď: „To bychom věru připouštěli, hoste, hroznou myšlenku.“

Hostova výpověď se sice týkala nejvyšší bytosti, ale měla tím silnější dopad do veškeré skutečnosti. Pohybu byl dán status jednoho z klíčových takzvaných pěti *velkých rodů*, čímž se připravila cesta Aristotelovu určení pohybu jako přechodu z možnosti do skutečnosti, ale také klidu jako završení pohybu, a také – což je pro naše dnešní hledání nejdůležitější – přirozenosti (*natura, fysis*) jako principu pohybu a klidu.

Všimněme si pozorně posloupnosti obou pojmů: pohyb je nejen připouštěn, ale dokonce zmiňován brzy na prvním místě. Klasická Aristotelova definice zní:

„Fysis je principem a příčinou pohybu a klidu.“ (*Phys.* II 1, 192b20–23)

Pro vývoj evropského myšlení je tak zřejmě osudové, jak se chápe pojem klidu: z původního výsadního postavení se stále více dostával do pozadí, až se v moderně stal víceméně záhadou, ba něčím překážejícím (ostatně podobně jako kdysi pro ony „tekuté“ ve sporu s eleaty). A právě pro Tomáše je příznačné, že vydatně těží ještě z velké tradice úzkého vztahu mezi bytím a klidem. Inspirativní je nesporně jeho formulace: *esse est aliquid fixum et quietum in ente* (*Summa contra gent.* I, 20), ale pro naše současné komparace se mi jako nejvydatnější jeví argumentace z díla *De potentia* (q5, a5, resp.):

Cum enim natura semper in unum tendat determinatam, non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinet ad motum secundum ipsum; eo quod in quolibet motu diffinitas quaedam est, inquantum non eodem modo se habet quod movetur; unde uniformitas vero mobilis est contra motus rationem. Unde natura nunquam inclinat ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur. („Poněvadž přirozenost směřuje vždy určeným způsobem nikoli k mnohému, nýbrž k jednomu, není možné, aby určitá přirozenost tíhla k pohybu jako takovému. Je to důsledkem toho, že v každém pohybu je určitý nedostatek tvaru (*diffinitas quaedam*), neboť to, co se pohybuje, se nechová stále stejným způsobem; tak tvarová jednota (*uniformitas*) toho, co se pohybuje, odporuje samotné povaze (*rationem*) pohybu. Při-

irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist das kranke Thier ..., – er, der immer noch Unbezwungne, der ewig-Zukünftige ...“ Česky in: *Genealogie morálky*. Praha 2002, s. 99.

rozenost tedy nikdy netáhne k pohybu kvůli pohybu, nýbrž kvůli něčemu určitému, čeho se pohybem dosahuje.“)

Postřeh o čemsi pevném a klidném v bytí rozvádí ve svém klasickém díle *Der Aktcharakter des Seins* Heinrich Beck. Existuje prý jakýsi dokonalý pohyb, jehož jsou běžné fyzické pohyby pouhou obdobou. Aktuální bytí pak znamená spíše „stojící pohyb“ (*stehende Bewegung*) – jakési „chvění“ v sobě samém. Bytí tak věcem skýtá v sobě samém stálost a trvání, čímž věci „stojí“ v sobě (subsistují).³¹⁰

Pro naše hledání přirozenosti člověka je ovšem mimořádně významné a podnětné, že důraz na pojem klidu nenacházíme jen u Tomáše či tomášovce Becka, ale také u významného myslitele žijícího v prostředí neutuchajícím pohybem přímo posedlé moderny – konkrétně u Martina Heideggera. Jde zejména o jeho pojmy *Weilen*, *Ruhe* a *Versammlung*, jak se s nimi setkáváme v přednáškovém cyklu *Was heisst Denken*. Čteme tam například:

„Weilen ist das ruhende, zum Stehen gekommene Vorkommen, nämlich vor die Unverborgenheit des Vorliegenden. Die Ruhe im Weilen ist jedoch keineswegs das Fehlen der Bewegung. Die Ruhe im Anwesen des Anwesenden ist Versammlung.“³¹¹

Pokus o výstižný překlad je jistě náročnou záležitostí, ale snad se již na první pohled zdá, že Heideggerovo úsilí o postižení pravé povahy pojmů pohybu a klidu má nějak blízko k Tomášovým a Beckovým formulacím. Je úkolem dalšího bádání porovnávat tvůrčím způsobem podobné formulace – právě pokud jde o dialektiku pohybu a klidu v souvislosti s přirozeností. Zde předkládám pouze první pracovní pokus o přiměřené přetlumočení Heideggerova textu:

„Prodlévání je zastavivší se klidný výskyt směřující k neskrytosti předloženého. Klid v prodlévání však v *žádném případě není nedostatkem pohybu*. Klid v přítomnění přítomného je usebráním.“

Již těchto několik zcela stručných citací z nesporně klíčových osobností dějin evropské filosofie (Platón, Tomáš Akvinský, Heidegger) znovu naznačuje, jak obtížná je komparace, na níž je pak možné stavět hodnocení a výklad. Zatímco střední věta citátu z Heideggera je tak či onak přítomná u obou zbývajících myslitelů (klid se jednoduše nerovná nedostatku pohybu), je první a třetí Heideggerova věta v celkovém kontextu problematická právě pro svůj vlastní specifický kontext. Právě v souvislosti s „tektonickými“ poměry u jednotlivých myslitelů je pak obtížné hodnotit i onu „společnou“

³¹⁰ BECK, Heinrich. *Der Akt-charakter des Seins: Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. Frankfurt am Main 2001², s. 80.

³¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* Tübingen 1997, s. 144.

střední větu, která má jistě zcela zásadní význam pro chápání pojmů pohybu a klidu, a tedy i přirozenosti člověka.

Situace je tím osidnější, že se běžně domníváme, že pojmy jako pohyb a klid patří k těm, jejichž chápání a interpretace nečiní větší obtíže. Nejde zde ovšem v první řadě o přírodovědné či specifické fyzikální chápání daných pojmů, nýbrž o uchopení vpravdě metafyzické, jak se výše vyjevuje zejména u Tomáše Akvinského.

2 Vztah duše a těla – postavení člověka ve vesmíru

Tomášovo pojetí člověka je možné výstižně charakterizovat i tak, že je zásadní kritikou gnóze. Již v úvodu jsme se zmínili o bytostné kontinuitě všech komponent a aktivit člověka; Tomáš v té souvislosti totiž zdůrazňuje, že největším nepochopením role člověka ve vesmíru by bylo jakékoli „vysvobozování“ jeho duše ze „žaláře“ těla. Ve dvou klasických výpovědích v *De pot.* (5,10) tak zazáří celá podstata Tomášovy spekulace.

Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. („Duše spojená s tělem je Bohu podobnější než duše od těla odloučená, poněvadž má dokonaleji svou přirozenost.“)

Jde zde o klasický topos tomášovské koncepce a syntézy. Celá diskuse o postavení lidské duše, jež se během staletí proměňovala v prudké spory nejen okolo gnóze, začíná a končí pro Tomáše úvahou o přirozenosti lidské duše. Takovéto pojetí je ostatně pro křesťanskou tradici zcela klíčové, nejen pokud jde o život jedince na tomto světě, ale také pokud běží o výstavbu společnosti a celkový smysl dějin. Takové zásadní přitahání tělesnému, a tím pozemskému životu domýšlí křesťanství též do života po smrti, když ve svém krédu hlásá vzkříšení těla, ale tím také všeho, co s tělem souvisí. Málo si uvědomujeme, že tělesnost se tak stává pro křesťanství integrální komponentou veškerého rozvoje společnosti a kultury, což se běžně nebere v úvahu nejen ze strany odpůrců křesťanství, ale dokonce mnoha jeho vyznavačů, kteří se tak vlastně stávají obětí gnóze, jak uvidíme zřetelněji v poslední části tohoto příspěvku.

Na druhé straně není možné nevidět, že existují určité styčné body mezi křesťanským pojetím skutečnosti a přinejmenším některými projevy gnóze, s nimiž se opravdové křesťanství musí stále vyrovnávat – jak uvidíme, v některých bodech se samotným Tomášem Akvinským.

Sám Tomáš naštěstí takovému narovnání napomáhá v téže kwestii (*De pot.* 5, 10, corp.) mimořádně sebevědomou apoteózou člověka, která musí většinu moderních a zejména postmoderních myslitelů přímo šokovat:

Homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in caelestibus corporibus – scilicet anima rationalis. („Člověk je zaměřen k dokonalosti vesmíru, je jeho bytostnou součástí, poněvadž v člověku je něco, co není v silách ani živlů, ani nebeských těles – totiž rozumová duše.“)

Domnívám se, že i tyto kratičké citace by měly stačit k tomu, aby vedly k hlubšímu zamýšlení každého, kdo vyznává názor o jakési méněcennosti středověku, přinejmenším ve srovnání se starověkem, především s takzvaným řeckým zázrakem. Úcta k člověku, k jeho nezadatelnému poslání, není opravdu až objevem renesance. Nejde jen o to, že – jak v poslední době ukazuje například A. Schmitt – je novodobá renesance nikoli obnovou antiky, nýbrž jen antiky pozdní, tedy po některých stránkách spíše úpadkové; běží zejména o to, že Tomášovo metafyzicky hluboce zdůvodněné výsadní postavení člověka si nijak nezadá s proslulou apoteózou lidského údělu v Sofokleově *Antigoně*.

Po této stránce je třeba znovu a kriticky číst Nietzscheho zejména všude tam, kde křesťanství prohlašuje za platonismus pro lid a kde jej, jako v genetické zkratce nazvané *Götzen-Dämmerung*, viní z nihilismu.³¹² Křesťanství se ovšem z mnoha důvodů a na mnoha místech gnóze, a tedy i nesprávně pochopeného platonismu, nebezpečně dotýká, ať už z toho viníme cokoli či kohokoli.

Je jistě pozoruhodné, že prvky všech zmíněných rysů a vývojových tendencí můžeme pozorovat právě také u Tomáše, a navíc právě v souvislosti s povahou pohybu a klidu, lidskou přirozeností a koncem světa. Poté co totiž Tomáš brilantně nastínil základní rysy lidské přirozenosti a v souladu s křesťanským krédem hluboce zdůvodnil posmrtný život nejen duše, ale vyhraněně protignosticky také těla, ocitl se ve velkých – a alespoň na první pohled těžko řešitelných – nesnázích.

3 Antropický (nikoli kosmologický) scénář závěru vesmírného dění

Jestliže se žádný pohyb neděje jen pro pohyb, jestliže tedy přirozeně táhne k nějakému cíli, nemůžeme se vyhnout otázce, co bude onou klidovou fází vývojového pohybu celého vesmíru, závěrem stvořeného světa, oním heideggerovským *Weilen, Ruhe* a *Versammlung*, dovolíme-li si ovšem vůbec podobné komparace. Tomáš sám – nejen jako filosof, ale především jako teolog – se takovým otázkám nemohl vyhnout. Vyslovuje se k nim v *De pot.* 5, 5.

Tomáš zná a přiměřeně oceňuje představy a důvody starších i novějších fyziků a kosmologů, ale jako křesťanský teolog jistě právem dovozuje, že nemůže a ani nechce nevědět, že nejvlastnějším cílem celého vesmírného dění je spasený a blažený člověk. Je-li totiž právě člověk korunou celého stvoření, pak je též jeho cílem, onou fází, kdy se specifický pohyb naplní ve specifickém klidu. Takové završení má ovšem celou řadu důsledků, mimo jiné v tom, že skončí působnost všeho, co k dosažení hlavního cíle jen napomáhalo. Platí to zejména o veškerých hmotných pohybech, včetně základního pohybu vesmírných těles. Ze všech těchto premis pak vychází Tomášovo – alespoň pro

³¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Götzen-Dämmerung: Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*. VI 3.74. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 6. Deutscher Taschenbuch – De Guyter: Berlin – New York 1999, s. 80–81. Česky v: *Soumrak bůžků aneb Jak filosofovat kladivem*, přel. L. Benyovszky, Praha 1993, s. 37.

současného člověka jistě překvapivé – řešení, že je-li smyslem křesťansky pojatých dějin světa a člověka věčná spása, nastane konec hmotného světa dosažením počtu vyvolených. Jak těžce se s takovým řešením vyrovnávají současní překladatelé a komentátoři je patrné i z nového německého vydání díla, jež pořídil S. Grotz.³¹³

Na první pohled by se mohlo zdát, že gnóze je zásadně a definitivně vypuzena z křesťanského obzoru. Ale bohužel tomu tak zřejmě není. Spasený člověk je sice nerozlučnou jednotou duše a těla, ale spasené tělo nevykonává všechny své dřívější funkce, především pokud jde o sexuální oblast. Tak je svým způsobem lepším předobrazem spaseného člověka mnišský než manželský život. Zdá se mi, že se v této na první pohled vysoce abstraktní problematice vyjevují v plné nahotě nejakutnější problémy křesťanského náboženství – navíc spojené bytostně právě s pojmem přirozenosti.

Jako na zavolanou nám zde přišly na pomoc dva zcela čerstvé kulturní počiny – jde o film *Antikrist*³¹⁴ a o knihu úvah nazvanou *Mystika těla*.³¹⁵ Film i kniha se zásadně zabývají lidským tělem, zcela bytostně sexem. Snad nepřezene, když řekneme, že zatímco film tělo proklíná, kniha je oslavuje. Přitom bylo ne náhodou napsáno, že Trierův film má zcela zřetelnou gnostickou inspiraci, přičemž ovšem sám název filmu je spíše náhodný nebo jde o nezávaznou schválnost. Hovoří se ostatně o labilní psychice režiséra, o jeho depresích a také o tom, že si chce podobnými snímky jen léčit svou rozervanost. Pro nás je přitom rozhodující jedno: že lidská duše si již na tomto světě neví s genitáliemi svého těla dost dobře rady, že by vlastně jedinou možnou únikovou cestou z neblahé situace byl počin Órigenův – vykleštění. Stojí ostatně za pozornost, že podobný únik – byť jen posmrtný – měl na mysli i přední renesanční básník Pierre Ronsard, když se chtěl ke Kristu přimknout jen svou duší po odhození zašpiněného těla. Trierův film je tak vlastně jakýmsi uspíšením Ronsardových tužeb, ovšem bez přilnutí ke Kristu.

S naprostým opakem Trierova *Antikrista* se setkáváme v knize *Mystika těla*, jejímž autorem je mladý francouzský konvertita ze židovství Fabrice Hadjadj; vychází z přesvědčení, že křesťanství není spiritualismus, nýbrž spiritualita vtělení, jež je bytostně spjatá právě se sexualitou.³¹⁶ Stejně jako Boží vtělení ukazuje církev sexuální aktivitu jako přístupovou cestu k Bohu. Ten je neustále přítomen v manželském loži, v němž tak dochází k fyzické modlitbě, svého druhu jedinečné. Děti se prý přece dělají Bohu, aby z nich mohly být děti Boží. Zajímavý a dalšího průzkumu hodný

³¹³ THOMAS VON AQUIN. *Über Gottes Vermögen (De potentia Dei)* II (ed. a přel. S. Grotz). Hamburg 2009, s. 313 nn. Grotz soudí, že celé Tomášovo řešení se může současnému člověku jevit jako zmatené a odpudivé, přičemž mimo jiné připomíná úvahy o duši zvířat, jak s nimi přichází například J. R. Searle (tamtéž, s. 315).

³¹⁴ *Antikrist*. Režie Lars von Trier, Dánsko – Německo – Francie – Švédsko – Itálie – Polsko, 2009.

³¹⁵ HADJADJ, Fabrice, *La profondeur des sexes: pour une mystique de la chair*. Paris 2008.

³¹⁶ HADJADJ, Fabrice. *La profondeur des sexes*; viz také stručný referát Sex jako přístup k transcendenci. *PC Monitor*, 22. 11. 2009, s. 15.

je ostatně Hadjadjův názor, že jeho kniha nevychází z křesťanství, ale končí u něho. Problematické je autorovo přesvědčení, že křesťanství neslibuje nesmrtelnost duše, ale vzkríšení těla – a člověku pak takto vzkríšenému věčný život. Ať si myslíme o těchto a podobných Hadjadjových názorech cokoli, z hlediska ústřední problematiky v tomto našem příspěvku je jeho přesvědčení, že církev ukazuje sexualitu jako přístupovou cestu k Bohu, který je v manželském loži neustále přítomný, přinejmenším problematické. Proč by totiž při takové optice neměli být ti nejlepší muži a ženy (ti vzoroví, božsky tvůrčí) spíše v manželském loži než osamocení v klášterních celách? Takové zásadně kladně plodivé řešení by sice vypudilo gnózi z křesťanství pozemského, ale jako by její stín zůstal zachován alespoň po uplynutí „prvního dějství“ božské režíe. Či je na obzoru jiný scénář, který by peripetie lidské přirozenosti dokázal řešit přiměřeněji? V duchu Williama Shakespeara, jak se to jedinečným způsobem vyjevuje v jeho sonetu 129?

Mrháním sil v tmách hanby pustošivé
je chtíč, když rve, co chtěl. Když teprv chce to,
zná jenom krev a zrady, sliby křivé,
surovec, vrah a lhář a sketa je to.
Hnusí se nám, jak poskytne nám slast,
jak máme to, co zoufale jsme chtěli,
hned nepřičetně zoufáme si zas,
že jsme mu, blázni, naletěli.
Blázni, když chcem to, blázni, když to máme,
šílíme před tím, při tom, po tom též,
vteřinu štěstí dlouze odpykáme –
z příslibu blaha bláhová je lež.
To všechno každý ví, však nikdo neví,
jak peklu uniknout, když číhá v nebi.³¹⁷

Jsem přesvědčen, že nalézání schůdných odpovědí záleží do značné míry také na správném pochopení pojmů *pohybu* a *klidu*, jak k němu v našem zamyšlení přispěli vedle Aristotela Tomáš, Heidegger a Beck. Nemohlo by být ostatně alternativou k blaženosti vyvolených nikoli zavržení ve formě věčného trápení, nýbrž naprostá ztráta bytí? Něco, čeho by se taková Edith Steinová hrozila daleko více než největší bolesti spojené s nemohoucností patřit na Boží tvář?

Ať je tomu jakkoli, snad se i v tomto našem příspěvku ukázalo, jak řešení zásadních lidských otázek závisí na volbě a výkladu ústředních pojmů našeho diskurzu, ale jak v takovém řešení přináší hodnotné příspěvky středověká spekulace, konkrétně Tomáš Akvinský. Řekne-li Heidegger, že jen ten, kdo zvládl odkaz opravdového dosavadního myšlení, je schopný řešit kvalitně i současné otázky, přichází na pořad právě Tomáš –

³¹⁷ SHAKESPEARE, William. *Sonety*. Přel. M. Hilský. Praha 2009, s. 75.

a právě při zamýšlení nad přirozeností člověka. Vzhledem k eschatologii je ovšem třeba Tomášovo pojetí člověka, o jehož integrálnosti je v našem úvodu jednoznačně přesvědčen Torrell, důkladně přezkoumat, přičemž se zřejmě vyjeví v ostřejším světle celá povaha dosavadního křesťanství, zejména v něm stále číhající dualismus, jež De Petter nazval *purus et crassus*.

9 Disputované otázky *O Boží moci* (*De potentia*) Tomáše Akvinského

Úvod

Tomášovy *Quaestiones disputatae de potentia (Dei)* mě začaly před léty silněji přitahovat zejména poté, co jsem v rámci úvah o jednom a mnohém narazil na jeho překvapivé tvrzení, že z prvotního Jednoho nevzešla mnohost z důvodu Boží dobroty, nýbrž jediné pro řád moudrosti, aby se v rozličnosti stvoření co nejjasněji vyjevila dokonalost stvořeného vesmíru:

*Ab uno primo multitudo et diversitas
creaturarum processit
non propter materiae necessitatem,
nec propter potentiae limitationem,
NEC PROPTER BONITATEM,
nec propter bonitatis obligationem,
sed ex ordine sapientiae,
ut in diversitate creaturarum
perfectio consisteret universi.*

(*De pot.* 3, 16, corp.)

*Z jednoho prvního vzešlo množství
a rozmanitost stvoření
nikoli pro nutnost látky,
ani pro omezenost potence,
ANI PRO DOBROTU,
ani pro závazek dobroty,
nýbrž z řádu moudrosti,
aby se v rozmanitosti stvoření
zakládala dokonalost vesmíru.*

Takovýto Tomášův výrok totiž na první pohled neladil s běžným, a též Tomášem na jiných místech zastávaným názorem, že dobro se ze samé své podstaty nutně šíří (*bonum est diffusivum sui*), ale ani s obecně známými formulacemi z *Teologické sumy*, která navíc vznikala téměř současně s *De potentia* (alespoň její první část).

Nemohl jsem v Tomášových formulacích nespátřovat určité napětí, až jakousi rozhořčenost a rozhorlení, které jsem si vysvětloval především celkovým rázem daného článku, v němž se mimo jiné zásadně oponuje některým nesprávným, a zejména s křesťanstvím neslučitelným východiskům a závěrům platonismu a novoplatonismu.

Můj zájem o tuto „záhadu“ se ještě stupňoval, když jsem vysvětlení této každopádně vypjaté formulace nenašel ani u tak zasvěcených a důkladných vykladačů Tomášova díla, jako byl dříve J. A. Weisheipl a později J.-P. Torrell. A navíc jsem se s podobnými rozpaky setkal též u současných překladatelů *De potentia* do němčiny na univerzitě v Řezně.

Zaráželo to především u Weisheipla, který právě o *De potentia* prohlašoval, že žádný metafyzik a žádný spekulativní teolog nemůže bez újmy na pochopení *Teologické sumy*, zejména jejího prvního dílu, zanedbat studium *De potentia*. Ještě více zarážející a nakonec podezřelá se mi jevila skutečnost, že ve svém podrobném klasickém díle o Tomášově odkazu opomíjí Weisheipl právě komentování inkriminovaného článku, kde se *Teologická suma* a *De potentia* tak závažným způsobem liší, přičemž na druhé straně věnuje důkladnou pozornost i méně závažným partiím díla.

Staré úsloví *habent sua fata libelli* se v tomto případě nenaplnilo sice o celé knize, nicméně i jeho problesknutí na jednom jediném výroku stojí určitě za pozornost, zejména když se ukáže, že celý problém vznikl vlastně nedopatřením, chybou písaře či opisovače. Nebo snad záměrně, dokonce ze zlomyslnosti? Ať tak či onak, jedno je nesporné: nové kritické vydání Tomášových spisů (Editio Leonina: *EL*) právě toto místo prostě a jednoduše vypouští jako neautentické. Platí zde snad *EL locuta, causa finita*? Nejsem si tím zcela jistý, spíše se domnívám, že nikoli, že právě diskuse o tomto a příbuzných místech bude užitečná, ba nutná. Je nesporné, že v ní musí zaujmout významné místo také čtyři starší, ale stále směrodatní badatelé: J. Péghaire, J. M. Nicolas, K. Kremer, J. P. Jossua. Ostatně k řešení podobných problémů mají posloužit naše další komentáře.

Tento prapůvodní zájem o Tomášovy otázky *De potentia* byl záhy posílen poznáním, že jeho *Quaestiones disputatae* přitahují stále více obecně pozornost v celém světě, že tedy můj zájem je jen součástí širšího proudění, jež musí mít též hlubší důvod a význam. Vždyť napsal-li Torrell ještě koncem minulého století, že u *De potentia* existuje pouze anglický překlad, je dnes situace naprosto jiná, přičemž se to přirozeně netýká jen *De potentia*, ale celého okruhu Tomášových disputovaných otázek.

Jedním z podnětů všech naznačených překladatelských a vykladačských aktivit byly zřejmě názory novějších badatelů, jež výstižně za všechny vyjádřil Kurt Flasch, když v závěru minulého století svérázně naznačil hodnotu a vzájemný vztah jednotlivých komponent Tomášova odkazu: nejznámější Akvinátovo dílo, jeho *Teologická suma*, bylo – alespoň ve srovnání s jinými jeho spisy – vychvalováno přehnaně, neboť jeho *Komentář k Sentencím Petra Lombardského* je otevřenější, *Suma proti pohanům* myšlenkově bohatší a všechny takzvané *Disputované otázky* jsou filosoficky důkladnější.³¹⁸ Tak Flasch vlastně zobecnil, a navíc ještě podtrhl výše citovanou charakteristiku Weisheiplovu.

Více o těchto problémech níže, zde zatím jen několik dalších poznámek k tomu, proč jsem považoval za důležité přetlumočit a předložit k úvahám právě *De potentia*. O původním impulzu jsem se již zmínil, zde dodávám, že mě Tomáš právě v tomto díle zaujal jednak svým až úporným zápolením s názory, které jsou pro křesťanské pojetí skutečnosti nepřiměřené, ba nebezpečné, jako právě některé rysy novoplatonismu;

³¹⁸ FLASCH, Kurt. *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart 1986.

jednak dlouhou řadou podnětů, které jsou zajímavé a vzrušující nejen pro člověka minulosti, ale také v aktuální situaci dvacátého prvního století. Tak by se na první pohled mohlo zdát – a německý překladatel a komentátor se k takovému názoru svým způsobem doznává – že celá šestá otázka *De potentia*, jež je věnována problémům zázraků, je pro dnešního člověka něčím nepřiměřeným až zarážejícím. A přesto jde o něco zcela aktuálního např. pro Richarda Swinburna, jenž v rámci současného filosofického diskurzu dovozuje, že zázraky jsou nejen myslitelné, ale že pro každého opravdového proroka znamenají neodmyslitelné potvrzení opravdovosti jeho poslání.³¹⁹

Václav Bělohradský nedávno napsal: „Člověk je biotechnologicky reprodukovatelný, jeho aura se rozplývá spolu se svým garantem – všemocným a všemohoucím monoteistickým bohem. Na místo jedinečného aktu (s)tvoření nastupuje sériovost, opakování, kopírování. Přišel čas vysvobodit otázku smyslu z kruny aurotvorného diskurzu. Reprodukovatelnost má v sobě závratně osvobozující smysl, spojuje nás s životem na Zemi v jeho celku. Zůstat přátelsky otevřený k poselství, které je do nadvlády reprodukcí nad originálem vepsáno, je prvním krokem k nové postantropologické zbožnosti.“³²⁰

Nemůže být sporu o tom, že především křesťané, kteří přece nemohou a nesmí být apriori vylučováni ze současného smysluplného diskurzu, musí umět odpovídat na podobné líčení osudu světa a člověka. Proto než si uděláme přiměřený názor na právě citované myšlenky, je nutné seznámit se s klasiky, s nimiž má být pod heslem osvobození člověka skoncováno. Sami křesťané ví bohužel málo o jedinečně propracovaných systémech věnovaných Tvůrci a jeho stvoření, zejména v odkazu Tomáše Akvinského. Pro všechny „Bělohradské“ platí ovšem varování a současně výzva Martina Heideggera, že teprve když se v opravdovém myšlení (srovnejme jen jeho epochální spis *Co znamená myslet?*)³²¹ obrátíme k tomu, co již bylo myšleno, můžeme být sami přivraceni k tomu, co ještě myšleno být má. Přitom pro opravdového křesťana jde svým způsobem o cosi samozřejmého. Vždyť křesťanské Vyznání víry (Krédo) je nejstručnějším vyjádřením všech nosných myšlenek architektury křesťanského vidění světa – a právě toto vidění vyostřuje celým svým dílem, a tedy také v *De potentia* Tomáš Akvinský – když svrchovaným způsobem komponuje symfonii pojmů přirozenost, potence, stvoření a zázrak.³²² Nezapomenutelný Metoděj Habán ve své *Filosofické revui* kdysi naznačil, že Tomáš je spíše než minulostí příslibem budoucího věku. Ve srovnání s výše citovaným Bělohradským se to zdá více než pravděpodobné.

³¹⁹ SWINBURNE, Richard. *Miracles*. New York 1989.

³²⁰ BĚLOHRADSKÝ, Václav. Postsekulární společnost III. *Právo*, 30. 6. 2011, Salon, s. 55–57.

³²¹ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* Tübingen 1997.

³²² Stručný výklad Kréda podal sám Tomáš Akvinský v jednom ze svých kratších spisů *In Symbolum Apostolorum expositio*, který do češtiny přeložila T. Poštová (TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Výklad vyznání víry a desatera*. Praha 2011).

Význam a poselství *De potentia*

Křesťanství je nesporně jedním z klíčových faktorů také v současných dějinách (Otokar Březina: „světlo umírá jenom příchodem ještě většího světla“),³²³ přičemž nabízí zcela specifické postoje ke vzniku i vývoji skutečnosti (stvoření, Boží vtělení, nepomíjivost – zásadní neměnnost ústředního poselství). Přitom mnohé z toho, co hlásá, je v příkrém rozporu s takzvaným moderním výkladem světa a skutečnosti obecně, přičemž neméně z toho je zřejmě problematické či sporné jen zdánlivě.

V každém případě platí, že křesťanství vyznává též pravdy, které podle jeho nehlubšího přesvědčení nemohou podléhat změně – „Nebe a země pominou, ale má slova nikdy nepominou“ (Mt 24, 35). Tento rys absolutní stálosti vedle bytostně otevřeného budování Božího království je svéráznou křesťanskou odpovědí na gigantomachii mezi eleaty a hérakleitovci (srovnej též ono „Když se v světě vše mění, Ty sám jsi bez proměny“ z české verze *Te Deum*). Ale přes všechny tyto postřehy a důrazy bude jistě i nadále kladena otázka: Souvisí s naznačenými perspektivami a úkoly opravdu nějak Tomášův odkaz? Předně není sporu o tom, že klasikové všech oborů lidské činnosti budou vždy připomínáni a také nějak využíváni, přičemž nemůže být sporu o tom, že mezi takové tvůrce patří i Tomáš Akvinský. Spory a námitky mohou začínat až tam, kde dojde na otázky životnosti a životodárnosti klasiků. V Tomášově případě by neměli váhat křesťané, a zejména katolíci. Nejen proto, že jej již po staletí vyhlášují za vzor křesťansky orientované spekulace církevní autority, ale zejména proto, že celé jeho dílo je stále jedním z nehlubších výkladů a domýšlení základní charty veškerého křesťanstva – KRÉDA.

Otázka, co nám k řešení našich současných problémů může poskytnout středověký mnich, není na místě. Klasik má co říct vždycky, stejně jako nejmodernějším sochařům Praxitelés či neaktuálnějším dramatikům Euripidés. A že nebyl nikdy složen větší epos, než jaký zanechal Homér, je jasné každému vnímavému čtenáři již po přečtení prvního zpěvu jeho *Iliady*.

Stav a význam Kréda nemůže být lhotejný přinejmenším všem těm, kdo navštěvují nedělní bohoslužby, aby vlastními ústy vyznávali, že své bytí zakládají na Bohu, který je jejich všemohoucím Otcem a Stvořitelem veškeré skutečnosti. Přinejmenším několikrát v roce uslyší také o tom, že tento všemocný Bůh se stal člověkem a že v osobě Syna dělal mimo jiné skutky, které se nazývají zázraky. Při pozornějším zamyšlení ovšem zjišťují, že moderní a postmoderní společnost má vůči podobným vírám nejen pochybnosti, ale že je navíc řadí mezi jakési blíže neurčené mýty. A co je horší, sami křesťané pocítují při soustředěném uvažování nad těmito pravdami nejistotu. Mnozí podobná dilemata „řeší“ tím, že se domnívají, že je možné v Boha a také v Ježíše nějak věřit, aniž se budeme „zbytečně“ zaplétat do otázek, jejichž aktuálnost a snad také věrohodnost prostě časem nějak vyprchává. Tak se stává, že se křesťanství za pochodu

³²³ BŘEZINA, Otokar. Příroda. In: BŘEZINA, Otokar. *Básnické spisy*. Praha 1942², s. 121.

samovolně a nekontrolovaně proměňuje a částečně přizpůsobuje i záporným rysům moderního světa. Pak ovšem není divu, že veškeré nové přístupy bez rozdílu považují jedni za požehnání, jiní za zradu.

Osvobodivý diskurz zde nemůže probíhat bez zajíždění na hlubinu a hlavně bez co nejpečlivějšího rozlišování a vážení. Je to potřebné nejen v duchu klasického *bene docet qui bene distinguit*, ale také v zájmu hodnotné společenské diskuse, jak o ní hovoří již zmiňovaný Jürgen Habermas. V rámci takového rozlišování musíme pak brát v úvahu tyto skutečnosti:

- není reálné představovat si svět bez křesťanství;
- je těžké představit si křesťanství bez Kréda;
- je těžké představit si Krédo bez
 - Boží všemohoucnosti,
 - Božího stvoření světa,
 - Božího vtělení (a tedy dvojí přirozenosti v Kristu),
 - Božích zásahů chápaných jako zázraky.

Takové charakteristiky by bylo možné jistě doplňovat či dále rozvádět, ale snad může panovat shoda, že ty výše naznačené můžeme brát jako klíčové. Každopádně se již v tomto prvním rozvrhu ohlašují první čtyři pojmy, které jsou v celém Tomášově díle a přirozeně také v *De potentia* základní a ve všech souvislostech vyzařující, přičemž alespoň dva z nich (*přirozenost* a *moc*) nijak nezastaraly, nýbrž jsou stále mimořádně životné, ba často až nadužívané. Tak je, ať chceme nebo nechceme, dialog mezi křesťany a laickým světem bytostně otevřený a mají v něm slovo všichni, kdo k takovým pojmům kdykoli v historii přičinili něco podstatného – tedy také Tomáš Akvinský. Zde není vůbec na místě připomínka či dokonce výtka, že jde o myslitele středověkého, jako ostatně nikoho soudného ani nenapadne, aby přínos Platóna či Aristotela chtěl relativizovat nařčením, že jde o myslitele starověké. Tak je i Karel Hynek Mácha přítomný v české poezii dokonce výrazněji než mnohý současný literát.

Akvinský je vynikajícím pomocníkem při oné potřebě zajíždět znovu na hlubinu, přičemž prozívatelností bylo zřejmě již vydání encykliky *Aeterni patris* na sklonku 19. století. Konkrétně jde o to, že při soustavnějším rozplétání i těch nejaktuálnějších problémů nacházíme v *De potentia* právě tvůrčí a mimořádně podnětné výklady pojmů, jež jsou nejen pilíři křesťanského vyznání, ale některé z nich jsou denně v našich ústech (*přirozenost* a *moc*), zatímco pro jiné (*stvoření* a *zázrak*) míváme buď jen smířlivý úsměv, nebo si s nimi jako křesťané jen pohráváme. Je-li *De potentia* geniálním promýšlením a domýšlením Kréda (zejména jeho úvodní věty o všemocném Otci a Stvořiteli), nemůže nebýt vítanou pomocí jak při artikulování křesťanské víry v současném světě, tak také při všech snahách formulovat nové (přiměřenější) Krédo pro současného člověka.

Máme-li volit při takovém rozhlížení nadějnější strategii, nemůžeme jistě začínat spornými pojmy, jakými jsou *stvoření* či *zázrak*, ale nabízí se možnost vyjít z pojmu

natura, který je tak všeobecný, až se někdy zdá, že se v něm skrývá všechno a nic. Vlastně totéž platí o pojmu *potentia*, který je trvale přítomný nejen v ústech politiků, ale také předních myslitelů od Aristotela přes Mikuláše Kusánského až k Friedrichu Nietzscheovi či Maxi Weberovi.

A právě i v těchto souvislostech je přínosné Tomášovo tvůrčí propojení obou pojmů, poněvadž součinnost Boží přirozenosti a moci může dobře osvětlit také Boží stvořitelskou činnost i roli „zázraků“ v jejím trvalém rozvoji. Tyto poznámky chápající *De potentia* jako svérázný výklad Kréda se ovšem nemají týkat jen obsahu základních pravd, nýbrž také cest, po nichž bychom měli kráčet, jestliže chceme opravdu oslovit moderní a postmoderní svět. Často se totiž zapomíná, že tento svět sám, který mnohdy považujeme za totálně nevstřícný či dokonce nepřátelský, přichází s lecčím, co nám překvapivě dává do rukou nové možnosti a dokonce zbraně.

Všude, kde přichází v úvahu jakýkoliv vývoj, se již delší dobu hovoří o střídání paradigmat. Tak Hans Küng využil podobný hermeneutický přístup také při výkladu dějinného rozvoje křesťanství včetně jeho dogmatiky. Ať máme k problému vývojových změn a neměnnosti pravdy jakýkoliv vztah, neměli bychom jako křesťané zapomínat na světodějnou „proměnu“, jakou vnesl do zrodu a vývoje křesťanství (kristovského základu) „neapoštol“ Pavel z Tarsu. Jeho vstup do kristovské družiny, a zejména jeho zásah do formace Kristovy zvěsti nám musí být trvalým mementem o možnosti a nutnosti vývoje i těch nejzásadnějších pravd a přesvědčení.

Je otázka, čeho všeho se může týkat teorie paradigmat v rámci křesťanství, chápeme-li je jako zjevené náboženství. Jisté je to, že impulsy pro obnovu a rozvoj zde mohou přicházet a zřejmě přijdou stejně nečekaně a nepředvídatelně, jako k tomu došlo právě v Pavlově případě u Damašku. Přitom není nutné se obávat nelegálních (nepravověrných) zlomů či přerývů. Vždycky bude platit, že s „novými pravdami“ bude nutné přicházet před ty, kteří jsou za Ježíšovo poselství zodpovědní v konečné instanci (na všeobecných koncilech celého křesťanského společenství). Zde připomenu jen několik hlasů z různých myšlenkových proudů, z nichž překvapivě vysvítá, že v dialogu se světem máme více a nadějnějších možností, než si běžně uvědomujeme, což platí i pro ty, kdo s křesťanstvím polemizují. V první řadě jde o povahu a rozvoj víry hned u ústředního a nejhlubšího tajemství, s nímž křesťanství přichází – Boží trojjednost. Aurelius Augustinus byl přesvědčen, že věřit nesmí znamenat nic menšího než po přitakání danému tajemství o něm dále soustavně přemýšlet (*credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*; *De praedestinatione sanctorum* II, 5). Ale zejména si uvědomoval – na rozdíl od mnoha současných netvůrčích křesťanů –, že veškeré naše jakkoli posvátné pravdy (a především jejich formulace) jsou jen pokusy o vyjádření něčeho, co je ve své podstatě nevyjádřitelné či vyjádřitelné jen s velkou dávkou opatrnosti – že je nutné se vždy znovu pokoušet o přiměřenější vyjádření. Konkrétně vyslovil tento postřeh u příležitosti dlouholetých úvah o tajemství Boží Trojice. Když se seznámil se vším, co bylo až do jeho časů o tomto mysteriu promyšleno, shledal, že

jde stále jen o zkusmé vyjádření nevyjádřitelného: *dictum est tamen tres personae – non ut illud diceretur, sed ne taceretur* („hovořilo se tedy o třech osobách, nikoli však, aby se to řeklo, nýbrž aby se nemlčelo,“ *De trin.* V, 9, 9–11). Jde o jeden z nejvýznamnějších postřehů, ale i podnětů křesťanského klasika, který nepřipouští jakoukoli stagnaci, nějaké absolutně poslední vyjádření víry, věroučné ustrnutí. Je nasnadě, že o nové vidění a nové formulace se nemůže pokoušet nikdo bez potřebných předpokladů – především hluboké zasvěcenosti do dané otázky. Zde platí ještě více než ve filosofii Heideggerovo připomenutí o významu tradice v rozvoji myšlení, s nímž jsme se seznámili již dříve. Kvalita víry je nemyslitelná bez trvalého rozvoje. Jen zpozdlí rodiče by si přáli, aby jejich dítě nepřestalo být dítětem. Proto hovořil dávno před *aggiornamentem* Jana XXIII. již kardinál J. H. Newman o nutnosti identity, ovšem nikoli statické, nýbrž dynamické. Řešení příslušných problémů (připomeňme jen snahy Edwarda Schillebeeckxe a Pieta Schoonenberga s termínem *transsubstanciace*) je bytostně spojeno jak s průběhem, tak dopadem Druhého vatikánského koncilu. Bude třeba se nově zamýšlet již nad encyklikou Pia XII. *Humani generis* a jejím posouzením „nové teologie“.

Hans Küng upozorňuje, že má-li se církev rozvíjet a žít, nesmí zůstat taková, jaká je – v tom spočíval ostatně též význam pojmu „*aggiornamento*“, který je v poslední době vydáván takřka posměchu. Takto se projevují všichni zastavovatelé vývoje, jakým byl již onen příliš snaživý sluha, který zakopal svěřenou hřivnu – právě takového Ježíš příkře odsoudil.

Dalším významným vkladem do hodnotného diskurzu mezi věřícími a jinak smýšlejícími mohou být dvě málo známá a také nedostatečně připomínaná vyznání Immanuela Kanta, jež se sice nechtou v žádném z jeho významných děl, jsou nicméně zachována v jeho korespondenci. Tak v roce 1789 píše o „evangelii jako o nepomíjejícím vodítku pravé moudrosti, s níž se rozum setkává nejen při dovršení své spekulace, ale též aby obdržel nové světlo vzhledem k tomu, co mu zůstalo stále temné, když vyměřil celé své pole, a o čem však přece potřebuje poučení“. Akvinský to vyjádřil daleko stručněji: *fides est perfectio intellectus* (*De pot* 6, 9, ad 3), či také: *fides est quaedam participatio in nobis divinae veritatis* (*De pot* 6, 9, corp.). Z roku 1798 se pak zachoval Kantův hluboký povzdech, že „trpí tantalovskými mukami, poněvadž stále ještě nedokázal vyjádřit celek filosofie“. Využít právě tohoto doznání také pro tvořivější pojetí křesťanské filosofie a teologie se snaží ve svých pracích Erwin Schadel z bamberské trinitární školy Heinricha Becka.³²⁴ Cestu vidí v tom, že naznačí zdroj Kantových potíží i možností nápravy – v obou případech jde o vztah k Boží Trojici, případně o neblahé zapomenutí na ni (*Trinitätsvergessenheit*) v rámci moderního antitrinitarismu.

³²⁴ SCHADEL, Erwin. *Kants „Tantalischer Schmerz“. Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive*. Frankfurt am Main – Wien, 1998. Srv. též BECK, Heinrich. *Analogia Trinitatis: ein Schlüssel zur Strukturproblemen der heutigen Welt. Salzburger Nachrichten für Philosophie* 25, 1980, č. 1, s. 87–99. BECK, Heinrich. *Der Akt-Charakter des Seins: Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus der Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. Frankfurt am Main 2001².

Na obě Kantova doznání můžeme navázat formulacemi o neukončeném osvícenství tváří v tvář neukončenému náboženství, k nimž dospěl C. F. von Weizsäcker: podle něj křesťanství může udělat další potřebný krok jen tak, že vezme vážně osvícenství, což ovšem platí i naopak – osvícenství a osvícenost obecně musí vzít s novou vážností náboženství. Jeden z nejhlubších rozborů tohoto vztahu podal Willi Oelmüller svou studií o neuspokojeném osvícenství.³²⁵ Tento dialektický vztah objevuje v poslední době stále zřetelněji Jürgen Habermas, když vyjadřuje svůj neodbytný pocit, že pokračující sekularismus hrozí ztrátou též něčeho zcela podstatného (povstává *das Bewusstsein von dem, was fehlt* – vědomí o tom, co chybí), a je jen příznačné, že tento výrazný představitel frankfurtské školy vede příslušné diskuse jak s Josephem Ratzingerem, tak také mnichovskými jezuity.³²⁶ Zde bychom neměli přeslechnout výzvu všech Habermasů, kteří křesťany nabádají, aby hledali veškeré možnosti, jak přiblížit a osvětlit svou víru současnému člověku. Právě pro takovou „osvětovou práci“ můžeme nalézat nepřehlednou zásobu motivů u Tomáše Akvinského.

Pokud jde o ožehavou, nicméně neopominutelnou otázku povahy a vývoje dogmat, je možné vzít v úvahu nejen příspěvky Hanse Künga, ale také Pieta Schoonenberga a celé tübingenské školy, která se mimo jiné zabývá problémem spontánního vytváření „vyznání víry“, jemuž věnuje pozornost U. Baumann,³²⁷ což je jistě vzrušující zejména v souvislosti s mimořádně sofistikovanými pokusy, jako jsou třeba *Kurzformeln* Karla Rahnera (viz závěry jeho epochální práce *Grundkurs des Glaubens*).³²⁸

Snad nás i několik těchto zkusmých nahlédnutí do problematiky křesťanské víry opravňuje postupovat při hledání přiměřenější tváře Ježíšova poselství v rámci zhruba deseti premis a souvislostí:

1. Křesťanství má zřejmě trvalou budoucnost, přičemž jeho základním a nezastupitelným úkolem je připomínat, co znamená výzva „nebýt z tohoto světa“.
2. Povaha i životnost takového úkolu je zásadně ovlivněna konstitutivními rysy Kréda.
3. Tak budoucnost závisí také na hodnocení, případně modifikacích Kréda.
4. V současné etapě vývoje je v ohnisku kritických diskusí hned vstupní věta dosavadního Kréda: Věříme v Boha, který stvořil naši skutečnost a je naším všemohoucím Otcem.

³²⁵ OELMÜLLER, Willi. *Die unbefriedigte Aufklärung: Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt am Main 1979.

³²⁶ REDER, Michael – SCHMIDT, Joseph (eds.). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main 2008.

³²⁷ Srv. např. ROSIEN, Peter (ed.). *Mein Credo: Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen*. Oberursel 1999; PAWŁOWSKI, Harald (ed.). *Mein Credo II*. Oberursel 2000; PAWŁOWSKI, Harald – ROSIEN, Peter (eds.). *Mein Credo III. Aktuell und dynamisch ist die Glaubenssprache von heute*. Oberursel 2001.

³²⁸ RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg – Basel – Wien 1984. Do češtiny přeložil Karel Říha: *Základy křesťanské víry*. Svitavy – Řím 2002.

5. Taková víra je současnému světu (vlastně bytostně) cizí, do značné míry provokativní, takže je třeba ji zcela novým způsobem ospravedlňovat – vždy ovšem v kontextu výzvy „nebýt z tohoto světa“.
6. Jedním z klasiků, který může pomáhat takový úkol plnit, je Tomáš Akvinský, mimo jiné právě svou jedinečnou syntézou předkládanou v *De potentia*.
7. Postřehnutí této hodnoty předpokládá mimo jiné znalost nových interpretací Tomášova odkazu, zejména jeho kriticky-tvůrčího vztahu k Aristotelovi a obecně helénismu (především novoplatonismu).
8. Cílem našeho úsilí musí být něco víc než představit Tomáše nově jen odborné teologické a filosofické obci. Jeho inspiraci musí pocítit *celé kulturní společenství*. Nové překlady a výklady jeho díla musí být nesený duchem podobné obnovy, k jaké došlo po vydání encykliky *Aeterni Patris*, jejíž dosud plně nepochopené výzvy vedly do duchovních dílen takových tvůrců, jako byli Jacques Maritain či G. K. Chesterton, ale též celé řady předních výtvarných umělců, básníků a skladatelů.
9. Jeden z nejhorlivějších a nejzasloužilejších českých tomistů minulého století Metoděj Habáň žil a zemřel v přesvědčení, že tomismus zůstal v rezervě věků a je v něm moudrost prorocká.
10. Jen s přihlédnutím k takovýmto principům a souvislostem může zřejmě vznikat Krédo, jež by bylo přiměřenější pro současný svět a zároveň by trvale odpovídalo na Ježíšovu výzvu nebýt z tohoto světa.

Z mnoha pokusů, s nimiž je možno se v dnešním světě při hledání nového Kréda setkat, připomínáme třeba jen malíře Radoslava Kutru, který se ve svých úvahách o podstatě umělecké tvorby zabývá i vlivem křesťanské víry vyjádřené lapidárně v Krédu. Také z této Kutrovy iniciativy vysvítá, jak obtížné by bylo harmonizovat podobné vize s plausibilní křesťanskou teologií (srv. například Kutrovu formulaci: „Věřím v Ježíše Vykupitele a obnovitele původního stavu stvoření, syna Božího po Otci a syna Umění po Matce ...“).³²⁹ Jisté je pouze to, že při vážení a pročišťování podobných iniciativ nebudou moci nikdy chybět klasikové, mezi něž Tomáš Akvinský nesporně patří.

Celkový přehled o dějinném vývoji křesťanského Kréda podává J. Pelikan, který při vši pozornosti k novým i nejnovějším pokusům o jeho nové, „aktuálnější“ znění končí přesvědčením, že klasické (v podstatě nicejsko-cařihradské) vyznání zůstane provždy vysoce hodnotným zakládajícím stavebním kamenem kvalitní kontinuity, podobně jako je tomu u velkých děl uměleckých, byť pocházejí ze sebestarší doby.³³⁰

³²⁹ KUTRA, Radoslav. *Vyznání víry*. (Návrh vyznání víry v nenáboženského boha v rámci projektu Školy vidění; rukopis 2013).

³³⁰ PELIKAN, Jaroslav – HOTCHKISS, Valerie (eds.). *Creeks and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. New Haven 2003.

Jakou roli mohou hrát v potenciálním vývoji vždy nové a nové pokusy, naznačuje Pelikan citací jednoho z nejzapálenějších hledačů vyznání křesťanské víry v nové době – Alberta Schweitzera, který připomíná, že základem každého, jakkoli dále strukturovaného křesťanova vyznání musí být nezlomné přesvědčení, že Ježíš Kristus je Synem živoucího Boha, jak to vyznal již apoštol Petr. Platí-li totiž tento základ, plynou z něho všechny další Ježíšovy předpoklady, nároky, výzvy a přísliby. Sami k tomu dodáváme, že platí-li takovéto hodnocení nicejsko-cařihradského vyznání, platí také přesvědčení Vladimíra Solovjeva, že otce prvního všeobecného koncilu je třeba uctívat jako geniální a svaté. Jejich dílo nemůže nebýt ovocem Svatého Ducha, jak to jistě chápal také Tomáš Akvinský, jehož *De potentia* patří zřejmě k nejgeniálnějším interpretacím klasického křesťanského Kréda.

10 Postavení a ráz ontologie v díle Edith Steinové

Ve své olomoucké přednášce ke stému výročí narození Edith Steinové (dále jen ES) jsem kromě jiného nastínil její cestu od zakladatele fenomenologie Edmunda Husserla k bytostnému ontologu a metafyzikovi v klasické podobě Tomáši Akvinskému.³³¹ Není to cesta naprosto výjimečná, podobným způsobem se dostávali ve dvacátém století od různých moderních filosofických směrů k tomismu i jiní myslitelé, za všechny stačí jmenovat Jacquesa Maritaina. Ale právě ten nebyl se žádným novodobým myšlenkovým hnutím spojen před svou „konverzí“ k tomášovství natolik, jako byla ES spojena s fenomenologií. Podle některých náznaků by se ovšem mohlo zdát, že u ES nemusilo jít o přechod nijak zásadní, ba že dokonce můžeme v jejím vývoji spatřovat autentický a žádoucí rozvoj jediné základní myšlenky. Ve svém referátě o obláčce ES v roce 1934 se Peter Wust zamýšlí též nad tím, že v intenci fenomenologie muselo být již od samého počátku cosi tajemného, touha po objektivismu, ba po svatosti bytí, čistotě věcí, což u mnoha Husserlových žáků vedlo k habitu křesťanského člověka, pro nějž není nic charakterističtějšího než poměřování ducha mírou věcí (*Maßnehmen des erkennenden Geistes an den maßgebenden Dingen*).³³² Ale i sám Husserl jako by dával za pravdu těmto Wustovým postřehům, stačí se zamyslet nad jeho málo známým vyznáním z konce života: „Dnes už dobře vím, že právě moje filosofie, a pouze ona, je tou filosofií, již může církev potřebovat, neboť má stejnou cestu s tomismem a tomistickou filosofií dovádí dále. Proč se církev strnule drží tomismu? Jestliže žije, musí se dále rozvíjet i ve fenomenologii. Boží slovo je vždy totéž, věčné. Ale filosofická interpretace závisí na živoucích lidech dané doby, je tedy relativní. Jen uvažte, Tomáš měl za sebou velkého pohana Aristotela, na něm stavěl. Tomáš sám byl bystrá a produktivní hlava, a pracoval samostatně dál. Novotomismus je však často to nejméně tvůrčí, co se dnes vyskytuje. Má za sebou pouze Tomáše, a tak se stává čímsi strnulým. Katolická filosofie z toho už jednou musí vyrůst.“³³³ O takovýto růst, o takového zúro-

³³¹ FLOSS, Karel. E. Steinová: od E. Husserla k Tomáši Akvinskému. *Reflexe*, 1992, č. 5–6, s. 1–10.

³³² WUST, Peter. Von Husserl zum Karmel. In: HERBSTTRITH, Waltraud (ed.). *Edith Stein: Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*. Basel – Wien 1987, s. 78–81.

³³³ Jaegerschmid, Sr. Adelgundis OSB: Gespräche mit Edmund Husserl (1931–1936). In: HERBSTTRITH, Waltraud (ed.). *Edith Stein – Wege zur inneren Stille*. Aschaffenburg 1987, s. 203–239.

čení výsledků, ale především metody fenomenologie pro zdravý rozvoj zdravého jádra scholastického odkazu se měla pokusit ES. Po své konverzi se začala ještě intenzivněji zajímat o křesťanskou a zejména tomistickou spekulaci. Doba byla příznivá, právě třicátá léta patří k období největšího rozmachu novotomismu a novoscholastiky vůbec, stačí vzpomenout jen na úctyhodnou aktivitu českých dominikánů v té době (překlad Tomášovy *Sumy teologické*, vydávání *Filosofické revue*, řada vlastních originálních spisů z filosofie a teologie). Tak mohla číst i ES hlavní dostupná tomistická díla učebnicového charakteru, ale i aktuální monografie, a přirozeně se daleko častěji počala hroužít i do autentických Tomášových textů.

Na podnět jednoho z předních znalců scholastické filosofie té doby Ericha Przywary přeložila ES již ve druhé polovině dvacátých let Tomášovy *Quaestiones disputatae de veritate*. Tato překladatelská, a vlastně nutně i interpretační práce byla pro ES základním vstupem do světa scholastiky, jmenovitě tomismu.³³⁴ ES píše o tomto vývoji v předmluvě ke svému stěžejnímu filosofickému dílu: „Jako učitelka na učitelském ústavu dominikánek ve Speyeru nalezla (ES zde o sobě píše ve třetí osobě, pozn. KF) domov ve skutečném katolickém světě. Přitom se muselo brzy probudit přání poznávat myšlenkové základy tohoto světa. Bylo takřka samozřejmé, že nejdříve sáhla po spisech sv. Tomáše Akvinského. Překlad *Otázek diskutovaných o pravdě* otevřel její návrat k filosofické práci. Tomáš našel uctivou a snaživou žačku, ale její rozum nebyl tabula rasa, byl již pevně utvářen, což se nedalo zapírat. Oba filosofické světy, jež se tu setkaly, bylo třeba nějak srovnat. Prvním výrazem takového snažení byl malý příspěvek k Husserlově jubilejní počtě *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (z roku 1929, pozn. KF), ještě během práce na spise *Untersuchungen über die Wahrheit*. Když byl překlad dokončen a byl v tisku, došlo znovu k pokusu o vzájemné srovnání, tentokrát na širší věcné základně. V roce 1931 vznikl rozsáhlý rozvrh, jehož středem byl výklad pojmů aktu a potence – podle nich měl být pojmenován i celek. Důkladné přepracování – již tehdy zřejmě nutné – muselo být pozastaveno v zájmu jiných pracovních povinností. ... Vzniklo úplně nové pojetí; vychází se z tomášovské nauky o aktu a potenci, jde ale jen o východisko. Středobodem je tážení po bytí.“³³⁵ To je tedy Steinové curriculum vitae od prvních kontaktů s tomismem až po její chef d'œuvre *Endliches und ewiges Sein*.

Avšak ještě dříve, než pojednáme o některých rysech ontologie a metafyziky ES, alespoň stručně o významných ohlasech na její překlad Tomášových *Otázek o pravdě*.

Přední znalec scholastiky Martin Grabmann napsal ve své předmluvě k překladu *Otázek o pravdě*: „Nejlépe se takové přetlumočení vydaří tomu, kdo je hluboce obeznámen s myšlenkovým světem scholastiky a současně rozumí řeči současné filosofie.

³³⁴ *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, přel. E. Steinová. In: *Edith Steins Werke III–IV* (eds. L. Gelber – R. Leuven). Freiburg 1952; 1955.

³³⁵ STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. In: *Edith Steins Werke II*. Freiburg 1950.

Tak je tomu právě u ES, jež přistoupila ke studiu filosofie poté, co se hluboce zabrala do filosofických proudů současnosti... Aniž setřela svéráz tomášovské terminologie, obdařila filosofii sv. Tomáše moderním jazykovým výrazem a představila Akvinátův myšlenkový svět v plynulé němčině.³³⁶ Neméně příznivě přijala překlad řada dalších badatelů, tak A. Koyré, A. Dempf a zejména E. Przywara, který tehdy formuloval dodnes aktuální závěr: „Tímto způsobem překladu se verze Steinové stala na celá léta současnou živoucí filosofií. Všude je Tomáš a jen Tomáš, ale tak, že stojí tváří v tvář Husserlovi a Schelerovi a Heideggerovi. Fenomenologická terminologie, kterou ES jako tvůrčí filosofka ovládá, nevytěsnila nikde jazyk Tomáše Akvinského, je teď však možné otevírat pohodlně dveře tam i zpět.“³³⁷ Nyní již však ke Steinové sěžejnímu dílu *Endliches und ewiges Sein*, a tedy k ontologii. Spis byl vypracován již v klauzuře kolínského Karmelu a svědčí mimo jiné o myslitelské samostatnosti ES, jež se nezastavila ani před kritikou největších autorit. Výstižně napsala jiná Husserlova velká žačka a jedna z nejbližších přátel ES filosofka H. Conrad-Martiusová, že ES kritizovala i samotného Tomáše, kdykoli to uznala za nutné. Snad nejvýznamnějším svědectvím o hodnotě tohoto díla může být svědectví Hanse Rombacha, jednoho z nejrozhodnějších kritiků substančního myšlení, s jehož duchem je právě tomismus tak často bez rozpaků spojován; brzy po skončení druhé světové války Rombach nedvojznačně dosvědčuje, že ontologie ES je dílem veliké syntetické síly.³³⁸ Sama ES věděla o úskalích a problémech syntézy, po níž z mnoha důvodů tolik toužila: „Obrozená filosofie středověku a nově se zrodilá filosofie dvacátého století – mohou se vůbec setkat v jednom řečišti *philosophiae perennis*? Ještě hovoří různými jazyky, a takový jazyk, v němž budou s to si porozumět, bude třeba teprve nalézt.“³³⁹ *Endliches und ewiges Sein* je pokusem o ontologii, v níž jde o tvůrčí srovnání Tomáše a Husserla v otázce bytí. Rozbor konečného bytí vede u ES k otázce smyslu a dále k věčnému bytí. Specifickým způsobem (též pod vlivem fenomenologie) se zde využívá tomášovská *analogia entis* (ES se ostatně musela vyrovnat i se známým spisem Ericha Przywary, který nesl dokonce název *Analogia entis*), ale rozpracovává se zde také *analogia trinitatis* (zejména pokud jde o trojjednotu tělo – duše – duch v rámci osoby). Tak je *Endliches und ewiges Sein* nejen pokusem o novou ontologii, ale též o novou křesťanskou filosofii dvacátého století, na jejíž triadistické přínosy navazuje dnes např. bamberská triadistická škola Heinricha Becka, jež rozpracovává dále *analogii trinitatis* a za hlavní příčinu pokleslosti moderní kultury a civilizace považuje zapomenutí na trojiční rysy skutečnosti (*Trinitätsvergessenheit*).

³³⁶ GRABMANN, Martin. Geleitwort. In: *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, I. Louvain 1952, s. 1–6.

³³⁷ GERL, Hana-Barbara. *Unerbittliches Licht: Edith Stein, Philosophie – Mystik – Leben*. Mainz 1991, s. 109.

³³⁸ ROMBACH, Hans. Edith Stein – Christliche Philosophie unserer Zeit. *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit*, 59, 1950, s. 80–81.

³³⁹ STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, s. 7.

Jaké je možno podle ES najít vztahy mezi fenomenologií a tomismem? Hlavní návaznosti (a snad i shody) shledává ES v těchto bodech: filosofie je přísná věda, pravda je chápána jako objektivní veličina, duchovní poznání spočívá v původní intuici. Fenomenologie však podle ES neřeší dostatečně hluboce a přísně základní metafyzické problémy, z nichž na prvním místě stojí otázka Boží existence. Na počátku myšlení nemůže stát gnozeologie, nýbrž právě ontologie. Prvním filosofickým axiomem je Bůh – úkolem první filosofie je proto mít „za předmět“ Boha. ES: „Ontologie musí vyvinout ideu Boha, jakož i způsob jeho bytí a poznání. Pak je třeba stanovit vztah, v němž všechno ostatní, co je, závisí svou bytností a jsoucností na Bohu, a poznání jiných poznávajících podstat ve vztahu k božímu poznání.“³⁴⁰ Z těchto a podobných hledisek se ES vícekrát vyslovila k architektuře díla Martina Heideggera. Ve stati *Martin Heideggers Existenzphilosophie* např. píše: „Toto bytí se nejen časově rozpíná a tím sebe samo předbíhá, člověk touží po stále novém obdarování bytím, aby byl s to vytěžit to, co mu okamžik současně dává i bere. Co mu dává plnost, to nechce opouštět, a chtěl by být bez konce a bez hranic, aby to měl cele a nekonečně. Radost bez konce, štěstí beze stínu, lásku bez hranic, vrcholný život bez vyčerpání, mocný čin, jenž je zároveň plný klidu i oproštěním od každého napětí – v tom spočívá věčná blaženost. To je ono bytí, o něž jde člověku v jeho pobytu. On usiluje o víru, která mu toto bytí slibuje, neboť takové příslibení odpovídá jeho nehlubší podstatě: teprve ono mu totiž otvírá smysl jeho bytí.“³⁴¹ Jeden z posledních přímých pamětníků ES jezuita J. H. Nota, znalec fenomenologie a díla ES, k podobným formulacím ES poznamenává, že pro Heideggera by sice takovéto postoje znamenaly konec filosofie, zatímco pro ES byla završením všeho myšlenkového úsilí, filosofického hledání, právě víra.³⁴² Zajímavý je v této souvislosti Notův postřeh, že kde znal Heidegger především starost, zahlédla Steinová také lásku. Zde snad stojí za povšimnutí již daleko dřívejší hodnocení existencialistických proudů z pera J. M. Bocheňského: „Ist damit nicht die Existenzphilosophie der vorübergehende Ausdruck einer Angst des europäischen Menschen, einer Art Krankheit, wurzelnd in Elend und Leid?“³⁴³ K Heideggerovu dílu se ovšem ES vyslovila kriticky až po napsání svého stěžejního ontologického díla. Současná steinovská badatelka H. B. Gerlová shrnuje výhrady ES (z roku 1936) vůči některým Heideggerovým myšlenkám a formulacím v jeho *Sein und Zeit* v osmi bodech asi takto:

³⁴⁰ STEIN, Edith. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino – Versuch einer Gegenüberstellung. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Ergänzungsband. *Festschrift für Edmund Husserl – zum 70. Geburtstag gewidmet*. Halle 1929, s. 315–338 (repr. Tübingen 1974, s. 315–338).

³⁴¹ STEIN, Edith. *Edith Steins Werke* VI (ed. L. Gelber). Freiburg 1962, s. 110.

³⁴² NOTA, John H. Edith Stein – Max Scheller – Martin Heidegger. In: ELDERS, Leo (ed.). *Edith Stein – Leben, Philosophie, Vollendung. Abhandlungen der intern. Edith Stein Symposiums*, Rolduc 1990. Würzburg 1991, s. 227–237.

³⁴³ BOCHENSKI, Joseph Maria. *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern 1947, s. 200.

1. U Heideggera se jeví bytnost člověka (*essentia*) jako rovná existenci (*existentia*) – ztotožnění bytnosti a bytí (*Wesen und Sein*) však ve skutečnosti neumožňuje žádný „vývoj“, žádné „dění“ lidské bytnosti, protože již není chápána dynamicky, nýbrž jako prostě staticky jsoucí. ES zde u Heideggera zjišťuje značnou blízkost lidského bytí k božskému bytí – jde prý vlastně o přenášení Boží kvality na lidské vlastnosti.
2. Heidegger při popisu svého *Dasein* nepřihlíží k tělesné a duševní oblasti. Vůbec má být výrazem *Dasein* nahrazen výraz člověk, aniž se reflektuje konkrétní stav člověka v těle a duši. Jestliže se již hovoří o *In-der-Welt-sein*, neměla by být právě přitom opomíjena otázka, v jakém mediu je člověk vůbec na světě. Že na tuto otázku nedochází, patří k zamlčeným Heideggerovým záměrům.
3. Základní určení *Dasein* obsahují též prvek *Geworfensein*. Jestliže však necháme s Heideggerem otevřenou otázku, kdo vržené vrhá, pak se bojíme důsledku spočívajícího v důsledném pohledu na vrhajícího a jeho vrh. Je tu patrný ostych přijmout mezi filosofické důsledky teologický prvek, i když se to neodbytně nabízí.
4. Jako vynikající hodnotí ES Heideggerovo rozpracování toho, co nazývá *das alltägliche und das eigentliche Sein*, propadnutí v *man* oproti existenciálnímu *selbst*. Toto rozlišení je však pro ni současně jednostranné, neodpovídající celkovému rozboru situace. Ono *Alltätlich* a *Man* nemohou platit jednoduše pouze jako formy pokleslosti, dokud není vyjasněno spolužití a společenství jako pozitivní jev. Stejně tak se vlastní *Dasein* a *Selbst* vztahují pouze na jednotlivé, což není logické. Krátce: Heidegger není s to myslet společnost – svádí vše pouze k úpadkové formě jedince. ES proti tomu staví pojem osobního společenství, tedy ne zásadně nepravého, nýbrž naopak pravého vztahu.
5. *Dasein* je u Heideggera ve své nevlastní úpadkové formě, jež je normálním stavem, prostě *Verfallenheit*. Nabízí se analogická otázka, zda *Verfallenheit* nepředpokládá nějaký *Fall* (pád), a to nikoli nutně v dějinném smyslu, nýbrž ve smyslu události, k níž došlo mimo čas. Jestliže totiž tento stav opět není tematizován, nebere se zřetel na vztah času a bezčasí, jednotlivého a celkovosti, současného stavu úpadku a základu *Dasein*. Opět se tu Heidegger vyhýbá důsledkům, jež se ze zvoleného způsobu vyjadřování přímo nabízejí.
6. Řeč o *Dasein* jako *Vorlaufen in den Tod* vítá ES jako návrat významného tématu, ale současně poukazuje na dvojznačnost, jež právě neumožňuje problém patřičně uchopit. Vždyť na jedné straně je smrt koncem *Dasein*, je konečným bodem. Avšak na druhé straně chápe Heidegger smrt jako *Dasein als Sterben*, jako současně spoluprobíhající, doprovodný *Vorgang*. Oba významy směřují budoucnost a přítomnost, a navíc se sklonem přítomnost z budoucnosti nejen chápat, nýbrž nechat ji v ní přímo zmizet.
7. Heideggerovo hovoření o čase nezná spřízněný protipól bezčasí (*Zeitlosigkeit*). Problém se tu opět obchází, ačkoli se časnost posunuje na samou hranici; totiž když Heidegger odmítá pojem časového bodu „stojícího“ mezi minulostí a budoucností,

a když chce spíše tento bod vyvrátit a potlačit onou *besorgende Geschäftigkeit*, jež se sama vždy předbíhá. Avšak toto předbíhání nelze myslet pouze časově, poněvadž pak by se nemohlo něco vyvozovat z něčeho, co ještě není (*Noch-Nicht*) do nyní (*Jetzt*). Přeměna věčnosti v kvantitativní nekonečnost nedosahuje úrovně vlastního Heideggerova záměru – opět tu zřejmě jde o nechuť chápat bezčasovost v její kvalitě.

8. Je-li tu starost o *Dasein*, nemůže Heidegger vysvětlit, proč by mělo jít pouze o *Sorge um ein leeres Dasein*. Stejným právem bychom se mohli ptát, zda *Dasein* nemůže očekávat naplnění, a ne být pouze rozhodnuto k smrti. Nejasné zůstává, proč budoucnost, již MH vykládá jako vposledku rozhodující extázi času, přisuzuje *Dasein* smysl, jestliže se tento smysl zakládá pouze na poznání prchavosti a nicotnosti vlastního bytí a z toho pramenící starosti. Proč nelze stejným právem jednat o starosti o plné *Dasein*, o naplnění hybné síly existence? Tím by se minulosti i přítomnosti dostalo plnějšího smyslu, poněvadž jsou již vlastními místy, jimiž už částečně vzniká prožívané naplnění, jakési prchavé záblesky věčného světla (srv. německý text citovaný výše ke vztahu ES k celkové architektuře Heideggerova díla).³⁴⁴ To je jen několik výhrad vůči některým Heideggerovým zásadním postojům; ES ovšem Heideggerovi někdy vyčítá i nedosti odborný filosofický postup, kdy prý chtěl Heidegger pouze „oslnit“ odborně nepřipravené posluchačstvo, jako tomu bylo v případě jeho pověstné nástupní řeči v r. 1929 ve Freiburgu.

ES si byla ovšem až příliš dobře vědoma, jak mnoho záleží při budování ontologie, a zejména pak při srovnávání různých dosavadních ontologických systémů na projasnění a konfrontaci pojmů, poněvadž četné obecné, a přitom často v naprosto odlišném významu užívané výrazy jsou stěžejní něčím jiným než „... kurze Bezeichnungen für eine Fülle schwierigster ontologischer Probleme“ (jak čteme ve výše zmíněném příspěvku do Husserlova sborníku).

Celkový ráz a konečné vyznění ontologie ES snad nejlépe vystihuje vyznání z jejího *Endliches und ewiges Sein*:

„Moje bytí, jak je shledávám a sebe v něm nacházím, je nicotné bytí; nejsem sama ze sebe a jsem ze sebe sama ničím, stojím každým okamžikem před Ničím a musím být okamžik od okamžiku nově obdarována bytím. A přece je toto nicotné bytí bytím a já se tím dotýkám každým okamžikem plnosti bytí.“³⁴⁵

³⁴⁴ GERL, Hana-Barbara. *Unerbittliches Licht: Edith Stein*, s. 102 nn.

³⁴⁵ STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*, s. 53.

11 Descartes, ontologie a literatura

Připomínáme-li si letos tolikrát a v tolika souvislostech Descartovo jméno, není to – jako u mnoha jiných význačných osobností – jen proto, že na rok 1996 připadá jeho kulaté výročí, ale především proto, že patří k nesporným zakladatelům celé moderní epochy, tedy toho, co nastupující tzv. postmoderna vymezuje jako tzv. modernu. Výrazy „tzv.“ zde nestojí náhodou, nejsou znamením pohodlné neurčitosti pisatele, mají signalizovat závažnou skutečnost, že jak o obsah obou dnes tolik frekventovaných pojmů, tak o časové vymezení jimi označovaných epoch se vedou prudké spory (srv. jen název knihy W. Welsche *Naše postmoderní moderna*, který je sám narážkou na dialektickou provázanost obou pojmů).

Ale ať tak či onak, zřejmě platí, že jsme svědky nějakého významného dějinného obratu (F. Capra píše v tom smyslu knihu *Turning Point*, německý překlad nese název *Die Wendezeit*) a že počátek toho, co by právě v našem století mělo končit, je také a snad především dílem René Descarta.

Přitom je příznačné, že při vši úctě k Descartovi a jeho vědeckým a filosofickým zásluhám se v jeho zakladatelské roli shledávají stránky spíše negativní, které tvořily nejen pozadí, ale i hlavní zdroje provozu moderní evropské společnosti. Jde zejména o mechanicismus, dualismus a materialismus – vlastnosti, které Descartovi na Letní filosofické škole (v sázavském centru Prokopios) nemohl nepřipsat i Petr Vopěnka, když v závěru svých přednášek konstatoval, že důsledkem descartovské matematizace světa je mimo jiné necitlivé a člověka nedůstojné tržní hospodářství bez přívlastků (neboť: zbývá v kapitalismu vůbec něco, co se „nepočítá“?).

Descartes je zřejmě ještě daleko více než většina velkých historických postav dvojnáčný, má janusovskou tvář, je vtělenou bifurkací, je rozvodím, z jehož vrcholu vyvěrají na různé světové strany různě kvalitní proudy. Již takovéto hodnocení by jistě mohlo posílit všechny ty dřívější úvahy, které jsme vedli o tom, že J. A. Komenský nemohl převzít odpovědně Descartův systém jako celek, ba že právě naopak musel některým východiskům, důrazům a tendencím čelit – mimo jiné z důvodů své snahy po autentickém křesťanství. Brzy uvidíme, že některé významné práce z oblasti ontologie a literatury takový přístup ke Komenského odkazu značně posilují.

Před časem poukázal na Descartovu dvojí tvář např. C. F. von Weizsäcker. Ve stati *Descartes a novověká přírodověda* uznává sice myslitelovy veliké zásluhy o vytváření pevného základu pro matematicky budované přírodní vědy, na druhé straně však kritizuje přehnané rozlišení ducha a hmoty, jež nakonec vedlo až k tragickému odcizení, které je jedním z hlavních zdrojů i našich současných potíží.³⁴⁶

U nás na podobné souvislosti a jejich obecné kulturní a společenské dopady upozorňoval mimo jiné Jan Patočka, který do své knihy *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, v níž dal řadu cenných podnětů i k hlubšímu studiu Komenského, zařadil též kapitolu *Descartes a Hegel*, na jejíž závěr bychom neměli zapomínat nejen proto, že dává nad Descartem vrch Komenskému: „Je úkolem dneška na troskách koncepcí německé klasické filosofie vybudovat skutečně takové subjektivní pojetí pohybu a dění, kterému by pohyb byl opět – jako kdysi u Aristotela – tím, co buduje vnitřně samo jsoucno věcí, nikoli pouhou změnu na povrchu, nedotýkající se podstaty, a co dovoluje podrobit v jednotě bez abstraktnosti a násilí zároveň to nejelementárnější i nejvyšší, přírodu i člověka a společnost.“³⁴⁷ Není ostatně náhodou, že šest let po vydání u nás tehdy převratného Patočkova díla vydává Pavel Floss svou studii *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*.

Avšak všimněme si v poslední Patočkově větě nejen oněch tří, ale vůbec všech nosných pojmů: subjektivní, vnitřní pohyb, nepovrchová změna, dotek podstaty, jednota bez abstraktnosti a násilí, jednota přírody, člověka i společnosti. Jestliže to všechno má být obnoveno, znovu nalezeno, nemůže to znamenat nic jiného, než že se to v Descartem inaugurované moderně vytratilo. Ale nevynořovalo se to přesto tak či onak jinde, v umění a v pojmové podobě zejména v literatuře – v době, kdy se k tomu věda a filosofie, podléhající stále více mechanismu, dualismu a materialismu, chovaly nevšímavě a macešsky? Vždyť třeba jen Komenský – neusiloval o obnažení a posilování, rozhojňování všech oněch výše Patočkou vyjmenovaných žádoucích faktorů? Zdá se, že moderní umění a moderní vědu nelze převádět na jednoznačně společné jmenovatele, že např. literatura nikdy nepropadla zcela zhoubnému duchu mechanismu, dualismu a materialismu.

O tom, že podobný názor nemusí být jen lehce nadhozenou domněnkou, nás v poslední době přesvědčuje mimořádně hluboce a podnětně Milan Kundera v souboru sedmi esejů nazvaných společně *L'art du roman*. V jeho textech neběží totiž jen o teorii či dokonce metodiku psaní současného románu (a románu obecně), nýbrž o pronikavou ontologii, v jejímž rámci se dozvídáme podstatné věci též o Descartovi a kartezianismu.³⁴⁸

³⁴⁶ WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von. *Die Tragweite der Wissenschaft I. Schöpfung und Weltentstehung: Die Geschichte zweier Begriffe*. Stuttgart 1964, s. 201–221.

³⁴⁷ PATOČKA, Jan. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové: Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*. Praha 1964, s. 325.

³⁴⁸ KUNDERA, Milan. *L'art du roman*. Paris 1986.

Podle Kundery nemůže opravdový tvůrce existovat bez nějaké ontologie – odpovědi na možnosti člověka ve světě vyžadují získat nějakou ideu světa, jeho ontologickou hypotézu. Takové ontologické hypotézy hledá Kundera zejména u autorů, kteří jsou pro zpodobení současného světa klíčoví; jsou to Franz Kafka, Jaroslav Hašek, a především Hermann Broch, který do svého epochálního trilogického románu zakomponovává též deset teoretických kapitol nazvaných *Rozpad hodnot*. Podle Brocha spočívá bytnost, podstata čtyř století moderny (tedy epochy zahájené mimo jiné a snad především smělými iniciativami René Descarta) v postupné degradaci hodnot odkázaných nám středověkem.

Tato degradace vyústila v to, že současný člověk je rozpolcený, nešťastný, ba zoufalý – a právě tento stav trvá od časů otce moderní filosofie. Jak vidí Descarta v těchto souvislostech Kundera? V uvedené knížce se o něm totiž zmiňuje vícekrát a jeho diferencovaná hodnocení jsou pro další vývoj lidského rodu v postmoderní době značně poučná a také inspirativní – mimo jiné tím, že se někdy diametrálně liší od běžných současných názorů ovlivňovaných heideggerovstvím. Základem Kunderovy optiky je totiž kritika Husserlova a Heideggerova pojetí kořenů moderní krize. Kundera ví, že v roce 1935 hovořil Husserl mimo jiné v Praze o krizi „evropského“ ducha, přičemž její kořeny spatřoval v Galileovi a Descartovi jako vlastních protagonistech moderny. Jde prý především o jednostranný charakter evropských věd, redukcí svět na předmět technického a matematického výzkumu; tím byl z našeho horizontu vyloučen konkrétní svět života, žitý, prožívaný svět (*Lebenswelt*). Rozvoj věd zahnal člověka do tunelu specializovaných disciplín, člověku se vytratil celek světa, což Husserlův žák Heidegger vyjádřil později až magicky krásným výrazem „zapomenutost na bytí“ (*Seinsvergessenheit*): „Kdysi Descartem vyzdvižen na ‚pána a vlastníka přírody‘, stal se člověk pouhou věcí pro síly (techniky, politiky, dějin), které jej všechny předstihují, převyšují a ovládají. Pro tyto síly nemá jeho konkrétní bytí, onen jeho *Lebenswelt*, žádnou cenu, a proto také nebudí jejich zájem – je zastíněný a předem zapomenutý.“³⁴⁹

Kundera uznává Descartův noetický heroismus (postavil „ego cogitans“ tvář v tvář celému vesmíru), avšak vzápětí po tomto uznání přichází (podobně jako Husserl) se svou kritikou kartezianismu a s ním celé moderny, ovšem kritikou, v níž se nenapadá moderní duchovní svět jako celek, nýbrž na prvním místě samotná filosofie. Podle Kundery totiž, i kdyby hodnocení obou myslitelů na přelomu moderny a postmoderny platilo pro filosofii bezvýhradně, kdyby ve filosofii bylo opravdu došlo k vytěsnění „žitého světa“ a k „zapomenutosti na bytí“, neplatí to o umění, a zejména ne o románu. Právě v tomto přesvědčení a jeho prokazování spočívá Kunderův vklad do současných diskusí o zdrojích a mezích moderny, o úloze Descartů na jejím počátku, případně Husserlů a Heideggerů na jejím konci. Právě pozice romanopisce umožňuje v Kunderových očích hlubší vhled do ontologie, jež se ukázala pro zdar světa a člověka jako

³⁴⁹ KUNDERA, Milan. *L'art du roman*. Paris: Gallimard 1986, s. 18.

nezbytná. Podle Kundery zde oba jinak správně kritičtí fenomenologové nepostřehli či přezíravě nevzali v úvahu celou jednu oblast lidské tvorby – krásnou literaturu a v ní na prvním místě román. Na počátku moderních časů nestojí totiž jen Descartes, ale také Cervantes.

Pro vztah noetiky a ontologie je důležité Kunderovo rozlišování mezi spisovatelem a autorem románu; zatímco spisovatel má originální myšlenky a nenapodobitelný hlas (např. Goethe či Camus), romanopisec neklade přílišný důraz na vlastní myšlenky (např. Flaubert či Faulkner), jde mu spíše o odhalování neznámých aspektů existence. V souvislosti s Descartem a „jeho“ modernou bychom pak mohli Kunderovy paralely doplnit v tom smyslu, že zatímco s Descartem byl položen důraz na gnozeologii, zůstal autentický román věrný ontologii. A snad by se to dalo formulovat i tak, že v duchu karteziánské moderny tvořili spíše spisovatelé než bytostní romanopisci. I to by mohlo osvětlit různá jinak těžko pochopitelná pnutí v teoretickém i praktickém kosmu moderního člověka. Souhrnně se podle Kundery obě skupiny dají charakterizovat tak, že zatímco spisovatel „se zapisuje na duchovní mapu své doby, svého národa, dějin idejí, spočívá jediný kontext, v němž možno uchopit hodnotu románu, v dějinách románu. Autor románu jako takový nemusí skládat účty nikomu jinému než Cervantesovi“.

Je-li ovšem Cervantesovo postavení opravdu tak význačné, je-li jeho význam opravdu tak zakladatelský, pak je stejně jako Descartes magnus parens moderního věku. Je tu však také zásadní rozdíl: je tu diametrálně jiný přístup ke skutečnosti. Kundera je prostě přesvědčen, že i kdyby platilo, že Descartes a jeho následovníci ve všech filosofických směrech pomohli dovršit cestu Evropy a světa až k „zapomenutosti na bytí“, Cervantes a jeho praví následovníci (kromě již výše jmenovaných také Balzac, Tolstoj, Proust, Joyce, Thomas Mann) sloužili vždy živoucí ontologii, přesněji nejintimnějšímu zájmu o existenci člověka. Zde prý Husserl a Heidegger přehlédli významné faktory v duchovním vývoji evropské společnosti, nezakomponovali do svých jinak hodnotných sond osobnost Cervantesovu: „Je-li pravda, že filosofie a vědy zapomněly na bytí člověka, vyjevuje se tím zřetelněji, že se Cervantesem se zformovalo veliké evropské umění, jež není ničím jiným než hlubinným zkoumáním tohoto ‚zapomenutého‘ bytí“. Souvisí prý to ostatně s tím, že na rozdíl od akcentování gnozeologie u filosofa je vlastní já u romanopisce potlačeno na minimum.

Srovnávání Descarta se Cervantesem může být podle Kundery s prospěchem vedeno též v souvislosti s pojmy jistoty, resp. nejistoty. Descartes je přímo posedlý hledáním jistoty, chce metodicky budovat jen na naprosto jistém. Avšak – ptá se Kundera – není stejně veliké, stejně heroické, ba snad ještě úctyhodnější čelit cervantesovsky světu, v němž není jediná absolutní pravda, v němž se pouze střetávají jednotlivé relativní pravdy, pravdy vtělované do imaginárních ego nazývaných osobami; není stejně heroické nacházet jedinou jistotu v moudrosti nejistoty?

Jakýsi souhrn a sukus svých názorů o vztahu filosofování a psaní románu podává Kundera ve své jeruzalémské děkovné přednášce o vztahu románu a Evropě. V ní srov-

nává Descarta s Rabelaisem a říká, že na rozdíl od filosofie se román nerodí z ducha teorie, nýbrž z ducha humoru. Je prý neštěstím Evropy, že nikdy pořádně nepochopila nejevropštější umění, jímž je román. Toto neštěstí prý spočívá v osvětském racionalistickém ateismu, i když bychom podle Kundery neměli zapomínat, že v osmnáctém století žil též Fielding, Sterne, Goethe či Laclos. Je ovšem pravda, že přinejmenším nepřímě se mezi románem a filosofií mohl vždy rozvíjet nějaký dialog, a vzpomeneme-li na Leibnizův výrok „*nihil est sine ratione*“, nemuselo jít jen o dialog malý.

Je jisté, že Kunderovy a Brochovy názory, které se nám takto o povaze a potřebě ontologie předkládají, nejsou posledním slovem. Je třeba konfrontovat je např. s názory Heinricha Rombacha v jeho pracích *Gegenwart der Philosophie* či *Strukturontologie*, také pokud jde o hodnocení a další rozvíjení Martina Heideggera. V souvislosti se stále aktuálním průzkumem vztahu Descarta k našemu Komenskému by nás mohla zajímat otázka, jaká ontologie tvořila základ tvorby samotného Cervantese. K hlubším úvahám může poskytnout vhodnou příležitost nejen letošní descartovský, ale i příští suárezovský jubilejní rok (400 let od vydání jeho epochálních *Disputationes metaphysicae*).

Descartes studoval u jezuitů v La Flèche, o Cervantesovi se říká, že studoval málo a že se téměř jistě nezapsal na žádnou univerzitu. Avšak nemůže být pochyb o tom, že byl hluboce zasažen velikým rozmachem tehdejší španělské kultury. Žil v době tridentského koncilu, který mimo jiné – a snad především – ovlivňovali španělští teologové, dominikáni ze San Esteban v Salamance (F. Vitoria, D. a P. Sotové, M. Cano); byla to též slavná doba španělských mystiků Jana z Kříže a Terézie Avilské, ale byla to i doba Luise Ponce de León, velikého španělského básníka, který u dominikánů v Salamance studoval i vyučoval. Byla to tzv. zlatá doba španělské literatury a kultury vůbec, která ještě plně žila silnou a životodárnou ontologií toho středověku, jehož je podle Brocha moderna postupnou degradací. Vždyť např. právě Vitoria zavedl poprvé *Teologickou sumu* Tomáše Akvinského jako základní učebnici (až do té doby se používaly za tím účelem *Sentence* Petra Lombardského). Nešlo přitom o nic menšího než o ontologii Tomáše Akvinského, toho myslitele, kterého dnes celá řada předních badatelů vyvazuje z paušálního heideggerovského odsouzení evropské metafyziky do osudového propadliště „zapomenutosti na bytí“. Byl tu sice u této tzv. druhé scholastiky určitý posun od tomášovské existenciální metafyziky ke spíše plytkému esencialismu, avšak tento proces má přece jen jiný, méně fatální charakter než posuny, k nimž na konci století dochází u jezuitského myslitele Suáreze, který svým výše zmíněným dílem ovlivnil další vývoj evropské ontologie. Snad je možné alespoň hypoteticky postavit tuto úměru: Cervantes : Tomáš = Descartes : Suárez. Znamenalo by to, že nezapomenutost na bytí, kterou u Cervantese a v jeho šlépějích u evropského románu tak vysoce hodnotí Kundera, má svůj životodárný zdroj v tomášovské existenciální ontologii – v metafyzice Exodu (Jsem, který Jsem), jak ji vykládá např. Étienne Gilson ve své knížce *Bůh a filosofie*. Tam se též na adresu Descarta jednoznačně kriticky praví: „Neargumentuji zde na základě dogmatického předpokladu, že Bůh svatého Tomáše je pravým Bohem.“

Snažím se vyjasnit objektivní fakt, že Descartův Bůh i jakožto filosofická nejvyšší příčina byl mrtvě narozeným Bohem.³⁵⁰

Pro závěrečnou konfrontaci Descarta s Cervantesem, ale také Komenským nám snad nejlépe poslouží citát slavného místa z Pascalových *Mýšlenek*, který Gilson v této souvislosti přirozeně nemůže opomenout dát k lepšímu: „Nemohu odpustit Descartovi: v celé své filosofii by se nejraději obešel bez Boha; ale přece jen si nemohl pomoci a připsal mu ono cvrknutí, které uvedlo svět do pohybu; pak už nemá s Bohem co dělat.“³⁵¹

A tak si dovoluujeme navrhnout Kunderovi k úvaze, zda není myslitelné formulovat status romanopisce hodného toho slova tak, že je-li autor románu odpovědný jedině Cervantesovi, je Cervantes – alespoň ve své tvůrčí ontologii – odpovědný autentickému tomášovství, jeho metafyzice Exodu, existenciálnímu pojetí Boha jako nejhlubšímu a nejuniverzálnějšímu základu dějin člověka, a odtud i dějin románu.

A tím se v závěru svého příspěvku dostáváme znovu ke Komenskému. Především je jisté, že on sám potřeboval Boha i k něčemu jinému než jen k vykonání prvního – a navíc jen mechanicky pojatého – pohybu světa. Komenský věděl o Bohu živém, s nímž člověk vede neustálý dialog. A zde si v Kunderově duchu dovoluujeme položit otázku: Byl by to tak dobře věděl, kdyby byl jen vědec a filosof, nesehrála zde značnou roli i skutečnost, že náš Jan Amos byl také umělec a básník?

Nebudeme jistě první, kdo při srovnávání Descarta a Komenského upozorní na tuto skutečnost a v jejím rámci snad i na to, že v této optice byl Komenský všestrannější. A nebudeme ani první, kdo srovnají protagonisty Komenského literárních kusů (zejména v *Labyrintu*) s nesmrtelnými hrdiny veleděl Cervantesových (zejména v *Donu Quijotovi*). Nové na našem přístupu je však to, že se opírá o všechny výše zmíněné významné postřehy Milana Kundery a že chce samému Kunderovi pomoci nalézat Cervantesovu zakladatelskou a zákonodárnou sílu v jeho hlubinné návaznosti na tomášovskou existenciální ontologii, která byla pramenem živé vody pro celou zlatou dobu španělské kultury a kultury vůbec.

A nakonec ještě jedna pozoruhodnost, která se sice na první pohled týká „jen“ formy, kterou však Kundera sám považuje za tajemnou pružinu veškeré tvůrčí činnosti.

Všichni víme, jak často se Komenskému zazlívala jeho číselná mystika, mimo jiné např. výsadní postavení čísla sedm (srv. jen celou výstavbu *Obecné porady* i jednotlivých jejích částí). A tu se Kundera bez jakéhokoliv ostychu hlásí k principu sedmičky jako k něčemu, co je mu hluboce dáno a čemu nelze beze ztráty úrovně odolat. Nejenže většina jeho románů má sedm částí, sedm dílů má i soubor esejů, z něhož v tomto svém příspěvku především čerpáme. K tomu Kundera např. poznamenává: „Dopsal jsem Život je *jinde*, práce měla šest částí, a já jsem s tím nebyl spokojen. Tu jsem vložil

³⁵⁰ GILSON, Étienne. *Bůh a filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 52.

³⁵¹ PASCAL, Blaise. *Mýšlenky*. Praha: Mladá fronta, 2000, s. 43.

do textu další epizodu – a rázem se mi celá věc zjevila jako dokonalá.³⁵² A o něco dále píše, že při tom nejde o nějaké pověřené koketování s magickým číslem, že běží spíše o hluboký, podvědomý, nepochopitelný archetyp formy, jemuž nelze uniknout: „Moje romány jsou variantami téže architektury založené na čísle sedm.“³⁵³

Kundera ostatně připomíná, že jej stejné číslo osudově provázelo i při komponování hudebních skladeb, a doznává, že toto číslo je základem architektury polyfonní kompozice sjednocující různorodé prvky.

My sami jsme se již dříve snažili z Komenského sejmut nařčení ze zpátečnické a pokleslé číselné magie např. srovnáním jeho bytostné trinitárnosti s triadickou výstavbou u C. S. Peirce. Nyní tu máme ještě modernějšího světově proslulého romanopisce, který neváhá přiznat se k hlubinné přitažlivosti čísla sedm. Bude jistě stát za to, zkoumat soustavněji a podrobněji tyto filiace (např. proč právě dva velcí čeští autoři). Prospěje to zřejmě nezaújatému studiu Komenského, ale mohlo by to možná obohatit i další Kunderovy teoretické úvahy. Jsme totiž přesvědčeni, že by nemohl po svých zkušenostech bez vnitřního pohnutí číst Komenského charakteristiky čísla sedm, např. když v *Pansofickém slovníku* píše: „Sedmička je druhé dokonalé číslo, sestávající ze zdvojené trojky a spojnice. Se sedmičkou se setkáváme ve všem, co je dokonalé, ... a samotnému Bohu se připisuje sedm očí a sedm duchů. A také z jakékoli věci vede sedm cest.“³⁵⁴ Na mnoha místech svých děl pracuje Komenský s principem sedmičky buď latentně, nebo jej úmyslně obnažuje a komentuje, přirozeně téměř vždy s odkazy na biblickou inspiraci. Kde však taková inspirace není přítomná, kde se bez ní obejde nejen Komenský a Cervantes, ale i Descartes?

Když se nečekaně setkají dva lidé, říká se, že svět je malý. Když se nečekaně setkají velké myšlenky z různých časů, poznáváme, jak krátký je čas. Eduard Winter skončil svých *Tisíc let duchovního zápasu* konstatováním, že po tisíciletém vývoji stojíme v naší zemi opět na počátku, a dodal k tomu výmluvná slova žalmu: „Avšak tisíc roků před Tebou, Bože, jest jako jeden den, jenž včera uplynul.“ V takovém zorném úhlu je ovšem celá tzv. moderna jen jedním odpolednem, v němž se nikoli náhodou setkávají jako současníci nejen v témž historickém období žijící Cervantes, Descartes a Komenský, ale i dnes úporně hledající Kundera a s ním i my. A co je nejpozoruhodnější: všichni spolu diskutujeme o otázkách aktuálních v tomto odpoledni s očekáváním nastávající noci a příštího dne.

³⁵² KUNDERA, Milan. *L'art du roman*. Paris: Gallimard, 1986, s. 108–109.

³⁵³ KUNDERA, Milan. *L'art du roman*. Paris: Gallimard, 1986, s. 110.

³⁵⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos. Lexicon reale pansophicum. In KOMENSKÝ, Jan Amos. *De Rerum humanarum emendatione consultatio catholica: necnon Lexicon reale Pansophicum continens*. Pragae: Academia, 1966, s. 645–646.

12 Bytí a moc

τὰ ὄντα ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.
Jsoucna nejsou nic jiného než mohutnost.
(Platón, *Sofisté*s 247e, přel. F. Novotný)

Úvod

„Bytí a moc“ – tak by mohl znít podtitul díla, jehož překlad zde předkládáme nejen k četbě, ale také – a v jistém ohledu zvláště – ke kritickému tvůrčímu posouzení zřejmě smělého překladu Kusánova *posse ipsum* českým „moc jako taková“.

K rozhodnutí překládat substancionalizované latinské *posse* českým „moc“ nás vedlo především přesvědčení, že není dále únosné stavět vedle českého substantiva „bytí“ (*esse*) pouhý infinitiv „moci“ (*posse*). Jako neudržitelné se to jeví již proto, že jde o hlubinný vztah dvou pojmů, o jehož osvětlení zápasí vlastně celá dosavadní filosofická tradice od presokratiků až k Heideggerovi.

Jak vůbec došlo k této překérní situaci? v první řadě zřejmě proto, že české sloveso „moci“ patří k těm vzácným výjimkám, jež netvoří podstatné jméno slovesné. Sloveso „být“ má své „bytí“, sloveso „moci“ je po této stránce němé. Podobná obtíž nastává snad jen u slovesa „mít“, kde nejbližší by bylo „jmění“, ale ani to by zřejmě nebylo vhodné pro tlumočení názvu onoho Frommova „Být a mít“ (totiž třeba v podobě „Bytí a jmění“).

Kdybychom chtěli zachovat rovnováhu mezi oběma též pro Kusána tak klíčovými pojmy, mohli bychom sice hovořit o dvojici „být a moci“, avšak co bychom si s oběma termíny počali v nepřímých pádech – nakonec bychom museli používat nepřekného nejen „onoho moci“, ale i „onoho být“ apod. A poněvadž podstatného jména „bytí“ se již nikdy neztěkneme, je nutné najít vhodný ekvivalent i pro substancionalizované *posse*. Po dlouhých, vlastně nikdy nekončících úvahách jsme se rozhodli pro výraz „moc“, i když si uvědomujeme, kolik problémů i tato volba přináší. Při všem tom úporném hledání se však ukázalo i něco podstatnějšího, že totiž neběží jen o filologii a terminologii „moci“; ukázalo se nám, že Kusánův spis leží na předělu časů a že hlubší pochopení jeho zápasu může nově osvětlit i pojetí moci u takových myslitelů, jako jsou Nietzsche, Arendtová či Tillich.

Potíže s českými ekvivalenty

Abychom předešli nezasvěceným kritikám svého počinu, seznámíme zde čtenáře alespoň se základními výtěžky úvah s tímto rozhodnutím spojených. Domníváme se, že mohou být užitečné nejenom pro konkrétní překládání Kusánova díla, ale též pro hlubší pochopení vývoje filosofie, zejména metafyziky, jakož i pro rozvoj české filosofické terminologie, která je – zejména pokud běží o převádění starověkých a středověkých děl – stále ještě značně rozkolísaná, a tím pádem často nebezpečně zavádějící.

Ne všechny jazyky mají podobné potíže, i když někdy právě snadná terminologie může vést k povrchnímu chápání příslušných pojmů. Tak Němcům, kteří Kusánovo sloveso *posse* překládají slovesem „können“, stačí napsat velké počáteční písmeno, aby vyjádřili substantivum „Können“; a i kdyby – podobně jako Holanďané – začali jednou psát všechna slova s malým počátečním písmenem, zůstal by jim stále ještě určitý či neurčitý člen, aby dali jasně najevo, že nejde o sloveso, nýbrž o podstatné jméno.

Podobné situace nastávaly ostatně již ve starověku, kde řečtina s využitím svých členů mohla klidně skloňovat slovesný tvar *einai*, kdežto latina musela s deklinací svého *esse* zápasit podobně jako my dnes s oním „moci“. Zdá se však, že současná čeština takový přístup již dobře nesnáší a že bude i z jiných, hlubších důvodů užitečné konečně najít vhodné české ekvivalenty pro překlad latinského *posse* a celé řady dalších – ve filosofii tak frekventovaných a zásadních – výrazů, které s ním souvisí (jmenujme zatím jen *potentia*, *possibilitas*, *potestas*, *potentialitas*, *impossibilitas*, *impotentia*...).

Sledujme jen současné české prostředí. Psal-li již před lety Jan Zahradníček o *Znamení moci*, zamýšlí se Václav Havel nad *Mocí bezmocných*, Lubomír Mlčoch o *Moci slova*, Petr Vopěnka nad *Úhelným kamenem evropské vzdělanosti a moci*; o politické moci ve vztahu k duchu a duchovnímu životu pak hovoří J. S. Trojan, Ladislav Mňačko, Ivan Klíma – abychom jmenovali jen některé z dlouhé řady autorů.

Již z názvů uvedených děl nemůžeme nevyčíst, že pojem „moci“ je použit v mnoha významech, z nichž některé jsou vzájemně v pozoruhodném napětí, nejsou-li přímo neslučitelné. Právě všechna tato pnutí a také skutečnost, že se v celém světě objevuje tolik prací věnovaných problému moci, dává i překladu Kusánova díla mimořádnou aktuálnost. Potíže spojené s příslušným filologickým a filosofickým studiem by měly přinést vzácné ovoce: možnost spatřit pravou tvář moci.

Ve složité dialektice pojmu „moc“ se často bohužel nejprve vnucuje jednostranné chápání významu ve smyslu ovládnutí, a to navíc nejspíše násilného (též Němci jen obtížně rozlišují *Macht* a *Gewalt*). Chtělo by se říct, že současný český výraz „moc“ se nejběžněji chápe ve významu „násilí“. Přirozeně i řecké *dynamis* (a latinské *potentia*) má dlouhou řadu významů, avšak prvek násilného užívání schopností a sil tam zřejmě nepřevládá tak jako v současném chápání českého „moc“.

Přitom *Příruční slovník jazyka českého* nehovoří o takovém významu zdaleka na prvním místě. Nejprve uvádí „možnost, schopnost něco vykonati, způsobiti“ (Jungmann: Duše lidská tu trojí moc má, že sobě představuje, cítí a žádá); zadruhé uvádí „vliv,

váhu, účinek, působení“ (V. Mrštík: v této jeho jistotě byla veliká moc sugestivní); pak přichází na řadu „tělesná či duševní síla“ (Vrchlický: Když svět se svíjel v mdlobě, bez moci, vždy přišli mezi lidstvo proroci); teprve na dalších místech nacházíme významy „převahy, vládnutí, nadvlády, vlády, pravomoci, práva, donucování a násilí“!

Podobně je tomu se slovesem „moci“, jež znamená nejen mít moc ve smyslu nadvlády, ale také mít schopnost, být s to, uvádět něco z možnosti do skutečnosti.

Z tohoto hlediska nabízí německý ekvivalent latinského *posse, können*, cenné podněty. V německo-českých slovnících nenacházíme na prvním místě význam „moci“, nýbrž „umět, znát, dovést“, přičemž podstatné jméno slovesné *das Können* se nejdříve tlumočí českým „umění“, aby teprve na druhém místě přišel na řadu význam „možnost“. Je zajímavé, že význam „moc – užití síly“ se v tomto kontextu vlastně vytrácí. Souvisí to mimo jiné s tím, že u německých překladatelů Kusánova díla se oslabuje úzký vztah mezi *potentia* a *posse*, když první výraz tlumočí pomocí *Vermögen, Fähigkeit*, druhý pomocí *Können*. V těchto souvislostech jsme při četbě Kusánovy knížky v italském Belforte uvažovali s malířem Radoslavem Kutrou o lákavé možnosti tlumočit ono substancionalizované *posse* výrazem „umění“. Tak by se nám místo dvojice „bytí a moc“ objevil významově značně inspirativní vztah „bytí a umění“. Byť se takový krok jeví jako příliš odvážný zřejmě jen na první pohled, vedl by nesporně k jiným vážným obtížím. Vyras „umění“ by byl sice z některých hledisek přiměřenější než „moc“, ale podobně jako v případě německého *Vermögen – Können* by narušil bytostné vztahy mezi *posse – potentia* (a další); staré české „moc“ naopak zachovává ve výrazové řadě „možnost, mohutnost, mohoucnost“, ale i „možný“, „nemožný“ atd.

Naznačené problémy mohou pěkně osvětlit i dvě ukázky z našich dnes již klasických překladů z řečtiny. Motto této úvahy je vzato z Platónova dialogu *Sofistés*, přičemž celé příslušné místo zní v překladu F. Novotného takto: „Cokoli má nějakou moc (*dynamis*), buď působit na druhou jakoukoli věc, nebo přijmouti sebe menší účinek od sebe nepatrnějšího činitele, a to třeba jen jedenkrát, všechno to vskutku jest; mám totiž za to – abych podal výměr, že jsoucna nejsou nic jiného než mohutnost (*dynamis*).“ I tak mistrný překladatel, jako byl náš učitel František Novotný, cítil nutnost přeložit v tak krátkém a myšlenkově tak sevřeném textu výraz *dynamis* dvěma českými ekvivalenty – jednou jako „moc“, podruhé jako „mohutnost“.

Pro nás je přitom pozoruhodné, že výraz „moc“ byl za řecké *dynamis* užít v české literatuře vlastně mimořádně, nicméně pro náš kusánovský překladatelský počín je to povzbudivé – především nám to pomáhá věřit, že nejsme na scestí. Je jen třeba se stále znovu tvořivě zamýšlet nad plným významem pojmu „moci“ a všeho, co s ním při hlubším přihlédnutí souvisí. Jen mimochodem: i krátká pasáž z Platóna nás může utvrdit o platnosti Whiteheadova postřehu, že všechno další filosofování jsou jen kratší či delší poznámky na okraj nesmrtelných dialogů; vždyť první část uvedené pasáže je nejstručnějším vyjádřením Aristotelova systému založeného na vztahu aktu a potence, závěrečná část pak sukusem Kusánova vrcholného zření.

Jestliže se při setkání s výrazem *dynamis* (u Platóna vlastně vzácným) rozhodl pro dva české ekvivalenty již F. Novotný, nelze se divit, že překladatel Aristotela (u něhož je *dynamis* jedním z ústředních pojmů celého metafyzického systému) A. Kříž se cítil nucen sahat k celé řadě českých výrazů. Stačí nahlédnout do jeho překladu Aristotelova slovníku základních filosofických pojmů (5. kniha *Metafyziky*). U dvanáctého výrazu v pořadí, jímž je *dynamis*, se hned v úvodu objevují české ekvivalenty „mohoucnost, mohutnost, možnost“, ale dále v textu se objevuje též „schopnost“.

Mohlo by se zdát, že jemné rozlišování svědčí u obou překladatelů o hlubokém porozumění překládaným myšlenkám. Jenže takovým rozlišováním nerozřešíme základní (a pro všechny další vývoj nejzákladnější) Aristotelův postřeh, že *dynamis* *legetai polachós* – že o *dynamis* se hovoří v mnoha významech. Vždyť který český výraz zvolíme za řecké *dynamis*, abychom i o něm mohli říkat, že se bere v mnoha významech? Rozlišíme-li jej předem např. ve výše zmíněnou řadu (mohoucnost, mohutnost, možnost), budeme o mnohovýznamovosti jednoho ústředního pojmu mluvit neprávem. Právě z tohoto hlediska vidíme úzkou souvislost mezi řeckým *dynamis* a latinským *potentia* a Kusánovým *posse ipsum*. Budoucí osudy českého překládání těchto pojmů se nám jeví jako úzce spřízněné. Co je vlastně ústřední a co je odvozené – to je, oč tu běží.

Pokud jde konkrétně o tlumočení z latiny, je i pro českého překladatele důležité znát, u kterých výrazů jde vpsledku o synonyma. Tak např. v rozsáhlém a na myšlenkový vývoj bohatém díle Tomáše Akvinského je značně obtížné získat v tomto směru vůbec přehled, natož jistotu. Spolehnmeme-li se v takové situaci např. na klasické dílo L. Schütze (*Thomas Lexikon*), který za synonyma výrazu *potentia* pokládá nejen *potestas* (jde-li o „možnost“), ale také *dominium*, *potestas*, *principatus*, *regimen*, *virtus*, *vis* (jde-li o „sílu, moc, násilí, vliv“), vidíme, že výstižný překlad zde bude vždy nadmíru obtížný. V ontologické oblasti, kde se hovoří o *potentia ad esse* či *ad essendum*, pokládá Schütz výraz *potentia* za synonymní s termíny *possibilitas*, *potentialitas*, *potestas*.

Pro správné pochopení a překládání Kusána mají v těchto souvislostech význam též Schützovy výklady k tomášovskému (a tím obecně vrcholně scholastickému) pojetí termínu *posse*. Rozlišují se zde čtyři možnosti:

- a) *posse ad aliquid* – být s to, být něčeho schopen;
- b) *posse in aliquid* – svým uměním, svou schopností či mocí až k něčemu dosahovat;
- c) *posse super aliquid* – svou moc nad něčím rozprostírat;
- d) *posse supra aliquid* – svou mocí či uměním nad něco vynikat.

Stojí také za pozornost, jak často se tu vyskytuje význam „moci“ (jako substantiva) – a že je hluboce propojen s výrazem „tvůrčí schopnosti“ a přímo s „uměním“.

A opět je tu souvislost s pojmem *potentia*, u něhož Schütz taktéž rozlišuje čtyři významy:

- a) možnost, mohutnost; možnost vůči něčemu (synonymum k *potestas*);
- b) schopnost, síla k nějaké činnosti (*potentia ad agere*);

- c) síla, moc, násilí, vliv (s řadou synonym, mezi nimiž je opět *potestas*, ale také *principatus* či *regimen*);
- d) ontologická možnost vůči bytí (ona již zmíněná *potentia ad esse*), jež je synonymní opět s *potestas*, ale také s *possibilitas* či *potentialitas*.

Jestliže jsme výše vyjádřili povzdech nad skutečností, že současný člověk slyší ve slově „moc“ převážně možnost a praxi opanovat, ovládat, násilně vládnout, stojí jistě za pozornost, že sám Tomáš Akvinský hovoří o takovém přístupu jako o něčem prvotním, co se až později tříbilo a zduchovnělo (*De potentia* 1,1, podrobněji viz níže v našem textu). Z tohoto hlediska bychom mohli říct, že jsme se dnes vrátili k jakémusi původnímu, ne-li barbarskému stavu.

Domníváme se, že i takovéto peripetie nás vyzývají k hlubšímu zamyslení nad klíčovými pojmy *dynamis* a *potentia*, včetně všeho, co s nimi nějak souvisí. Přispěje to nejen k obhájení našeho ekvivalentu „moc“ za Kusánovo *posse ipsum*, ale snad i k hlubšímu a hlavně tvořivějšímu chápání moci jako něčeho, co je opravdu spíše výrazem umění než vládnutí ve smyslu nadvlády a donucování.

Dříve než se v závěrečné části své úvahy zamyslíme nad tajemstvím moci (zejména politické), považujeme za nutné přihlédnout ještě k epochálnímu aristotelsko-tomistickému vztahu mezi aktem a potencí.

Posse, potence a akt

Již jsme nahlédli, že Kusánovo *posse* nějak souvisí s anticko-středověkým učením o vztahu aktu a potence. Ná vaznost jsme postřehli přinejmenším v položkách Schützova tomášovského slovníku, ale vynikne ještě více, když se nyní budeme krátce věnovat Tomáši Akvinskému a některým jeho vykladačům.

Nejdříve nutno předeslat, že v této kapitole se nebudeme za každou cenu snažit překládat oba klíčové pojmy do češtiny. Bylo by to předčasné a je také otázkou, zda o to vůbec máme usilovat. Edith Steinová píše svou průkopnickou práci pod názvem *Potenz und Akt* a nesnaží se přitom zásadně uplatnit německé výrazy *Wirklichkeit*, *Möglichkeit*, *Vermögen* apod. Heinrich Beck nazval své vynikající ontologické dílo *Der Aktcharakter des Seins*, což by v češtině stěží mohlo znít jinak než „Bytí má povahu aktu“. Avšak všechny tyto otázky ponecháváme úmyslně otevřené, abychom se až v závěru našeho promýšlení mohli rozhodovat zaslíbeněji, a tedy i z hlediska vývoje české filosofické terminologie definitivněji. Nejde přitom jen o nalézání vhodných českých termínů, běží o zásadnější problém: zda pro starověkou a středověkou spekulaci hledat stůj co stůj české ekvivalenty, či zda nezachovat zvláštní ráz scholastického myšlení právě ponecháním alespoň ústředních pojmů v jejich autentické podobě. Ale co návaznost s jinými pojmy, u nichž se češtiny zásadně nezřekneme? A co aktuálnost tzv. *philosophia perennis*? Všechno otázky, jimž se nelze vyhýbat!

Sama Edith Steinová by přece namítla, že odkaz středověké spekulace (zvláště dílo Tomáše Akvinského) je natolik cenný, nadčasový, a tudíž svým zvláštním způsobem i aktuální, že bychom jej neměli antikvovat. Pak je ovšem třeba hovořit o něm a v jeho duchu současným jazykem toho kterého národa. Mimořádné podněty nám zde poskytuje Petr Vopěnka ve své knize *Meditace o základech vědy*: „Pokud byl název nějakého jevu zvolen tak, aby příslušný jev připomínal, pak takový název v sobě zachycuje nějaké poukazy na příslušný jev, popřípadě poukazy tohoto jevu na jevy jiné. Někdy je takový poukaz obsažený v názvu velmi zřetelný (účast, vlak, újma...), jindy si ho uvědomíme teprve po čase, například že zkoušet pochází od kousání, a tedy na ně poukazuje. Některé poukazy jsou pak natolik skryté v hlubinách jazyka, že si jich vůbec nemusím být nikdy vědom – a přesto se mé myšlení po nich ubírá, neboť jsou uloženy v mém nevědomí. Jindy je nějaký poukaz obsažen v názvu vytvořeném jen v některém národním jazyce, kdežto v jiných byl pro příslušný jev zvolen název, v němž již tento poukaz přítomen není. Tak je tomu například s českým názvem „svět“, který v sobě nese – a to velmi zřetelně – prapůvodní poukaz světa na světlo. Ostatně význam národních jazyků pro utváření filosofických úvah je nezastupitelný. Čím obtížněji je taková úvaha přeložitelná do jiných jazyků, tím je neotřelejší, a tedy cennější. Filosofické úvahy nejsou zbožím vnucovaným lidem po celé planetě, ale nezczitelným pokladem lidí zasvěcených.“³⁵⁵

Výzvou (zejména pro nastupující generace) je jistě Vopěnkovo přesvědčení o významu národních jazyků ve filosofii. Jeho spojování obtížné přeložitelnosti a hodnoty myšlení je již spornější, stejně jako pojetí filosofie jako pokladu zasvěcených. Zasvěcenosti by musel odporovat Kusánus, který se k stáru dopracoval k přesvědčení, že největší pravdy jsou tak zřejmé, že dokonce křičí na ulicích, kde se s nimi může potkat každý duševně zdravý mladý člověk. Pokud jde o hodnotu díla a jeho přeložitelnost, vedly se u nás kdysi např. debaty o přeložitelnosti či nepřeložitelnosti Máchova *Máje* (O. Králík, O. F. Babler). Podobné otázky jsou stále otevřené a jejich řešení (a nedořešení) je trvale podnětné.

Tím vším se znovu vracíme k otázce, co s pojmy a zejména termíny, jež jsou zásadní a typické pro myšlenkové proudy, jejichž zdroje jsou dávné až pradávne, jejichž odkaz je však stále živý a aktuální.

Tomáš Akvinský věnoval otázce potence kromě nesčetných výkladů na různých místech svého díla také speciální rozsáhlý spis (*Quaestiones disputatae de potentia*), který vznikl v letech 1265–1266, tedy v době mezi pracemi na obou známých sumách (*Summa contra gentiles*, *Summa theologiae*), a o němž J. A. Weisheipl právem připomíná, že by jej neměl opomíjet nikdo, kdo chce hlouběji porozumět Tomášově ontologii obecně a jeho nauce o Bohu zvláště. Pro naše úvahy je tento spis podnětem a výzvou již tím, že pod uvedeným názvem (*de potentia*!) pojednává vlastně výhradně o Bohu

³⁵⁵ VOPĚNKA, Petr. *Meditace o základech vědy*. Praha 2001, s. 15.

a jeho trojičním stvořitelským aktu, tedy o takovém Bohu, u něhož se již podle běžných filosofických příruček nepředpokládá nejmenší stopa potenciality – je totiž *actus purus*, čirý akt. Již z těchto důvodů by nebylo možné překládat název spisu termínem „možnost“, nejspíše snad ještě „mohoucnost“ (srv. Boží vše-mohoucnost). Ale právě volbou některého z těchto termínů bychom již směle zasáhli do nesmírně složité dialektiky, již vládnou řecká *dynamis* a latinská *potentia*. Zřejmě by došlo k něčemu podobnému, jako když naši věrozvěsti přeložili řecké *logos* českým „slovo“.

V prvním artikulu první otázky musí Tomáš o takového široce pojaté potenci zjednat zásadní jasno, což učiní rozlišením potence aktivní a pasivní. V návaznosti na svůj postřeh o tom, že jméno potence bylo nejdříve používáno pro označení moci určitého člověka, říká – pro mnohé jistě překvapivě – že potence dostává jméno od aktu, přičemž *actus* je dvojí: první, který je tvarem každé věci, a druhý, který spočívá v činnosti takové věci. Z obecné zkušenosti prý pak známe, že jméno *actus* bylo přirčeno nejdříve činnosti a teprve později bylo přeneseno též na tvar (*forma*), jenž je pak jak principem, tak cílem každé činnosti. A právě proto máme prý také dvojí potenci: činnou, jíž odpovídá akt, který je činností – tomu se jména potence dostává především. Je tu prý však také potence pasivní, jíž odpovídá první akt, jímž je forma (jež dostala druhotně také označení potence).

Vztaženo na Boha, jenž je prvním aktem (bez příměsi jakékoli potenciality ve smyslu možnosti), to znamená, že je maximálně činný, že tedy právě s ním spojujeme aktivní potenci.

Domníváme se, že jak pro lepší porozumění Tomášově metafyzice, tak pro příští terminologické a překladatelské snahy nebude na škodu uvést zde jednu z klíčových Tomášových pasáží:

Jasno v této otázce vyžaduje, abychom si uvědomili, že potence dostává jméno od aktu (*potentia dicitur ab actu*), akt je pak dvojí: první, jímž je tvar (*forma*), druhý, jímž je činnost (*operatio*). Běžné chápání přitom ukazuje, že jméno aktu se dávalo zprvu činnosti – tak totiž vlastně všichni chápou akt. Teprve později se přeneslo na tvar (*fuit translatum ad formam*), neboť tvar je počátkem i cílem činnosti. Proto je také podobně dvojí potence: jedna aktivní, jíž odpovídá akt, jímž je činnost – a právě jí se zřejmě přisoudilo jméno potence; druhá je potence pasivní, jíž odpovídá první akt, jímž je tvar, pro kterou bylo druhotně odvozeno též jméno potence. Jako je však důvodem veškeré trpnosti pasivní potence, tak je důvodem vši činnosti první akt, jímž je tvar. Řekli jsme však, že právě ten dostal jméno aktu pro svou aktivitu. Bohu však náleží být čirým a prvním aktem..., pročež mu také vrcholně náleží aktivní potence.³⁵⁶

Přitom je podle Tomáše třeba dbát na to, abychom Bohu při svých snahách nějak se ho dobrat nepřipisovali nic z nedokonalosti nám známých sebedokonalejších věcí. Podob-

³⁵⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ. *De potentia* 1, 1c.

ně jako do Boha klademe bytí a substanci ve významu subsistence a bytí ve významu plnosti a jednoduchosti, připisujeme mu též činnost ve významu poslední plnosti, nikoli tedy aktivity, jež z něčeho přechází. Připisujeme mu tedy potenci ve významu trvání a principu – svou činností nedochází následně k nějakému naplnění.

V souvislosti s dvojicí *esse* – *posse* (která později sehraje tak významnou roli u Kusána) se zde Tomáš vyrovnává i s Aristotelovým postřehem, že u toho, co je věčné, se *esse* a *posse* neliší. Myšlenka se objevuje v šesté námitce prvního artikulu a vyvozuje se z ní toto: jde-li o shodu ve věci, mělo by se její jméno brát od té složky, která je důstojnější; avšak – zní námitka – *essentia* je důstojnější než *potentia* – *potentia* prý k *essentia* přistupuje; tedy: u Boha máme hovořit pouze o *essentia*, nikoli o *potentia*.

Vzal Kusánus v úvahu tento text, a zejména Tomášovu odpověď na uvedenou námitku? Odpověď totiž zní: „Říkáme-li, že v tom, co je věčné, se neliší *esse* (být) a *posse* (moci), máme na mysli pasivní potenci, což se ovšem mívá s naším problémem, poněvadž taková potence v Bohu není. Přesto však platí, že aktivní potence je v Bohu totéž co jeho esence, a je tedy třeba říct, že ačkoli věčné jsou Boží esence a potence týmž, přesto si potence vyžaduje zvláštní jméno, neboť přidává nadmíru významný způsob označení. Jména totiž odpovídají porozumění.“

Pro komparaci s Kusánem je zde vydatný každý Tomášův artikul, celý spis volá po přeložení (nejlepší by bylo dvojjazyčné vydání). Text zaujal také Edith Steinovou, která podobné otázky řeší ve speciálním spise nazvaném *Potenz und Akt*. I ona si uvědomovala, jak je obtížné a riskantní z pevně sevřeného systému vyjmout jeden pojmový pár a správně jej pochopit a vyložit. Je tu totiž pouze jediný organon filosofování, jednotlivé pojmy jsou vzájemně hluboce propojeny, čímž se navzájem osvětlují. Je prý však třeba pustit se statečně do hledání pravdy cestou dílčích postřehů, přičemž je nezbytné sestoupit do patřičné hloubky v jednom vybraném bodě, aby se později vyjevily i širší souvislosti a jasnější světlo padlo i na námi zvolený první krok.

Právě o něco podobného se snažíme i v tomto stručném komentáři k překladu Kusánova díla. Pro naše hledání vhodných českých ekvivalentů je přínosný text Steinové, který zde přirozeně musíme předložit v plném znění. Týká se překvapivě jakéhosi Božího sebe-omezování v nekonečné potenci, vše-mohoucnosti:

Avšak ani aktivní potence, jež se mu [totiž Bohu] přisuzuje, nestojí vedle či vně aktu: Jeho „umění“ (*Können*), jeho „moc“ (*Macht*) působí v aktu. A jestliže navenek – ve stvoření, udržování a řízení stvořeného světa – nezpůsobí všechno, co by způsobit mohl, k čemu má moc (*Macht*), jestliže se zde tedy umění (*Können*) a provedení zdánlivě rozcházejí, není tu přesto vůči aktu něco navíc, žádná nezapůsobivší potence, neboť sebeomezení moci (*Macht*) v jejím působení navenek je také aktem a také působením moci (*Macht*). Boží potence (*Potenz*) je pouze jedna a jeden je také Boží akt, v němž potence plně působí.³⁵⁷

³⁵⁷ STEIN, Edith. *Potenz und Akt*. Freiburg im Breisgau – Basel 1998, s. 8. (První vydání 1936.)

Nelze přehlédnout, kolikrát a v jak důležitém významu se v textu Steinové objeví výraz *Macht* a v jak úzké návaznosti se to děje vzhledem k pojmům aktu a potence, přičemž za nejbližší ekvivalent termínu *Macht* se označuje výraz *Können*, jímž Němci překládají, jak již víme, Kusánovo *posse*.

Pro hlubší pochopení těchto souvislostí, které i Steinová označuje za krajně obtížné, může posloužit epochální, i když u nás dosud málo známé dílo bamberského filosofa Heinricha Becka (*Der Aktcharakter des Seins*). Pokusíme se stručně vyjádřit Beckovy výklady, jež mají význam pro naši problematiku. Je nesporné, že Tomáš v sobě zpracoval dědictví Platóna a Aristotela. S Platónem viděl v bytí dokonalost, na níž má vše ostatní účast, domýšlí jej však v tom směru, že myšlenku dokonalosti a participace aplikuje na samotné bytí (nikoli tedy pouze na bytnost či ideu). S Aristotelem pokládá za základ ontologie rozlišení aktu a potence, přičemž opět tyto dva základní pilíře neaplikuje pouze na bytnost jsoucna, nýbrž na samotné bytí. Tomáš tedy nejen není jen jakýmsi součtem Platóna a Aristotela, překračuje směle oba myslitele, přičemž zásadnější význam má pro něj Aristotelova nauka o aktu a potenci. Ale i tuto nauku Tomáš zásadně domýšlí a epochálně povyšuje. Jde o to, že bytí se stává aktem pro bytnost, která je tak vůči aktu v postavení potence. Tomáš chápe vztah bytnosti (esence) a bytí (existence) jako vztah účastnění, participace. Vzniká příznačná tomášovská úměra:

esse : essentia = actus : potentia.

V Beckově díle se setkáváme též s pronikavým vysvětlením vzniku a povahy pojmů potence a aktu. Snažíme-li se totiž definovat například pojem aktu, narážíme na obtíže, definice v přísném slova smyslu není zřejmě vůbec možná. Stejně jako potence, patří i akt k hraničním, mezním pojmům, jež nelze vysvětlovat v rámci známého návodu (*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*), podle něhož definujeme daný pojem vyzdvížením druhové odlišnosti v nejbližším vyšším rodu. Běží totiž o pojmy, jež jsou samy základem pro každé osvětlování jiných pojmů. Jde o vztah definování a intuice, jak o něm pojednal v rámci svých výzkumů o povaze bytí a abstrakci např. Gustav Siewerth. Tak můžeme oba pojmy charakterizovat pouze jejich souvztahem, což se ovšem právě neděje v prostředí abstrakce, nýbrž pomocí vhodných příkladů, jak je přináší například již Tomáš Akvinský ve svém komentáři k Aristotelově *Metafyzice*.

Z těchto Tomášových zásad pak Beck dovozuje: „Akt je u určité věci to, co způsobuje, že je v určitém smyslu jsoucí, nebo čím je v určitém smyslu určovaná jako jsoucno. Tak např. to, co v určitém *hic et nunc* vidoucím způsobuje, že je teď vidoucí, a čím se jako takové odlišuje od nevidoucího, tj. jeho vidění, jeho akt vidění. Tomu pak odpovídá potence jako něco, co způsobuje, že něco v určitém smyslu být může (možnost otevřená bytí) – např. síla zraku vzhledem k tomu, co je vidoucí.“³⁵⁸ V *Teo-*

³⁵⁸ BECK, Heinrich. *Der Akt-charakter des Seins: Eine Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. München 1965, s. 39.

logické sumě (I, 5, 1 ad 1) Tomáš říká, že akt je to, čím se něco liší od něčeho pouze možného (*secundum hoc... aliquid dicitur ens, secundum quod... discernitur ab eo, quod est in potentia tantum*). Pro posouzení užité terminologie citujeme Becka v originále (překlad citované pasáže uvádíme v poznámce):

„Der Akt ist dasjenige, *wodurch* sich ein Seiendes jeweils vom Nichtseienden (oder bloß Möglichen) unterscheidet; die Potenz ist dasjenige, *wodurch* etwas sein kann oder zum Akt befähigt ist. Das Seiende ‚im Akt‘ oder ‚in der Potenz‘ meint aber jeweils *das ganze konkrete Seiende* selbst, das da den Akt oder die Potenz *hat*, und *insofern* es in dieser Verfassung ist, in der es den Akt – bzw. die bloße Potenz ohne den entsprechenden Akt – besitzt; also das ganze Seiende im Zustand der Wirklichkeit bzw. der bloßen Möglichkeit.“³⁵⁹

Po těchto „prolegomenách“ přechází také Beck (v duchu Tomáše Akvinského) k rozlišení prvního a druhého aktu a podobně prvé a druhé potence.

Tajemství (politické) moci

U názorů Tomáše Akvinského a jeho stoupenců na pojmy aktu a potence jsme se zdrželi poněkud déle především proto, aby lépe vynikly jednak závažné odlišnosti u jiných (starších i novějších) myslitelů, jednak povaha a dopad Kusánova smělého posunu, když ve spise o vrcholném zření předřadil *posse* před *esse*. Zdá se, že Kusánus tu stojí i v otázce moci na dějinném rozcestí, že jeho upřednostnění *posse* vede přes reformaci až k Nietzscheovi. Je zajímavé, že většina kulturních historiků si tohoto Kusánova počínu nevšimá – je pro ně zřejmě příliš subtilní, jako bychom neznali teorie, podle nichž může být razance uragánů rozpoutaná nevinným pohybem motýlích křídel. Sledovanější bývají ontologické posuny u Dunse Scota a Ockhama, které Kusána jistě také ovlivnily – důležitější však zřejmě je, že tyto a podobné „malé kroky“ nabíraly na intenzitě v procesu sekularizace ústící až do „smrti Boha“. Když na místo Boha nastoupil člověk, převzal na sebe volky nevolky i atributy vypracované dříve pro Boha. A jedním z těchto atributů byla právě i moc, moc svrchovaná, tedy „vše-mohoucnost“.

Celý proces by měly stručně naznačit další řádky, v nichž nás budou zajímat především dějinné okamžiky, v nichž se metafyzické úvahy osudově pojily s názory na (politickou) moc. V oblasti křesťanského světa přitom nesmíme ani na chvíli zapomenout

³⁵⁹ BECK, Heinrich. *Der Akt-charakter des Seins: Eine Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. München 1965, s. 40. „Akt je to, čím se liší jsoucnou od nejsoucího (či pouze možného); potence je to, čím něco může být nebo je uváděno do aktu. Jsoucnou ‚v aktu‘ nebo ‚v potenci‘ označuje vždy *celé konkrétní jsoucnou* jako takové, co zde má akt či potenci, a *nakolik* je v tomto stavu, v němž má akt – respektive pouhou potenci bez odpovídajícího aktu; tedy celé jsoucnou ve stavu skutečnosti, respektive pouhé možnosti.“

na skutečnost, že již pro Izraelity byl základem i zárukou jejich politického společenství Bůh, jehož nejvlastnějším rysem byla všemohoucnost.

Když se takto utvářená židovská mentalita setkala s řeckým myšlením, nalezla jeden z ústředních pojmů filosofie uplatněný i na výkon moci v polis, v lidské pospolitosti; termín *dynamis* našel v Řecku své vyjádření též v označení vládce (*dynastés*, mocnář, panovník), což vešlo i do obecného užívání v mezinárodním označení „dynastie“. Již ve staré řečtině znamenal ovšem výraz *dynamis* také umění, *dynasteia* moc či panování, *dynaton* sílu (*apo tú tés poleós dynatú* = podle sil státu). V latinském světě se tomášovská *potentia* a kusánovské *posse* zračí ve slově *potestas*, a i obecně či lidově se dodnes mluví o potentátech.

Jak je tomu s pojmem „moci“ v Písmu, které sehrálo ve vývoji (evropských) národů tak epochální význam? Všichni, kdo se dnes snaží upozornit na nadějnější tvář moci, navazují v tomto civilizačním okruhu na Bibli. A zde je rozhodující povaha Boha za touto Bibli stojícího.

Základ je položen v prvním přikázání Desatera, přičemž je hned zřejmé, že uctívány jediný Bůh je také všemocný, všemohoucí, že svou svrchovanou mocí trvale zasahuje do veškerého přírodního i společenského dění. Právě svou absolutní všemocí se Bůh Izraeli zjevuje jako skutečný Bůh, a ne pouhá modla. Tento Hospodin je stvořitelem celého vesmíru, udává rytmus přírodě a také lidským dějinám – veškeré národy jsou v jeho všemohoucích rukou. Izajáš říká:

Hle, pronárody jsou jako kapka ve vědru,
jak prášek na vahách...
Všechny pronárody nejsou před ním ničím,
jsou mu méně nežli nic, než nicota.
(Iz 40,15 a 17)

Známé je Ježíšovo slovo o tom, že mu Otec dal moc nad všemi lidmi (Jan 17,2: *edókas autó exúsian pasés sarkos; dedisti ei potestatem omnis carnis*); avšak celá filosofie a teologie moci by se dala, pokud jde o Písmo, vyvodit z Pavlových listů. U Pavla se též setkáváme s pojmy, které sehrály tak osudovou úlohu v křesťanské spekulaci, tedy i u Kusána. V Listě Římanům čteme nejen o Božství a jeho věčné moci, ale také o moci Svatého Ducha; v Prvním listě Korintánům se hovoří o tom, že kážeme Krista jako Boží moc (*evangelium = dynamis theú*), že naše víra je založena na Boží moci, ale také o tom, že Kristus nakonec zruší vládu všech mocností a sil a odevzdá království Bohu a Otcí. Ve Druhém listě Korintánům se setkáváme s předlohou pro všechny, kdo kdy přemýšleli a psali o moci bezmocných; Kraličtí překládali „moc a nemoc“, ekumenický překlad má (2 Kor 12,9): „... a tak se budu raději chlubit slabostmi, aby na mně spočinula moc Kristova“ (*dynamis tú Christú, virtus Christi* – Kraličtí opět: „moc má v nemoci dokonává se, aby na mně přebývala moc Kristova“).

V Listě Efezským slyšíme o nesmírné velikosti Boží moci, jež převyšuje všechny pozemské mocnosti: „Vzkřísil ho z mrtvých a posadil po své pravici v nebesích, vysoko nad všechny vlády, mocnosti, síly i panstva, nad všechna jména, která jsou vzývána, jak v tomto věku, tak i v budoucnu“ (Ef 1,20–21). Bůh nás vytrhl z moci temnosti (Kol 1,13), odzbrojil a veřejně odhalil každou mocnost i sílu (Kol 2,15).

Pečlivé studium překladů by ovšem z hlediska našeho zajmu o pojem „moci“ ukázalo i to, že klíčový řecký pojem *dynamis* se objevuje také tam, kde se např. v českém překladu nabízí slovo „síla“; tak ve Druhém listě Timoteovi čteme o tom, že nám Bůh dal ducha síly, přičemž řecký originál zní *pneuma dynameos* (latina má na tomto místě výraz *spiritus virtutis*; 2 Tim 1,17). V Listě Židům se hovoří o moci budoucího věku (*dynameis mellontos aiónos*; *virtutes saeculi venturi*; Žid 6,5), kterýžto postřeh je pak rozvádněn v Janově Apokalypse, kde jde o dočasnou moc různých mocností zla a o konečné vítězství Beránkovo.

Tak se s Boží svrchovaností a velebností nejužším způsobem vždy pojí jeho absolutní moc, přičemž její účinek se projevuje jak v přízni a požehnání, tak také v trestech za nevěrnost a hříšnost.

Všechny tyto biblické myšlenky, zásady a proroctví se nemohly neprojevit i v životě církve, a zejména její institucionální výstavbě. Boží svrchovaná moc musela nalézt výraz ve vedení jak církve, tak také států, jež postupně přijímaly křesťanství. Již Konstantin Veliký mohl spatřovat ve formuli *homoúsios* též silné posvěcení svého mocenského postavení – přihlášením se ke Kristu a uznáním jeho moci mohl spojovat i svou politickou moc s absolutní mocí Boží. V tom smyslu psal ostatně Gelasius I. (492–496): *Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*; formule byla později v duchu mocenské doktríny Karla Velikého (747–814) upravena do „střízlivější“ podoby tak, že se v Gelasiově výroku slovo *mundus* (svět) nahradilo výrazem *ecclesia* (církev). Tento zdánlivě neviný posun vyjevil ovšem světodějnou okolnost, že zatímco v Gelasiově podání měl papež podíl na řízení celého světa, začali mít v Karlově formulaci panovníci podíl na řízení církve. Přitom se často zapomínalo na to, že v křesťanské civilizaci má být jakákoli pravá moc spojována s láskyplným prosazováním spravedlnosti. Tomáš Akvinský v této souvislosti napsal: „Kde nezapustí kořeny láska, je nemožné uchovat mezi lidmi mír založený na příkázáních spravedlnosti“ (*Summa contra gent.* III 130).

Takové je náboženské pojetí, jež po staletí ovlivňovalo úvahy o (politické) moci v křesťanské civilizaci. Sledujme nyní alespoň stručně vývoj podobných úvah v teologii a filosofii.

Podle Aurelia Augustina je všechno Boží působení založeno ve svobodné vůli Stvořitele, Bůh je všemohoucí právě proto, že může všechno, co chce (*De trin.* XV, 20, 28; Boží vůle je ovšem bytostně spjata s láskou: *quid aliud caritas quam voluntas*, přičemž základním pramenem je láska). Tento Augustinův přístup k Božím vlastnostem se zračí i v pojetí lidské svobodné vůle (srv. *De libero arbitrio*).

Pro pozdější vývoj, a tedy i pro Kusána, mělo značný význam ostřejší pojmové rozlišování typické pro vrcholnou a pozdní scholastiku. Nemohlo se vyhnout ani pojmu *potentia*. Šlo především o otázku, co vede Boha ke stvoření. Podle Tomáše nepůsobil Bůh ve stvoření na základě přirozené nutnosti (*Summa contra gent.* II 23; *Summa theol.* I, 25, 2; zde je významný též šestnáctý artikul třetí otázky rozprav o „potenci“). Zatímco Tomáš vidí absolutní moc zakotvenou v Boží moudrosti a bytnosti: *Ideo Deus aliquid facit quia vult; non autem ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura*, *Summa theol.* I, 25, 5 ad 1), učí Scotus, že Boží přirozeností je láska, a tedy vůle.

Složitě vztahy mezi teologickými, filosofickými a politologickými názory na moc se tak začaly pronikavě vyjevovat již u dvou myslitelů, kteří ovlivňovali vývoj mezi Tomášem Akvinským a Mikulášem Kusánským – u Dunse Scota a Ockhama. Přitom je příznačné, že oba tito „ostrovníci“ filosofové byli přímo fascinováni Boží všemohoucností a právě snaha o její interpretaci je vedla k dalekosáhlým spekulacím i společenským důsledkům.

Duns Scotus si připravuje své nové pojetí moci pronikavou kritikou tradiční spekulace včetně Tomáše Akvinského – pojem *potentia* byl podle něho používán neúnosně homonymně (šlo o pouhé ekvivokace), je třeba rozlišit dvě formy potence: *potentia absoluta* vládne v celé oblasti nerozpornosti; *potentia ordinata* (moc řádově uspořádaná) je tam, kde se stvořené jsoucno sklání před Boží moudrostí a vůlí. Toto myšlení pak Scotus zobecní a poukáže na jeho význam v řízení lidské společnosti: též v ní se vyskytují ti, kdo mají moc vydávat zákony (mají absolutní moc), a ti, kdo vydané zákony „jen“ poslouchají. Nejde o nic menšího než o legitimizaci zakládání nových pořádků, jež jsou sice vzhledem k absolutní moci kontingentní, nicméně platí až do případného dalšího zásahu absolutní moci. Absolutní Boží moc (srovnejme Scotův přístup s aristotelským pojetím politické moci, ale také s biblickým přesvědčením, že Bůh může Abrahamovi zrodit potomstvo třeba z kamení) je tak něčím, vzhledem k čemu je možné zakládat, vykládat i upravovat, ba i zásadně měnit řády a pořádky jak v přírodě, tak ve společnosti.

Z politologického hlediska se musela nutně dostavit otázka, komu patří moc k oněm radikálním změnám. Tak Scotus, který chtěl novým rozlišením problematiku vyjasnit, přinesl vlastně zdvojení či rozdvoujení moci nebezpečnou společenskou dvojznačností.

Je pozoruhodné, že právě myslitel jako Ockham, který vyvodil řadu důsledků z radikálního pojetí Boží všemohoucnosti a konkrétně pojednal také o vztahu duchovní a světské moci (*De imperatorum et pontificum potestate*), považoval za důležité zakotvit formy moci v jediném ústředním základu. Jde o svrchovanou moc Boží, kterou nazývá *prima potentia*, přičemž *omnis potestas, excepta dei potentia, servitus est* – nebere-li člověk ohled na moc Boží, vede každé vládnutí, každé užívání moci do otroctví. V tomto kontextu je třeba číst pozoruhodný výrok Emanuela Rádl z jeho *Útěchy z filosofie*: „Nová doba po čtrnáctém století ... uznávala jedině násilí ... za pravý základ dějství.“³⁶⁰

³⁶⁰ RÁDL, Emanuel. *Útěchy z filosofie*. Praha 1994, s. 32.

Z filosofie a teologie obou jmenovaných středověkých myslitelů nic takového nevyplývá, alespoň ne prvoplánově. Ale posuny v jejich ontologii musely příchod nového chápání moci nějak připravit. Takový na první pohled nenápadný posun chceme nyní ukázat ve srovnání Tomáše Akvinského a Kusána v jejich pojetí *posse*.

Tomáš Akvinský (*Quaestiones de potentia*)

I, 1 ad 5: Boží bytnost se již proto, že Bůh skrze ni jedná, považuje za potenci. Ráz potence tedy Bohu nic neubírá na jeho jednoduchosti ani prvotnosti, poněvadž se neklade jako něco přidaného bytnosti.

I, 1 ad 6: Poněvadž platí, že aktivní potence je v Bohu totéž co jeho bytnost, je třeba říci, že věčně jsou Boží bytnost a potence totéž, nicméně potence vyžaduje zvláštní jméno, poněvadž přidává mimořádně význačný význam.

Kusánus (*Memoriale apicis theoriae*)

II: Není nic, leč to, co být může. Bytí tedy (nic) nepřidává k moci být. ... A poněvadž taková moc s dodatkem k moci jako takové nic nepřidává, vidí pronikavě přemýšlející toliko moc jako takovou.

III: ...Moc jako taková předchází vši moci s dodatkem.

IV: Moc s dodatkem je obrazem moci jako takové, nad níž nic není jednodušší. Tak ona moc být je obrazem moci jako takové.

VIII: Tak jsou všechny věci, jež mysl vidí, způsoby projevu nepomíjivé moci jako takové.

Je zřejmé, že by komparace, jež se tu nabízí, vydala na celou zvláštní rozsáhlou studii. Snad se nemýlíme, když stručně konstatujeme, že si zde býtí a moc vyměnily úlohy, i když je to na první pohled jen stěží postřehnutelné a třebaže by se sám Kusánus takové interpretaci bránil. Ale další vývoj tuto původně nepatrnou tendenci stále více vyjevoval, až se Nietzscheovi stala nejen důležitým, ale také jediným rysem skutečnosti – ovšem poté, co ohlásil smrt Boha.

Přes všechny difference brali všichni doposud zmínění myslitelé v úvahu základní ontologický rozvrh, který radikálněji opustili teprve reformátoři – byť vlivem všech těch na první pohled nepatrných posunů. Ontologicky nezakotvená Boží všemohoucnost je pro člověka vždy překvapující, její počiny nemají a ani nemohou mít nic společného s racionalitou. Zatímco pro Tomáše je Boží činnost zakotvena bytostně v moudrosti, platí pro Luthera, že „Bůh je ten, jehož vůle nemá příčinu ani důvod“ (*deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio*; WA 18, 712). Luthera nezajímá vysoká spekulace, což souvisí i s jeho pojetím scotovské *potentia absoluta* – pro něho jde o nevyčerpatelnou Boží činnost. V tom smyslu mluví též Kalvín o Boží všemohoucnosti jako o neustále působící (*vigilis, efficax, operosa, quae in continuo actu versetur*, *Inst. relig. christ.* 1,16,3). Změna v pojetí Boží všemohoucnosti vedla i k novým názorům na lidskou svobodnou vůli. Luther zde hovoří o tom, že Bůh nás spíše zachvacuje, že

jeho dílo zakoušíme jako tvrdé vedení. Kalvín pak označuje stvořené bytosti za nástroje, jež Bůh podle svého rozhodnutí tak či onak ohýbá. Na všech stranách nepatrné posuny v tradičních formulacích, ale podobně jako u Kusána nepatrné jen na první pohled.

Hmatatelnější důsledky těchto více méně skrytých tendencí se dostávají u Francise Bacona a Thomase Hobbesa. Bacon přichází s novým spojením (Boží) vševědoudčnosti a (Boží) všemohoudčnosti. Řekne-li se přece, že „cesty k lidské moci a lidskému vědění vedou jedna vedle druhé a jsou skoro totožné“ („the roads to human power and to human knowledge lie close together, and are nearly the same“) či „lidské vědění a moc se stýkají“ („human knowledge and human power meet in one“), jde jen o sekularizovanou podobu např. Tomášových výroků o tom, že v Bohu jsou podobné vlastnosti založeny v jediné bytnosti, která je absolutně jednoduchá.

Podle Hobbesa hovoříme o moci jen tehdy, jestliže nějaký účinek teprve očekáváme jako budoucí; i v takto pochopené moci Hobbes opět spojuje aktivní a pasivní potenci, jež považuje pouze za složky jedné příčinné řady – v tom smyslu je pro něj pojem moci totožný s pojmem možnosti. Je ostatně pozoruhodné, že *potentia* se objevuje podobně jako u Bacona stále více jako *power* (síla) a *summa potestas* se dokonce vykládá na způsob fyzikálních jevů jako nejrychlejší pohyb. Pro další vývoj stále více sekularizovaného pojetí moci až k Nietzschemu je výrazný Hobbesův krajní názor, že kdyby existoval člověk, jemuž by nebylo možné odporovat, stal by se legitimně vládcem – „nezlomná moc ospravedlňuje všechny činy“ („power irresistible justifies all actions“). Vzhledem ke Kusánovu *posse ipsum* je zajímavé také Hobbesovo přesvědčení, že tzv. přirozené právo nestojí na vděčnosti Stvořiteli, nýbrž pouze a jedině na Stvořitelově nezvratné moci.

U Spinozy se stal pojem moci ústředním pro pojetí přirozeného práva a praktické filosofie. Přirozené právo dosahuje jen tam, kam sahá jeho moc (*jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit*), přičemž se přirozené právo neřídí rozumem, nýbrž mocí a tužbami (*jus naturale ... hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur*).

Když se v dalším vývoji postavil Locke důsledně proti aristotelským analogiím moci, vyplynul z toho vposledku závažný (a pro budoucnost osudový) závěr, že politická moc je založena na právu násilí. Jako mnozí další křesťanstvěji orientovaní myslitelé cítil pak např. Leibniz (ovlivněn mimo jiné hlubšími tradicemi středověkého myšlení, konkrétně tzv. druhou španělskou scholastikou) povinnost hobbesovsko-lockovskému liberalistickému materialismu čelit; důrazně proto upozorňoval na nutnost vyváženého vztahu mezi mocí a duchem (vše hmotné je prý pouze pasivní potenci, jež nemůže udávat směrodatný ráz skutečnosti).

Další vývoj řešil problém moci, zejména politické, stále více bez určitějšího vztahu k nějakému společnému ontologickému jmenovateli; tak se vždy zřetelněji vyjevuje rozpad pojmu moci až k neúnosné ekvivocitě, jejíž stopy se projevují dodnes.

David Hume kritizuje Lockeovo pojetí moci v duchu své nauky o příčinnosti. Veškerá moc se prý projevuje vztahem k nějakému účinku, avšak nepoznáváme-li účinek, nemůžeme předpokládat ani existenci nějaké určité moci.

V této situaci se J. J. Rousseau při interpretaci politické moci vrací k analogii srdce a rozumu a dochází k rozlišení legislativní a výkonné moci (*puissance législative et exécutive*).

Immanuel Kant hovoří o moci (*potentia*) ve smyslu vztahu určitého státu k jiným národům. Přináší též rozlišení pojmů *Macht* a *Gewalt*, pokud jde o moc politickou, jakož i *potentia* (užívání) a *potestas* (vlastnění), pokud jde o moc něco vlastnit.

Je vlastně nasnadě, že nově a hlavně systematictěji se musel k pojmu moci vyslovit ve svém systému G. W. F. Hegel. Již v povaze jsoucna jako takového je založena moc obecného (*Macht des Allgemeinen*) – moc je sjednocováním jednotlivého. Nelze přitom nevzpomenout na Kusána a obecně novoplatónskou inspiraci (srv. již úvodní teze Proklovy *Stoicheiósís theologiké*), když slyšíme Hegela hovořit o jeho pojmu pojmu (*Begriff des Begriffs*) v tom smyslu, že jeho nejvlastnější rys spočívá v absolutní, čisté moci. V pozdních spisech se Hegel blíží romantickému pojetí moci, i když se nikdy nesmířil s názorem, že mocnější může vládnout bez ohledu na zásady mravnosti a spravedlnosti. Trval ovšem na tom, že politická moc jako taková musí vždy uplatňovat čtyři kritéria: moc válečnou, finanční, uzemní a právní.

Je jistě pozoruhodné, že začala-li německá filosofie Kusánovým *apex theoriae est posse ipsum* (*Memoriale*, úvod), vyvrcholila v devatenáctém století Nietzscheovým „tento svět je vůle k moci – a jinak nic“. Mezi Kusánem a Nietzscheem „došlo“ ovšem ke smrti Boha a pro moderního myslitele neplatil již závěr jeho velkého renesančního předchůdce, v němž se hovoří o Kristu, který nás vede k jasnému nazření moci jako takové. Je otázka, zda k nietzscheovským závěrům vedly již Kusánovy nepatrné ontologické posuny. Ale na druhé straně takové vývojové peripetie nelze vyloučit, ukáže-li se, že ony posuny nebyly zase tak nevinné. I v tom by se zračila síla metafyziky.

Říká-li se, že u Nietzscheho jde zatím o nejradikálnější rozšíření pojmu moci, nemělo by se zapomínat právě na takové předchůdce, jako je Mikuláš Kusánský se svým pojetím Boha jako *posse ipsum*. U Nietzscheho je přirozeně konkrétnější návaznost na myslitele, jako byli Spinoza či Schopenhauer, i když mu jde o daleko niternější snažení a puzení člověka – o vůli k moci, již nelze chápat jako nějakou jednoduchou sílu (právě proto neuspokojuje Nietzscheho ani Darwin). Boj o přežití je jen jednou z možných aplikací, Nietzscheovi jde o pravidlo, a to spočívá v boji o moc jako takovou (s Kusánem bychom řekli „bez dodatků“). Taková vůle je pak ovšem též základem tzv. přírodních zákonů (vzpomeňme zde pro srovnání na C. S. Peirce a jeho překvapivé přesvědčení, že *physical laws* = *inveterate habits*). Také proto stojí u Nietzscheho vůle k moci mimo jakoukoli morálku. I ta by totiž byla zbytečným „dodatkem“.

Pro naše i budoucí komparace Nietzscheho nejen s Kusánem, ale i s ostatními mysliteli, kteří věnovali pozornost pojmu moci, předkládáme alespoň dva Nietzscheovy klíčové texty (německé originály uvádíme v poznámce):

Za předpokladu, že by se podařilo vysvětlit veškerý náš pudový život jako ztvárnění a rozvětvení základní formy vůle – totiž vůle k moci, jak zní má věta –; za předpokladu, že bychom byli s to převést všechny organické funkce na tuto vůli k moci a v ní pak nalézt též řešení problému plození a jeho vysvětlení – jde o jeden problém – zjednali bychom si oprávnění označit veškerou působící sílu jednoznačně jako vůli k moci. Svět viděný zevnitř, svět určený a označený z hlediska jeho ‚inteligibilního charakteru‘ – takový svět by byl ‚vůlí k moci‘ a ničím jiným.³⁶¹

A jak taková víceméně fyzikální a biologická analýza vyhlíží z hlediska osudu a poslání člověka po smrti Boha? Nietzsche hlásá:

A víte vy také, čím je mi ‚svět‘? Mám vám jej ukázat ve svém zrcadle? Tento svět ... jako dění, jež se nikdy nenasytí, jež nezná omrzelost ani únavu: tento můj dionýský svět věčného tvoření sebe sama, věčného ničení sebe sama, tento tajemný svět dvojakých rozkoší, toto stanoviště mimo dobro a zlo, bez cíle, nespočívá-li cíl ve štěstí kruhu, bez vůle, není-li dobrou vůlí prstenec uzavřený v sebe – přejete si jméno pro tento svět? Rozřešení všech jeho záhad? Světlo též pro vás, vy nejskrytější, nejsilnější, nejneohroženější, nejpůlnočnější? – Tento svět je vůle k moci – a jinak nic! A též vy sami jste tato vůle k moci – a jinak nic!³⁶²

³⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*, § 36. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 5. Deutscher Taschenbuch – De Gruyter: Berlin – New York 1999, s. 55. „Gesetz, daß es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist –; gesetzt, daß man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts außerdem.“

³⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Nachlass 1884–1885*, 38 [12]. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 11. Deutscher Taschenbuch – De Gruyter: Berlin – New York 1999, s. 610–611. „Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ... als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dies mein ‚Jenseits von Gut und Böse‘, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, – wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächlichsten? – Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und Nichts außerdem!“

Wilhelm Weischedel zvolil ve svém *Zadním schodišti filosofie* pro Kusána označení „nomenklátor Boží“, u Nietzscheho zvolil jako podtitul „Moc a bezmoc nihilismu“. Kdybychom však chtěli právě tyto dva myslitele (a právě tyto dva zástupce německého myšlení) srovnat, nabízelo by se zřejmě přiměřenější označení, založené navíc na společném jmenovateli: Kusánus nazřel na vrcholu svého filosofického snažení *posse ipsum*, jímž je Bůh; Nietzsche zahlédl *Wille zur Macht*, moc, jíž je svět po smrti Boha. (Že však je situace naštěstí složitější a že u Nietzscheho nemusí jít zásadně o antikřesťanství, naznačuje nyní rozsáhlá studie *Friedrich Nietzsches Der Antichrist*, jejímž autorem je německý germanista a filosof A. U. Sommer.)

M. Heidegger vidí v této Nietzscheově závěti vyvrcholení novověkého myšlení, i když pro něj vůle k moci poukazuje spíše k těžko vyložitelnému *Wille zum Willen* (vůle k vůli). Svěrázné domýšlení Nietzscheho i Heideggera přináší v těchto souvislostech Hannah Arendtová. Ta vychází z rozlišení tří základních možností lidského pospolitěho života: je tu *vita contemplativa*, jež spočívá v oddanosti smyslu a pravdě, je tu *vita passiva* daná pouze tužbou žít bez vážnějších starostí (bez většího nasazení sil a pokud možno bez rizika), ale je tu také *vita activa*, kde jde o tvůrčí uskutečňování moci člověka – pravým významem moci je neustálé sebe-uskutečňování (pasivní člověk je naopak nemocný a bezmocný).

Závěr

Snad těchto několik stručných sond do dějin myšlení a řízení lidského společenství naznačilo, jak složitá je problematika spojená s pojmy *dynamis*, *potentia* a také onoho *posse*, zejména pokud jde o jeho vypjaté zdůraznění v Kusánově závěrečném spise.

Domnívám se, že po takovém bližším přihlédnutí nelze nedojít ke dvěma hlavním závěrům: 1. že pro tyto ostře sledované pojmy bude třeba (těž v době postmoderního dissensu a diferencování, a snad právě v ní) přece jen hledat společného jmenovatele, mimo jiné proto, že by nebylo zdravé, ale ani dlouhodobě únosné, aby šlo ve významných situacích naší teorie a praxe jen o ekvivokaci; 2. že je žádoucí hledat pro takového společného jmenovatele vhodný ekvivalent v českém jazyce, pokud nechceme (jako třeba Němci, ale i řada dalších jazyků) zůstat u mezinárodních výrazů „potence“, „akt“ apod. I tak by ovšem bylo třeba takto na milost přijaté pojmy nově promýšlet, aby mohly být tvořivě vřazovány do „zbytku“ českého filosofického pojmosloví. Úkol daleko těžší, než by se mohlo zdát na první pohled.

Sloveso *posse*, které sehrálo vskutku epochální roli u Kusána, do tohoto spekulativního kosmu nesporně náleží, přičemž jeho překlad nečiní problémy. Vzhledem k jeho významovým souvislostem i jazykovým konotacím je jistě nejpřirozenější tlumočit je českým „moci“, i když jsme poznali, že od věci by nebylo ani „umět“.

Problematictější je jistě překládat toto *posse* v substantivizované podobě termínem „moc“. Řadu důvodů pro toto své rozhodnutí jsme uvedli v předešlém textu a byli bychom rádi, kdyby se o naší iniciativě rozproudila důkladnější diskuse. V jejím rámci se bude muset rozhodně řešit také otázka vztahu Kusánova *posse ipsum* ke svrchované Boží potenci, k té *potentia*, jejíž jméno dal Tomáš Akvinský do názvu svého objemného spisu zasvěceného hlubšímu průzkumu Boží všemohoucnosti. V takovém smyslu by *posse ipsum* a *potentia dei* byla synonyma, ale pak by se i výraz *potentia* mohl překládat českým „moc“ a Tomášovo dílo *De potentia* by dostalo titul *O moci*. Co však všechny jiné konotace a souvislosti? Zdá se, že alespoň v současném stadiu vývoje české filosofické terminologie by se nenabízela jiná volba než *O potenci* (či snad potencialitě, možnosti, mohoucnosti, mohutnosti – všechny tyto a podobné termíny mají některé výhody, ale zejména až neúnosné nevýhody).

Tak zůstáváme (alespoň prozatím) u převodu Kusánovského *posse ipsum* v podobě „moc jako taková“, ale v rámci tohoto zkusmého dílčího kroku se nyní úplně na konci úvahy musíme zmínit ještě o třetím aspektu, jímž je vztah moci a transcendence.

Je přirozené, že zejména křesťanští myslitelé se snaží pozvednout pokleslé formy moci poukazy k jejich hlubšímu či vyššímu zakotvení. Jde o vazby všech projevů moci na všemohoucnost Boží. Každá ve světě posuzovaná moc má (a musí mít) jistý stupeň autonomie, ale vpsledku, má-li být legitimní, je delegovaná Bohem. Řada autorů, kteří se k problému moci v takovémto kontextu zásadněji vyslovili (K. Rahner, R. Guardini, K. Barth, B. Welte) hovoří znovu tomášovsky o tom, že z ontologického hlediska je moc již jedním z konstitutivních rysů bytí jako takového. P. Tillich to formuloval takto: „Bůh je mocí bytí ve všem, co jest“ (srovnejme opět s platónským mottem).

Každopádně nám všem prospěje uvažovat hluboce o pojmu moci, k čemuž nám Kusánus dává mimořádně cenné podněty. Současně je však pro nás také výstrahou, že sebemenší nevyváženost v pojetí Božích atributů vede k vážným důsledkům i v lidském společenství.

Je jistě pozoruhodné, že jako jsme s Platónem mohli začít, můžeme právě s ním také své úvahy uzavřít. Vždyť v jeho *Ústavě* (473d) čteme ono stále (a stále více) aktuální, že nebude konec lidských béd, dokud nespadne v jedno politická moc a láska k moudrosti – *dynamis politiké kai filosofia*.

13 Věčný problém metafyziky

*Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden,
werden wir verwendet für das noch zu Denkende.*³⁶³

M. Heidegger, Satz der Identität

K čemu metafyzika a proč Schmidinger

Když jsem brzy po sametové revoluci začal nečekaně (již v duchodovém věku) vyučovat na Univerzitě Palackého filosofii, uvědomoval jsem si od počátku, že je třeba vyjít posluchačům nově vstříc dvěma zásadními kroky, přiblížit jim nějak pohotově dva mateřské jazyky filosofie – *řečtinu* a *latinu* – a představit jim ve správném světle *metafyziku*. První úkol jsem v rámci svých sil splnil svými poměrně brzy vydanými skripty,³⁶⁴ druhý však jen částečně hesly, která jsem psal do filosofického slovníku vydávaného katedrou filosofie.³⁶⁵

O nutnosti vyznat se – zejména při vážnější filosofické práci – zasvěceněji v řecké a latinské terminologii vlastně nikdo nepochybuje. Ladislav Hejdánek připomíná, že Jan Patočka při svých výkladech psal důležité formulace na tabuli též v originálním znění. To jsem od počátku považoval za naprosto samozřejmé, ale poněvadž znalost klasických jazyků byla v případě mých posluchačů ještě daleko slabší než v dobách Jana Patočky, musel jsem hledat způsoby, jež se některým odborníkům mohly jevit jako primitivní, ale většina potřebných a lačných po poznání je přivítala jako něco osvobozujícího a nadějného – mezi zasvěcenými též Zdeněk Neubauer. Pečlivě volené citace v originálním jazyce byly ostatně jen dalším doporučením také při volbě předkládaného kursu.

³⁶³ *Teprve když se myslíce přivrátíme (zuwenden) k tomu, co již bylo myšleno, jsme (jako obrácení) použitelní (verwendet) pro to, co ještě myšleno být má.*

³⁶⁴ FLOSS, Karel – NAVRÁTIL, Martin. *Úvod do řecké filosofické terminologie a četby*. Olomouc 2000²; FLOSS, Karel – NEJESCHLEBA, Tomáš. *Úvod do latinské filosofické terminologie a četby*. Olomouc 2000². První vydání vyšlo jako: FLOSS, Karel. *Úvod do řecké a latinské filosofické terminologie a četby*. Olomouc 1992.

³⁶⁵ BLECHA, Ivan et al. (eds.). *Filosofický slovník*. Olomouc 1995.

Složitější to bylo s metafyzikou. Byly tu sice k dispozici různé texty ze starší i novější doby, avšak žádné nevyhovovaly po všech stránkách, jak alespoň mně tanuly na mysli. Když jsem po létech příprav nahlédl, že sám takový úkol již nestačím na úrovni splnit, začal jsem se ohlížet po díle, jež by stálo za to přeložit. Volba padla nakonec na Schmidingerův základní kurs, jež v zásadě ocenili též nejnadanější příslušníci nové filosofické generace, kteří mi v hledání pomáhali, přičemž jsme zohlednili mj. skutečnost, že kurs je využíván na předních evropských univerzitách. Takový postup pro mě ostatně nebyl ničím novým. Zkušenosti s intelektuálním životem v době totality mě naučily, že je-li v určité oblasti (jak teorie, tak praxe) potřebný nový studijní text, pak jestliže nejsme s to vytvořit hodnotné dílo vlastní, je třeba hledat u jiných a jinde – pořídit dobrý překlad, nikoli nabízet za každou cenu vlastní výtvary.³⁶⁶

Ale byl tu ještě další důvod pro volbu Schmidingerova díla, totiž jeho soustavná snaha propojovat filosofickou práci se všemi ostatními obory, nejen kulturními, ale také přírodovědnými. Na olomoucké vysoké škole pracoval po určitý čas okruh badatelů ze všech fakult, který si podle místa svých setkání na teologické fakultě zvolil příznačný název Rotunda; nemělo jít o nic menšího než o hledání společného jazyka při formulování a zodpovídání otázek, jež mohou být v duchu jednoho z velikých teoretiků vysoké školy J. Newmana řešeny právě jen v prostředí univerzity. V tom smyslu je i u nás aktuální Schmidingerova úvaha o postavení a smyslu teologických fakult na současných univerzitách.³⁶⁷ Nové trendy naplňuje Schmidinger každoročně také prakticky jako *spiritus movens* proslulých Salcburských vysokoškolských týdnů.

Tolik tedy k volbě předkládaného díla, nyní několik podnětů k jeho dobrému využívání, případně doplnění a dalšímu osvětlení. Domníváme se, že naše poznámky a připomínky Schmidingerův text nejen obohatí, ale poukážou i na některé problémy, jež by mohli pomáhat řešit právě čeští filosofové – též formou vědeckých prací na různých stupních vysokoškolského studia. Specifickým způsobem tím také doplňujeme literaturu, jež Schmidingerovy postupy a přístupy nejen dále potvrzuje, ale také prohlubuje, což se týká především analytické filosofie, vztahu metafyziky a umění, včetně iniciativ M. Heideggera, periodizace dějin, mystiky a také teologie. Celý tento náš doslov je ostatně koncipován tak, aby i jeho vybrané texty mohly být využívány pro různé diskuse a cvičení (jak po stránce obsahové, tak také jazykové a konkrétně terminologické). Domníváme se, že tím organicky navazujeme na Schmidingerovy hojné a vždy pečlivě volené citace klasických textů.

³⁶⁶ Viz seznam literatury u článku FLOSS, Karel. *Jednota a mnohost jako idea, osud a úkol*. In: JABŮREK, Martin (ed.). *Jednota a mnohost*. Olomouc 2008, s. 200–205.

³⁶⁷ SCHMIDINGER, Heinrich. *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*. Innsbruck – Wien 2000. Srv. též MACINTYRE, Alasdair. *God, Philosophy, Universities*. Lanham MD 2009.

Metafyzika a analytická filosofie

Když Schmidinger probírá hlavní peripetie kritiky metafyziky a možných odpovědí na ni, nepadnou kupodivu vůbec jména jako Alvin Plantinga či Richard Swinburne, přičemž třeba právě celoživotní dílo posledně jmenovaného může svědčit o výrazných posunech směrem ke kladnému přijímání metafyziky. Je poučné všimnout si charakteru jednotlivých stupňů takových posunů, jak je přehledně podává třeba O. J. Wiertz³⁶⁸ v doslovu ke Swinburnově práci o vztahu víry a rozumu.³⁶⁹

1. Ve své dnes již klasické práci z roku 1936 *Language, Truth and Logic* kritizuje A. J. Ayer metafyziku a teologii ostře takto: Věty, které nejsou ani analytické, ani nevyhovují pozitivistickému kritériu falzifikace či verifikace významu, postrádají kognitivní smysl. Nejsou tedy ani pravdivé, ani nepravdivé.
2. S novým pohledem přichází po druhé světové válce *ordinary language philosophy*. S přiměřenějším pojetím jazyka byly odmítnuty dřívější rigorózní postoje – na-
dále neplatí kognitivní privilegia přírodních věd – jednostranný formální jazyk a jednotná empiristická teorie významu. V duchu wittgensteinovských jazykových her se přinejmenším určité výroky dokonce náboženského jazyka přijímají jako smysluplné. D. Z. Phillips rozpracoval takzvaný wittgensteinovský fideismus, když již dříve J. Wisdom ukázal, že náboženský jazyk chce skutečnost spíše vykládat než zobrazovat.
3. I pro metafyziku tak má základní význam, že do popředí pozornosti se dostávají otázky konzistence a racionality. Právě v rámci tohoto trendu předkládá Swinburne svou práci *The Coherence of Theism*. Příbuznost s metafyzikou se tu opět vyjevuje ve snaze vykládat skutečnost v její celkovosti; pozoruhodné je však především to, že dochází k nečekanému oživení tradic přirozené teologie, včetně nových formulací důkazů Boží existence.
4. Nejvíce překvapení přináší čtvrtá fáze, v níž od osmdesátých let minulého století dochází k převratnému výkladu takzvaného *bazálního přesvědčení*, jež nepotřebuje další ospravedlňování – Plantinga uveřejňuje své dílo *Warranted Christian Belief*. Celý tento vývoj se nejnázorněji odráží v životním díle Richarda Swinburna, jehož teologie se podobně jako u Tomáše Akvinského tvořivě snoubí s metafyzikou (Boží existence, Boží trojjedinnost, teodicea, posmrtný život, zázraky)³⁷⁰.

³⁶⁸ WIERTZ, Oliver J. Religiöser Glaube als Gegenstand analytischer Philosophie. Zum philosophischen Hintergrund von Richard Swinburnes Buch ‚Faith and Reason‘. In: SWINBURNE, Richard. *Glaube und Vernunft*. Würzburg 2009, s. 313–348.

³⁶⁹ SWINBURNE, Richard. *Glaube und Vernunft*. Würzburg 2009 (anglicky: *Faith and Reason*. Oxford 2005); viz též *Is There a God?*, Oxford 1997 (česky: *Bůh jako vysvětlení*. Praha 2011).

³⁷⁰ JÄGER, Christoph (ed.). *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1998.

Všudy přítomný Aristotelés

Ve své úctyhodné nedávno vydané práci o základech matematiky napsal sice Vojtěch Kolman, že zná pouze jediného filosofa, a to Platóna,³⁷¹ přiměřenější však zřejmě bude vyznání Alberta Velikého, že pravé filosofování je založeno vždy na hodnotné syntéze Platóna a Aristotela. O něco podobného usilovali ostatně již novoplatonici, kteří podstatným způsobem ovlivnili křesťanskou spekulaci, a tím také evropskou civilizaci.

Každopádně platí, že Aristotelovo jméno je zásadním způsobem spojeno s obratem osmdesátých let minulého století, s nímž jsme se setkali v předchozím bodě při sledování vývoje analytické filosofie. A je nanejvýš pozoruhodné, že k novým postojům dochází právě v tomto myšlenkovém proudu u jednoho z jeho čelných představitelů. Je jím H. P. Grice (1913–1988), jehož příslušný text, přestože zásadního významu, je u nás dosud málo zohledňovaný.

„Zaprvé se domnívám, že Aristotelés je jako jedna či dvě historické postavy nejen velký filosof minulosti, nýbrž prostě velký filosof, což znamená, že si myslím, že se zabývá mnoha problémy, jimž my dnes věnujeme – nebo bychom alespoň měli věnovat – své úsilí. Dále si myslím, že je-li správně vykládán, shledáme, že takové problémy řešil způsobem, z něhož se můžeme mnohému učit. Navrhuji tedy jako program pokoušet se o výklad a rekonstrukci jeho náhledů. ... Zadruhé se domnívám, že ve filosofické oblasti jsou obzvláště silné důvody naslouchat co nejpozorněji tomu, co říká právě Aristotelés. Definování povahy a dosahu metafyzických zkoumání patří k nejvážnějším úkolům filosofie; potřebujeme každou pomocnou ruku, zvláště v době, kdy se metafyzikové začali teprve vyhrabávat ze žumpy, a podle mého názoru jsou stále ještě popleteni v důsledku desítek let výsměchu a pomlouvání ze strany vídeňských zabeďnenců a jejich přívrženců.“³⁷²

Tento obrat se brzy projevil v celkové koncepci i detailním vypracování dvousvazkové encyklopedie, jež vyšla v prestižní řadě *Analytica*, věnované logice, ontologii a jazykové filosofii.³⁷³ Encyklopedie vyšla hned na počátku devadesátých let, ale intenzivněji začala být vnímána až počátkem nového tisíciletí. V Griceově duchu vyzvedá Aristotelovu aktuálnost a formuluje sedm jejích stěžejních rysů: 1) Aristotelés analyzuje široké spektrum metafyzických pojmů, 2) využívá pro metafyziku analýzu čtyř základních metafyzických vztahů, 3) pracuje se široce otevřenou metodologií, 4) ve všech svých dílech postupuje na základě empirického přístupu, 5) jeho přístup je (na rozdíl od Platóna) zásadně otevřený, navíc je vždy 6) kontrolován sylogistikou a 7) Aristotelova metafyzika není výlučně deduktivní, nýbrž spíše deskriptivní.

³⁷¹ KOLMAN, Vojtěch. *Filosofie čísla. Základy logiky a aritmetiky v zrcadle analytické filosofie*. Praha 2008.

³⁷² GRICE, Paul H. Aristotle on the multiplicity of being. *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, 1988, č. 3, s. 180.

³⁷³ BURKHARDT, Hans – SMITH, Barry (eds.). *Handbook of Metaphysics and Ontology*. München 1991.

Je ostatně příznačné, jakými „zrcadlovými“ body uzavírají autoři encyklopedie svůj úvod, když předtím naznačili Aristotelův trvalý zásadní vliv v metafyzice středověké a renesanční, ale také v sedmnáctém a osmnáctém století, ve škole Franze Brentana a opět též v analytické filosofii.

Pro změnu postojů, kterou tu sledujeme, má jistě význam také Griceovo přesvědčení, že při vši přínosnosti jazykové filosofie si musíme se všemi důsledky uvědomit, že se rozhodně neměla stát ústřední, vševládnou filosofickou disciplínou, že jejím pravým posláním byla jen služba nějaké „první filosofii“ – nejspíše v duchu Aristotelových zásadních postupů. Jen tak je podle Grice možné a nutné rozvrhnout a pak dále rozpracovávat novou metafyziku.

Je politováníhodné, že Griceovo jméno – stejně jako jméno Swinburnovo či Planingovo – nenajdeme v olomouckém filosofickém slovníku. Přitom Grice patří vedle Austina, Rylea a Strawsona k předním představitelům tzv. oxfordské filosofie (společně se Strawsonem vydal v roce 1956 i u nás známou přelomovou studii *In Defense of a Dogma* (česky *Na obranu dogmatu* ve sborníku *Co je analytický výrok* z roku 1995). O tyto údaje je třeba doplnit nejen české prameny, ale také Schmidingerův text, abychom vzali na vědomí též další vlny v jazykové filosofii, jak je představují např. Roderick Chisholm (v roce 1989 vydává soubor studií, který by měl být i u nás brzy přeložen, s názvem *On Metaphysics*), David Armstrong či David Lewis. Podrobněji o tom informuje oxfordský úvod do metafyziky.³⁷⁴

Podobná nahlédnutí a podobné výzvy je ovšem třeba dávat do souvislostí například s Heideggerovým přesvědčením, že Aristotelovi je třeba věnovat nejméně patnáct let intenzivního studia, ale zejména že jeho *Fyzika* je dílo určující základní ráz celé evropské filosofie („das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie“)³⁷⁵.

Z tohoto hlediska je možné jen přivítat české iniciativy poslední doby, jmenovitě aktivity okruhu badatelů seskupených kolem Stanislava Sousedíka, vydávajících již šestým rokem prestižní periodikum *Studia Neoaristotelica* – Časopis pro aristotel-sky orientovanou křesťanskou filosofii. Tato skupina přeložila do češtiny i klasické dílo Josepha Gredta o základech aristotel-sko-tomistické filosofie³⁷⁶ a na rok 2010 připravuje mezinárodní konferenci *Metaphysics – Aristotelian, Scholastic, Analytic*. Stojí jistě za pozornost, že Gredtovo dílo bylo do češtiny uvedeno v rámci grantu GAAV „Metafyzika v současné analytické filosofii a její souvislosti s metafyzikou novodobého aristotelismu“. Nemůžeme snad ani přehlédnout, že a jak se Griceovo výše popsané prohlédnutí projevuje výrazně i v českých zemích. Navíc se zdá, že je-li tomu opravdu

³⁷⁴ LOUX, Michael J. – ZIMMERMAN, Dean W. (eds.). *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford 2003, Introduction, s. 1–7.

³⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ. Aristoteles Physik B I*. Milano – Varese 1960.

³⁷⁶ GREDT, Joseph. *Základy aristotel-sko-tomistické filosofie*. Praha 2009. (Přeložili V. Frei, D. Heider, L. Novák, P. Sousedík, S. Sousedík a D. Svoboda pod vedením K. Šprunka.)

tak, poroste ještě více také význam Tomáše Akvinského, který je nesporně Aristotelovým kongeniálním nejen vykladačem, ale i svérázným tvůrčím pokračovatelem, jak ukazuje v poslední době ve svých četných monografiích zejména J.-P. Torrell.³⁷⁷

Tomášovo dílo je nyní více chápáno jako svérázná syntéza platónských a aristotelových pramenů, Pierre Faucon hovoří dokonce o služebné funkci aristotelismu vůči platonismu. Torrell se domnívá, že vidět v Tomášovi pouhého aristotelika by znamenalo značně zjednodušovat, neboť se stále více ukazuje, že bral všude, kde nacházel něco hodnotného, aby to ovšem vždy organicky včlenil do své – jednotlivé přebírané prvky až hluboce pozměňující – syntézy. Zejména pokud jde o ontologii, domnívá se např. Joseph Owens, že její pojetí se u Tomáše od Aristotelova liší zcela zásadně.³⁷⁸

Metafyzika, jazyk a poezie

I když připustíme jádro Griceovy kritiky, že role jazyka byla v analytické filosofii přehnaná, nelze na druhé straně nevidět, že například Kantův systém je opomíjením jazykového „učarování“ značně oslaben. Stále otevřená je otázka Petra Vopěnky,³⁷⁹ zda je vůbec dobře možné kvalitně filosofovat mimo okruh mateřského jazyka; na druhé straně je však nevývratné, že některé, a nikoli málo významné *topoi* filosofické tradice jsou třeba právě do češtiny jen těžko přeložitelné. V mnoha případech to většinou ani netušíme (jako u Konstantinova – Metodějova převodu řeckého *logos* slovanským *slovo*), v jiných případech však stojíme před nepřekonatelnými překážkami (jako je tomu v našem překladu Schmidingerova výrazu *Wahr-nehmung* naším umělým a svým způsobem neobratným pojmem *w-jem*. Daleko závažnější je však situace třeba u hegelovského stěžejního pojmu *Aufhebung*, který Jan Patočka ve svém překladu *Fenomenologie ducha* musel ponechat někdy v původním znění, poněvadž na daném místě nebylo možné, a snad ani žádoucí rozhodnout, zda německé slovo vyjadřuje zachování, zrušení či povýšení. Již Löwith upozornil na ošidnou dvojznačnost tohoto výrazu, který pak výrazně ovlivňuje celý Hegelův systém.³⁸⁰

Jde o problém intimního snoubení myšlení a jazyka, ontologie a poezie, který můžeme hluboce prožívat a promýšlet například při četbě básně Friedricha Hölderlina:

³⁷⁷ TORRELL, Jean-Pierre. Magister Thomas: *Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg – Basel – Wien 1995, s. 147; 252.

³⁷⁸ OWENS, Joseph. Aquinas as Aristotelian Commentator. In: MAURER, Armand A. (ed.). *Commemorative Studies I*. Toronto 1974, s. 213–238.

³⁷⁹ VOPĚNKA, Petr. *Meditace o základech vědy*. Praha 2001, str. 15: „Ostatně význam národních jazyků pro vytváření filosofických úvah je nezastupitelný. Čím obtížnější je taková úvaha přeložitelná do jiných jazyků, tím je neotřelejší, a tedy cennější. Filosofické úvahy nejsou zbožím vnucovaným lidem po celé planetě, ale nezczizitelným pokladem lidí zasvěcených.“

³⁸⁰ LÖWITH, Karl. Hegels *Aufhebung* der christlichen Religion. In: GADAMER, Hans-Georg (ed.). *Heidelberger Hegel Tage 1962*. Bonn 1964, s. 193–236, resp. 194 n.

Mnemosyne (Zweite Fassung)³⁸¹

Ein ZEICHEN sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die SPRACHE in der Fremde verloren.
Wenn nämlich über MENSCHEN
Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig
Die Monde gehen, redet
Das Meer auch und Ströme müssen
Den Pfad sich suchen. Zweifellos
Ist aber EINER. Der
kann täglich es ändern. Kaum bedarf er
GESETZ. Und es tönet das Blatt und Eichbäume wehn dann neben
Den Firnen. Denn nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen
Die Sterblichen eh an den ABGRUND. Also wendet es sich, das Echo
Mit diesen. Lang ist
Die ZEIT, es EREIGNET sich aber
Das WAHRE.

Jsme znak vyprázdněného významu,
Neznáme bolest a málem
Jsme v cizině ztratili řeč.
Když totiž kvůli lidem
Je spor na nebi a mohutně
Táhnou luny, pak mluví
I moře a řeky musí
Hledat si cestu. Bezpečný
je však *jeden*. On
Může to denně změnit. Ani zákon
Nepotřebuje. A zní list
A duby pak vanou
Vůkol ledovců. Neboť nebešťané
Nezmohou všechno. Spíše smrtelníci dojdou
Až na dno propasti. Proto se s nimi,
Ta ozvěna, vrací. Dlouhý
Je čas. Nastává však
To pravdivé.

³⁸¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke* II. Stuttgart 1953, s. 203–205; český překlad V. Mikeš, in: HÖLDERLIN, Friedrich. *Světlo lásky*. Praha 1977, s. 67.

Vybraná slova jsme v originále záměrně vyznačili velkými písmeny, neboť jde o soubor pojmů, jež jsou vlastně základem a svorníkem celého myšlenkového světa Martina Heideggera (možná že někdo tak označí i některá jiná slova v těchto několika verších). Každopádně se zde vyjevuje hlubinné spříznění filosofie a poezie, a to do takové míry, že na výzvu, aby představil své nejstručnější *curriculum vitae philosophicae*, a především sukus svého pojetí skutečnosti včetně ústřední pojmové výbavy, mohl Heidegger předložit jedinou Hölderlinovu báseň s doložkou *Souhlasí MH*. Byl si něčeho podobného ostatně vědom, napsal o té spřízněnosti řadu textů, zde však chceme poukázat jen na jeden pojem, jenž je pro Heideggera zcela ústřední – a přitom opět nepřeložitelný: *Abgrund*. Není v silách žádného překladatele, aby vyjádřil v jiném než německém jazyce celý obsah a všechny konotace tohoto výrazu. A může si snad poezie vypomáhat poznámkovým aparátem? Anebo smíme překládat s takovou volností a smělostí, jak naložil sám Heidegger při svém epochálním převodu stejně epochálního zlomku Anaximandrova? Jde o tajemné dědictví událostí, jež se sběhly při stavbě babylónské věže? Nebo jde naopak o bohatství, s nímž si stále nevíme dost dobře rady? Často si připomínám slova svého učitele Oldřicha Králíka, který hlásal, že dobrá poezie musí být vždycky přeložitelná. U filosofických textů podobné pochybnosti většinou nepadnou. V každém případě se však zdá, že vztah jazyka, konkrétně poezie, a metafyziky je hlubší a zásadnější, nejen než jak si jej představovala analytická filosofie, ale též jak jej podává ve svém kurzu Schmidinger. Možná že právě čeští badatelé se svou dlouhou tradicí jazykovědných a uměnovědných studií budou s to vnést jakobsonovsky právě do těchto souvislostí více světla.

Metafyzika a román

Jindřich Chalupecký kdysi řekl, že estetika bez metafyziky je nesmysl. V duchu plátónské tradice by se takový výrok mohl vyjádřit obratem, že metafyzika bez zásadního přispění krásy a úvah o ní je nesmysl. O úzkém vztahu metafyziky a krásné literatury bychom po exkurzu o Hölderlinovi a Heideggerovi neměli už vůbec pochybovat, což by mohly dále potvrzovat též mimořádně odvážné a podnětné úvahy Milana Kundery o vztahu ontologie a románu. Kundera se k příslušným problémům vyjadřuje ve třech knížkách, jež dosud nebyly přeloženy do češtiny (*L'art du roman*,³⁸² dále jen *KAR*, *Le rideau*,³⁸³ dále jen *KR*, a *Rencontre*³⁸⁴). Sám Schmidinger se o Kunderovi zmiňuje jen mimochodem, proto chceme připomenout některé Kunderovy postřehy, které mohou mít značný dosah a které by právě čeští filosofové mohli dále rozpracovávat.³⁸⁵

³⁸² KUNDERA, Milan. *L'art du roman*. Paris 1986.

³⁸³ KUNDERA, Milan. *Le rideau*. Paris 2005.

³⁸⁴ KUNDERA, Milan. *Une recontre*. Paris 2009.

³⁸⁵ FLOSS, Karel. Současný román a ontologie: Descartes a moderna v úvahách M. Kundery. *Dialog Evropa XXI*, 7, 1997, č. 4, s. 15–19.

Jde v prvé řadě o přesvědčení, že zatímco Husserl či Heidegger se ontologie vzdali, ujali se jí nejpozději od doby Cervantesovy přední romanopisci, v nové době pak autoři jako Kafka, Hašek či Broch. Pro celkové hodnocení daného vývoje je ostatně příznačné již zásadně negativní hodnocení takzvané moderny. Tak např. Brochovy ontologické hypotézy shrnuje Kundera slovy: „Svět je procesem degradace hodnot (pocházejících ze středověku), procesem, který se táhne po čtyři století moderny – Temps modernes (a je její podstatou [essence])“ (KAR 66).

Román je podle Kundery nejen mimořádným výkonem západní civilizace, ale také jediným světlem pro současného člověka. „Jaké jsou možnosti člověka v pasti, jíž se stal svět? Odpověď nejdříve vyžaduje získat určitou ideu světa – jako ontologickou hypotézu“ (KAR 64). Takovou odpověď pak hledá u autorů, jako jsou Kafka, Hašek či Broch, v jehož trilogickém románu *Náměsíčníci* se nachází též deset filosofických kapitol nazvaných příznačně *Rozpad hodnot*. V této souvislosti stojí za zmínku hodnocení Maxe Broda, že Haškův román *Osudy dobrého vojáka Švejka* vypovídá cosi o nejtajemnějších základech bytí celého lidstva.

Jestliže u Schmidingera nacházíme trvale definici metafyziky jako snahy vyjádřit se o skutečnosti v její celkovosti, pak Kundera připomíná, že modernímu člověku se právě celek světa tragicky vytratil, přičemž zapomenutost na pravé bytí se nedokázala naštěstí prosadit v umění, a zejména v románu. Jde přirozeně o román evropský, který hraje obrovskou sociální roli. Cervantes a jeho praví dědicové udržovali a zmnožovali svým dílem živoucí ontologii, konkrétně žhavý zájem o existenci člověka: „Je-li pravda, že filosofie a vědy zapomněly na bytí člověka, pak se Cervantesem se zformovalo veliké evropské umění, jež není ničím jiným než hlubinným průzkumem onoho zapomenutého bytí“ (KAR 15). Podle Kundery byla všechna existenciální témata, jejichž analýze se Heidegger věnuje ve svém díle *Bytí a čas* (navzdory filosofickému „zapomenutí“), trvale obnažována a prosvětlována v posledních čtyřech stoletích evropského románu.

Při těchto úvahách musíme mít stále na mysli, že Kundera nebere román jako jeden z literárních žánrů, román je čímsi bytostně autonomním, má svou vlastní morálku, jež spočívá pouze a jedině v poznání. Právě z hlediska metafyziky je mimořádně pozoruhodné Kunderovo přesvědčení, že román, který neodhaluje žádnou dosud neznámou částku existence, je nemravný (KR 76 n.). S filosofickým úsilím se též úzce pojí Kunderova zásada, že romanopisec musí umět vylučovat vše druhotné, musí sobě i jiným kázat morálku podstatného (KR 115), přičemž musí umlčovat výkřiky vlastní duše (KR 78), neboť velký romanopisec umí naslouchat nadosobní moudrosti, což souvisí s tím, že velký román je vždy o trochu inteligentnější než jeho tvůrce (KAR 190). Román je tak jedním z posledních stanovišť, kde si člověk může ještě zachovat vztahy se životem jako celkem – tedy v oné celkovosti, jak je cílem metafyziky (KAR 85). Právě pro vztah románu (a obecně literatury) je ovšem významný Kunderův postřeh, že v oblasti románu se nic netvrdí, že jde jen a jen o hru a hypotézu (KAR 97). V této souvislosti je zřejmě výmluvné Kunderovo připomenutí

(*KAR* 70 n.), že v Brochově pojetí je moderna (*Temps modernes*) přechodem či mostem mezi panováním iracionální víry a panstvím iracionálna ve světě bez víry. Bude zřejmě užitečné srovnávat podobné názory s dílem dnes poněkud pozapomenutého J. Maritaina,³⁸⁶ jestliže z Kunderových úst slyšíme, že modernismus hodný toho slova musí být dnes antimoderní (*KAR* 72). Z metodického hlediska je právě pro metafyziku a s ní spřízněnou teologii jistě přínosné Kunderovo nahlédnutí, že pouze ideologické pseudoevidence jsou pochopitelné na první pohled, kdežto evidence existenciální je tím patrnější, čím méně je viditelná – celé věky života se skrývají za oponou (*KR* 165). Závěrem tohoto nejstručnějšího výboru z Kunderových myšlenek ještě jeden postřeh na adresu hudby. Kundera je přesvědčen, že právě ona se stává čtvrtým rozměrem existenciální situace, jež by bez hudby zůstala neúčinná, nepovšimnutá, němá (*Rencontre*, s. 160). Těž takovéto pojetí má ovšem svého významného předchůdce – již Arthur Schopenhauer byl přesvědčen, že nejpřiměřenějším plodem metafyziky by byla úplná teorie hudby, nevzpomeneme-li již přímo na pythagorejce.

Jsou-li Kunderovy postřehy alespoň trochu přiměřené a pro další kulturní tvorbu inspirující, stálo by jistě za to zkoumat prameny Cervantesových tvůrčích sil, přinejmenším ve srovnání s Descartem, o němž víme, že učitelem jeho učitelů byl Suárez. Píši o tom podrobněji jinde, zde jen poznamenám, že Cervantes zřejmě čerpal spíše z ducha autentičtějšího odkazu Tomáše Akvinského, který byl silným myšlenkovým zdrojem tehdejší zlaté éry celé španělské kultury. Těž ověření této teorie by vydalo na závažnou studii.

Metafyzika a periodizace

Nemůže být pochyb o tom, že zejména v metafyzice hledáme obraz skutečnosti v její celkovosti, že však proto – a snad právě proto – si ji potřebujeme nějak členit. Udělá to též Schindinger, když svérázně představuje sled jednotlivých dějinných fází. Každé takové členění ovšem působí nutně také zpětně na chápání i výklad zkoumané látky. Všichni známe neblahou uhrančivost pohodlného tradičního dělení lidských dějin na starověk, středověk a novověk, jež například Maritain „řešil“ svérázným výkladem, že renesancí byl v gotickém ráji spáchán nový dědičný hřích. Podobně, byť s poněkud jinými akcenty, smýšlí též výše citovaný Broch. Při všech výhradách ke každému členění je však třeba uznat jeho nespornou základní užitečnost pro zvládání každé rozsáhlejší látky. Ukázkou mimořádného dopadu takového členění v oblasti filosofie může být Nietzscheův sevřený text nazvaný *Götzen-Dämmerung*.³⁸⁷ Předkládáme jej opět v ori-

³⁸⁶ MARITAIN, Jacques. *Antimoderne*. Paris 1922. Srv. FLOSS, Karel. Metoděj Habáň a tomismus olomouckých dominikánů. *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica*, Studia Moravica III, 2005, s. 97–104.

³⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Götzen-Dämmerung*, 3.74; česky NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak bůžků aneb Jak filosofovat kládívem*. Přel. L. Benyovszky. Praha 1993, s. 37.

ginálním znění i v českém překladu, aby se jasně vyjevily všechny jeho důležité rysy a exegetické dopady.

Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*
Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde
Geschichte eines Irrthums

1. Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, er *ist sie*.
(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit“.)
2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften („für den Sünder, der Buse thut“).
(Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher – *sie wird Weib*, sie wird christlich...)
3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.
(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)
4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?
(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)
5. Die „wahre Welt“ – eine Idee, die zu Nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!
(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.)
6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir die scheinbare abgeschafft!*
(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)

Jak se „pravý svět“ stal posléze bajkou
Dějiny jednoho omylu

1. Pravý svět, dosažitelný pro moudré, zbožné a ctnostné, – žije v nich, *je jimi*.
(Nejstarší forma ideje, relativně chytrá, jednoduchá, přesvědčivá. Opis věty „Já, Platón, *jsem* pravda“.)
2. Pravý svět, nyní nedosažitelný, ale slíbený moudrému, zbožnému, ctnostnému (kajícímu se hříšníku).
(Pokrok ideje: stává se jemnější, úskočnější, hůře uchopitelnou – *stává se ženou*, stává se křesťanskou...)

3. Právý svět – nedosažitelný, nedokazatelný, neslíbený, ale již myšlený jako útěcha, závazek, imperativ.
(V podstatě staré slunce, ale zahalené mlhou a skepsí; idea se stala sublimovanou, bledou, nordickou, královeckou.)
4. Právý svět – nedosažitelný? Každopádně nedosažený. A jako nedosažený také *neznámý*. Následně také bezúčtný, nespásný, nezavazující: k čemu by nás mohlo něco neznámého zavazovat?
(Kalné ráno. První zívnutí rozumu. Kohoutí křik pozitivismu.)
5. „Právý svět“ – idea k ničemu již nepoužitelná, ani nezavazující – idea, která se stala neužitečnou, nadbytečnou a v *důsledku toho* ideou vyvrácenou: odpravme ji!
(Jasný den; snídaně, návrat zdravého rozumu a bujarosti; Platónovo uzardění ze studu; ďábelský povyk všech svobodných duchů.)
6. Právý svět jsme odpravili: jaký svět zůstal? Snad zdánlivý? ... Ale ne! S *pravým světem jsme odpravili i svět zdánlivý!*
(Poledne; okamžik nejkratších stínů, konec nejdéle trvajících omylu; vrchol lidstva, INCIPIT ZARATHUSTRA.)

Nietzscheův text ukazuje názorně, jak významná je každá periodizace pro celkový výklad skutečnosti. U nás lze připomenout význam rozdílného periodizování českých dějin, když Josef Pekař nahradil starší rozhraničování jednotlivých historických etap (dělítky převážně politickými) hlubšími předěly výtvarných slohů. Jak významná je každá periodizace a zejména její předběžná i následná interpretace, ukazuje se například v práci Arbogasta Schmitta o povaze a postavení renesance v celkovém vývoji západní civilizace.³⁸⁸ Jestliže totiž, jak dovozuje Schmitt, nebyla renesance obnovou celé, nýbrž jen pozdní, závěrečné, helénistické antiky (z filosofického hlediska tedy stoy, epikureismu a skepse), pak se do značné míry mění též celkový obraz moderního světa. Mezi periodizováním a výkladem skutečnosti je hlubinný dialektický vztah.

Metafyzika, teologie a mystika

O možnosti hovořit znovu smysluplně o Bohu se Schindinger zmiňuje až v samém závěru své knihy, a to jen velmi stručně. Nicméně metafyzika vždy měla a také stále má blízko k teologii a k mystice. Právem? Někteří, jako třeba Horst Seidl, o tom pochybují, přičemž se dokonce odvolávají na Tomáše Akvinského, v němž se nesporně filosof, teolog a mystik jedinečným způsobem snoubil.³⁸⁹

Mohlo tomu tak být a stále tak tomu je především proto, že všem těmto okruhům lidského hledání a nalézání je vlastní právě snaha uchopit skutečnost jako celek, jako

³⁸⁸ SCHMITT, Arbogast. *Die Moderne und Platon: Zwei Grundformen europäischer Rationalität*. Stuttgart – Weimar 2003.

³⁸⁹ STEEL, Carlos. Theology as First Philosophy: The Neoplatonic Concept of Metaphysics. *Quaestio*, 5, 2005, s. 3–21.

jednotu, kterou nejen nazíráme, ale k níž si též vytváříme specifický vztah. O povaze takového vztahu hovoří Plótínos, ale třeba i u Nietzscheho se traduje nahlédnutí, že *vlastním cílem veškerého filosofování je intuitio mystica*. Právě tento výrok si postavil jako motto svého úvodu do filosofické mystiky Karl Albert.³⁹⁰

V kapitole věnované speciálně metafyzice pak Albert nejdříve dovozuje, že metafyzika bude středem filosofické mystiky, bude základem veškerého ostatního zkoumání. Je-li ovšem ústředním tématem metafyziky bytí a Jedno (na rozdíl od jsoucna a mnohého), dojdeme k rozlišení dvou podob metafyziky, jež podle Alberta dostatečně nerozlišujeme. Jedna větev prý vede k Parmenidovi a Platónovi, druhá k Aristotelovi, přičemž podle Alberta by se oba přístupy neměly směšovat, neboť zatímco Aristotelovi jde o vědu o jsoucnu jako jsoucnu, je Platónovým cílem, bytí postupuje stejně tak vědecky, zkušenost Jednoho a bytí. Taková zkušenost je pak posledním a nepřekonatelným poznáním, jež se zásadně liší od běžného každodenního poznávání. Albertova pozoruhodná kniha by měla být brzy přeložena do češtiny, mimo jiné proto, aby se v pravém světle vyjevil vztah teologie (jako zjevení nauky) k aristotelismu Tomáše Akvinského.

Že nejde o luxus či prostě něco z přísně vědeckého hlediska scestného, můžeme nahlédnout též z některých postojů kritického Immanuela Kanta. Je ovšem příznačné, že je nenalzáme ve všeobecně známých spisech, nýbrž „jen“ v myslitelově korespondenci (bytí též kriticky vydávané). Tato skutečnost, spojená s jakýmsi ostychem či opatrností (s analogickými projevy se setkáváme třeba u Newtona či Wittgensteina), svědčí o tom, že běží o hluboké, často až mučivé vnitřní zápasy, jež ovšem hodně napovídají o povaze ústředních problémů.

Tak hovoří Kant, vlastně v duchu nejlepších tradic scholastiky, o svém poměru k evangeliu; v dopise z roku 1789 píše jednomu z přátel: „V evangeliu, v tomto nepomíjivém vodítku pravé moudrosti, s nímž se rozum setkává nejen při dovršování své spekulace, ale též aby obdržel nové světlo vzhledem k tomu, co mu zůstává stále temné, když vyměřil celé své pole, a o čem však přece potřebuje poučení.“³⁹¹

S tímto mimořádně významným postojem, který se při výkladu Kantova odkazu bere jen málo v úvahu, souvisí zřejmě též Kantův hluboký povzdech na adresu celého jeho myslitelského úsilí. V roce 1798 se dalšímu z přátel v dopise svěčuje, že *jej trýzní přímo tantalovská muka, poněvadž stále není s to vyjádřit celek filosofie*. Tento výrok se stal pro Erwina Schadela podnětem, aby zkoumal anamnézu a diagnózu Kantova utrpení a následně navrhl možnou terapii, přičemž je hned patrné, že zejména léčba by se netýkala pouze samotného Kanta, nýbrž veškeré novověké, moderní spekulace. V rozsáhlé studii nazvané *Kants „Tantalischer Schmerz“* Schadel dovozuje, že Kantova choroba, kterou strádá vlastně celá moderna, byla vyvolána sociniánským antitrinitaris-

³⁹⁰ ALBERT, Karl. *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996.

³⁹¹ Z Kantova konceptu dopisu Heinrichu Jungovi-Stillingovi z počátku roku 1789. Citováno podle PIEPER, Josef. *Scholastika*. Praha: Vyšehrad 1993, s. 14.

mem.³⁹² Nebylo a nechtělo být chápáno tajemství trojjediného Boha, stále více se totiž prosazoval názor, že trojiční uvažování (založené zejména koncily v Nikaji a Chalcedonu) je v křesťanství cizím živlem, jež je třeba vykořenit. Je málo známé a přitom pro naše duchovní dějiny asi nikoli náhodné, že proti antitrinitárním sociniánům bojoval ze všech svých posledních sil český bratr J. A. Komenský. Soustavně se této otázce věnuje bamberská trinitární škola, jejímž předním představitelem je Heinrich Beck, známý především svým dílem *Der Akt-Charakter des Seins*.³⁹³

Jak velký význam mají tyto na první pohled efemérní události pro vývoj evropské metafyziky, je patrné z celého díla G. W. F. Hegela. Jde vlastně o úpornou snahu zachránit z velkých křesťanských mystérií alespoň to podstatné po náporu moderního sociniánského ducha. Stojí ostatně za pozornost, jak se se všemi těmito posuny vyrovnává klíčový současný katolický teolog Hans Küng. Ve své nedávno vydané osobně laděné knížce *Was ich glaube* nepokrytě vyznává (vlastně v duchu sociniánského antitrinitarismu), že správnou cestou jde zřejmě spíše islám, jehož „nedogmatický“ model by prý mohl být hledaným korektivem paradigmatu helénisticky pokleslé křesťanské dogmatiky.³⁹⁴

Jedná se asi o gigantický světodějný zápas mezi trinitáři a antitrinitáři, ne nepodobný dávné gigantomachii mezi „tekutými“ a „zastavovateli jsoucna“. Boj probíhá v hlubinách metafyziky a projevuje se nutně zejména tam, kde se dotýkají, případně na sebe narážejí tektonické desky filosofie a teologie. O zajímavé symbióze exaktní vědy a teologie hovoří Petr Vopěnka v rámci výkladu infinitezimálního počtu.³⁹⁵ Klasický geometrický svět je podle něho přirozeným geometrickým světem Bohočlovčovým, který vládne absolutnímu nekonečnu a zároveň pozoruje svět jako člověk. Dohlédne tak do absolutního nekonečna. Tento Bohočlověk se podle Vopěnky stal pro novověkou evropskou vědu zárukou její objektivit. Jen takový subjekt je s to pojmut realný svět jako celek: „A právě takového objektivního pozorovatele novověké vědě nenápadně v osobě Bohočlověka podstrčila středověká teologie.“

³⁹² SCHADEL, Erwin. *Kants „Tantalischer Schmerz“. Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive*. Frankfurt am Main – Wien 1998; viz též obsáhlou bibliografii: SCHADEL, Erwin (ed.). *Bibliotheca Trinitariorum: Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur I. Autorenverzeichnis*. München – New York – London – Paris 1984; II. *Register und Ergänzungsliste*. München – New York – London – Paris 1988.

³⁹³ BECK, Heinrich. *Der Akt-Charakter des Seins: Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung des dialektischen Prinzips Hegels*. Frankfurt am Main 2001² (jedná se o druhé a rozšířené vydání).

³⁹⁴ KÜNG, Hans. *Was ich glaube*. München – Zürich 2009.

³⁹⁵ VOPĚNKA, Petr. *Calculus infinitesimalis, pars prima: úvod do diferenciálního počtu reálných funkcí jedné proměnné*. Praha 1996.

Metafyzika a Martin Heidegger

Heideggerovo jméno zde padlo již několikrát, nejvýznamněji v souvislosti s Hölderlinovým hymnem. Ale je zřejmě nutné věnovat právě Heideggerovi zvláštní pozornost ve speciální kapitole. Jestliže jej Schmidinger totiž považuje za předního kandidáta na nadějnější rozvíjení metafyziky, pak je třeba se vyrovnat se dvěma problémy – s Heideggerovou svéráznou kritikou dosavadní metafyziky a s jeho pojetím ústředního pojmu všeho filosofování, jímž je „myšlení“. Jestliže s prvním problémem je možné se úspěšně vyrovnávat již proto, že Heidegger sám napsal celou řadu úvodů a studií k metafyzice (z mnoha hledisek tradičním způsobem), je jeho pojetí „myšlení“ pro mnohé stále ještě provokující, ne-li šokující, z mnoha hledisek dokonce nepřijatelné. V takové situaci nemůžeme nevidět, že Heideggerovo pozměnění (*Verwindung*) metafyziky je sice něčím jiným než jejím překonáním ve smyslu potlačení (*Überwindung*), že však i tak je vlastně diametrálně odlišná od renesance metafyziky v duchu výše popsaného vývoje v rámci analytické filosofie. Jde o zcela jiné pojetí logiky či spíše logu, jak se to projevuje například v Heideggerově rektorské řeči *Co je metafyzika*, ale především ve výkladu ústředních pojmů veškeré spekulace (nejen západní), totiž vědění, vědy a vědeckosti. Zatímco Schmidinger ještě v duchu Kanta, ale též analytické filosofie a v jejím zaměření i aristotelské scholastiky trvá na přísné vědeckosti metafyziky, razí Heidegger šokující tezi, že věda nemyslí, že myšlení je jediné posláním autentické filosofie, která ovšem stojí stále spíše před námi. Heidegger tomuto svému krajnímu pojetí, s nímž se Schmidinger zřejmě dostatečně nevyrovnává (jde ostatně o nesmírně těžký úkol), věnuje svou práci *Was heisst Denken* (dále jen *HD*),³⁹⁶ jež je podle našeho názoru stejně významná jako *Sein und Zeit*, poněvadž rozděluje duchy, a tím též celé epochy, a je zatím nejslibnější přípravou k pochopení a tím spíše provedení Nietzscheovy výzvy vykročit k novému člověku. Jde o diagnózu doby vzniklou v polovině minulého století, která je však zřejmě stále aktuálnější. Jako celé Heideggerovo dílo? Úvahy v práci *Was heisst Denken* jsou odkazem pozdního Heideggera a přinášejí zásadní podněty do vztahů mezi vědou, myšlením, technikou a metafyzikou. Svým svérázným – a opět vlastně nepřeložitelným – způsobem se Heidegger o dané problematice vyjadřuje lapidárně takto: *Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken* (*HD* 3). Závěr tohoto výroku je alespoň jazykově jasný: „ještě nemyslíme“, avšak oba výrazy obsažené v adjektivu *bedenklich* naznačují nejen české „hodný uvažování“, ale také „povážlivý, podezřelý, choulostivý, podivný, nepříznivý, kritický, a také zamyšlený a nedůvěřivý“. Podle Heideggera prostě ještě nejsme na cestě myšlení. Heideggerův výrok, který má svým způsobem vědeckou povahu, by mohl stát jako motto pro celé jeho dílo, ale významné je především to, že jej můžeme pochopit právě jen v souvislosti dalších (někdy ovšem velmi svérázných, ne-li problematických) etymologií, jak o tom svědčí další klíčový názor knihy o myšlení: *věda jako taková nemyslí a myslit ani*

³⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken*. Tübingen 1997⁵.

nemůže (HD 4 n.). Trhlinu (rozsedlinu, *Kluft*) mezi vědou a myšlením je přitom třeba plně odhalit, avšak nelze ji přemostit, nýbrž pouze přeskochit. Všelijaké současné mosty jsou spíše od zlého, přičemž dosavadnímu myšlení se můžeme odnaučit jen tak, že zásadně opustíme jeho povahu. Tím Heidegger boří dvě základní dogmata moderní filosofie, neboť myšlení ani nemůže začínat pochybováním (Descartes), ani pokračovat běžnou racionální cestou (Kant); osvícenství doslova zatemňuje původ opravdového myšlení (HD 127).

Myšlení totiž neznamená chápání jako uchopování (*be-greifen*), v hlubokých počátcích svého rozvoje nezná ani „pojmem“, celý velký zrod řeckého filosofování (včetně Aristotela!) pracuje podle Heideggera bez pojmů (HD 128) – jediné tak totiž zůstává *na cestě*.

Co je tedy vlastně myšlení, jež se liší od postupů tzv. exaktní vědy a má být nakonec výsadou nové „metafyziky“? Je to myšlení, které má společné kořeny s velkým básněním (vzpomeňme na Nietzscheovo dictum, že jen tam bylo myšleno – *gedacht*, kde bylo již dříve básněno – *gedichtet*). Heidegger zásadně těží ze svérázně nahlíženého příbuzenství mezi pojmy *denken*, *dichten* a *danken*, což nemůže být kongeniálně vyjádřeno v českých překladech, takže adekvátní překlad musí hledat zcela nové cesty. Tak ústřední místo Heideggerova myšlení, jež je vlastně svorníkem celé knihy, zní (HD 159):

„Wenn ein Denken es vermöchte, das, was je und je zu denken gibt, in sein eigenes Wesen zu verabschieden, dann wäre solches Denken der höchste Dank der Sterblichen. Dieses Denken wäre die Verdankung des Bedenklichsten in seine eigenste Abgeschiedenheit, die das Bedenklichste unversehrbar in seine Fragwürdigkeit verwahrt. Niemand von uns wird sich anmassen, ein solches Denken auch nur im entferntesten zu leisten, nicht einmal sein Vorspiel. Wenn es hoch kommt, gelingt eine Vorbereitung zu diesem. Gesetzt aber, Menschen vermöchten dies einmal, nämlich in der Weise solcher Verdankung zu denken, dann wäre dieses Denken auch schon im Andenken versammelt, das je und je das Bedenklichste andenkt. Das Denken wohnte dann im Gedächtnis, dies Wort nach seinem anfänglichen Sagen gehört.“³⁹⁷

Snad i těchto několik výňatků z Heideggerovy knížky ukazuje, jak obtížné je a bude hlubším způsobem propojovat, ale třeba jen konfrontovat naznačené metafyzické

³⁹⁷ Rovnocenný překlad tohoto textu je velmi obtížný; předkládáme tento první pokus: „Kdyby myšlení dokázalo vykázat to, co má být vždy myšleno, v jeho vlastní podstatě, pak by takové myšlení (*Denken*) bylo nejvyšším díkem (*Danken*) smrtelníkům. Toto myšlení by bylo poděkováním se (*Verdankung*) toho nejpovážlivějšího (*des Bedenklichsten*) do jeho nejvlastnějšího ústraní, jež ono nejpovážlivější opatruje neporušeně v tom, jak je hodné dotazování. Nikdo z nás si nebude osobovat, že by byl v nejmenším takového myšlení schopný, a to třeba jen jeho přede hry. Přínejlepším se podaří příprava k němu. Ovšem za předpokladu, že by to lidé jednou dokázali, totiž myslit ve smyslu takového díkučinění (*Verdankung*), bylo by toto myšlení shromážděno již v památce, která vždy chová v paměti to nejpovážlivější a nejvíce hodné myšlení (*das Bedenklichste*). Myšlení by pak bydlilo v paměti (*Gedächtnis*), pokud pochopíme, co se jí původně říkalo.“

iniciativy analytické filosofie s přístupy heideggerovské „*Verwindung*“ metafyziky. Můžeme se ovšem pokusům o takové sblížování vyhýbat, nebo je přímo zásadně odmítat. Domníváme se, že by to nebyla správná cesta a že by neprospěla zejména tam, kde se snažíme o nové sblížování filosofie a teologie, či dokonce mystiky. Ani dialog filosofie s uměním, jak jsme se s ním seznámili například u Kundery, neunesla klasická analytická filosofie, dosud až příliš spřízněná s tradičním pojetím vědy, jak je kategoricky kritizuje Heidegger. Právě na těchto místech a cestách potřebuje i Schmidinger další doplnění, jinak by jeho sázení na Heideggerovo výjimečné poslání zůstalo jen na půl cesty.³⁹⁸ Snad se v těchto souvislostech můžeme odvážit alespoň takového, jistě předběžného závěru: Heideggerovo pojetí metafyziky ovlivnilo trvale filosofii dvacátého století, přičemž jeho filosofie jazyka patří vedle iniciativ analytické filosofie (paradoxně ovšem v příkrém paradoxu s nimi!) ke stěžejním bodům vývoje – s vyústěním ve filosofické hermeneutice.

Zůstávají ovšem nelehké otázky. Jakým jazykem a na jakém základě se všechny tak zásadně rozdílné proudy domluví? Nebo spolu přestanou hovořit, anebo převládá jedna strana jako absolutní vítěz? Řeší to idea transverzálního rozumu, přispívá zde k řešení tzv. situační konsensus? Svým způsobem můžeme všechny tyto problémy srovnávat s ekumenickými snahami ve světě náboženství, které také zejména při konkrétním provádění narážejí často na nepřekonatelné obtíže. Pokud jde o problém jazyka, zdá se, že nutno počítat se třemi možnými přístupy. První z nich bude kritický v duchu pozitivizmu a tzv. science, druhý vstřícný v duchu filosofie běžného jazyka a třetí obdivný, ve smyslu přístupů Nietzscheových a zejména ve smyslu Heideggerova přesvědčení, že člověk bydlí básnický.³⁹⁹ Stojí za pozornost, že všechny tři přístupy mají své kořeny ve Wittgensteinovi, přičemž nesmíme zapomínat, že již J. G. Hamann kritizoval Kantův vlažný postoj k jazyku v souvislosti s potřebou osvěcovat samo osvícenství. Zdá se, že budoucí metafyzika by neměla dávat zásadní přednost jednomu ze tří naznačených přístupů, nad čímž by se u nás měli zamyslit např. křesťanští novoaristotelikové.

Metafyzika v postmoderní éře

Nebude zřejmě sporu o tom, že používání předpony *post* pro vyjádření nejružnějších posunů, vztahů a vývojových trendů je neostré, většinou málo podložené a výkladově nezodpovědné. Veškeré takové „periodizace“ se ostatně podobají členění, jež vzniklo a po staletí se uchytilo renesančním označením evropské civilizace mezi čtvrtým a čtrnáctým stoletím jako jakéhosi „středního věku“ mezi starověkem a novověkem.

³⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha 1993.

³⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha 1993: „Řeč je totiž domem bytí, člověk bydlí v jejím příbytku a strážci tohoto příbytku jsou ti, kteří myslí (*die Denkenden*), a ti, kteří básní (*die Dichtenden*). – Srv. FRISCHMANN, Bärbel (ed.). *Sprache – Dichtung – Philosophie: Heidegger und der deutsche Idealismus*. Freiburg im Breisgau 2010.

Označením na první pohled rozpačitým a zřejmě stejně nezodpovědným, jako je současné povídání o postmoderně.

Dnes se dostala do podobné pozice sama moderna – alespoň z určitých hledisek. Ani u ní se vlastně neví, kdy vlastně začala a kdy skončila a v jakém je poměru k tomu, co vládlo před ní a nastupuje po ní.⁴⁰⁰ Sami se domníváme, že určité hranice se nabízejí u dvou klíčových myslitelů – Descarta a Wittgensteina, přičemž jde u obou o možnost vést lidské poznání při postihování základních rysů skutečnosti krok za krokem celistvou cestou od prvních postřehů až ke konečnému završení. Jestliže Descartes ve svých *Regulae ad directionem ingenii* (1628) klade nesmlouvavou podmínku nepřetržitosti myšlenkového řetězce (*catena nusquam interrupta*), vyznává Wittgenstein s politováním, že takovou maximu definitivně opouští a místo přísně souvislého výkladu ponechává jen spíše nesourodou sbírku postřehů – tak alespoň v předmluvě k *Filosofickým zkoumáním*,⁴⁰¹ jež vznikala ve třicátých a čtyřicátých letech minulého století.⁴⁰² To jsou zřejmě hvězdné či nehvězdné okamžiky zrodu moderny a postmoderny.

Domníváme se, že v takovýchto souřadnicích bychom mohli lépe posuzovat jak Kantovu kritiku tradiční metafyziky, tak také Heideggerův pokus o nikoli *Überwindung*, nýbrž „jen“ *Verwindung* dosavadní metafyziky. Příznačný je v těchto souvislostech výrok předního protagonisty postmoderny Wolfganga Welsche, který vyznává, že „... realita není homogenní, nýbrž heterogenní, není harmonická, nýbrž dramatická, není jednotná, nýbrž diverzně strukturovaná“ (*die Realität ist nicht homogen, sondern heterogen, nicht harmonisch, sondern dramatisch, nicht einheitlich, sondern divers strukturiert*).⁴⁰³

Lze si vůbec představit metafyzičtější větu? Liší se zásadně od pověstného výroku Anaximandrova? Z tohoto hlediska zřejmě metafyzika a obecně filosofie nevykazuje opravdu vývoj – alespoň jak si jej představuje Kant, ježž to rmoutí a zahanbuje. Ale trpí snad podobným nevývojem umění, případně náboženství? Máme snad litovat toho, že není zásadně překonáván Homér, Sókratés, Ježíš, Michelangelo či Beethoven?

⁴⁰⁰ REDER, Michael – SCHMIDT, Joseph (eds.). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main 2008.

⁴⁰¹ „Bylo od počátku mým úmyslem, shrnout toto všechno v nějaké knize, o jejíž formě jsem měl v různých dobách různé představy. Podstatné se mi však zdálo, že v ní mají myšlenky postupovat od jednoho předmětu k druhému v přirozeném a bezmezerovitém sledu. Po několika nezdařených pokusech, abych své výsledky spojil v nějaký takový celek, jsem nahlédl, že by se mi to nikdy nepodařilo. Že nejlepší, co jsem mohl napsat, by zůstalo vždycky jen filosofickými poznámkami; že moje myšlenky brzy ochromly, když jsem se pokoušel nutit je proti jejich přirozenému sklonu, aby se rozvíjely jedním určitým směrem“ (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha 1993, s. 9).

⁴⁰² Milan Kundera upozorňuje, že roli přísně zřetězené kauzality narušil ve svých prózách již Henry Fielding v osmnáctém století, když prosazoval tvůrčí význam digresí (neustále přerušované vyprávění), viz KR 23 n.

⁴⁰³ WELSCH, Wolfgang. Weisheit in einer Welt der Pluralität. In: OELMÜLLER, Willi (ed.). *Philosophie und Weisheit. Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1989, s. 240.

Nebyl v tomto punktu malý právě Kant a s ním celé osvícenství?⁴⁰⁴ Na druhé straně však zřejmě platí Kantův postřeh, že člověk je k metafyzičnosti odsouzen. Jde jen o to, jak poctivě se s tímto svým osudem vyrovnává. Jsme přesvědčeni, že Schmidingerova metafyzika je v takovém úsilí hodnotným pomocníkem.

⁴⁰⁴ HEINRICH, Dieter – HORSTMANN, Rolf-Peter (eds.). *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel – Kongress 1987*. Stuttgart 1988. Srv. též OELMÜLLER, Willi. *Die unbefriedigte Aufklärung: Beiträge zur einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt am Main 1969.

14 Univerzum a univerzita

Jsem rád, že právě u příležitosti svého životního jubilea mohu v kruhu spolupracovníků a přátel⁴⁰⁵ vyslovit zřetelněji myšlenky, které mě od mládí provázejí při vyslovení slova *univerzita*, tedy nejvyšší škola, škola škol, kde nemá jít pouze o vědění, ale o cestu k blahému bytí založenému na moudrosti. Takové představy a postoje jsou blízké též mysliteli, který patří k nejhlubším teoretikům univerzity – Karlu Jaspersovi. Ten ve své autobiografii hovoří o tom, že na univerzitě se má dosahovat mimo jiné cílů, k nimž žádná běžná věda nedosáhne – totiž k moudrosti. Právě v tom pro mě spočívala naděje, že může existovat škola, „učené společenství“, jímž by nemohly opovrhnout a jemuž by se nemohly s opovržením vyhnout ani ony úctyhodné jaspersovské směřodonné osobnosti. Ostatně jedna z nejnovějších českých publikací věnovaných problémům univerzity, jejíž přední přispěvatelé se účastní i tohoto našeho setkání, má lákavý a zároveň smělý podtitul „ideál a realita“. Můj úvodní příspěvek je o ideálu, a proto věřím, že s pochopením přijmete i jeho podobu, svědčící spíše o exhortě, o duchovním cvičení než o vědeckém pojednání.

Říká-li Jaspers, že univerzita pro něho byla od mládí předmětem „piety“, platilo to též o mně, zvláště od doby, kdy jsem se setkal s osobnostmi, jako byl František Novotný, Oldřich Králík či Josef Ludvík Fischer. Také mne fascinovala duchovnost univerzity, její poslání hledat pravdu a krásu jako takovou, její závazek střežit duchovní svobodu.

Nemůže být pochyb o tom, že univerzita jako škola nejvyššího a všeobsáhlého vědění má a chce pochopit vznik a řád vesmíru – univerza. O něco podobného se sice mohou pokoušet i jednotlivci, byť i oni stojí vždy v nějaké širší a hlavně delší tradici, jak o tom svědčí též Heideggerův zásadní postřeh, že teprve hluboké promyšlení toho, co již bylo myšleno, nás uzpůsobuje pro to, co myšleno ještě býti má (jde o pokus přeložit Heideggerovo nepřeložitelné „Erst wenn wir uns denkend dem schon gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu denkende“). Z takového hlediska nezáleží ani tak na formě dané školy jako spíše na tom, co je v ní zdrojem a cílem poznávání.

⁴⁰⁵ Přednáška *Univerzum a univerzita* byla proslovena na XXVI. Letní filosofické škole v Dubu nad Moravou 1.–10. 7. 2016, která byla věnována také životnímu jubileu (90. narozeninám) doc. Karla Flosse.

A tu mě celoživotní zkušenosti přivedly k nahlédnutí, že záleží na tom, co o pravé poznání usilující společenství soudí zaprvé o pojmech jednoho a mnohého, zadruhé o povaze synergie společně hledajících, ale též zatřetí o vztahu k lidskému kolektivu, jemuž mají vyvolení předávat výsledky svého úsilí. A když mne podobné zkušenosti přesvědčovaly o významu Whiteheadova postřehu, že celé dějiny filosofie jsou jen poznámkami k Platónovi, pak nepřekvapí, že jsem právě u něho hledal a našel též tři klíčová východiska pro předpoklady důstojného postavení univerzity: jde zaprvé o domýšlení závěru, že není-li jedno, není nic, zadruhé, že pravé poznání je pouze ovocem tvůrčího soubytí a soužití, a zatřetí, že nalézání a prosazování pravdy vyžaduje i krajní oběti.

Při bazální účtě k Platónovi jsem si ovšem uvědomoval též zásadní židovsko- křesťanské přínosy, jež s Platónem jednak souzněly, jednak jej epochálně kriticky proměňovaly či dokonce zásadně odvrhly. Jednou z inspirací tu pro mě byl F. X. Šalda, který svou studii *Génius řecký a génius židovský* uzavírá nazřením, že kde génius řecký selhává, vyžaduje si doplnění protichůdným géniem židovským. Mám sice stále výhrady k výrazu „protichůdný“, ale ona idea nutného doplnění, dokonce i hluboké korekce se výrazně projeví v průběhu mého výkladu. Každopádně domyslil přínosy antické spekulace právě Tomáš Akvinský, zejména na základě impulzů čerpaných z ideje stvoření univerza z ničeho. Charakter stvořitelského aktu poznamenal zásadně obraz skutečnosti a také jejího vždy znovu tvořivého chápání, jež se má vyjevovat právě na univerzitě. Také Tomáš zná totiž problém participace, ale základní důležitost má pro něho nikoli účast na ideji dobra, nýbrž na ideji bytí. Tento Akvinského důraz nebrali dostatečně na vědomí ani Heidegger, ani Patočka. A přitom právě tento rys vyjímá Akvinského z paušální kritiky vývoje evropské metafyziky. Sám se domnívám, že kdyby bylo toto specifikum postřehnuto hned po vydání encykliky *Aeterni Patris*, byl by se jinak vyvíjel též osud evropských a amerických univerzit a obecně též celé moderny a postmoderny.

Ladislav Klíma vykřikl kdysi otázku, k čemu ta strašlivá komedie, proč to vše, co to vše? Tak se ptá člověk v mezních situacích a není náhodou, že tomu věnuje pozornost týž Jaspers, který patří k nejjasnozřivějším teoretikům univerzity. Vždyť kdo jiný by se měl pokoušet odpovídat na nejzákladnější otázky než společenství těch, kdo hledají pravou tvář skutečnosti? Může se o to sice pokoušet každý myslící člověk, a dělají to zejména básníci a romanopisci, ale má být konečnou odpověď na Klímův výkřik třeba devíza, že esenci existence je bezvýznamnost, jak k tomu dospěl Milan Kundera ve svém *Svátku bezvýznamnosti*?

Klímův výkřik je jednou z nekonečného počtu obměn Plótínova vytrvalého tázání, proč nezůstalo u onoho nejprvotnějšího Jedna, proč došlo k emanacím, z nichž je třeba co nejrychleji vystoupat zpět k jedinečnému počátku – k onomu nevyzpytatelnému *hen*. U Platóna nejde (nakonec!) o podobný descendenční pesimismus, i když se z eleatského sevření definitivně vymanil až v dialogu *Sofisté* vymezením takzvaných pěti velkých rodů; končí-li dialog *Parmenidés* přesvědčením, že není-li Jedno, není

nic, přičiní k tomu dialog *Sofstés* zásadní připomínku, že kromě klidu je třeba vzít v úvahu též pohyb a kromě totožnosti též různost. Paul Ricoeur hovoří o klíčové události v dějinách myšlení, jež připravila cestu nejen aristotelismu, ale též vrcholům křesťanské spekulace.

S mimořádně napínavým ohlasem Platónova zápasu se setkáváme u Tomáše Akvinského v otázkách disputovaných o Boží moci. Když se zamýšlí nad problémem, zda z prvotního Jedna může vycházet nějaká mnohost (*De pot.* 3, 16), dochází k rezolutnímu, až rozhořčenému závěru:

Z jednoho prvního vzešlo množství
a rozmanitost stvoření
nikoli pro nutnost látky,
ani pro omezenost potence,
ANI PRO DOBROTU,
ani pro závazek dobroty,
nýbrž z řádu moudrosti,
aby se v rozmanitosti stvoření
zakládala dokonalost vesmíru.

Toto je mimořádně vážná odpověď jak Platónovi, tak především veškerému novoplatonismu – odpověď, kterou nepochopíme bez nahlédnutí, že se Tomáš zásadně vymezuje proti avicennovskému novoplatonismu, a tím též proti tomu platonismu, který dává přednost ideji dobra před ideou bytí. Platónův zápas o dignitu různosti, a tedy celkový výraz vzniklé skutečnosti, se podle Tomáše zdárně naplňuje až přijetím rozmanitosti stvoření jako konstitutivní vlastnosti stvořeného univerza. Tomášova až jakási urputnost se projevuje zejména ve srovnání s jeho jinými příslušnými texty. Vyloučení dobroty jako jednoho z impulzů stvoření je v Tomášově díle naprosto ojedinělé, jinde bere za svou tradiční formulaci, že dobro se šíří nutně (*bonum est diffusivum sui*).

O tom, jak významné je sledovat s největší pozorností výroky velkých myslitelů, může svědčit i nejsoučasnější osud Tomášova nečekaného rozhorlení – autoři nového vydání Akvinátova díla se rozhodli potlačit toto potíže vyvolávající místo jako neautentické! A přitom má nesporně význam pro pojetí skutečnosti jako takové, tedy také pro výklad univerza a je zobrazující univerzity. A opět si připomeňme Heideggerovu výzvu k zamýšlení nad povahou myšlení.

Ale připomeňme si znovu též Heideggerovu výtku tradiční metafyzice, že zapomněla na bytí, výtku, na niž navazuje i Jan Patočka s tím, že od Platónových dob se metafyzika ptá po bytí jako po něčem trvale skrytém za světem pokleslých jevů. Tomáš Akvinský ani nezapomněl na bytí, ani nevykládal svět způsobem kritizovaným Patočkou. Hovoří-li Patočka o negativním platonismu, mohl jej nalézt právě v oné Tomášově pasáži o vznikaní jednoho z mnohého. Patočkův „třetí pohyb“ průlomu,

doprovázený otřesem, je pak v Tomášově pojetí stvoření a dějin vesmíru bytostně všudypřítomný. A kdo vyzvedl jasněji než křesťanské myšlení, že hodnotná existence vyžaduje péči, péči založenou na víře v toho, kdo o sobě mohl prohlásit „Já jsem cesta, pravda a život“? Tak jsou všechny Patočkou naznačované „ozdravné kroky“ odjakživa přítomné v křesťanské zvěsti – v evangeliu. Pro naše hledání ideální vysoké školy je pak významné, že tyto kladné prvky, které zásadně doplňují každý tápající platonismus, a zejména novoplatonismus, byly kriticky přítomné na evropských univerzitách od samého počátku jejich zakládání. Pokud jde o Tomáše Akvinského, platí ostatně také to, že patří – ostatně ve stopách Aristotela – jak k největším Platónovým žákům, tak také k nejpronikavějším kritikům. Jedním z nejtypičtějších dokladů Tomášova kritického vztahu k neúnosným rysům platonismu a novoplatonismu je přesvědčení, že nesmrtelná duše je po smrti člověka od jeho těla sice oddělená, ale existuje v tomto dočasném stavu „nepřirozeně“, poněvadž její pravá povaha se může vyjevit pouze ve spojení s tělem – jediné toto spojení je ve shodě s její přirozeností. Odtud též víra ve vzkříšení lidských těl.

V každém případě platí, že i Platón předpokládá ve svém pojetí poznávání nejen jednotu, ale také mnohost, přesněji životodárné tvůrčí společenství. Ve svém *Sedmém listě* hovoří o soubytí a soužití jako o nutné podmínce všeho vzdělávání. Jedině v jeho atmosféře vyšlehne náhle ona jiskra, která se dále již živí sama a dělá nakonec z žáka učitele a z tovaryše mistra (*Ep.* 7, 341c). Příslušný Platónův text mi byl od počátku inspirací a posilou při vytváření a rozvíjení naší Letní filosofické školy, ale také při snahách takzvané Rotundy, v jejímž rámci jsme se na olomoucké univerzitě snažili založit tradici užší spolupráce jednotlivých fakult. Výchozí otázka zněla: Jak by vypadala kniha třeba s názvem *Člověk*, kdyby ji napsali po vlastním a pak společném hledání představitelé všech fakult? A lišily by se nějak – a jak – profily různých univerzit při zpracování podobných děl?

Již v sázavských ročnících Letních filosofických škol jsem připomínal, že by hloubce každoročního setkávání zásadně prospělo, kdyby si všichni účastníci předem přečetli zmíněný Platónův list a pokud možno o něm rozjímali – byl jsem přesvědčen, že by to vždy hluboce ovlivnilo průběh celé školy. A poněvadž jste tentokrát nebyli ke studiu daného listu vyzváni předem, přečtu nyní jeho ústřední pasáž jako základ trvalého rozjímání v rámci našeho společenství:

„Ode mne jistě o tom není žádného spisu a také nikdy nebude; neboť to nijak nelze povědět jako jiné nauky, nýbrž z hojného soubytí a soužití (*synúsia* – *sydzén*) oddaného té věci najednou (*exaífnés*), jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí. Ovšem tolik vím, že kdyby to bylo napsáno nebo pověděno ode mne, nejlépe by to bylo pověděno, a také, že každý špatný spis o tom by nejméně mrzel mne. Kdybych tedy viděl, že je možno to vhodně pro lidi napsat a povědět, co krásnějšího bych mohl nad to ve svém životě vykonat nežli napsat lidem věc velice

prospěšnou a všem vynéstí na světlo pravou podstatu (*fysin*) jsoucna. Ale myslím, že by lidem nebylo dobré vykládat o těch věcech, leda několika, kteří jsou schopni s malým návodem je sami nalézt; z ostatních by to však jedny nezřízeně naplnilo pohrdáním nikoli slušným, druhé pak povýšenou a naduřelou nadějí, že se naučili nějakým vznešeným věcem.“ (Platón, *Ep.* 7, 341c–e, přel. F. Novotný)

Platónova závěrečná věta vybízí k nesnadnému, nicméně mimořádně aktuálnímu srovnání s patočkovskou péčí o duši v rámci současného pojetí demokracie. Těž to je veliký úkol univerzity.

Tolik tedy k našemu druhému bodu o významu mnohosti a různosti v rámci jednoty a s tím související tvůrčí synergie. I tento text svědčí ovšem mimo jiné o tom, jak kriticky musíme číst nesmrtelného Platóna nejen z hlediska metafyziky (Tomáš Akvinský), ale také sociologie (vznik univerzit v různých civilizacích a úroveň nejširšího vzdělání v současnosti). Pokročíme k třetímu bodu, který se týká vedení života, k životnímu stylu těch, kteří společně na nejvyšší úrovni hledají pravdu.

Karl Jaspers hovoří mnohokrát a různými způsoby o vážnosti výuky a studia na univerzitě – o tom, jaký význam má při této práci celkové vedení života. Také zde může být inspirací Platón svým epochálním rozlišením mezi opravdovými milovníky moudrosti (filosofy v širším slova smyslu) a sofisty, kteří tak či onak loví v kalných vodách a přizpůsobují se pokleslému světu. Málo, jestliže vůbec, se věnuje pozornost statečnosti, jež je potřebná při odporování nepravdě a zlému ve všech podobách. Zapomíná se na Platónovo epochální podobenství o tvorech živořících v jeskyni, v níž je možno pozorovat pouhé stíny skutečnosti. Je s podivem, jak málo se tohoto jedinečného příkladu využívá při výuce obecně a na vysokých školách zvláště. Prospělo by to nejen z obecného hlediska, ale také při názorném vykreslení obrazu všech mimořádně statečných tvůrců a vůdčích osobností, na prvním místě pak obou klíčových mučedníků evropské kultury Sókrata a Ježíše: „Kdyby se někdo pokoušel je vyprošťovat z pout a vést je vzhůru, zda by ho nezabili, kdyby se ho mohli nějak zmocnit?“ (*Resp.* 517a). Srovnáme jen pečlivě Platónovo líčení onoho vyvoleného osvíceného jedince s Ježíšovými slovy z Janova evangelia: „Moje svědectví je pravé, neboť vím, odkud přicházím a kam jdu“ (J 8, 14); „Mne oslavuje můj Otec, o němž vy říkáte, že je to váš Bůh. Vy jste ho nepoznali, ale já ho znám. Kdybych řekl, že ho neznám, budu lhát jako vy. Ale znám ho a jeho slova zachovávám“ (J 8, 54–55).

V obojím případě jde o nabádavý obraz pravého učitele, profesora v původním smyslu vyznavače, který nenabízí nic líbivého a neslibuje nic snadného. Zde se žádá opravdu vysoká škola neobejde bez ducha oněch osmero blahoslavenství, o nichž Ježíš vyučuje ve svém horském kázání. Právě proto se zřejmě žádná univerzita nestane hodnotnou vysokou školou bez soustavné tvůrčí spolupráce všech fakult s fakultou teologickou – když ovšem i ona sama bude podstatně jiná, než jak ji známe v současnosti, totiž bytostně otevřená všemu poznání, k němuž dospívají ostatní fakulty.

V dnešní době výjimečné a nečekané, ale tím nabádavější svědectví zde nabízí opět Karl Jaspers; důležitý je podle něho duchovní život univerzity, který se nejzřetelněji naplňuje v tvůrčím napětí mezi filosofickou a teologickou fakultou. Nottinghamský teolog John Milbank v tomto duchu upozorňuje, že nevěřícím učencům je třeba nabízet strmé teologické teze, jež pro ně budou přitažlivější, než když se jim předkládají jen povrchní a nezásvěcené návaznosti na jejich běžné diskurzy. V těchto souvislostech nám může být návodem rakouský filosof Heinrich Schmidinger, jehož Úvod do metafyziky jsem přeložil do češtiny.

Závěrem tak lze neomylně naznačit, kdy je pojem univerzity vyprázdněn, zkari-kován, znehodnocen. Všude tam a vždy tehdy, kde chybí zaprvé bytostná jednota, zadruhé pospolitá tvůrčí synergie a zatřetí připravenost k obětavému vyznavačství. Domyslíme-li pak tyto charakteristiky do všech důsledků a všech podob, nelze snad ani přehlédnout, že jde o specifický odraz, o svéráznou podobu vlastností Boží Trojice, jak je předkládá křesťanství. Nabádá-li papež František k úsilí vykládat veškerenstvo trojičním klíčem, je k tomu univerzita hodná tohoto slova předurčena přímo svým bytostným založením.

III. Křesťanství

1 Víra a náboženské vyznání u Wilfreda Cantwella Smithe

Že náboženské vyznání není totéž co osobní víra, je známé odedávna. Naproti tomu si stále nedostatečně uvědomujeme, že kdo je bez vyznání, nemusí být nevěřící.

W. C. Smith, *Faith and Belief: The Difference Between Them*

Úvod

Mezi zásadní, a proto osudové, fatální chyby, které nám brání poznávat pravdu, a tím zvládat skutečnost, patří dva nešvary, z nichž jeden je spíše bezděčný, druhý bohužel také záměrný, a dokonce zločinný. Ten první spočívá v nepečlivém užívání slov či – chcete-li – pojmů. Nejpozději po Wittgensteinovi ovšem víme, jak složitý organismus je jazyk, jak blízko má k tak či onak složitě až tajemné povaze her, jak dovede naši mysl často až očarovávat – nicméně ani toto nové nahlédnutí neoslabilo podstatně pravdivost, a zejména užitečnost klasické zásady, že dobře učí jen ten, kdo dobře rozlišuje (*bene docet, qui bene distinguit*). Ostatně sám Wittgenstein svým přesvědčením, že veškerá filosofie je pouze kritikou jazyka, tuto zásadu svým způsobem jen posílil. K operaci mozku se oprávněně nepřipouští nikdo, o němž není jistota, že zvládl dobře jeho anatomii. Do diskusí o základních otázkách se však pouští i lidé, kteří sotva zvládli svou mateřštinu. Tak valná část našeho světodějného trápení vězí docela prostě v tom, že také lajdáci a nedoukové, lidé povrchní a mravně pokleslí se pouštějí do řešení základních otázek a do budování celospolečenské architektury. Přičemž architekt (první osnovatel a stavitel) může být jen ten, kdo hluboce vnika do povahy vytvářeného díla a kdo také za jeho hodnotu celým svým bytím ručí. V tom spočívá základní rys správně chápané inteligence (v jejím psychologickém i sociologickém významu). V tom také spočívá význam a doslova výsostné poslání vysokoškolského vzdělání, které nemožnou nahradit jakkoli sofistikované rychlokursy (zde s vděčností připomínám nedávné kritické poznámky Petra Piňhy, s nimiž vstoupil do diskuse o stavu našeho školství).

Jeden z našich největších básníků Otokar Březina dobře věděl, proč hovoří právě o Stavitelích chrámu. Ve stejnojmenné básni své stejnojmenné sbírky hovoří nejdříve o nesčíslných zástupech, které po tajemném ztroskotání sní o vykoupení ze svého smutku, aby v závěru zahlédl tvůrce nových, nadějnějších skutečností:

*Mezi nimi šli stavitelé tvého chrámu. Ti jediná ze všech
poznávali se znameními. Jako slib jiných nebes a země
viděli brůzu a nádheru věcí. V plnosti nesčíslných forem
cítily prvotní napětí tvého tvůrčího dechu. ...
Vykoupením tajemné viny byla jim bolest a práce.
Jistotou cesty vnitřní radost, nepohnutá, bílá a silná jako slunce,
jež, třeba neviditelné uprostřed bouře a noci,
dle věčného zákona vládne zemi. ...
K miliónům trpících bratří bylo poslání jejich
jako k najmutí dělníků k stavbě.⁴⁰⁶*

Březinova charakteristika stavitelů, architektů skutečnosti nás však může poučit i o druhém osudovém nešvaru. Někteří nejsou pozváni v pravý čas, nebo dokonce vůbec nejsou připuštěni k dílu. Jde o nešvar o to nebezpečnější, čím je nenápadnější, čím je skrytější. Vysvětlení zde spočívá snad v tom, že určité temné síly v lidské společnosti dovedou pro své nekalé úmysly (ať už ideologické či finanční, což nakonec vždycky spadne vjedno) potlačovat hodnoty a vynášet nuly. Kdysi jsem si to zkusmo charakterizoval jako „zakřiknutí schopných“ a „vykřičení neschopných“, přičemž na obou pólech je výmluvný „křik“ jako pokleslý protiklad kultivovaného „hovořu“. Jde zde o svérázné zločiny, kterých si často ani zasvěcenější lidé bohužel včas nevšimnou. Připomeňme si třeba jen schopnost některých galerií výtvarného umění vynést doslova přes noc kohokoliv, kdo slibuje tak či onak zisk. Tak byl ostatně před Pilátem vykřičen Barabáš a zakřiknut, ukřičen Ježíš. Těž pro náš další výklad je ovšem povzbudivé, co jejich celkový osud vypovídá o skutečnosti jako takové (ontologicky i noeticky). Stačí jen pozorně se dívat. Zpytujeme jen častěji a důkladněji své svědomí, jak vybíráme své Barabáše a Ježíše – v kultuře, ekonomice, politice.

V úvodu své práce o W. C. Smithovi připomínáme oba zmíněné nešvary proto, že prvnímu z nich (nepořádnému používání pojmů) účinně čelil, druhým z nich (přehlížením ze strany klíčových osobností) byl sám do značné míry poznamenán. Tvůrčím rozlišením často až k nerozeznání směřovaných pojmů „víry“ a „náboženského vyznání“ přispěl zásadně k novému chápání víry a náboženství obecně. A čím je neblaze poznamenán? Zkuste hledat jeho jméno i v obsáhlejších naučných slovnících, ale třeba též ve specializovaných religionistických encyklopediích. Zkuste si ověřit, co bylo z jeho rozsáhlého díla přeloženo do češtiny! A přitom by třeba jen důkladnější znalost knihy, z níž jsme zvolili výše uvedené motto, mohla zásadně zvýšit úroveň našich diskusí o „ateističnosti“ české společnosti, už jen pokud jde o příslušná statistická šetření a jejich vyhodnocování. A co teprve, když hovoříme o Masarykových postojích k náboženství a konkrétně o jeho povzdechu, že jsme náboženskou reformaci kdysi s elánem rozdmýchali, její dokončení či lépe pokračování v ní že se nám ale vlastně ztrácí před

⁴⁰⁶ BŘEZINA, Otokar. Stavitelé chrámů. In: BŘEZINA, Otokar. *Básnické spisy*. Praha 1948³, s. 132–135.

očima. Všem těmto otázkám dává právě Smith se svými smělými formulacemi zcela novou optiku. Tak je lepší znalost jeho díla právě v Česku mimořádně potřebná, nyní navíc v době všeobecné globalizace, kdy se budeme stále těsněji setkávat také s jinými než s křesťanskými náboženstvími.

Nedávno vyšla v nakladatelství Karolinum publikace *Budoucnost náboženství*,⁴⁰⁷ v níž o otázkách a problémech náboženství, víry a vyznání rozmlouvají přední současní filosofové Richard Rorty a Gianni Vattimo (v režii Santiaga Zabaly). A opět je příznačné, že ačkoli termíny víra (*faith*) a náboženské vyznání (*belief*) jsou v ní vlastně všudypřítomné, užívají se způsobem, s nímž chce s plným myšlenkovým nasazením skoncovat právě W. C. Smith. Ale i tam, kde celkový přístup naznačuje, že Rorty a především Vattimo krácejí ve Smithových stopách, Smithovo jméno nepadne. Vattimovo jméno je dnes spojováno především s jeho takzvaným „slabým myšlením“, čímž se míní jeho postmetafyzické pěstování, dnes (podle Zabaly) nejlépe reprezentované pragmatismem a hermeneutikou. V rámci takového „slabého myšlení“ má nastoupit víra bez autoritativních pravidel a zejména nezavazující představy metafyzického Boha – ústředním termínem nového náboženství se stává „láska“ s kanonickým textem velepisné na lásku z třinácté kapitoly Prvního listu Korintským apoštola Pavla. Kristus nemá být ztotožňován s pravdou (a tedy ani s mocí), nýbrž jediné s láskou.

Domnívám se, že Vattimovy iniciativy mohou mít pro obnovu či oživení křesťanství svůj význam, zejména domyšlení jeho ústřední teze, že sekularizace – započatá ostatně Ježíšem a jeho „Kdo vidí mne, vidí Otce“ – je základním rysem autentického náboženského prožitku. Jsou to ostatně postoje blízké přesvědčení takového Ernsta Blocha hlásajícího, že jen ateista může být dobrý křesťan a jen křesťan dobrý ateista. Přesto a snad právě proto se zároveň domnívám, že hlas W. C. Smithe je v celém postmoderním usilování nutný již pro svou zasvěcenost a hloubku.⁴⁰⁸

Byl bych rád, kdyby také studium Smithova díla přispělo k nalezení nové rovnováhy silně tápajícího lidstva. V polovině minulého století hovořil H. Sedlmayr⁴⁰⁹ o ztrátě středu. Psal o tom, že možná ještě dlouho nebude možné postavit něco do prázdného středu. Pak však musí zůstat živé alespoň povědomí, že ve ztraceném středu stojí uprázdněný trůn pro dokonalého člověka – pro Bohočlověka. Sedlmayr je přesvědčen, že jediné nositelé podobného vidění a naděje zahlédnou „novou dobu“, i když ještě třeba nebudou s to do ní vstoupit.

Všem Vattimům je třeba připomenout, že svatý Pavel hovořil jako o základních pilířích – vedle lásky – také o naději a víře. Pro pochopení té poslední jmenované

⁴⁰⁷ RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni – ZABALA, Santiago (ed.). *Budoucnost náboženství*. Praha 2007.

⁴⁰⁸ Srv. FLOSS, Karel (ed.) et al. *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. Praha 2007. K podnětům W. C. Smithe zde přispěli také I. O. Štampach, P. Hošek, Z. Vojtišek a M. Mrázek.

⁴⁰⁹ SEDLMAYR, Hans. *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Salzburg 1955.

učinil v poslední době málokdo více než právě W. C. Smith. Proto je třeba překládat, vydávat a studovat jeho dílo.

Proč a jak rozlišovat víru (faith) a náboženské vyznání (belief)

Na povahu a význam příslušného rozlišení upozornil stručně Zdeněk Vojtíšek ve výše zmíněném sborníku.⁴¹⁰ Ocenil Smithovu důkladnost práce s pojmem víra (*faith*) a jeho osvobodivé rozlišení pojmů „osobní víra“ a „kumulativní tradice“. Vystihl smithovskou charakteristiku víry jakožto oddanosti kosmicky platnému činu a jako takovému způsobu vidění světa, jenž člověku umožňuje žít na jiné než světské rovině. V tom smyslu je víra opakem nihilismu, přičemž víra je zde něčím obecně lidským, co není nutně vázáno na určité náboženské vyznání. Víra je tak univerzální kvalita, takže její nedostatek není ani tak nenáboženský, jako spíše nehumánní. Tolik Vojtíškovy základní charakteristiky. Domnívám se, že i tato stručnost stačí k tomu, abychom nahlédli, jak významné podněty může Smith vnášet do našich dávnějších i nejsoučasnějších diskusí o naší náboženskosti či ateismu.

Náš příspěvek je prohloubením naznačených charakteristik dvojím směrem. Jednak nahrazuje četbu Smithova příslušného díla, dokud nebude přeloženo do češtiny, jednak upozorňuje na některé souvislosti se starší i novější literaturou, jež by mohly upřesňovat a dotvářet jak Smithova východiska, tak jeho závěry.⁴¹¹

Víra je něčím více než náboženské vyznání

Smithovým základním přesvědčením je, že víra znamená při pozornějším přístupu něco více než to, co běžně nazýváme náboženským vyznáním. A to nejen o něco málo více, nýbrž také zásadně. Při vši příbuznosti obou pojmů je třeba mezi nimi pečlivě rozlišovat již proto, že rozdíly ve víře jsou v dosavadních dějinách lidského rodu pozoruhodně menší než rozdíly v náboženských vyznáních (*FB VII*). Je tomu tak prý proto, že víra byla vždy a všude ceněna jako nejdůležitější hodnota a také v poslední

⁴¹⁰ VOJTÍŠEK, Zdeněk. Podněty W. C. Smithe pro praxi mezináboženského dialogu. In: FLOSS, Karel (ed.) et al. *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, s. 47–58.

⁴¹¹ Náš rozbor vychází převážně z práce: SMITH, Wilfred Cantwell. *Faith and Belief: The Difference Between Them*. Princeton, New Jersey 1979; druhé vydání Oxford 1998. V příspěvku vycházíme z druhého vydání a citujeme zkratku *FB* s uvedením stránky. – Vztahům mezi (ostatní) vírou a (oficiálním) náboženským vyznáním se W. C. Smith věnuje zejména v těchto dalších publikacích: *The Faith of Other Men*. Toronto 1962; druhé vydání New York 1963; *Questions of Religious Truth*. New York 1967. *Toward a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia 1981. Zde je pro naše téma významná kapitola *Interim Conclusion*, v níž se mimo jiné čte: Naším cílem není zatím artikulovat univerzální pravdivost (v rámci nového pojetí a využití pluralismu), nýbrž nastínit obecně hlavní směr dalšího hledání, přičemž jde o tři základní, vzájemně provázané okruhy: slovník, pravdivost a dějiny (s. 181). – *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis 1991 (původní vydání New York 1962/1963); *What is Scripture? A Comparative Approach*. London 1993.

době je její nedostatek pro mnohé silně znepokojující, přičemž právě nejde jen o to, že mnoho lidí je bez (náboženského) vyznání, nýbrž že prochází krizí víry. Je proto třeba se na vztah obou pojmů, a zejména na vztah obou oblastí, jež vyjadřují, zaměřit důkladněji, než je běžné. Výsledky budou mimořádně překvapivé.

Smith také hned upozorňuje, že ve svých průzkumech kombinuje čtyři základní přístupy – historický a komparativní a vedle teologického také filosofický, což úzce souvisí s pečlivou prací s pojmy, nejen pokud jde o klíčovou dvojici *faith* a *belief*. Základem je historické zkoumání: právě postřehy z něho vyvozované mají prokázat základní a blahodárnou funkci víry v lidském společenství (FB VII). Smith klade velký důraz na hodnotu historického poznání, bez něhož se ani filosofie a teologie neobejdou. A to nejen pokud jde o poznávání minulosti, ale také o zvládání přítomnosti a budoucnosti. Současné postavení lidstva je podle něj značně problematické, takže je třeba vytěžít co nejvíce z celosvětových a celodějinných zkušeností. Dalo by se říct, že znalost tradice a tradic je cennější než kdykoli dříve. Hned na počátku je v těchto souvislostech přínosné si uvědomit, co o tradici myšlení řekl Martin Heidegger v rámci filosofického diskurzu, že totiž jen ten, kdo zvládne hlubinný odkaz celého dosavadního myšlení, je povolán k tomu, aby také další myšlenkový rozvoj zdárně rozvíjel. Tuto významnou formulaci přebírá ve své knize o současné filosofii a teologii Schönherr-Mann s příznačným rozvinutím, že v současném „tekutém“ světě poskytují pouze velké kulturní tradice stavivo potřebné pro nové společné pevnější orientace.⁴¹²

Když chce Smith pečlivě rozlišovat mezi vírou a náboženským vyznáním, nejde mu v první řadě o řešení náboženských otázek, nýbrž o pochopení člověka jako takového. Jde mu o to, aby na základě historických sond ukázal mezi *faith* a *belief* vztahy, které pomohou nově pochopit nejen dějiny náboženství, zápasy mezi jednotlivými vyznáními či dichotomii teismu a ateismu, nýbrž především všelidský a bytostně tvůrčí význam víry (FB VIII). Historická zkušenost ukazuje, že různá náboženská vyznání sice přiváděla lidi k víře, ale že víru nikdy nevytvářela. Tento vzájemný vztah se ostatně dialekticky projevuje i v tom, že ačkoli náboženské vyznání zůstává někdy dlouho bez viditelných změn, víra se proměňuje. Stačí srovnávat lidi stejného vyznání, abychom brzy postřehli, jak různá je jejich víra, či lépe ovoce jejich víry – vyznání může někoho přivést k víře, ale pouhé vyznávání tohoto vyznání opravdovou víru nezaručuje. Tak se Smith dostává ke své silné tezi (z níž vedle jiných těží např. Hans Küng), že zděděné náboženské vyznání může dnes pro mnohé lidi být spíše překážkou pro víru (FB VIII). Hned zde je ovšem třeba poznamenat, že chce-li někdo odstraňovat překážky, musí nejdříve důkladně zkoumat jejich povahu. Je-li totiž například pro někoho překážkou dobrých výkonů lenost, nepomůžeme mu tím, že ji vezmeme na vědomí a budeme se jí vyhýbat jako něčemu nezvratnému, nýbrž že mu ukážeme, co je to a k čemu je dobrá píle. Slovem, ustupovat na jakoukoli úroveň s cílem dostat se výše se zdá kon-

⁴¹² SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin. *Miteinander leben lernen. Die Philosophie und der Kampf der Kulturen. Mit einem Essay von Hans Küng*. München – Zürich 2008, s. 35.

traproduktivní. Dobrý malíř musí mít řádně vyčištěné štětky, kvalitní pianista musí zvládnout brilantně základní techniky, duchovní lidé všech dob znali klopotnou cestu k výšinám nazírání – před vrcholným třetím stupněm sjednocení se vždy procházelo prvním stupněm bolestného očišťování (*via purgativa, illuminativa, unitiva*).

Je třeba důkladně (historicky i systematicky) zkoumat pojem víry, přičemž se překvapivě vyjeví hluboké shody mezi hlavními proudy světových náboženství. Je jen samozřejmé, že se každý krok na těchto cestách dotkne tak či onak druhého pólu víry – náboženského vyzná(vá)ní. Tento pojem zahrnuje široké pole problémů již proto, že je úzce spojen s usuzováním, a tedy se snahou o jasné myšlení, v jehož rámci budeme muset s novým pojetím víry revidovat i většinu zděděných kategorií, a to nejen náboženských, ale i čistě světských. Již zde je ovšem třeba upozornit, že na rozdíl od četných postmodernistů Smith poukazuje na nebezpečí překotného novátorství. Ba více: zásadně nové přístupy mají v určitých částečných oblastech překvapivě blíže ke klasickým postojům než třeba i k nejsoučasnějším formulacím. Tato smithovská opatrnost a moudrost se projeví v dalším textu, především pokud jde o mimořádně kladné ocenění Tomáše Akvinského. Ale při vši úctě k tradici a při sebepečlivějším jejím využívání musíme mít na paměti především skutečnost, že lidstvo vchází do nové globální fáze, která potřebuje nové ideje. K jejich osvětlení chce Smith vším svým usilováním přispět. Jeho hlavním přínosem v rámci kultivace klasického dědictví je (hlubokým výzkumem dokládané) přesvědčení, že víra je něčím bytostně lidským, ba více než lidským. Právě proto je třeba jí věnovat soustředěnou pozornost – člověk se bude zdárně rozvíjet jen za předpokladu, že se naučí (znovu?) žít též na jiné než světské rovině.⁴¹³

Zásadně nový přístup

Smith si uvědomuje radikálnost svých přístupů i závěrů, ale zároveň i pozoruhodnou návaznost (často netušenou) na klasické dědictví. Jde o zásadně nové chápání pojmu víry (*faith*) založené na historickém a srovnávacím přístupu k dějinám lidského rodu. Jde o pojetí víry jako charakteristické kvality či potence lidského života (FB 3). Při nejmenším se nedá popřít vliv náboženských představ a učení v dějinách lidského rodu – ať už jejich povahu posuzujeme jakkoliv.

Již jsme se zmínili o tom, jakou roli hraje ve všech obdobích a ve všech směrech tradice. Avšak na prvním místě vytváří a udržuje tradici právě víra, Smith je přesvědčen, že je to její *raison d'être* (FB 5). Víra je tradicí udržována, formována, vlastně nesena – ovšem současně tradici předchází a soustavně ji překračuje. Je tomu tak proto, že je celou svou povahou nasazením, což se projevuje ve všech velkých náboženských tradicích (v křesťanství, hinduismu, buddhismu, dokonce v primitivním animismu, FB 5).

⁴¹³ Srv. též SMITH, Wilfred Cantwell. *Towards a World Theology*, s. 113–14; 119.

Tak víra představuje vlastně vynalézavé tíhnutí ke konečné pravdě lidského rodu; jde o nový, obohacující smysl *fides humana* (Smith zde připomíná ono klasické *fides quaerens intellectum*). V takto pojaté víře jde o snahu pojmově vyjasnit vztah člověka k transcendenci (FB 6). V tomto smyslu ponecháváme víru nespecifikovanou, i když tušíme, kde ji hledat – nevíme přesně, co je, ale snažíme se ji někde zastihnout. Právě v tom nám pomáhá historický průzkum. Smith si uvědomuje problémy spojené s hledáním takto nově pojaté víry zejména v rámci západního světa, kde především křesťanství dává tomuto pojmu odedávna specifický (tedy do značné míry užší) význam (FB 6). Avšak historici nás učí, že víra je nejen základní kategorií náboženskou, ale právě obecně lidskou. Smith v tom smyslu formuluje významný rozdíl: Bůh není náboženskou ani lidskou kategorií – tou je idea Boha! A právě tato idea (jedna z nejzákladnějších představ s velikými důsledky v lidských dějinách) není ani geograficky, ani historicky konstantní – víra má jasné prvenství před představou Boha (FB 7). Právě proto se dnes musíme snažit o rodové (nikoli specifické) pochopení její povahy. O této generické povaze víry se dnes málo ví, na univerzitách se o ní nehovoří a nevšímá si jí dostatečně ani tzv. fenomenologie náboženství.

Smithovy svérázné postoje přibližuje mimo jiné jeho formulace v předmluvě k třetímu oddílu *Religion* v *Britské encyklopedii*: „Dějiny náboženství byly dosud nesprávně vykládány jako dějiny symbolů – to však je povrchní přístup. ... Opravdové dějiny náboženství, jež dosud nebyly napsány, jsou dějinami hlubin či mělčin, bohatství či chudoby, ryzosti či neupřímnosti, zářivé moudrosti či bezbřehé poštilosti, jimiž muži a ženy a jejich společenství odpovídali na symboly, jež je obklopovaly.“⁴¹⁴

Právě pro tyto souvislosti je třeba nově zkoumat vztah mezi vírou a náboženským vyznáním. Je to dnes prvořadý úkol mimo jiné proto, že současné tendence směřují spíše k nerozlišení, či dokonce směšování obou pojmů. V současném Česku to můžeme pozorovat při většině veřejných diskusí o náboženských otázkách, přičemž jsou všechny tyto zmatky ještě umocňovány ve speciálních dotazníkových akcích, včetně podkladů při celostátním sčítání lidu. Kdo z těch, kteří při podobných aktivitách na obou stranách figurují, si uvědomuje základní Smithovo poselství, že ani výraz „krédo“ bychom zásadně neměli chápat ve smyslu náboženského vyznání (náboženské příslušnosti)? Víra podle Smitha není totiž nejen totéž co náboženské vyznání, víra vůbec nemá nutně co dělat s náboženstvím. Ale současně Smith ví, že víra měla a vždy bude mít s náboženským vyznáním něco společného, že mezi *faith* a *belief* bude vždy určitý vztah – ať už pozitivní či negativní, a že i tomuto vztahu musíme věnovat plnou pozornost, a to již proto, aby tento vztah byl zásadně tvůrčí (FB 10). Je ostatně pozoruhodné, že dějiny ukazují, že rozdíly ve víře jsou celkově menší než rozdíly ve vyznáních, jež mají tuto víru vyjadřovat. Konkrétně jsou rozdíly mezi vírou křesťanů a muslimů či hinduistů menší, než by se zdálo z jejich příslušných věroučných výroků a symbolů. Víra se také

⁴¹⁴ SMITH, Wilfred Cantwell. Religion as Symbolism. In: *The New Encyclopaedia Britannica*. Chicago 1981¹⁵, s. 498–500.

neproměňuje rovnoměrně s formulacemi náboženských vyznání (FB 11). Symboly mohou mít třeba i velikou sílu a dosah, ale zásadní je osobní dotek s transcendentem. Právě z těchto důvodů jsou si náboženské víry v zásadě podobnější, než běžně předpokládáme – víra je hlubší, bohatší, osobní – jde při ní o kvality osoby, a tedy o možnost vytyčit transcendenci, žít na vyšší než pozemské úrovni (FB 12). U nás nemůžeme v těchto souvislostech nezpomenout na osobnosti, jako jsou Hus, Chelčický, Komenický či Masaryk, ale také Václav Havel se svým „něco nad námi“. Ve srovnání s takto transcendentně ostře pojatou vírou (*faith*) je náboženské vyznání (*belief*) přidržením se určitých idejí, k nimž je ovšem možné se hlásit i bez oné autentické, osobní, tvořivé víry. Z těchto charakteristik vyplývá mimořádný závěr: protikladem víry není ateismus, nýbrž nihilismus, či chceme-li cynismus (FB 13). Zejména dnes a zejména u nás je nyní velmi užitečné si dobře uvědomovat všechny tyto filiace, zvláště když již Egon Bondy jasně a živě upozorňoval, že mezi teismem a ateismem nepanuje exkluzivita, nýbrž komplementárnost.

V této souvislosti rád uvádím signifikantní verše českého ateisticky věřícího myslitele Egona Bondyho (báseň je bez názvu a uveřejnil ji Milan Balabán):

*Hospoda v níž sedím se rozšiřuje do miliónů hospod
Ani jeden člověk v nich se netrýzní tak jak tu sedí
tou broznou otázkou nebytí boha
Jsem tu sám a sám
a teologové v uspokojené zdomácněnosti
si odříkávají zcela upřímně modlitbu před spaním
Tu hrůzu o které vím
že totiž může být že není bůh
tomu se usmějí
a ti ateisti kteří spokojeně přitakají
zapijou vepřovou minerálkou a jdou spat
Nejstrašlivější věci máme vyřešit neboť jinak nebudeme lidmi a je s námi konec
neboť nezávisí ten náš ... konec na bombě
ale jen na poznání
Magore jste-li ještě po všem jak jste byl mučen s to pocítit pláč
vzpomeňte na mne Co jste musel snést
není o moc víc co já Věřte mi to
Neboť nic nemá cenu uskutečnit není-li život věčný
který věru si netroufám osobovat pro člověka
ale není-li
pak je
konec.⁴¹⁵*

⁴¹⁵ *Křesťanská revue*, 74, 2007, č. 3, s. 47.

Bondyho verše doprovází Balabán poznámkami, v nichž mimo jiné píše: Existenci Boha (on psal boha) nepřenesl přes svou skeptickou poctivost, ale boží nepřítomnosti se děsil. Milost (Boží nebo boží) znal a vykreslil ji ve výrazných noetických barvách.

Také Smith si ovšem uvědomuje, že ve srovnání s ostatními náboženskými tradicemi je zejména křesťanství poznamenáno výrazným (občas dokonce až bezvýhradným) spojováním víry a náboženského vyznání (srv. ostatně jeho studii *Belief and History* z roku 1977). Též v naší zemi se množí nová náboženská uskupení a zde je i pro nás cenná Smithova připomínka, že bychom se neměli jakoby samozřejmě na prvním místě ptát, co vyznáváte – jako by stále ještě určitá doktrína byla ústředním a jedinečným výrazem víry, jejím nejvlastnějším kritériem (FB 13). Je tomu tak mimo jiné proto, že zejména pro křesťanství byla silnou záležitostí jeho teologie, zatímco jiné náboženské skupiny nutně teologii nevyvíjely. Ostatně i v křesťanství se systém vyvíjel až postupně (FB 14). Zde je ovšem třeba Smithovi připomenout, že systematizaci, velkou myšlenkovou stavbu nepřinášejí až klasikové jako Tomáš Akvinský či Aurelius Augustinus, ale již dříve apoštol Pavel ve svých listech, které společně s texty připisovanými apoštolu Janovi tvoří základní pilíře celé mohutné stavby křesťanské teologie. Zde jsou pozoruhodné Smithovy připomínky, že mnohé náboženské tradice považují své určité systematizace dokonce za něco nevhodného, co je od zlého, pročež je někdy odmítají jako cosi ďábelského. Takové přístupy se jeví jako podivné zejména těm, kdo víru a náboženské vyznání považují „postaru“ za synonyma.

Ale též ti, kteří znají jen těsný, ne-li nejtěsnější vztah mezi vírou a náboženským vyznáním, nemohou nezaznamenávat skutečnost, že vztah mezi oběma těmito póly se mění, přičemž Smith připomíná, že nejde o vztah víry a rozumu, nýbrž víry v Boha a víry v rozum (FB 15). Připomíná význam řecké a obecně filosofické tradice a ptá se významně na povahu východiska (východisek), na němž se zakládá ten který partikulární systém: filosofem nedělá nikoho to, co vyznává, nýbrž jeho víra, z níž všechno ostatní je vystavěno – jeho základní zhlédnutí. Sám v takových souvislostech pomyslí vždy nejen na tři Kantovy etické postuláty, ale především na jeho víru v hodnotu vědy, která se bez toho či onoho myšlenkového prvku neobejde.

Tak je určité náboženské (ale jak jsme právě viděli, i nenáboženské) vyznání výrazem určité víry. V souvislosti s pojmem výrazu si ovšem též Smith uvědomuje celou složitou problematiku symbolu a symbolizace. Jde o vzájemnou vazbu, a tedy i ovlivnění tradiční i tvůrčí složky náboženství: velcí duchové vycházejí vždy z určité tradice, a tedy i formy vyznání, ale přispívají do ní novými formami – vždy právě z pramenů osobní víry (FB 17). Tento postřeh napovídá ostatně hodně k otázce správného vztahu (osobní) víry a (společného) náboženského vyznání.

Shrňme nyní hlavní teze, k nimž jsme spolu se Smithem zatím dospěli:

- víra je něčím bytostně lidským,
- víra je charakteristická kvalita lidského života, která člověka dokonce přesahuje,
- víra má prvenství před představou Boha,

- víra je základem též každého filosofického (rozuměj myšlenkového) systému,
- víra nemá nutně spojitost s náboženstvím,
- náboženské vyznání je výrazem určité víry,
- zděděné náboženské vyznání může být překážkou pro víru,
- protikladem víry není ateismus, nýbrž nihilismus (cynismus).

Smith je o těchto maximách hluboce přesvědčen, ale zároveň si uvědomuje, že nemá-li jít o pouhé postuláty, musí být jeho nahlédnutí tak či onak doložitelné již v průběhu dosavadních dějin lidského společenství – a zejména také v tradicích velkých světových náboženství. Z jeho pečlivých sond, doprovázených řadou podrobných poznámek, vybíráme alespoň to nejdůležitější pro pochopení konečných závěrů.

Buddhismus jako ateistická víra?

Smith se domnívá, že právě buddhistická tradice je dobrým východiskem našeho hledání přiměřeného vztahu mezi vírou a náboženským vyznáním (*FB* 21). Základem tohoto světového názoru je postřeh, že celý svět, vesmír, jak jej každodenně zakoušíme, je jedním jediným nezadržitelným proudem, tokem událostí. Jde o oceán (Basil Veliký řekne „oceán bytí“), který sice přináší též chvílky pohody a štěstí, ale jako celek je spíše údolím smutku, v němž nakonec nic nemá zásadní hodnotu (vzpomeňme opět na křesťanské „slzavé údolí“ a na prchavost všeho pozemského, když zpíváme „když se v světě vše mění, Ty sám jsi bez proměny“). Čekáme vlastně stále na pohromu (*FB* 25), ale pro buddhistu je tu také druhý břeh, přičemž je příznačné, že se nemáme snažit vyjasňovat a pochopit jeho povahu, nýbrž hledat cestu, jak se k němu dostat. Názvem pro tento jiný břeh je nirvána a výrazem pro život, který k ní vede, je dharma (*FB* 26). Pro srovnávání s křesťanstvím je významné buddhistické přesvědčení, že dharma nezačala, nebyla Buddhou vytvořena, byla jím objevena poté, co již dříve existovala (*FB* 27). A právě tato dharma, tento přede vším ostatním existující zákon nám může nabídnout spásu (*FB* 28). Buddhova „dobrá zvěst“ spočívá tedy v tom, že spolehne-li se člověk na takto pojatou strukturu universa, dosáhne spásy.

Buddha tak převrací řád tradičních úrovní – Brahman a bohové se sice nepopírají, ale stávají se součástí tohoto světa, zatímco dharma představuje konečnou absolutní transcendenci (*FB* 30). Jedinou opravdovou hodnotou, věčným principem v tomto chaotickém světě je kosmický význam dobrého života – vše ostatní je marnost, či dokonce vyložené zlo.

Čteme-li tyto svrchované charakteristiky hodnotného lidského života, musíme se ptát, v čem se vlastně podstata buddhismu liší od podstaty křesťanství. Nejen povaha onoho slzavého údolí nepřestajného bolu a zmaru, ale i přesvědčení, že opravdovost a hodnota záleží pouze a jedině na dobru, přibližují k sobě (alespoň v této optice) obě světová náboženství až k nerozeznání. O vztahu Ježíše a Buddhy uvažoval směle

a podnětně již Romano Guardini ve své knize *Der Herr*, ale nedospěl podle mého soudu k žádoucím závěrům a důsledkům mimo jiné též proto, že neměl k dispozici svérázné smithovské nástroje základních a zásadních komparací. Mimo jiné je třeba domyslit nahlédnutí, že transcendovat svět se daří vlastně každému, kdo v něm dobře žije (FB 31). Každý křesťan, který se pouští do konfrontace s buddhismem (a nejen s ním), by si měl nejdříve ujasnit, jaký poměr má (jak vážně je bere) k Ježíšovým slovům z *Janova evangelia*: „Nenávidí-li vás svět, vězte, že mě nenáviděl dříve než vás. Kdybyste náleželi světu, svět by miloval to, co je jeho. Protože však nejste ze světa, ale já jsem vás ze světa vyvolil, proto vás svět nenávidí (J 15, 18–19).“

Podle Smithe spočívá největší objev buddhismu v tom, že transcendence neznamená vstup do jiného světa, nýbrž že jde o opravdový život v tomto světě, o život žitý s plným nasazením pro dobro (FB 31). Právě v tomto smyslu měl také Buddha víru v nejvyšším stupni – vznešenou, zdravě nakažlivou, tvořivou, proto také tak mohutně ovlivnil lidské dějiny. A typický smithovský závěr: Zda takový postoj budeme či nebudeme nazývat vírou v Boha, záleží jedině na tom, jak my sami smýšlíme o světě, o všehomíru, nikoli na tom, jak o něm smýšlel sám Buddha (FB 32).

Islám a jeho teocentrická víra

Hned v úvodu této části svých úvah Smith připomíná, že podobně jako v křesťanství má také v islámu prvořadý význam víra (FB 33n.). Vyzná(vá)ní má sice k víře úzký vztah, avšak tvoří náboženskou kategorii (celý systém je ostatně chudý). Smith tento rys zdůrazňuje a chce zcela zřetelně dovodit, že s pojmem vyzná(vá)ní se nesetkáváme především v Koránu. Jde prý o systém vyzná(vá)ní, který nevyznává vyzná(vá)ní. Je třeba se proto na tento výraz zaměřit důkladněji z více stran (FB 34).

V moderním myšlení má ústřední význam vztah náboženského vyznávání a poznání. Pro moderní pojetí stojí vlastně každé náboženské vyznávání a poznání v nevyhnutelné kontradikci. Ovšem právě zde připomene Smith své základní nahlédnutí, že jeho pojetí vyzná(vá)ní je vždy přinejmenším v generickém vztahu k víře. Ale není-li víra nutně jen náboženským pojmem v zúženém smyslu, ba je-li naopak něčím zásadně lidským, kladným a tvořivým, dostává též její vyzná(vá)ní nový smysl. Nevidíme-li tyto souvislosti, říká Smith, nemůžeme se divit smyslu, v němž moderní svět chápe (pokleslost) veškerého vyzná(vá)ní (FB 36). Z takto pojatého náboženského vyznání vyplývá pro Smithe lhostejnost, s níž je to či ono vyznání přijímáno – prostě ten vyznává to a ten zas ono (FB 37). Tak se vyznání dnes chápe jako něco, co se teoreticky nedá rozhodnout, načež takto špatně pochopené pojmy vedou ke zcela scestnému pojetí víry i vyznání (FB 38).

Právě na základě těchto zjištění a příslušné kritiky pak Smith dovozuje, že pojem vyzná(vá)ní se nejen v Koránu, ale ani v Bibli a ani v klasickém středověkém křesťanském myšlení nevyskytuje. Představa, že náboženští lidé musejí nutně něco vyznávat,

je podle Smithe moderním omylem (FB 38). Všechny s tímto nepochopením spojené nesprávné přístupy se pak projevují také v překladech posvátných textů do moderních jazyků. Konkrétně upozorňuje Smith na scestné a zavádějící překlady Koránu do moderní angličtiny, což je mimo jiné příčinou nesprávného poměru západní civilizace k muslimskému světu. Smith zde cituje významné postřehy z jiného svého díla: „*Korán předkládá velké drama rozhodnutí: Bůh vyslovil tento příkaz, načež lidé byli rozděleni, nebo se spíše sami rozdělili na dvě skupiny – ty, kteří příkaz přijali, a ty, kteří se vzepřeli; na ty, kteří poslouchají, a ty, kteří vzdorují* (FB 79).“

Pro Smithe je právě takový přístup rozhodující pro správné pochopení vztahu víry a náboženského vyznání. Je klíčový rozdíl mezi vyznáváním a předpokládáním něčeho – prostě pojem „vzná(vá)ní“ se v Koránu nevyskytuje (FB 43).

V pozadí této myšlenkové i pojmové situace stojí podle Smithe dva rysy islámského světa: Korán není slovo Mohamedovo, nýbrž Boží; optika Koránu je bytostně teocentrická, zatímco moderní svět je zásadně antropocentrický (FB 47). Takže vyznávání se zde od víry nejen neliší, mohli bychom dokonce položit otázku, zda nejde o jakési alternativy.

Sám Smith tu nabízí vhled s pomocí aforismu, v němž bychom si představili, že jestliže z klasického hlediska víra předpokládá vyznání, pak z moderního hlediska vyznání předpokládá skepticismus (FB 47). Pro všechny Smithovy přístupy je ostatně příznačné jeho přesvědčení, že dějiny náboženství jsou dějinami víry v onom širším pojetí, které podle Smithe dosvědčuje též islám. Jde o důležitý pojem základních předpokladů (základních východisek, myšlenkových prazákladů). Veškeré náboženské dějiny jsou pak dějinami těchto pra-předpokladů – jde o ideje, na nichž lidé od počátku stavěli. Právě vhled do těchto základů dá nahlédnout i do významu a dosahu všech dalších odvozených idejí (FB 47n.). Velké osobnosti zjevují ostatním lidem takoveto pra-předpoklady a Smith ví, že vytvořit, předložit lidem určité vidění světa, všeobsáhlý systém idejí, je mimořádným výkonem. Ale současně si uvědomuje, že rozhodující pro běh světa není určité vidění světa (světonázor), nýbrž základní osudovost, něco, co Heidegger nazve údělem (*Geschick*).

Tak podle Smithe také Korán svědčí pro jeho základní tezi, že víra byla na zemi založena v mnoha formách, ale ne vždy dostala ta která víra svůj specifický výraz v určitých interpretacích, dokonce vysoce intelektualizovaných (FB 50). I z toho opět plyne, že vyznání není totéž co víra – toto rozlišení je snad přijímáno; avšak Smithovi záleží především na tom, aby se stejně zřetelně nahlédlo také to, že nevyznávání určitého náboženství (to, co dnes běžně nazýváme „bez vyznání“) neznamená nutně nedostatek víry (bezvěrectví). A stejně vzácné je, když někdo z těchto zásadních zjištění vyvodí všechny nutné důsledky. Právě proto, abychom u nás rozpoznali veškeré tyto souvislosti, píší tuto smithovskou studii, či přesněji řečeno předkládám tuto stručnou rekapitulaci jeho směřovací knížky. Sám Smith věděl, jak jsou všechny jeho iniciativy aktuální a jak důležité je pro řešení nazrálých problémů správné pochopení vlastních východisek.

Právě s narůstajícím zájmem o svět islámu bychom si měli uvědomit své vlastní problémy spojované jak s otázkami víry, tak také konkrétního náboženského vyznání. Jestliže se totiž naučíme hlouběji a pozorněji chápat své vlastní náboženské a obecně světonázorové tradice a příslušné zjištění budeme soustavněji srovnávat se smithovským širším pojetím víry, uvidíme otázky mezináboženského dialogu a konkrétně možnosti (které budou zřejmě stále reálnější) tvůrčího soužití s islámem v novém, a především nadějnějším světle. Küngovská představa možné koexistence dostane hlubší základ a nebude ve srovnání s huntingtonským ideologickým zbrojením jen smířliveckou vlažnou variantou, nýbrž také hlubším, tvořivějším základem možné kooperace, která by právě novým pojetím víry mohla poskytnout nečekané živiny též ochablé „křesťanské“ západní civilizaci. Hovoří-li Smith (*FB* 51) o neblahém posunu obou klíčových kategorií, o posunu, který byl dokonce „bezděčný“, ale v každém případě nesprávný, mohl by právě pečlivější dialog mezi křesťanstvím a islámem vést k nečekaně kladným celospolečenským výsledkům. Jen je právě třeba obrátit pozornost zaměřenou (zejména v moderní době a zejména od osvícenství) především na pohodlné vyzná(vá)ní toho kterého náboženství na pojem náročné, tvůrčí, všelidské a vlastně ze své vlastní podstaty spojující víry. Doposud si různé náboženské směry uvědomovaly, třeba i kriticky, svá vlastní ideová východiska. Tak se mohlo stát, že víra a vyzná(vá)ní se jevily téměř jako synonyma. Ptali jsme se sebe i druhých v prvé řadě, jakého jsou vyznání, což vedlo bezděčně mnoho lidí, a zejména těch, kteří dovedou myslet kriticky, k tomu, že vlastně cítili povinnost odpovídat záporně. Dnes si musíme stále jasněji uvědomovat, že tím nutně nevydávali počet o své víře, alespoň ne o té, která je podle Smithe základní a také nejceněnější lidskou vlastností. Směšování těchto skutečností znamená podle Smithe něco přímo ďábelského, nepozornost jedněch a zlý záměr druhých (bude stát za další studii, koho a z čeho především obvinít) poznamenaly neblaze celou moderní kulturu (*FB* 51n.). Zde nemůžeme nevzpomenout na Wittgensteinův postřeh o jiném druhu očarování (*Verhexung*), jímž je nepozorné užívání jazyka. Domnívám se, že takovýchto svodů se nejpozději od renesance vyskytla celá řada, a že prospívá-li k ozdravení naší kultury odhalení jednoho každého z nich, dojde přímo k epochálním objevům, až nahlédneme do podstaty jejich záporné synergie.

Dnes je populární vidět jisté naděje v kooperaci s islámským světem v tom, že v něm dojde k podobnému tříbení ducha, k jakému došlo v křesťanské Evropě v epoše osvícenství. Přitom se však nebere v úvahu, že prozíravější duchové v evropské kultuře již dávno vědí, že také osvícenství musí být osvíceno – již Hegel si ostatně uvědomoval, že osvícenství zůstalo sobě samému něco dlužno, že nenašlo kýžené uspokojení (dobře to vyjádřil Willi Oelmüller ve své knize *Die unbefriedigte Aufklärung*).

Přitom je nadějně, že takovéto jasnozřivé tvůrčí osvícení osvícenství ukáže nejen pravou povahu opravdové víry, ale naznačí též (především tradicionalistům jak na straně islámu, tak křesťanství) nutnost vyjádřit víru v přílehavějších kategoriích, to znamená domyslit skutečně radikálně ono *aggiornamento* Jana XXIII. a konkrétně

Druhého vatikánského koncilu, který se ostatně zcela nově, i když jen velice náznakově, vyjádřil též na adresu jiných než křesťanských náboženství.

Ale ani po všech takovýchto posunech, ba právě po nich nebude dále možné směšovat víru a náboženské vyzná(vá)ní. A Smith znovu zdůrazňuje (FB 51n.), že zde nejde o nějaké jeho násilné novátorství, nýbrž že právě takovýto přístup odpovídá nejpůvodnějším zdrojům všech náboženství, takže není náhodou, že jak v buddhismu, tak také v islámu se jasně ukazuje, že primární i finální kategorií je osobní víra. Též islám nám nabízí základní poučení, že jestliže ideje a symboly jsou vždycky jen lidské, je to, co symbolizují, božské.

Svědectví hinduismu

Tuto kapitulu otevírá Smith metodickou poznámkou, že nové, moderní (dnes bychom řekli spíše po-moderní) pojetí víry musí souznít s naším novým chápáním idejí obecně. A zde je jistě příjemným překvapením, že nám v tomto směru může být nápomocné též autentičtější poznávání hinduismu. Mimo jiné i pokud jde o rozbor základních hinduistických náboženských pojmů (společný indoevropský jazykový základ), především však co se týká toho, že vyzná(vá)ní je zásadně podřízeno praktickému, osobnímu prožívání. Takovým přístupem je také ovlivněna základní polarita mezi dvěma polohami hinduistického postoje k životu: *astikya* znamená zásadní přitakání (sanskrtské *asti* = řecké *esti*, sr. české *jest*), *nastikya* naproti tomu odpírání, říkání „ne“, „nikoli“, „nesouhlasím“, „nepřítakávám“ (sr. české *není*). Na první pohled se zde ovšem zdá obtížné, čemu přiřadit námi stále sledovaný pojem víry a čemu pojem náboženského vyznání. I zde se ukazuje, jak intimně jsou obě polohy provázané: pro hinduistu „přítakání“ znamená osvojit si zděděné dědictví celého společenství (FB 58). *Astikya* a *nastikya* tak označují přijetí nebo odmítnutí takového postoje, přičemž kritériem jsou vědy. Jde v podstatě o přitakání pravdám v nich obsaženým. *Astikya* je pozitivní odpověď na duchovní tradice, přičemž důraz se ovšem klade na náboženský život. Ono zásadní, existenciální přitakání, ono *astikya* spočívá v osobním nahlédnutí transcendence (FB 58).

Pro hinduismus je dále signifikantní spojení *astikya* s *buddhi*, ono zásadní přitakání jde tedy vždy ruku v ruce s duchovním probuzením, prožvením vůči transcendenci. A zde je pozoruhodné, že vlastním výrazem pro víru je v této tradici *sraddha* – známý je hymnus na *sraddha* v *Rig-Vědě*. Ukazovala-li se příbuznost *astikya* s českým *jest*, je neméně nápadná a významná jazyková příbuznost onoho *sraddha* s českým *srdce*, tedy i s latinským *cor* a s významným pojmem celé křesťanské západní tradice *credo* (v původním významu *cor do* – dávám, odevzdávám něčemu či spíše někomu srdce) (FB 58–62). I v této tradici má tedy evidentně osobní nasazení, plné odevzdání přednost před pouhým vyznáváním – základním postulátem, ale i předpokladem duchovního, náboženského života je plná angažovanost (FB 63). Právě v takovémto smyslu

je nedostatek víry (*asraddha*) u některých hinduistických myslitelů srovnáván s rozptylováním, mrháním, s nerozhodností, jež citelně ochuzují duchovní život jedince i společnosti: Tak i zde nachází Smith zásadní potvrzení své teze, že opakem víry není nedostatečné vyznávání, jako spíše lhostejnost, nedostatek zájmu – kde se nedostává víry, začne se šířit egoismus (FB 63). Také hinduismus zná svým způsobem průpovědku „každého poznáte podle jeho plodů“. A svým způsobem zná také maximum, že člověk nemůže být nikdy jen prostředkem, že je zásadně cílem: *sraddha* přistupuje k bližnímu vždy vnitřně, absolutně, neboť v každém člověku oceňuje především jeho absolutní hodnotu. V tomto duchu je také hinduistická zbožná adorace (*bhakti*) spojením odevzdanosti srdce (*sraddha*) a zásadním osvíceným přitakáním (*astikya* – *buddhi*). Smith doporučuje chápat tuto svéráznou syntézu jako probuzení víry vůči transcendenci, ale probuzení povýtce aktivní, spojující zbožnou adoraci s účinnou participací na transcendenci (FB 64n). Tak se i v této duchovní tradici projevuje podle Smithe víra výrazně jako univerzální lidská charakteristika – natolik bytostná a signifikantní, že se dá říct, že člověk je takový, jaká je jeho víra. Bude stát ovšem za samostatnou studií povaha i historie silně dialektického vztahu mezi vírou a náboženským vyznáním, již proto, že vždy šlo také o skoky z objektivního vědění do existenciálního poznání. Částečně nahlédneme do této dialektiky i v následujících (zejména závěrečných) oddílech této studie, předběžně je však možné se Smithem poznamenat, že víra intelektuální nahlédnutí sice následuje, ale určitě mu také předchází. Závažná slova k této struktuře padnou v dalším zejména z úst Tomáše Akvinského. Sám Smith se zásadně drží svého klíčového nahlédnutí, že *sraddha*, živá odevzdanost ve víře, je předpokladem poznání pravdy (nemůžeme nevzpomenout na křesťanské *credo ut intelligam*).

Tak je víra – a nejenom v rámci náboženského života – zásadně propojena s intelektuálním životem. I v této souvislosti Smith důrazně připomíná, že nedostatek takto pojaté víry vede nutně k nihilismu, takže nakonec nejde ani tak o to, že člověk je nenáboženský, jako daleko bolestněji o to, že se stává nelidským (FB 67). Hinduistické odevzdání srdce (*sraddha*) znamená naproti tomu plnokrevné lidství tím, že mu jde o upřímné, plné nasazení pro blaho bližního. Také pro naše nejsoučasější duchovní klima na vysokých školách je varovný povzdech, kterým Smith tento úsek své epochální knížky končí: Univerzitní učitelé západního světa dávají do výuky málo své srdce (chybí jim *sraddha*, *credo*) – nejsou muži a ženami víry, učitelé i posluchači se utápějí ve světě, kde víra je vzácným kořením. Píši v této své studii o Smithovi s úctou a obdivem mimo jiné také proto, že mi mluví ze srdce – vždyť pokud jsem jen mohl, snažil jsem se při všech příležitostech připomínat, že výraz *profesor* znamená také a snad především *vyznavač*.

Credo v římskokatolické církvi

Podle všeho, co jsme dosud pod Smithovým vedením řekli o výrazech pro víru ve světových náboženstvích, a zejména v hinduistickém *śraddha*, nevybočí z linie autentičtějšího pojetí víry ani latinské křesťanské *credo* (FB 75n.). O osobním, plně zaujatém pojetí víry v raném křesťanství podává pro Smithe neklamné svědectví již obřad křtu. Každé slovo při této události používaných rituálů předpokládá radikální obrat v každodenním životě, a přitom obrat metafyzický s krajními důsledky, včetně nasazení života (FB 70n.). Kdo zvolí za svého jediného pána Ježíše Krista, zapojuje se do zcela nových dějin – to je podle Smithe pravý smysl později zaváděného pojmu dějin spásy (FB 74). Zejména pro u nás nyní tak kusé, pokleslé znalosti o křesťanských svátostech (lat. *sacramenta*) je dobré si uvědomit, co toto slovo znamenalo v klasické latině, tedy v prostředí, v němž první křesťané pro svou víru pokládali často i život. Šlo o záruku, o ručení, ale také o služební přísahu a obecně vojenskou službu a v duchu vždy nutného vojenského utajování určitých skutečností také o tajemství, tedy o něco bytostně posvátného, o svátost.

V takovéto duchovní atmosféře vydávali první křesťané, ale i celé generace po nich své srdce novému pánu – slibovali přísežně radikální přechod od hříšnosti k čistotě, od temnoty ke světlu, od světskosti k božství (FB 76n.). Od zápletek s tímto hříšným světem do nového řádu spásy (to je pravý smysl označení „dějiny spásy“). A Smith podtrhuje vzhledem k pozdějšímu vlažnému vyznání, že jde o něco zásadně jiného, poněvadž radikálně proměňujícího lidskou existenci. Co je však pro mnohé překvapivé, je Smithův nálezný, že se původní radikálnost nevytrácí ani ve středověku a že kardinálním svědkem udržení původní věrlosti není nikdo jiný než přední představitel scholastiky Tomáš Akvinský.

Víra a vyznání podle Tomáše Akvinského

Aby dobře vykreslil celkové pozadí Tomášova přístupu k našim stěžejním otázkám, připomíná Smith nejdříve jeho indoevropské tíhnutí k triádám⁴¹⁶, a pak i jeho výrazný intelektualismus, který do vztahu víry a vyznání vnáší vždy specifické rysy a také specifické problémy (FB 78). Je nesporné, že s vývojem křesťanství (jen na Západě přes Origena a Aurelia Augustina) docházelo ke stále vyhraněnější „intelektualizaci“, v níž místo největšího systematizátora zaujal právě Tomáš. Ale přes tento specifický rys připomíná Smith hned na počátku svého rozboru, že věření (*credere*) je sice v prvé řadě úkonem rozumu, že však přitom hraje významnou úlohu též vůle (FB 79).

Také pro současné spory o význam nejen Tomáše, ale i scholastické filosofie a obecně metafyziky stojí zejména v naší zemi za pozornost, s jakou úctou Smith k Tomášovi

⁴¹⁶ Viz příslušné práce Karla Flosse uvedené v jeho studii *Jednota a mnohost jako idea, osud a úkol*. In: JABŮREK, Martin (ed.). *Jednota a mnohost: sborník z mezinárodní konference Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty k osmdesátým narozeninám Karla Flosse*. Brno 2008, s. 197–209.

a jeho dílu přistupuje. Tomáš je pro něj prvořadou postavou nejen v křesťanských dějinách! Pro Smitha stojí tak vysoko právě proto, že mu málokdo jiný pomohl nahlédnout do hlubokého dialektického vztahu mezi rozumem a vírou (*integrate the life of the mind and the life of faith*). Běžně se předpokládá, že zatímco pro prvotní křesťanství *credo* znamenalo především úkon vůle (v němž byl přirozeně implicitně zahrnut rozum), byl již u Tomáše hlavním faktorem akt rozumu (v němž byla implicitně zahrnuta též vůle). Samému Smithovi nejde ostatně o to, v jakém vztahu se obě veličiny vyjevovaly Tomášovi, nýbrž především o to, že ani pro Tomáše neznamenal víra a vyznání jedno a totéž. Je totiž nesporné, že oba pojmy se nesmějí podle Tomáše směšovat (FB 80).

Jako intelektuál vychovávaný v řecké myšlenkové tradici byl Tomáš přesvědčen, že nejvyšší vztah k vesmíru a poslední skutečnosti zaručuje člověku rozum. Rozhodující je však postřeh, že lidská mysl je zde činná v celkové struktuře lidské osoby; to tedy znamená, že ve všech úkonech rozumu musí hrát vždy svou úlohu celá osoba (FB 82). V této souvislosti upozorňuje Smith na specifický – dnes málo zohledňovaný – rys tomášovské spekulace, která jej zásadně odlišuje od většiny současných myslitelů: jediné, co Tomáš bere na vědomí jako víru, má úzkou souvislost se souborem idejí a výroků, jež by nenazval vírou, nýbrž univerzální pravdou, jako přímý popis toho, čím věci skutečně jsou (FB 83). Vykládá sice jedno pomocí druhého, avšak neklade mezi ně rovnítko. Právě v tomto duchu rozlišoval též osobní víru a náboženské vyznání a uvědomoval si, že mnozí obojí nesprávně směšují (FB 85). Smith se proto domnívá, že je možné také jasně ukázat, že ani pro Tomáše moderní význam vyznávání víry (*belief*) neznamená, že příslušný vyznavač je věřící člověk (že má *faith*).

Výsostné, s pouhým tradičním náboženským vyznáváním neslučitelné postavení víry je pro Tomáše dáno již tím, že víra znamená schopnost mysli postřehnout povahu transcendence. Smith je přímo uchvácen Tomášovou formulací (*Summa theologica* 2, II, 4, 1): *fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus* (pozn. 90 na FB 293). Smith si přirozeně uvědomuje spojitost této epochální formulace s výrokem Aurelia Augustina: *credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare* (*De praedestinatione sanctorum*, 2, 5). V uvedené poznámce pak Smith vidí v Tomášově pojetí víry úzkou souvislost s hinduistickým *astikya* a *buddhi*, s tím, že víra je vlastně v zásadě schopností říct „ano“ transcendenci – to jest skutečnosti, která se nám vyjeví jako něco většího, než co jsme kdy zahlédli. Smith vychází z toho, že kdyby základní význam výrazu *assensio* (souhlas) znamenal jisté „uznání“, přičemž filosofický význam by se chápal jako „postup v intencích“ něčích idejí, šlo by spíše o jakési minimalistické pojetí onoho výchozího souhlasu (*assensio*). Smith tu využívá obou významů anglického termínu *realize*, totiž jednak „uvědomovat si“ a jednak „uskutečňovat“, přičemž by rád ve výrazu *assensio* rozpoznal též význam „nacházet v něčem radost, potěšení“, „pozitivně se k něčemu postavit“ – totiž k neempirické skutečnosti našeho života a světa.

Smith vidí v Tomášovi naprosto výjimečnou postavu v celých dějinách myšlení, autora, který jako málokdo dovedl jasně odlišovat víru od náboženského vyznání a zejména postřehl existenci jediné víry na pozadí různých vyznání (FB 88). Pravá víra je pro Tomáše jediná, byť může mít řadu lidských forem (FB 89). Jde tak daleko, že uznává, že náboženské vyznání také u některých lidí majících správnou víru může být v určitých historických situacích natolik zkreslené, zkomolené, že bychom je mohli považovat za prostě otupené až k nepravdivosti. Formulace takových lidí jsou pak podle Tomáše příliš lidské, mimo jiné také proto, že jsou dějinně příliš ovlivněné, zúžené – zatímco víra sama zůstává božská, a proto si zachovává svou hodnotu. A Smith zde klade více než jen řečnickou otázku všem komparativistům: Co více bychom si mohli v otázce vztahu víry a náboženského vyznání přát? Významný pro vyznění celého našeho příspěvku je ovšem i Smithův názor, že více si vlastně nemůže přát ani moderní křesťan – jde jen o to, aby na taková a podobná zjištění reagoval též ochotou a iniciativou formulovat své náboženské vyznání způsobem, který by bytostně a zásadně odpovídal i nejmodernějším představitelům oné základní, obecně lidské víry.

I při této příležitosti je dobré připomenout, že také tyto souvislosti znovu dokazují, jak i při nejmodernějších, nejvíce časových formulacích víry budou hrát významnou úlohu klasické texty, které jsou právě pro svou hloubku (kterou obdivuje i Smith) nadčasové. V konkrétním případě jde o Tomášovu *Teologickou summu* (2 II, 1, 3), kde se opírá o Augustinovu epochální formulaci o vztahu víry a zásadního přitakání (*credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*). Tomáš je pro Smithe vrcholným komparativistou (FB 90n.). Uvědomuje si ovšem, že to platí spíše v diachronickém než v synchronickém smyslu. Tomáš si přirozeně neuvědomoval v duchu moderního badatele prostorovou různorodost víry ve světě – lidská společenství, jež spolu žijí na jedné planetě v polymorfních útvech víry. A přesto podle Smithe vnímal alespoň proměny v čase, v průběhu staletí. Musel si přece, jako každý dobrý křesťan, uvědomovat přinejmenším vztah Starého a Nového zákona, ale také postupný vývoj základních forem křesťanského života. Pro Smithe byl Tomáš natolik inteligentní, ale také čestný a bytostně otevřený, že nemohl nechávat a nepřijímat proměny a nezpracovávat je ze všech možných sil právě racionálně. Každopádně si Tomáš podle Smithe uvědomoval, že vyjádření víry v určitých formulacích je časově i prostorově (historicky i kulturně) specificky vázáno. Tak je pro Tomáše určité náboženské vyznání záležitostí lidskou a podléhající omylům, avšak svým specifickým vztahem k víře může být v zásadě pravdivé.

Smith je přesvědčen, že i když – pokud jde o vyznání – byl Tomáš člověkem třínáctého století, bylo jeho chápání víry bytostně univerzální, byť ji vyjadřoval právě v rámci dobového náboženského vyznání. Dnes bychom řekli, že v Tomášově pojetí je víra vztahem člověka k transcendentní skutečnosti (FB 91). Všechno ostatní, co s tím souvisí (veškeré intelektuální i praktické konstrukty) mají s takto pojatou vírou co činit jen natolik, že slouží co nejintimnějšímu spojení s touto transcendentní realitou, s touto „nejskutečnější“ skutečností.

V rámci rozboru křesťanství s ohledem na vztah osobní víry a náboženského vyznání věnuje Smith pozornost také Prvnímu vatikánskému koncilu, kdežto o Druhém vatikánském koncilu nepadne ani zmínka. Bude stát za další studium, proč tomu tak je.

Rozhodující je, že i základní křesťanské texty (včetně spisů předních teologů) jasně dosvědčují, že mezi vírou a náboženským vyznáním se nedá klást rovnítko. Naproti tomu všude probleskuje epochální postřeh, který může zásadně změnit naše povrchně tradiční, zažitá postoje k náboženství, že víra je vyloženě víc než náboženské vyznání (FB 101). Náboženské vyznání je vždy poznamenáno historicky, je tak či onak přechodné, zranitelné, poněvadž zásadně světské – právě proto nesmí být lehkomyšlně směřováno s vírou.

Než Smith rozvede v celé šíři a do všech důsledků tyto ideje, chtěl v historickém přehledu názorně předvést, že základní nahlédnutí na vztah osobní víry a náboženského vyznání se projevovalo vlastně ve všech hlavních tradicích a všech kulturních okruzích. Nejen největší duchovní zakladatelské osobnosti, ale třeba i umělci jako Bach – všichni dosvědčují, že víra (ve významu onoho „dávám srdce“ – *credo*) je něčím daleko více než určitým náboženským vyznáním. Pro budoucí generace je rozhodující (zvláště také pokud jde o poměr k jiným náboženstvím), aby přestaly oba signifikantní pojmy lehkomyšlně směřovat. (Smith věnuje zvláštní kapitolu významu a vývoji anglického výrazu *believe*, kterou ponecháváme v tomto prvním obšírnějším výkladu jeho pojetí víry stranou.)

Závěry

Celé Smithovo vidění skutečnosti je zřetelně poznamenáno přesvědčením, že dějiny člověka jsou bytostně a zásadně dějinami náboženství. Ale neméně signifikantní je pro něho názor, že moderní západní svět je v tomto ohledu vlastně výjimkou. Ovšem v jakém smyslu výjimkou? V tom, že v náboženském duchu nežije, nebo že to nevidí, či nechce vidět? Je-li ona základní, prvobytná víra esenciální lidskou kvalitou, jak a proč se může v tak hrozivých rozměrech vytrácet – nebo se pouze skrývá anebo vyjevuje v podobách, které zatím nejsme s to včas a zřetelně rozpoznávat? Tyto otázky měly alespoň bleskově připomenout texty, které jsme výše citovali z pera Březiny, Bondyho či Sedlmayra. Jde o otázky naléhavé a obtížné již proto, že zde musíme postupovat již do značné míry samostatně, i když budeme využívat díla právě podobných pionýrů, jako je Smith.

V závěru tohoto referátu shrnujeme nyní tři Smithovy základní teze o povaze lidské víry a jejího vlivu na důstojný život člověka na této zemi.

a) Víra jako obecně lidská vlastnost

Pro Smithe má základní důležitost nahlédnutí, že víra není něčím pouze specifickým (platným jen pro někoho a někdy), nýbrž obecně platným (generálním –

ve smyslu klasického rozlišení mezi *genus* – rod a *species* – druh). Víra je bytostnou lidskou kvalitou (FB 128), standardní člověk je člověkem víry (FB 135), takže základním předpokladem pro to, abychom se vymanili z běžného omylu současných sekularistů, je rozpoznání univerzálnosti víry: má bytostně generickou, a nikoli specifickou povahu, má vždy spojitost s normálním lidským životem (FB 135). Tyto charakteristiky mají klíčový význam pro sebecpání současného západního světa, takzvané křesťanské civilizace: nejde totiž jen o to, je-li ještě vůbec křesťanská a vyznává-li vůbec (a jaké) náboženské přesvědčení, ale také – a snad především – je-li vůbec takto zásadně, takto genericky věřící. Uznává-li nějaký smysl života, jde-li vědomě za nějakým (a jakým) cílem. Neboť i neuznávání smyslu a cíle (a určité směry se k takovéto nevyhraněné cestě hlásí) vyžaduje stanovit určitá kritéria, jež se pak chtě nechtě musí teoreticky i prakticky formulovat a osvědčovat ve všeobecném pohybu lidského společenství (ať už jakkoli chápanému, smysluplnému či nahodilému, řízenému či třeba spontánnímu).

Tyto otázky jsou v současném všeobecném diskurzu zásadně otevřené a běžný postoj příslušníka euroamerické civilizace má daleko k tomu, aby se obával Ježíšova varování, že kdo představuje bytost odříznutou od víry, podobá se ratolesti odtržené od životodárného kmene. Většina dnešních západních lidí o takovém standardu vůbec neuvažuje, víra pro ně není fundamentální ani v onom širším, obecně lidském smyslu. Je otázka, co ji nahrazuje, neboť cosi v člověku stále zůstává, něco, proč vůbec žije a v něco doufá. Ale je to zřejmě spíše bezděčné, neuvědomělé, něco, co ani nemá být příliš vynášeno na světlo a podrobováno pečlivějšímu rozboru. Když se nedávno Štefan Švec zamýšlel nad spíše smutným stavem naší literární scény, když se ptal, kde jsou dnes někdejší Březinové, Demlové či Durychové, ale třeba i Čapkové, musí přece vědět, co stálo za duchovními hodnotami těchto autorů. I když je tu také nebetyčná velikost takového Jaroslava Haška, který do jejich hájemství určitě nepatřil. Ale chyběla mu již tehdy ona smithovská všelidská základní a tvůrčí víra? Jde o otázky, jimž se nemůžeme vyhýbat už proto, že se v globalizovaném světě setkáme s přístupy, které budou potřebovat jiné než povrchní či pouze vyhýbavé odpovědi. Je totiž něco zásadně jiného, kdyby nám měly ony jiné než „ne-křesťanské“ světy předhazovat nevěřičnost čistě náboženskou, nebo ztrátu víry obecně – nástup specifického cynismu. Co by to pak znamenalo pro obranu západní civilizace – kdo a proti komu a čemu by se vůbec bránil, a hlavně ve jménu čeho? Ke všem těmto problémům poskytuje Smith nejen cenné připomínky, ale také analýzy, které mohou vést k nacházení přiměřenějších odpovědí a také zcela nových iniciativ světové kultury a civilizace.

Pro Smithe je standardní člověk člověkem víry (FB 137). Je bytostí sebe samu nějak překračující, což v metafyzickém vyjádření znamená, že naše nejhlubší povaha má na víc, než se běžně jeví (*essentially we are more than we are accidentally*). Ale právě proto, že opravdové lidství není člověku dáno hotově, že je třeba o ně tvůrčím

způsobem také usilovat, ukazuje na postřehu určité specifické pomoci, které např. křesťanská tradice dává název „milost“. O celém složitém a také nebezpečném (nikoli předem zabezpečeném) procesu lidského individua (ale ostatně celého lidského rodu) věděl dobře J. A. Komenský, od něhož pochází zásadní pedagogická výzva, že kdo se narodil jako člověk, má být vzděláván, aby se stal člověkem. Bez práce na sobě samém tak člověk vlastně nedosáhne plného lidství. A zde se nám opět vynoří smithovský postulát základní, všelidské víry. Je totiž bez takové víry vůbec možné zahájit, provádět a zdárně zakončit proces polidštění člověka? Jakého výsledku v tomto směru dosahuje cynik? Zde kráčí Smith ve stopách Komenského svou devízou, že křesťanům dává v této všelidské pedagogice sílu Kristus, jako vzor a cesta, abychom se stali tím, čím má být člověk podle prvního záměru (FB 138). Zvláštní význam dostávají všechny tyto postřehy v souvislosti s přesvědčením, že Bůh učinil člověka ke svému obrazu (*homo – imago Dei*) – jako bytost nadanou rozumem a svobodnou (!) vůlí. Smith zde razí další ze svých smělých charakteristik: jaký druh víry člověk má, je kontingentní, podstatné je, že v něco věří. V tom též spočívá výzva západnímu světu: dříve než začneme hovořit o náboženstvích a náboženských vyznáních, zamysleme se nejdříve nad kategorií víry jako takové. Kdo vlastně jsme a čím jsme.

Smith se obává, že povrchní sekulární reakce, vycházející z představy, že opravdový člověk by měl náboženství a transcendenci spíše odpírat, povedou k velkým krizím až tragédiím (FB 139). Právě takové krátkodeché řešení hlubokých lidských otázek „východní“ (především asijský) svět západní civilizaci zřejmě právem vytýká – takovému vytěšňování jakékoli víry z lidského života považuje za cosi hluboce nelidského, za dehumanizaci.

Na pozadí tohoto neblahého vývoje Smith vytrvale připomíná, že dějiny člověka jsou dějinami náboženství a dějiny náboženství jsou dějinami spásy přinášené vírou (FB 140). Toto zásadní přesvědčení ovšem pro Smithe nemá znamenat, že víra je pro člověka něčím „přirozeným“. Rozhodně neběží o něco, co se dostavuje automaticky. Ale na druhé straně je to normální, i když nemůžeme zapomínat, že k abnormálnosti má člověk bohužel také určitý přirozený sklon. Tak snad můžeme předpokládat, že víra sice není automatická, ale není ani vzácná. Překvapuje nás vlastně všude a je zázračnou značkou lidskosti (FB 141: „*Faith is neither rare nor automatic. Rather, it is ubiquitously astonishing. It is the prodigious hallmark of being human*“). Při této úchvatné charakteristice opravdové osobní víry si vždy připomínám Anaxagorovu odpověď na otázku, proč by člověk spíše zvolil narodit se než se nenarodit: „Proto, aby spatřil oblohu a pořádek v celém světě“ (DKA 30). Zdá se mi ostatně, že tento údiv ke kosmickému řádu souvisí úzce s Komenského i Smithovým přesvědčením, že onu základní lidskou víru běžně nevnímáme zejména proto, že je v ní skrytá lidská potencialita, jak být člověkem. Pro Smithe z toho nutně vyplývá, že žádná ze skupin nastávajícího velkého dialogu v rámci globali-

zace se zdárně neobejde bez epochálního nahlédnutí, že víra je první a poslední světodějná kvalita (FB 141).

b) Náboženské vyznání a rozumění

Smithovo zásadní přesvědčení spočívá v tom (a věří, že jeho potvrzení nalezl též ve všech velkých náboženských tradicích), že víra je zdatnost (ctnost), což se o vyzná(vá)ní říct nedá (FB 142). Avšak protože jsme se již vícekrát přesvědčili, že mezi oběma těmito póly je nutně určitý vztah, musíme se na oba pojmy podívat důkladněji.

Veškeré pojmy jsou nějak historické, vznikly dějinně a podléhají dějinnosti. V současné době jsme zejména na Západě svědky posunu od transcendentní orientace do pozice určité neprůchodnosti vůči vyššímu světu. Sekulární přístup se musel proto projevit i v pojetí náboženského vyznání, i zde se nějak ukazuje vliv kultury neorientované na nějakou transcendenci (FB 143). Tak se výraz v něco věřit (ve smyslu přihlášení se k něčemu, vyznávání něčeho, *belief*) stal důležitou kategorií v prvé řadě v tom smyslu, že zejména všechny druhy skepticismu jej přiřadily k čistě světským termínům. Takto pojatá víra (věření) se proměnila v samostatnou světskou aktivitu rozumu. Tak se náboženský rozměr vyznávání proměnil ve zcela světskou kategorii náboženského života. Smith se domnívá, že církve takovému vývoji čelila s malou rozhodností, ačkoli byla všemi těmito posuny vážně ohrožena. Došlo totiž k nebezpečné kanonizaci neblahé dichotomie, která se rozevřela mezi pojmy věřit a vědět (*believing – knowing*). Jde o základní pomýlení s velkými intelektuálními důsledky (FB 147). Podle Smithe jde o jeden z nejvíce neblahých redukcionismů západního světa. V této souvislosti Smith také připomíná významné rozlišení u Tomáše Akvinského, že vyznávání existence Boha ještě neznamená nutně víru v takového Boha (ve smyslu *belief*).

Věřit a vyznávat něco může pouze osoba. A poněvadž pro Smithe jsou záležitosti víry a vyznávání vždy především něčím povýtce osobním, úzce spojeným se stavem a vývojem té které lidské bytosti, nemůžeme v této oblasti vystačit pouze s empirickou vědou (FB 148). Nemusíme opouštět empirické a induktivní zásady, ale nesmíme opomíjet ani skutečnost (pro Smithe prvořadou a signifikantní), že vědomí pravdivosti vychází nejen z oblasti empirické přírodní vědy, ale také z historie, z dějinného vývoje – přičemž právě tento druhý pramen bude podle Smithe získávat stále více na důležitosti. Jde totiž o to, abychom neméně než z takzvaného (a zřejmě i přeceňovaného) „objektivního“ poznání čerpali též ze společného (celosvětového) poznávání sebe samých – z nejniřetnějšího vývoje jednotlivců i velkých společenských skupin. Závažné povzbudivé posuny se dají v tomto směru pozorovat též v analytické filosofii (filosofii jazyka, výrokové logice apod.), která si v autorech, jako jsou Grice či Chisholm, postupně uvědomuje, že filosofie jazyka přinesla sice cenné poznatky, že však měla vždy zůstat pouze pomocnou disciplínou filosofie, ne však její jedinou a vůdčí podobou. Je zajímavé a zřejmě též signifikantní, že se

o podobných postojích v příslušné české literatuře vlastně vůbec nic nedozvídáme. Tak v přehledové práci J. Peregrina⁴¹⁷ není o Chisholmovi vůbec žádná zmínka, u kusého výkladu o Griceovi se zase nehovoří ani náznakem o jeho tíhnutí k aristotelské metafyzice.

Tak se i v této souvislosti vyjevuje náš postřeh o autorech a směrech tendenčně vystavovaných do popředí a zatlačovaných do pozadí způsobem, který stále více volá po důkladném „vyšetření“ všech souvislostí. Nebude to zřejmě snadné, poněvadž důvodů je celá řada a souvislostí se vynoří ještě daleko více, než můžeme tušit na první pohled. Zdá se, že právě pro tyto sondy bude mimořádně užitečný přínos W. C. Smithe – jeho pečlivá analýza vztahů mezi vírou, náboženským vyzná(vá)ním a poznáním a věděním jako takovým. Zde mám na mysli zejména jeho postřeh, že se vlastně nedovíme, co kdo znal či ví, pokud nemáme jasnou představu o tom, co vyznává (FB 148). Vždyť určité náboženské vyznání je pouze částí určité historické ideologie (FB 143).

Neuctivý a přímo ponižující vztah k osobnostní, personální povaze skutečnosti nastal právě nepřiměřeným vyzvedáváním, ba přímo glorifikací přírodních věd, tedy trendem, jemuž jen nemnozí dokázali vzdorovat; přitom hlavním rysem toho proudu bylo takřka výhradní zaměření na neosobní svět věcí (FB 150). Tak se veškeré (právě bytostně) lidské záležitosti stávaly předmětem poznání a vědění, jen pokud je bylo možné znát „objektivně“ – až se nakonec též osoba musela stát (ve jménu vědeckosti) tak či onak věcí. Právě toto zkomolené, zmrzačené, a tedy bytostně nelidské pojetí „poznání“ zasáhlo neblaze i pojem vyzná(vá)ní jako přihlášení se k určitému druhu pozná(vá)ní. To pak vedlo dále také k novému pojetí „rozumu“ a „pravdy“, včetně jejich vzájemného vztahu. Rozum byl zbaven jakékoli spojitosti s transcendentnem, pravda byla zbavena osobnostního rysu a své nejvlastnější povahy.

Nemůžeme nevidět, že všechny tyto vývojové posuny a převraty byly také výsledkem renesance a osvícenství. Smith připomíná a uznává, že po určitou dobu mohly nové poměry třeba fungovat, současně však upozorňuje, že též u jiných a dřívějších civilizací proběhly podobné posuny, ale že v poměrně krátkém čase se projeví neblahé, ba i tragické následky. Právě pro tyto důrazy a pro tato varování se mi Smithův hlas jeví jako tak cenný a významný. Je totiž třeba si stále uvědomovat, že přes všechny svody ke zdánlivě vědecktější a pokrokovější „objektivnosti a ne-

⁴¹⁷ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha 2005. Pozoruhodné Griceovy názory vysvětlají zejména z jeho studie Aristotle on Multiplicity of Being (*Pacific Philosophical Quarterly* 69, 1988, č. 3, s. 175–200). V této souvislosti by měl Peregrin pečlivěji vysvětlit, proč (spekulativní?!) metafyziku nazývá paušálně pavědou a co přesně znamená „filosofie bez dogmat a mýtů“ (str. 282). Je třeba se kriticky vyrovnat s celou Peregrinovou kapitolou *Na troskách logického atomismu*, a to právě v duchu Griceů a Chisholmů. V tomto smyslu je také problematické, zda do výčtu klíčových děl analytické filosofie patří též díla *Process and Reality* (A. N. Whitehead), *The Structure of Scientific Revolutions* (T. S. Kuhn) či *After Virtue* (A. MacIntyre).

osobnosti“ jsou lidské bytosti v minulosti stejně jako v přítomnosti osobami víry, byť byla tato základní víra v průběhu času vyjadřována různými způsoby. V tomto smyslu se již proti Descartovi postavil ve Francii Pascal a u nás J. A. Komenský. Ale byly také jiné možnosti než dát se cestou Descartů a Baconů. Kdosi uvažoval o tom, že moderní doba by vyhlížela značně jinak, a zejména nadějněji, právě lidštěji, kdyby *magnus parens modernae philosophiae* nebyl Descartes, nýbrž třeba Mikuláš Kusánský. I zde platí stará moudrost, že *parvus error in principio magnus est in fine* (malá úchylka od žádoucího směru se cestou zvětšuje), ale též zásada, že zlému, špatnému je třeba odpírat hned v zárodku (*principiis obstare*). Také po této stránce hrají církve a náboženské společnosti v celých dějinách nespornou roli. A není divu, že se jejich úsilí jeví většinou jako marné. Domnívám se, že škůdci zde pocházejí ze stejného tábora jako oni výše zmiňovaní „protežovatelé“ a „popravčí“.

Byla-li tedy jedna a tatáž víra vyjadřována v různých dobách, ba dokonce v různých etapách osobního života různě, je třeba ji srovnávat příslušným způsobem též v rámci filosofie a teologie. Avšak protože vycházíme ze zásadně nového pojetí víry, je třeba přizpůsobit metody jejího zkoumání, a tedy i veškerý pojmový aparát.

Smith spojuje tyto své analýzy i budoucí úkoly právem se současnou vlnou globalizace, která je nesporně širší a zejména intenzivnější, prudší než dosavadní kontaminace jednotlivých kultur a civilizací. Intelektuální scéna zde má zásadní a nezastupitelnou úlohu napomáhat tomu, aby nevyhnutelné syntézy všeho druhu byly hodnotné. Jde totiž o nový druh jednoty s výrazně pluralistními rysy (FB 151n). Zde mohu skromně připomenout některé své myšlenky ze stati *Jednota a mnohost – jako idea, osud i úkol*.

Také proto překládáme dílo Hanse Künga a jeho „světoetické“ školy, proto jsme se zasadili o vydání knížky *Mosty do budoucnosti* a dalších děl, která mají sloužit k únosnému přechodu lidstva do éry globalizace.

Všechny očekávané proměny a přechody jsou ovšem nejen problematické, ale také nebezpečné. Nmalým příspěvkem pro zdárné zvládnutí celosvětových úkolů byl a je nesporně Druhý vatikánský koncil, jmenovitě jeho konstituce *Radost a naděje*. Je jen třeba rozvíjet autenticky jeho iniciativy a nevracet se z obavy před možnými těžkostmi zpět. V tomto smyslu je podnětné, i když problematické a vyžadující hluboký rozbor, Smithovo přesvědčení, že za těchto okolností je otázka vzájemného srozumění významnější než otázka pravdy (FB 153). Pravdy se podle něj ovšem nevzdáváme, jen chápeme, že je složitější, jemnější a také nepředvídanější, než se dříve mělo za to. Dokonce prý možná už dosloužilo zjednodušené binární rozdělování na pravdivost a nepravdivost. V každém případě je však nutné si podle Smithe trvale uvědomovat, že náš vlastní, byť jakkoli propracovaný přístup a systém není definitivní (FB 155). Především je třeba přísně rozlišovat (logicky, sémanticky, personálně) mezi postoji první a třetí osoby. Podle Smithe je totiž neblahým důsledkem slabosti moderního světa drastický individualismus moderní epistemologie.

Právě toto bolestně slabé místo (připomínám opět vlivy renesance a osvícenství) je podle Smithe spojeno s tím, že stojí bezradně před zásadním úkolem: jak být relativistou, aniž propadneme nihilismu.

Smith si uvědomuje, jak je obtížné přijít v těchto souvislostech s novou teorií pravdy. To je podle něho úkol pro zcela zvláštní knihu. Ví však, že to bude muset být tak či onak vykonáno v souladu s nespornou diverzitou názorů a přesvědčení (FB 156). Každopádně platí, že každý specifický výrok probíhá v pojmech určitého světového názoru, čili nějakého obecného pojmového systému. A poněvadž pravda přesahuje (transcenduje) nejen to, co nahlédl a pak formuloval každý z nás jednotlivě, ale také k čemu jsme dospěli a můžeme ještě dospět všichni dohromady, musí se každý pozorovatel principiálně naučit brát něco z pravdy každé osoby a také z každého uskupení celých lidských dějin (FB 157). Před chvílí zde padlo slovo o tom, že relativismus může mít blízko k nihilismu. K tomu Smith poznamenává, že jeho pojetí tvůrčího relativismu má k nihilismu daleko – ovšem za předpokladu jím stále připomínaného transcendentního pojetí víry. Právě tyto rysy víry jsou předmětem dalšího textu, pojednávajícího o osobní transcendenci.

c) Intelektuální rozměr víry

Vlastním místem, působištem víry je osoba – víra má bytostně personální rozměr. Jde při ní zásadně o osobu, nikoli tedy o výroky, symboly či zvěsti – to všechno může hrát sice také svou roli, ale vždy jen druhotnou (FB 158). Víra je tak podle Smithe kvalitou celé osobnosti, byť má mnoho podob a rozměrů, jak je to ostatně příznačné pro osobní různorodost jako takovou. Pro vůdčí intelektuální představitele všech hlavních náboženských směrů má sice vlastní povaha víry mnoho významů, Smith chce však přesto dovodit, že se všude setkáváme se dvěma hlavními komponentami – s určitým poznáním či nahlédnutím (*insight*) a návaznou odpovědí či odezvou (*response*: FB 159). Ony vůdčí a svým způsobem vždy nějak zakladatelské osobnosti nahlédly nejen do značné hloubky hmotného světa, ale též do skutečnosti, která jej přesahuje (FB 161). Pro Smithovo pojetí bazální všelidské víry je přitom příznačné, že se všichni takto „osvícení“ lidé shodují v tom, že cokoli by o takto nahlédnuté skutečnosti byli s to říct, nestačilo by zdaleka na vyjádření celé pravdy. A právě přitakat takovéto pravdě (říct jí bezvýhradně „ano“) znamená opravdu věřit, mít víru (FB 163). Tak každý vyznává pravdu, kterou na „vlastní oči užřel“, která se mu vyjevila a vůči níž se mu stalo nezbytností z celého srdce na ni odpovědět (FB 164). Přitom ze samé povahy osobnosti, z její osobitosti, a tedy jedinečnosti a neopakovatelnosti plyne nutně i to, že každý onu transcendenci nahlíží a prožívá svým způsobem, tedy opět pouze částečně, což se projevuje též v tom, že touží proniknout vždy ještě dál, než kam v daném světelném okamžiku dosáhl. Pro Smithe je ostatně příznačné, že mnohdy necituje autory, jež bychom v daném kontextu takřka automaticky očekávali – v tomto případě by se to mohlo týkat Henri Bergsona a jeho *Dvojího pramene mravnosti a náboženství*. Tak jsou

i komparace s jinými mysliteli důležitým úkolem dalších badatelů, kteří budou Smithovi věnovat pozornost. Důležité je přitom jistě to, že každé takové srovnávání bude přínosné i pro řešení nejaktuálnějších současných otázek – totiž o povaze a závažnosti víry a náboženského vyznání v rámci právě probíhající globalizace. Hloubka a pevnost vzájemného dorozumívání mezi náboženstvími a civilizacemi bude ovšem záviset podstatně také na nahlédnutí, že i jakkoli hluboké poznání skutečnosti zůstává vždy pouze nazřením člověka, že je poznamenáno hranicemi lidství – že je konečné. Ale tento postřeh není tím jediným, co nás musí vést k opatrnosti a skromnosti. Meze našemu poznávání totiž neklade pouze transcendence, ale už sama povaha našich slov a pojmů. Dnes si stále více uvědomujeme, že právě tato jazyková výbava je silně poznamenána historicky i územně (tedy kategoriemi času a prostoru). Těž v tomto ohledu nenajdeme u Smithe využití badatele, který mu mohl být značně užitečný. Jde o holandského jezuitu Pieta Schoonenberga, který rozvinul svéráznou školu historického výkladu dogmat. Totéž by bylo možné říci o belgickém dominikánu Edwardu Schillebeeckxovi, který ostatně se Schoonenbergem úzce spolupracoval. Přitom by právě tito holandsko-belgičtí teologové mohli být jak pro Smithe, tak i pro nás v mnoha ohledech povzbudivým, ale i výstražným příkladem. Vzali totiž se vši vážností na vědomí skutečnost, že jedním z ústředních problémů současné spekulace je pojem „substance“, že se všude hovoří o nesubstančním přístupu, který jediný může postmoderní myšlení vysvobodit ze stagnace. U nás je v tom smyslu možné připomenout zejména nesubstanční úsilí Egona Bondyho (Útěcha z *ontologie* a návazné texty), ale také meontologickou archeologii Ladislava Hejdánka. Schillebeeckx i Schoonenberg brali tuto situaci s plnou vážností a pustili se do odpovědných pokusů o nápravu. V tvořivém rozmachu koncilového období a vlastně s opravdovým pochopením pro *aggiornamento* Jana XXIII. hledali za ošidný výraz substance vhodnou náhradu (již proto, že se tento výraz ve specifické podobě transsubstanciace, přepodstatňování, vyskytuje i v dogmatickém výkladu ústřední křesťanské svátosti – eucharistie). V duchu vývoje moderní spekulace tak navrhli možné ekvivalenty v pojmech transsignifikace a transfinalizace (tedy proměny významu a proměny zacílení). Po dlouhých diskusích na nejrůznějších úrovních (také v souvislosti s tzv. Novým holandským katechismem) se ukázalo, že obě varianty nesplňují očekávání, že nevystihují vlastní povahu a celý dosah daného tajemství. Znovu se ukázalo, že něco jiného je pocit potřeby změny, a něco jiného úspěšnost dané změny. Tak pociťoval před časem Arnold Schönberg další neúnosnost wagnerovského typu hudby. V duchu přiměřenějšího ztvárnění skutečnosti vytvořil operu *Mojžíš a Áron* – je skvělá, ale přesto se uvádí i v současnosti méně často než klasické opery Wagnerovy. Stále totiž platí Augustinovo, že o nové vyjádření hlubin je možné a jistě také žádoucí se pokoušet, ovšem výsledek je věcí bytostně nevyzpytatelnou. To platí nejen o substanci, ale o metafyzice jako takové. Ať chceme nebo nechceme, je obezřetnost katolické

církve nejen v dogmatických otázkách pozoruhodná. Již proto, že kdekoli padne jakékoli slovo, jde vposledku vždy také o vtělené Boží slovo. Jestliže totiž platí, že právě skrze toto Slovo bylo všechno učiněno, může být také jediné skrze toto Slovo všechno řádně poznáváno, přičemž všechna slova stojí v úzké návaznosti na ono první Slovo.

Máme-li tedy plnit Smithův specifický úkol dvacátého prvního století (ale vlastně úkol trvalý, poněvadž platí-li, že *ecclesia est semper reformanda*, musí se trvale reformovat, reformulovat, přetvářet i veškerý příslušný pojmový aparát), musíme hlouběji a zejména soustavněji řešit otázku pojmové specifičnosti (FB 165). Výše zmíněný příklad problému substance a transsubstanciacie by nám měl přitom připomínat problém nezbytné kontinuity. To si také Smith plně uvědomuje, když hovoří o vazbě se všemi bývalými věky (FB 166). V tomto smyslu pěkně vystihuje také vztah osobní víry a tradičního náboženského vyznání: Jestliže víra je darem od Boha, je naše náboženské vyznání nabídkou určitého času či určité skupiny lidského společenství.

Základní otázkou bude tedy dnes i zítra kvalita a tvářnost vtažení mezi osobní vírou a daným náboženstvím, mezi přítomnou tvořivostí a věrností hodnotné tradici (zde znovu připomínám v podstatě jednoduchou, a přitom epochální přístupovou taktiku takového Augustina či Heideggera). Víra se sice nepotřebuje upírat k určitým vyprávěním (dokonce uplynulých staletí), stejně jako nemůže sdílet svou povahu v celém rozsahu s minulými světonázory a obecně se znamenáními prošlých časů. Na druhé straně však podle Smithe (FB 167) patří k víře neodlučně i to, že všechny ideje (novější stejně jako starší) bere vážně – proto také sám nepřestávám zdůrazňovat, že studium dějin filosofie (a také teologie) není jen pomocnou disciplínou (je tomu totiž z mnoha důvodů zásadně jinak než u studia přírodních věd nebo dokonce lékařství). Smith zde správně zcela vyostřeně formuluje: Porozumět těmto idejím je integrální součástí víry. Je ostatně přínosné pro každé náboženské společenství, aby se naučilo chápat dějiny a dějinnost svých vůdčích idejí. V tomto ohledu je užitečný také Kūngův pokus o uplatnění Kuhnova pojetí proměny jednotlivých paradigmat i ve vývoji světových náboženství, detailně pak též ve vývoji samotného křesťanství.

Ideje jsou podle Smithe součástí našeho světa, jeho neustálého toku (FB 167). Jde sice o lidské konstrukty, nicméně jde o jakási okna umožňující vidět o něco dál – základní pravdu. Naproti tomu to, co bylo nazváno náboženskými pravdami, jsou vždy přinejlepším světské konceptualizace. Jde o cenné klíče ke skutečnosti, jež bychom my měli poznat pokud možno stejně intenzivně jako ti, kteří je nahlédli jako první. Ideje podle Smithe nezachytí celé pravé poznání, ale pro vnímavé lidi mohou být dobrým pomocníkem pro pravé nahlédnutí; přitom stále platí, že víra není vyznáváním určité nauky, že je spíše přitakáním pravdě, základním postojem (FB 168).

Tak z celé Smithovy práce vyplývá něco naprosto zásadního i pro naše současné náboženské a obecně společenské (kulturní i politické) problémy. Moderní způsob používání výrazu „náboženské vyznání“, náboženská víra ve smyslu *belief* nedostatečně – poněvadž nedbale a necitlivě – rozlišuje vztah k pravdě a k zásadní osobní orientaci. Projevuje se to mimo jiné používáním výrazu víra v množném čísle. Podle Smithe právě neexistují různé víry, nýbrž pouze různá náboženská vyznání. Zejména ve svém základním intelektuálním rozměru je víra především rozpoznáváním pravdy, hlubokým vhledem do skutečnosti (FB 169), přičemž pro autentického člověka všech časů a končin je zásadním a signifikantním rysem osobní tvořivé zapojení do víry – do tajemství právě takto se vyjevující skutečnosti (FB 172).

Další možné kroky

Několikrát jsme se zmínili o tom, že ve Smithově textu chybí hlas mnoha myslitelů a badatelů, kteří mohli být v jeho hledání a také formulování v řadě problémů nesporně vysoce kvalifikovanými pomocníky. Ale jde i o příspěvky, s nimiž již neměl možnost se tvořivě vyrovnat, jež však dnes leží s plnou naléhavostí před námi. Mám na mysli třeba již v úvodu zmíněný český překlad rozhovorů mezi Richardem Rortym a Giannim Vattimem.

Tato publikace je z našeho hlediska pozoruhodná nejenom tím, že se v ní hovoří o víře a náboženství nezvykle vstřícně i z tábora postmoderní filosofie (neopozitivismu, strukturalismu, filosofie jazyka), ale právě také tím, jak nepřesně (alespoň ze smithovského hlediska) se tu pracuje s výrazy pro víru a náboženské vyznání. Pozoruhodné je již to, že italský název podnětné (až provokativní) Vattimovy knížky zní *Credere di credere*, že v angličtině vyšla pod názvem *Belief* a že i editor zmiňovaného dialogu Zabala otevírá svůj úvod *Náboženství bez teistů a ateistů* dvěma motty z pragmatisty Johna Deweyho, pocházejícími z příznačně nazvaných publikací *A Common Faith* (1934) a *What I Believe* (1930). Četba celé této jinak podnětné publikace ostatně ukazuje, jak nutná je znalost smithovských iniciativ. Stačí číst Rortyho řádky o Vattimově pojetí všeobjímající a všeřešící lásky, které končí vlastně nezřetelným vyznáním, že rozdíl mezi nábožensky založenými a nezaloženými (!) lidmi spočívá mezi dvěma o sobě nezdůvodnitelnými postoji – vděčností a nadějí (přičemž prý nejde o neslučitelná přesvědčení o tom, co existuje a co nikoli.⁴¹⁸ Vůbec by stálo za to provést komparaci Smithova díla s pokusy, s nimiž přichází za účelem zdnešnění víry a náboženského vyznání lidé jako Vattimo. Zvláště náročná práce nás čeká, když do takových konfrontací zapojíme nejen autory, jako jsou Hans Küng, Ernst Bloch či u nás Egon Bondy, ale také Karl Jaspers (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*), a především Karl Rahner (*Grundkurs des Glaubens*).

⁴¹⁸ RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni – ZABALA, Santiago (ed.). *Budoucnost náboženství*, s. 44.

2 Wilfred Cantwell Smith a vývoj ekumenických iniciativ Hanse Künga

V září 1990 se v Lovani konala konference k 25. výročí založení mezinárodního periodika *Concilium*. Tehdy jsem se poprvé osobně setkal s předními redaktory a přispěvateli této revue a také světově uznávanými teology – především Hansem Küngem, Norbertem Greinacherem a Clodovisem Boffem. Dne 11. září mi Küng věnoval svou právě vyšlou knížku *Projekt Weltethos*, kterou jsme s Břetislavem Horynou bezprostředně přeložili do češtiny – náš překlad patří k prvním na světě, i když se jeho vydání z nejasných důvodů zbytečně protahovalo. *Světový étos: projekt* sehrál v našem duchovním vývoji nesporně důležitou roli, i když podle mého mínění není poselství knížky ještě zcela využito.⁴¹⁹ Rád proto i při této příležitosti upozorňuji, že nejde pouze o práci teologickou či úzce ekumenicky zaměřenou, nýbrž o stručnou a přitom velmi vydatnou encyklopedii současného jak filosofického, tak také politologického, ekonomického a přírodovědného myšlení, včetně originálního využití Kuhnovy teorie střídání paradigmat. Také z těchto důvodů bych považoval za užitečné, kdybychom této Küngově práci věnovali některé z příštích seminářů či kolokvií.⁴²⁰

Když Küng v této své knize začíná probírat otázku pravdivosti a opravdovosti v rámci možných dialogů, nemůže se nezeptat: Je teologicky zodpovědná cesta, jež křesťanům stejně jako jinověrcům dovoluje přijímat pravdu jiného náboženství, a jak je v procesu takového přijímání možné nevzdávat se pravdy vlastního náboženství, a tím případně vlastní identity? A právě k této zásadní otázce se váže poznámka, v níž se čtenář dozvídá, že hermeneutické předpoklady možných strategií popsal Küng obsírněji v knize *Theologie im Aufbruch – Eine ökumenische Grundlegung* již v roce 1987⁴²¹ a že jednotlivé teze byly ověřeny na sympoziu, které organizoval Küngův kolega Leonard Swidler ve Filadelfii v roce 1984 (příslušný sborník *Toward a Universal Theology of Religion* vyšel v roce 1987).⁴²²

Po dvaceti letech po vydání tohoto sborníku mi Hans Küng na počátku roku 2007, když jsem ho seznamoval s naším záměrem věnovat se důkladněji přínosu

⁴¹⁹ KÜNG, Hans. *Světový étos: projekt*. Zlín 1992.

⁴²⁰ FLOSS, Karel. Küngův zápas o nové duchovní paradigma. *Teologický sborník*, 4, 1998, č. 2, s. 61–82.

⁴²¹ KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. München – Zürich 1987.

⁴²² SWIDLER, Leonard (ed.). *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll 1987.

W. C. Smithe, mimo jiné napsal: „Vážil jsem si tohoto velkého religionisty jak po odborné, tak po osobní stránce – při mém hostovském semestru v Torontu jsme spolu také vedli jeden ze seminářů. Naučil jsem se u něho všemu, co bylo možné – zejména pokud jde o rozdíl mezi *faith* a *belief* –, a také že každému náboženství je třeba rozumět tak, jak mu rozumějí jeho vlastní stoupenci.“⁴²³ Nejsem však již tak přesvědčen, že by se měla znovu ohlívat filadelfská konference. Pannikar šel vždy svými vlastními cestami, jež mým východiskům přímo neodporují, avšak nehledě ke společnému směřování mně příliš nepomohly. Například srovnávání mezi trinitou nebo večerí Páně v buddhismu a křesťanství se mi jeví přímo jako scestné. V každém případě považuji referáty na oné konferenci za značně disparátní.“ Potud Hans Küng,⁴²⁴

Po bližším vysvětlení, proč v celkovém vývoji ekumenických snah, a zejména vývoji samotného Künga považuji nové probrání konference přece jen za užitečné, Küng po nějakém čase svůj postoj poopravil. Pro vztah k představitelům mezináboženského dialogu jsou ostatně příznačná též úvodní slova jeho tehdejšího konferenčního příspěvku *Christianity and World Religions: Dialogue with Islam*: „Mám radost, že tu vidím opět přední představitele mezináboženského dialogu, kteří udělali tolik průkopnické práce ještě dříve, než jsem sám vstoupil na toto pole – John Cobb v dialogu křesťanů a buddhistů, Raimondo Pannikar v dialogu křesťanů a hinduistů, a také náš přední rádce a poradce, s nímž jsem se chtěl setkat především – Wilfred Cantwell Smith,

⁴²³ SMITH, Wilfred Cantwell, *On Understanding Islam*. Den Haag 1981. Je zajímavé, že Küng postupně cituje Smithe stále méně, což překvapuje především v Küngově rozsáhlé práci o islámu (KÜNG, Hans. *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München 2004). Küng ostatně neskrývá četné rozpaky nad běžným pojetím islámu: „Zde by mohly současně vyvstat pochybnosti s tímto kulhající srovnáním: Zda se tu nesrovnává obraz nepřátelského islámu s obrazem bytostně idealistickým? Zda se též ve vědění neprojevuje intolerance, militantnost a zaostalost, a obráceně též v islámu značná dávka tolerance, touha po míru a pokroku? Zda by se tedy ve schématu přítel – nepřítel nemělo přehodnotit a využít to, co je nám cizí? Zda se tu vůbec vážně hledá obraz skutečného islámu? Křesťanství je dnes vyloženo pluralistické: více, než se zdá, je ale pluralistický též islám. Jeden z nejlepších křesťanských znalců islámu W. C. Smith kladl vždy důraz na to, aby křesťané chápali islám vždy tak, jak mu rozumějí sami muslimové. To je jistě správné, vystává ale otázka, kteří muslimové? Existují vůbec ‚ti muslimové‘ a ‚ten islám‘?“ (Tamtéž, s. 48)

⁴²⁴ Pro celkový vývoj přístupů Hanse Künga, ale obecně názorů na ekumenismus je dobré mít před očima následující chronologii:

1983 – V Tübingen symposium *Theologie wohin?* (vyšlo 1984) a *Das neue Paradigma von Theologie* (vyšlo 1986)

1984 – říjen – symposium ve Filadelfii organizované L. Swidlerem

1985 – H. Küng a kol., *Christentum und Weltreligionen*

1986 – N. Greinacher – H. Küng, *Katholische Kirche – Wohin? Wider den Verrat am Konzil*

1987 – H. Küng, *Theologie im Aufbruch*

1988 – H. Küng – J. Ching, *Christentum und Chinesische Religionen*

1989 – H. Küng – W. Jens, *Anwälte der Humanität*

1990 – H. Küng, *Projekt Weltethos*

který udělal více než kdo jiný pro rozvoj toho, co tato konference nazývá *univerzální teologií náboženství* – setkání různých náboženství, zvláště z křesťanské perspektivy.⁴²⁵

Účastníci konference dostali přípravný text, který obstaral Leonard Swidler a který končil přesvědčením, že „se snad vyjevuje, že křesťané nepotřebují a ani by neměli zaujímat odsuzovací postoj k ne-křesťanům (především ke stoupencům jiných náboženství) z obavy, že se zpronevěří svým křesťanským závazkům – a že vlastní ústřední matricí nového pojetí mezináboženského a meziideologického dialogu je dáno, že v budoucnosti se dostaví tvořivá *teologická činnost*“;⁴²⁶ přitom se odkazuje na dílo P. F. Knittera, v němž se podle něj mimo jiné čte: „Jestliže se křesťané věřící v Boha a respektující víru jiných angažují v těchto nových stycích s jinými tradicemi, stanou se svědky takového růstu a rozvoje, s jakým se křesťanství nesetkalo od svých prvních století. Tento růst (na první pohled paradoxně) zachová identitu křesťanství a zároveň jeho proměnu. Takový paradox neznamena tajemství, setkáváme se s ním ve svých vlastních životech a také v přírodě.“⁴²⁷

Sám Smith ve svém úvodním příspěvku vyslovil předně svou základní tezi, že *human history is essentially the history of religion* a že právě a jediné tyto dějiny jsou *the one true basis for theology*. Již z tohoto hlediska se domnívám, že Küng se v některých základních přístupech setkává se Smithem více a významněji, než se má běžně za to.⁴²⁸ Není snad Küngovo dílo *Spurensuche (Hledání stop)* také pokusem o názorné předvedení Smithovy devízy, že *the history of religion omits nothing pertinent to theology and includes nothing irrelevant*? A není celý Küngův zápas – dokonce s vlastní církví – zápasem o teologii přiměřenější jak původnímu poselství evangelií, tak zároveň dnešnímu postmodernímu člověku, ozřejmován Smithovým klíčovým nahlédnutím, že jestliže je teologie pravdou o Bohu, pak je částí této pravdy zcela jistě také to, že Bůh je konfrontován s nepoddajností, neschopností a tupostí lidských bytostí?⁴²⁹

V této souvislosti připomínám i Küngovi problematičnost jeho paušálních výhrad vůči metafyzice (u nás srovnajme například příslušné postoje J. S. Trojana a jeho učitele

⁴²⁵ KÜNG, Hans. Christianity and World Religions: Dialogue with Islam. In: SWIDLER, Leonard (ed.). *Toward a Universal Theology*, s. 192.

⁴²⁶ SWIDLER, Leonard. The Matrix for All Systematic Reflection Today. In: SWIDLER, Leonard (ed.). *Toward a Universal Theology*, s. 45.

⁴²⁷ Tamtéž, s. 50.

⁴²⁸ HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha 2005. Podobně jako jiná Hoškova práce (Hans Küng a dialog náboženství. *Dingir*, 6, 2003, č. 3, s. 89–92) nebere ani tato jinak záslužná kniha nijak v úvahu posuny v náhledu na metafyziku a její význam při pojetí člověka. Srovnej též HOŠEK, Pavel. Mezi teologií a religionistikou: Věda a náboženství v pojetí Wilfreda Cantwella Smitha. *Teologická reflexe*, 13, 2007, č. 1, s. 46–59.

⁴²⁹ SMITH, Wilfred Cantwell. Theology and the World's Religions History. In: SWIDLER, Leonard (ed.). *Toward a Universal Theology*, s. 72.

Ladislava Hejdánka a ostatně většinu protestantské tradice).⁴³⁰ Je nutné se seznámit s takovými díly, jako je například *On Metaphysics* Rodericka Chisholma, kde mimo jiné čteme: „Máme-li opravdu odpovědnost – svobodu vůle –, pak máme také výsostné privilegium, které by někteří chtěli připisovat pouze Bohu: každý z nás totiž, když jedná, je prvním hybatelem ničím a nikým jiným nepohybovaným.“⁴³¹ Tak nás právě hluboká metafyzika (snaha vyslovit se rozvážně o skutečnosti v její celkovosti) může dovádět nejen k existenci nejvyšší bytosti, ale také k přiměřenějšímu pojetí možných komunikací s ní. Pro výklad i rozvoj náboženství (jako výrazu tohoto výsostného absolutního vztahu) má přece zásadní důležitost zjištění, že v klíčových okamžicích (individuálních i kolektivních dějin) jednáme s Bohem jako rovný s rovným. Zde se mimo jiné rodí náznaky možných odpovědí všem Fišerům (Egon Bondy) s jejich výhradami vůči příliši substančním ontologiím – Bůh je v poskytování svobody daleko velkorysejší, než se má běžně za to, jen je třeba číst důkladněji metafyzické klasiky, zejména Tomáše Akvinského.⁴³² Z těchto zorných úhlů je třeba nově posoudit přístupy jak Smithe, tak také Künga, zejména když uvážíme Chisholmův epochální závěr (epochální především v rámci moderny), že o člověku nemůže být věda – alespoň ne ve smyslu anglosaského a dnes všeobecně vžitého významu výrazu *science*. Takový závěr totiž zásadně ovlivňuje běžné představy nejen o náboženství, ale také o disciplínách, jež mu tak či onak věnují pozornost: o člověku může být stejně jako o Bohu jediné vědění, jež se zakládá na něčem širším, než zná běžná kauzalita. Dříve než se z takového základu pokusíme odvodit nutné důsledky jak pro vztah mezi onou pojmovou dvojicí *faith* a *belief*, tak pro povahu jakéhokoli náboženství a nábožnosti obecně, připomeňme pro naznačený nový vztah k metafyzice dalšího analytického myslitele Paula Grice, který Chisholmovy iniciativy ještě dokresluje; Grice vlastně uzavřel epochu antimetafyzicky naladěné analytické filosofie překvapivým vyznáním, že filosofie jazyka vykonala sice pro rozvoj moderní spekulace významné služby, že však měla být vždy jen nutným pomocníkem, nikoli výlučným vykladačem celé skutečnosti – potřebujeme, uzavírá Grice, opět metafyziku, a to nejspíše v duchu Aristotelově. To všechno jsou podle mne

⁴³⁰ TROJAN, Jakub S. *Ježíšův příběh – výzva pro nás*. Praha 2005. Zde dokonce celá jedna kapitola chce něco říct k metafyzice, ale neříká doslova nic. Tento postoj je u většiny našich intelektuálů dosud typický. Sám Trojan se po této stránce rozhodně nejví jako *doctor subtilis*, jak jej prý kdysi nazval J. L. Hromádka.

⁴³¹ CHISHOLM, Roderick. *On Metaphysics*. Minneapolis 1989, s. 12, kde se dále upřesňuje: „Znamená to, že v přesně vymezeném významu pojmů nemůže být o člověku věda. Chápeme-li vědu jako snahu postihnout, jaké zákony platí, a jestliže nám výměry nějakého zákona říkají, jaké druhy událostí jsou zapříčinovány určitými jinými druhy událostí, pak tu budou lidské úkony, jež nemůžeme vysvětlovat tím, že je podřídíme zákonům. Nemůžeme říci: Je příčinně nutné, že platí-li takové a takové tužby a přesvědčení, jež jsou předmětem takových a takových podnětů, učiní jednající to a to.“ Neboť v čase, kdy jednající volí, je s to povznést se nad své tužby a učinit místo nich něco jiného.“

⁴³² S tímto problémem se budou muset důkladněji vyrovnávat všechny práce, které chtějí v teologii vidět nejen *vědění*, ale také, a dokonce především *exaktní vědu*. Srovnej u nás například GALLUS, Petr – MAČEK, Petr. *Teologie jako věda: dvě perspektivy*. Brno 2007.

významná svědectví a také mimořádné podněty pro všechny další úvahy o náboženství, teologii a religionistice.⁴³³

V tomto příspěvku naznačíme jen některé možné aplikace. Vezmeme-li v úvahu naznačené nové postoje k výostným (absolutním) projevům lidského poznání a lidské vůle, ukáže se nám v novém, ostřejším světle řada takzvaných náboženských pojmů, mezi nimi také oněch *faith* a *belief* – jiná je přece víra takového Mojžíše a všech ostatních, jimž ji on dále sděloval. Před hořícím keřem stál pouze Mojžíš a je těžké si představit, že by právě tato situace měla být svěřena k vyjasňování teologii či dokonce religionistice. Stojí ostatně za to si připomenout, že k hlásání viděného byl pohotovější výřečný Áron než Mojžíš – Arnold Schönberg to v operě o obou bratřích vyjádřil působivě tím, že zatímco Áron se představuje líbeznými áriemi, je údělem patriarchy víry jen velebný *Spechgesang*. Je otázkou, jak by se v takovýchto souvislostech měla vyjadřovat hodnotná teologie a v jejím rámci mezináboženské dialogy. Jako zásadní se mi zde jeví možnost a potřebnost uvádět do dialogu samotné zakladatelské osobnosti, jež Karl Jaspers nazval *směrodatnými lidmi*. V jeho pojetí mezi nimi sice chybí právě Mohamed a je přítomný filosof Sókratés, ale i tak jde o *otce zakladatele*, kteří do nějakého ústředního tajemství, do hlubinného zdroje nahlédli podstatně ostřeji než jeho další vyznavači a vykladači – měli tak či onak blíže k onomu *faith* než k nutně až následnému *belief*. Již v polovině minulého století naznačil R. Guardini, že mnohé překvapení by se dalo očekávat od srovnání Ježíše s Buddhou, který pro Guardiniho představoval veliké tajemství.⁴³⁴ Křesťanství by se s Buddhou mělo poměřit již proto, že nikdo dostatečně neřekl, co Buddha pro křesťanství znamená. Guardini svým způsobem obměňuje Jaspersovy směrodatné lidi – činí z nich společně s Janem Křtitelem Ježíšovy předchůdce, přičemž vedle Sókrata postavil právě Buddhu. Hned ovšem výslovně připomíná i zásadní rozdíl, ne-li propast mezi Buddhou a Ježíšem – svoboda představovaná Buddhou není Ježíšova, je nanejvýš posledním hrůzně odstrašujícím poznáním nicotnosti padlého světa. Zdá se mi, že ani Smith, ani Küng nevyužili zde naznačené možnosti, zejména ne ve smyslu Chisholmova pojetí svrchované – a doslova božské –

⁴³³ GRICE, Paul. Aristotle on the Multiplicity of Being. *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, 1988, č. 3, s. 175–200. V úvodu práce se praví: „Zaprvé se domnívám, že Aristotelés je – jako jedna či dvě historické postavy – nejen velký filosof minulosti, nýbrž prostě velký filosof, což znamená, že si myslím, že se zabývá mnoha problémy, jimž my dnes věnujeme nebo bychom alespoň měli věnovat své úsilí. Dále si myslím, že je-li správně vykládán, shledáme, že takové problémy řešil způsobem, z něhož se můžeme mnohému učit. Navrhují tedy jako program pokoušet se o výklad a rekonstrukci jeho náhledů. ... Zadruhé se domnívám, že ve filosofické oblasti ... jsou obzvláště silné důvody naslouchat co nejpozorněji tomu, co říká právě Aristotelés. Definování povahy a dosahu metafyzických zkoumání patří k nejvážnějším úkolům filosofie; potřebujeme každou pomocnou ruku, zvláště v době, kdy se metafyzikové začali teprve opět hlásit o slovo a kdy jsou podle mého názoru stále ještě popleteni v důsledku desítek let výsměchu a pomlouvání ze strany vědeckých zabeďnčů a jejich přívrženců.“

⁴³⁴ GUARDINI, Romano. *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. Basel 1944, s. 381–388; 449–452. Srovnej též SMITH, Wilfred Cantwell. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia 1981.

lidské svobody. V každém případě bude v rámci religionistiky, ale také každé teologie užitečné si uvědomovat, že mezi lidmi jsou značné, ne-li zásadní rozdíly v hloubce a síle nahlédnutí do tajemství světa a života; že existují tvůrci poezie a čtenáři poezie, komponisté a posluchači symfonií, a že na obou stranách tvorby i života z tvorby je mnoho stupňů – přičemž sama tato hierarchie je plná tajemství. Každé zjednodušení vede k nebezpečným redukcionismům, přičemž ještě zhoubnější je skutečnost, že se hrubé simplifikace vydávají za jediný vědecký obraz skutečnosti. Aby bylo ještě jasnější, o čem je tu řeč, neváháme uvést pádný příklad z populární literatury: v jednom Doyleově detektivním příběhu říká Watson o svém nedostižném vzoru Holmesovi, že ani nejbližší přítel nedokázal prohlédnout, co přesně plánuje, že ač mu byl bližší než kdokoli jiný, uvědomoval si vždy propast, jež mezi nimi zeje. Přitom šlo pouze o dvě osobnosti, o nichž se nepředpokládá, že nějak překračují hranice lidství. Zdá se mi, že běžná religionistika si neuvědomuje, že existují *tvůrčové dějin*, jimiž se sice může stát každý, ale právě jen v okamžicích absolutní tvorby, tj. tehdy a jen tehdy, když zásadní iniciativa vychází z nich a jediné z nich. Takovouto iniciační fázi nemůže podchytit ona *science*, jejíž doménou je oblast běžně chápané kauzality. To je případ všech hořících keřů a také všech nevymluvných Mojžíšů, ale také nepíšících Sókratů a Ježíšů. Nezapomínejme, že dokonce svrchovaný spisovatel Platón napíše (jistě také v upomínce na svého nesrovnatelného učitele Sókrata), že moudrý člověk nebude nic zapisovat, zřejmě u vědomí, že skutečnost nejskutečnější (ono *ontós on*) není „vědecky“ ani poznatelná, ani nijak petrifikovatelná. Právě proto se také v mezních situacích uchyluje k mýtu. V tomto duchu by šlo vlastně o metafyzické prohloubení dávných názorů Thomase Carlyle (1795–1881),⁴³⁵ který ve velkých tvůrčích osobnostech spatřoval nejdůležitější faktory dějin. Takoví lidé byli podle Carlyle nejen tvůrci, ale do jisté míry také stvořiteli, jež masa lidstva jen následovala v praktických realizacích. Také zde se v pozadí projevuje vztah, ale i napětí mezi *faith* a *belief*. Z těchto – zde jen letmo naznačených – úhlů bych chtěl v dalším období zkoumat nosnost Smithových i Küngových východisek a závěrů (Joseph Ratzinger v podobném smyslu hovoří o mezích racionality a o *rozšířeném rozumu*). Domnívám se, že chisholmovské pojetí člověka nabízí mimo jiné možnost lépe osvětlit pokusy srovnávat pluralitu náboženství s pluralitou jazyků. Zdá se mi totiž, že připomeneme-li si v názoru na vznik lidské řeči platónskou dvojí možnost *thesei* nebo *fysei*, je vznik náboženství spíše na straně onoho *thesei*, právě proto, že jeho iniciační fáze je dána setkáním absolutna s absolutnem. Kdyby se ovšem takovéto řešení potvrzovalo, ukázala by se různost jazyků a různost náboženství v novém světle, což by nutně vedlo k novým závěrům jak v religionistice, tak také v teologii.

W. C. Smith působil na Künga také ve vývoji názorů na Korán, zejména pokud jde o otázku, do jaké míry je Korán Božím slovem. Na zmíněné filadelfské konferenci vyjádřil Küng svůj postoj tak, že sice nepopírá, že je Korán Božím slovem, že však

⁴³⁵ CARLYLE, Thomas. *Hrdinové, ctění hrdin a hrdinství v dějinách*. Praha 1894.

vzniká nutně další otázka, *jak* je Korán či Bible Božím slovem.⁴³⁶ Pro další srovnávání Künga a Smithe je tedy zřejmě významný i konferenční příspěvek P. F. Knittera, příznačně nazvaný *Hans Küng's Theological Rubicon*. Šlo především o otázky, zda Mohamed je více než prorok a co znamená Ježíšova jedinečnost – jinými slovy, jak je tomu s inkluzivismem či pluralismem.

Küng se především vícekrát vrací ke Smithově knize *On Understanding Islam*, jež vyšla v roce 1981, tedy vlastně bezprostředně před filadelfským sympoziem, aby zásadně ocenil Smithovu pro mnohé spornou a zejména těžce stravitelnou tezi, vyslovenou prozíravě již v roce 1963, že křesťané musí k islámu přistupovat v tom duchu, jak jej chápou sami muslimové. Jen tak je totiž možné zbavit se neblahých předsudků – *pre-conviction*. Avšak i přes toto srozumění trvají pro Künga vážné problémy: máme před sebou při vši snaze o pochopení a srozumění obraz reálného islámu, nebo pouze jakousi ideální představu, s níž nelze dosáhnout v dialogu uspokojivých výsledků? Je možné připustit, že křesťanství stejně jako islám jsou dnes opravdu pluralistické. Pro Künga však zůstává otázka, o které muslimy v takové optice běží a zda vůbec existuje islám jako takový.

Na sympoziu, o jehož další interpretaci se tu pokoušíme, se Küng dotkl též zásadní otázky, co je pravé náboženství, přičemž předložil čtyři možné přístupy:

1. všechna náboženství jsou stejně nepravdivá,
2. pouze jedno náboženství je pravdivé,
3. všechna náboženství jsou stejně pravdivá,
4. všechna náboženství participují na pravdě jednoho náboženství, přičemž generálním etickým kritériem tohoto jediného jádra je *humanum*.

Když rozebírá povahu a dosah třetí uvedené pozice, připomíná Küng Smithovo nahlédnutí, že sama jednotlivá náboženství se v průběhu své a celosvětové historie někdy až překvapivě vyvíjejí a mění. Právě proto je prý třeba se zásadně zaměřit jako na osu na ono společné *humanum*, což ovšem nesmí vyústit v redukci náboženství pouze na *humanum* – jediné náboženství totiž zasadí toto *humanum* do absolutna. Zdá se mi, že taková formulace přímo volá po bližších konfrontacích s metafyzikou, a tedy také s úvahami a výsledky Richarda Chisholma, v nichž se náboženství vyjeví jako setkávání dvou absolutních polů.

Ke srovnání Smithe a Künga, ale i ostatních účastníků sympozia přispěla svým závěrečným slovem tvořivě Kana Mitraová.⁴³⁷ Ve Swidlerově přípravném podkladu vidí důležité povzbuzení, aby se jeden badatel učil od druhého již proto, že poslední cíl univerzality nelze sice dosáhnout, nicméně je třeba se o něj stále pokoušet: Smith považuje univerzální teologii náboženství za možnou, jestliže bude středem nikoli jedna specifická

⁴³⁶ KÜNG, Hans. Christianity and World Religions: Dialogue with Islam. In: SWIDLER, Leonard (ed.). *Toward a Universal Theology*, s. 200.

⁴³⁷ MITRA, Kana. Afterword. In: SWIDLER, Leonard (ed.). *Toward a Universal Theology*, s. 251–253.

tradice, nýbrž dějiny všech tradic – když totiž zdůrazníme naši charakteristiku (*our „us-ness“*) jako lidských bytostí, přičemž všezahrnujícím středem by byla univerzálnost. Naproti tomu Pannikar odmítá každou inkluzivitu jako imperialismus, který nemůže vést k dobrému; Küng je pak přesvědčen, že o jistý druh univerzality je třeba se přinejmenším pokoušet, poněvadž jediné takto získaná harmonie zajistí světový mír. Mitraová navrhla dát se v podobných sporech inspirovat jedním z koanů a věřit, že univerzální teologii nelze sice zformulovat, ale je třeba se o ni trvale pokoušet, což prý nejjasněji vyplývá z příspěvků Cobba a Smithe. Cobbova christocentrická teologie může tvořit základ z perspektivy křesťanství, avšak nikoli pro univerzální teologii; Smithova všezahrnující teologie se jeví jako nadějnější, je však zřejmě zase příliš západnická; schůdnější je snad Pannikarův pluralismus a Küngova snaha o vzájemné porozumění, zejména však jeho přesvědčení, že nemůže jít pouze o akademické otázky, nýbrž o praktické úkoly. Společné centrum není navíc pro Künga statické, nýbrž je v neustálém pohybu, je bytostně dynamické (je třeba rozšiřovat horizont, přičemž Küngův dynamismus by neměl být chápán jen jako posloupnost, jako diachronie, nýbrž též ve smyslu synchronie – podle Mitraové již proto, že má zřejmě pravdu Pannikar hovořící o dynamické provázanosti všeho se vším – proto nelze nic nahlížet či dokonce řešit z jednoho částečného hlediska). Swidler prý pléduje pro jakési teologické esperanto, čemuž podle Mitraové oponuje právě Pannikar, byť hovoří o „kosmotheandristu“. Smith je zde navíc charakterizován jako ten, kdo během dlouhých studií získal přesvědčení, že v dějinách je přítomna určitá transcendence. Všechny tyto postřehy a úsudky Mitraové bychom měli v dalších studiích konfrontovat s výše naznačenými iniciativami Richarda Chisholma, zejména pokud jde o filosofický vývoj Hanse Künga v souvislosti s jeho využíváním Hegelovy spekulace.⁴³⁸

Domnívám se, že Küng na filadelfském sympoziu nejen odpověděl nadějným způsobem na zásadní otázky P. F. Knittera, ale naznačil též svou specifickou cestu na pozadí snah W. C. Smithe. Dějiny – včetně mezináboženských dialogů – jsou totiž pro Künga *open-ended* – jde o proces s otevřeným finále, nikdo není s to předpovědět opravdový závěr. Přitom je pozoruhodné, že jeden vývojový rys považuje Küng za nesporný: na konci světa, stejně jako na konci každého lidského života nebude žádné náboženství, nýbrž ono nevyslovitelné (*unutterable*), k němuž všechna náboženství směřují – pravda tváří v tvář. Na konci tedy nebude stát ani Mohamed, ani Buddha, ani Ježíš Kristus, nýbrž ten, o němž hovoří apoštol Pavel v Prvním listu Korintským: „Až mu bude podřízeno všechno, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všechno podřídil, a tak bude Bůh všechno ve všem“ (1 Kor 15, 28).

Je úkolem našeho dalšího výzkumu, abychom testovali nosnost navrhovaných řešení, mezi jiným také tohoto smělého Küngova návrhu (též v rámci celého jeho vývoje a s přihlédnutím k uvedeným Chisholmovým iniciativám), přičemž bude zřejmě trvale přínosné srovnávat etapy Küngova díla se zkušenostmi a závěry W. C. Smithe.

⁴³⁸ KÜNG, H. *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg 1970; München 1989.

3 Globální dějiny lidstva a křesťanství

Nakladatelství Vyšehrad vydalo v letech 2012–2014 šestisvazkové *Dějiny světa* s podtitulem *Globální dějiny od počátků do 21. století*. Jde o překlad z němčiny, editory a autory je dlouhá řada předních německých historiků. Není to jistě poprvé, co se někdo pokouší obsáhnout celek vývoje lidského rodu, ale zřejmě poprvé se to děje z hlediska všezahrnující evoluční vlny, kterou nazýváme globalizace. Již první věty úvodního slova k tomuto smělému počínu z pera známého politika a bývalého ministra spolkové vlády Joschky Fischera naznačují, proč by se měl s dílem seznámit každý odpovědný a tvořivý křesťan. Globalizace je podle něho pojem, který se stal programem všech zemí našeho světa – jak bohatých průmyslových, tak také přístupujících včetně těch nejchudších.

Celý proces přitom skrývá nebezpečí, že se propast mezi bohatými a chudými bude dále zvětšovat. Nové přístupy se musí vyznačovat multiperspektivitou – a to globální, nikoli eurocentrickou nebo severoatlantickou, jak se dělo dříve. Fischer doufá, že dílo přispěje k fundované diskusi o globalizaci jako takové, čímž může být pozitivně ovlivněna i současná světová politika. V našem příspěvku nejde přirozeně o odbornou recenzi, ta je úkolem historiků, chceme jen upozornit na celkové poselství díla, jež by vnímavého a tvořivého křesťana mělo oslovit v první řadě.

První díl je věnován základům globálního světa od počátků do roku 1200 př. Kr. Vychází z nového obrazu prehistorie (včetně původu člověka v jižní Africe) a po pojednáních o neolitizaci a raných sociálních strukturách se probírají vyspělé rané kultury. Upozorňuje se na dosavadní mylný obraz afrických dějin, na zásadní význam Číny a staré Ameriky včetně Arktidy.

Druhý díl se zaměřuje na starověké světy a nové říše v období mezi léty 1200 př. Kr. až 600 po Kr. V tomto svazku se věnuje pozornost křesťanství, a to v oddílu *Antická oikuména*. Osvětluje se vítězné tažení křesťanství, konstantinovský obrat jako cesta křesťanství ke státnímu náboženství, ale je tu též kapitola nazvaná *Od Iustiniana k vzestupu islámu*. Svazek končí novými pohledy na velké asijské říše, zejména Čínu. V závěrečném slově *Výhled do středověku* zaujme právě dnes názor, že vývoj dálného východního světa unikal dlouho pozornosti „našeho“ Západu (G. W. F. Hegel hlásal, že Čína a Indie jsou takřka vně dějin světa, podobně hovořil o jedinečnosti řeckého ducha

Edmund Husserl ve svém rozboru krize evropských duchovních věd; jiný přístup se rýsuje například v knize Milana Machovce *Indoevropané v pravlasti*⁴³⁹).

Třetí díl má zvláště pro křesťana přitažlivý název *Výklady světa a světová náboženství v období 600–1500*. Hlavní oddíl hovoří o rozmanitosti, uspořádání a výkladu světa. Zde se také dozvídáme vše podstatné o rozvoji islámu. Závěr svazku patří proměnám středověkého křesťanství, zejména také jeho postupnému zvědečtění – vývoji univerzit, rozvoji racionality – primátu rozumu a odkrývání přírody. Svazek končí příznačně „učenou nevědomostí“ Mikuláše Kusánského.

Čtvrtý díl zahrnuje období let 1200–1800 a je nazván *Objevy a nové struktury*. Vší má si fenoménu vládnutí ve vztahu k politickým idejím, vztahu kultury, náboženství a socializace, přičemž zvláštní pozornost je věnována renesanci a reformaci. A opět se příznačně nejedná pouze o evropskou civilizaci, ale také (mimo jiné v souvislosti s křesťanskými misemi) o Blízký i Dálný východ. Zaujmou zde úvahy nejen o pojmu *moderna*, ale také o *humanismu* a *utopii*. Pro věřícího člověka zde nalézáme nabádací oddíl o setkávání různých náboženství s vlivem křesťanských misí.

Pátý díl nese název *Vznik moderny (1700–1914)*. Pozorný čtenář si jistě již všiml, že jednotlivé díly se někdy až nápadně časově přesahují. Autoři to vysvětlují různými faktory, mimo jiné vnitřní nesoučasností určitých vývojových proudů. Tak tento díl začíná líčením osvícenství, probírá různé výklady světa a vlivné ideologie – od Hegela přes pozitivismus až k existencialismu a pragmatismu. V oddíle *Změny politického světa* se osvětlují mezistátní souvislosti a politické revoluce, aby vše vyústilo v zásadní úvahy o globalizaci Evropy. Šestý díl je pak přímo nazván *Globalizace od roku 1800 do dneška*. Stěžejní oddíly nesou dnes mimořádně aktuální názvy jako *Demokracie a ekonomika* či *Problémy životního prostředí a zdrojů*.

Křesťana by měla zaujmout kapitola uvozená otázkou, co vtiskne tvář budoucí společnosti – zda průmysl, služby, či informace. Zde bych k podobným pokusům rád připomenul, že věřící člověk může jistě přispět celou škálou služeb, ale zejména správným informováním o radostné zvěsti, o budování Božího království, a že informovat znamená dávat formu, dodávat vpravdě lidský (!) tvar zmateně hledajícímu člověku. Na správné chápání pojmů *forma* a *informace* navazuje ostatně samo vyústění celého šestisvazkového souboru, nazvané stručně *Výhled*. Dovoluji si ostatně navrhnout, aby zejména ti, kteří se zaleknou sáhnout po souboru čítajícím okolo tří tisíc stran, přečetli nejdříve tento úplný závěr. Je to jakási stručná, ale mimořádně vydatná a podnětná filosofie a teologie dějin, podnětná zejména svou upřímností a snad i kajícností. Zdůvodňuje hlouběji globální hledisko, přičemž si uvědomuje, jak ve všech dobách a všech situacích vycházíme vždy „jen“ z určité dané perspektivy. Křesťan si zde na každém kroku uvědomí, co znamená na jedné straně Ježíšova výzva jít do celého světa hlásat evangelium, a na druhé straně také ctít zlaté pravidlo nabádající, že máme jiným

⁴³⁹ MACHOVEC, Milan. *Indoevropané v pravlasti*. Praha 2000.

činit jen to, co chceme, aby oni dělali nám. Domýšlení globálního hlediska přináší na všech stranách zcela nové přístupy ke skutečnosti. Mimořádně inspirující je zde kapitola nazvaná *Otevřenost světa a vnímavost jiných*, v níž čteme mimo jiné o slábnoucí bojovnosti intelektuálů – o zradě vzdělavců.

Jak důležité je poznávat dosavadní dějiny či ještě více usilovat o jejich zdárnější vývoj, mohou naznačit tři nezvykle upřímné formulace:

- Jedním z největších nedorozumění současnosti je popisovat všemožné snahy lidí o překonání kulturních rozdílů minulosti a nároků na nadřazenost ze strany západní civilizace jako *clash of civilizations* a vytěšňovat západní vinu za stav zbytku světa (zde je třeba si připomenout i tak osvíceného politika, jako byl Thomas Jefferson, který ještě na počátku devatenáctého století tak či onak ospravedlňoval vyvlastňování, vyhánění a vyvražďování severoamerického domorodého obyvatelstva);⁴⁴⁰
- sílící sebevědomí mimoevropských kultur se po překonání šoku ze setkání se Západem bude silněji upamatovávat na svou vlastní prehistorii;⁴⁴¹
- poslední desetiletí v Evropě živila v mnohých iluzi, že nás čeká mírová budoucnost, aniž by kdo bral na vědomí, že náš blahobyt stojí v nemalé míře na vývozu zbraní a narůstající nerovnosti. Zatímco takovéto reálné faktory zůstávají do značné míry zastřené, pozornost si periodicky získávají médii vystupňované debaty o tématech, jež jsou velkou měrou fiktivní.⁴⁴²

S tím ostatně souvisí i to, jak závěr celého díla pohlíží na životní šance lidí v souvislosti s mírou sociálního utrpení a perspektivami lidského rodu do budoucna, včetně krajních předpokladů jeho přežití či zániku. Křesťan postrehne, že se tu zápasí o prolomení smrtícího kruhu, o zásadní *krisis*, přičemž členové evropské – tak či onak křesťanské – civilizace jako by nepočítali s pomocí toho, kdo přislíbil stát při nich ve všech zápasech až do konce světa. To by muslimští autoři podobného ambiciózního díla jistě vůči svému mistru neučinili. A tu nás nemůže nenapadnout otázka: komu patří v příštím aiónu lidského rodu budoucnost? Šest objemných svazků je dílem širokého kolektivu, přičemž zejména odborné kruhy zřejmě shledají různou úroveň jednotlivých úseků. Já sám jsem to postřehl při srovnávání úvodů k jednotlivým svazkům a s napětím čekám na povolanější recenzenty. V každém případě však patří vřelé díky nakladatelství Vyšehrad za pečlivé reprezentativní vydání dalšího díla, jež by nemělo uniknout nikomu, komu leží na srdci vznik a osud lidského rodu. Což jistě platí také – a snad zejména – pro křesťany.

⁴⁴⁰ THAMER Hans-Ulrich (ed.). *Dějiny světa: globální dějiny od počátků do 21. století* VI. Praha 2014, s. 6.

⁴⁴¹ Tamtéž, s. 413.

⁴⁴² Tamtéž, s. 428.

4 Křesťanství a povaha změny

Nakladatelství Vyšehrad se překonává – vydává jednu významnou publikaci za druhou a všechny ve vzorné úpravě. Tak nedávno vyšel sborník, o němž s chutí referujeme: *Povaha změny – Bezpečnost, rizika a stav dnešní civilizace*.⁴⁴³

Již jména editorů svědčí o šíři záběru, s jakým se k problematice přistupuje: Miroslav Bárta je profesorem egyptologie a Martin Kovář profesorem světových a obecných dějin, zatímco Otakar Foltýn je důstojníkem Generálního štábu Armády ČR. Ale také mezi přispěvateli se setkáváme vedle ekologů a jaderných inženýrů s kybernetiky a lékaři, přírodovědci a ekonomy, právníky a novináři. Většina příspěvků je doplněna významnou bibliografií, která podstatně napomáhá pochopit šíři i hloubku zasvěcených diskusí o povaze současného světa.

Vybírám alespoň několik charakteristických podnětů, s nimiž by se měl seznámit každý křesťan, jestliže má živý vztah ke stavu a šancím dalšího vývoje lidského rodu. O tom, že nemá jít jen o povrchní sondy, svědčí již v úvodní stati editorů vyznání, že jde o výsledek mnoholetého snažení o *změnu ontologie* světa spojenou s tázáním po smyslu dějin. Autoři jsou přesvědčeni, že se dnešní svět nachází ve stadiu ontologického vakua, z čehož mimo jiné plyne, že při řešení aktuálních celospolečenských problémů by měly opět hrát klíčovou roli humanitní a společenské vědy.

V příspěvku Miroslava Bárty zaujme názor o „snadnosti“ sametové revoluce a o pravých důvodech pádu komunistického režimu. V příspěvku Václava Cílka o světě rizik a nadějí se mimo jiné předkládají otázky o osudech Evropy, přirozeně též v souvislosti se současným vývojem islámu. Evropa prý očividně přichází o monopol na Ježíše Krista: „Vezmeme-li totiž takovou samozřejmost, jako je křesťanství, které i přes veškeré chyby tvořilo jádro evropské civilizace, zjistíme, že náš kontinent jako celek už moc křesťanský není a že počet praktikujících křesťanů, zejména protestantských církví, může být větší v Číně než v celé Evropě.“⁴⁴⁴ Podle Cílka tak přicházíme o monopol na Ježíše Krista, mimo jiné proto, že se něco děje se samotnou vnitřní silou evropské

⁴⁴³ BÁRTA, Miroslav – KOVÁŘ, Martin – FOLTÝN, Otakar (eds.). *Povaha změny – Bezpečnost, rizika a stav dnešní civilizace*. Praha 2015.

⁴⁴⁴ CÍLEK, Václav. Políbit Zemi a pozdravit Slunce. Hybridní svět rizik a nadějí. In BÁRTA, Miroslav – KOVÁŘ, Martin – FOLTÝN, Otakar (eds.). *Povaha změny – Bezpečnost, rizika a stav dnešní civilizace*. Praha 2015, s. 57.

civilizace. Pozoruhodné jsou též cílkovy postřehy o vztahu mezi prací a modlitbou – „úpadek evropské práce jde ruku v ruce s úpadkem modlitby“. Končí-li Cílek svou studii poukazem na „neodhadnutelnost světa“, může mu křesťan připomenout mimo jiné velké doznání z hymnu ke Svatému Duchu, že bez božského vedení je všechno lidské nadání a úsilí odsouzeno k nezdaru.

Právě v současné situaci přichází vhod příspěvek Luboše Kropáčka o kontinuitě a kolapsech ve světě islámu. Přinejmenším jeho stať by měl číst pozorně co nejdříve každý, kdo se o současných otřesech naší civilizace nechce vyjadřovat pouze náhodně a povrchně. Nadějný je zejména Kropáčkův závěr, že je přece jen možné očekávat transformaci archaické morálky a zároveň „... etických výzev islámu ve prospěch rovné důstojnosti, svobody, tolerance, spravedlnosti a humanity, tedy všeho dobrého, co moderní společnost může rozvíjet na duchovním základě vyhovujícím věřícím muslimům a přijatelném pro širší, globální svět.“⁴⁴⁵ Vzhledem k tzv. Islámskému státu si ovšem také Kropáček uvědomuje, že nesmí jít jen o akademické téma, poněvadž nemá-li muslimská civilizace ztratit lidskou tvář, je třeba rozhodně jednat.

V příspěvku o povaze práva se Roman Fiala zamýšlí nad hranicemi realismu, pesimismu, uvážlivosti, a dokonce paranoie: „... lakota a paranoia novodobých inkvizitorů postupně pohřbívá vše, co dělá národ hrdým a kulturním.“ Problematické je autorovo přesvědčení, že forma postupně s jistotou vítězí nad obsahem. Již dlouho se mi totiž zdá, že se mýlíme s opravdovým významem pojmu forma – když už pro Tomáše Akvinského bylo vrcholem duchovního života být ve stejné formě jako Ježíš Kristus (*conformis Christo*). Ptá-li se Fiala, v čem spočívají dnes pomyslné hradby evropské civilizace, co tvoří aspekty její kultury – chybí mi právě poukaz na opravdové křesťanství.

Píše-li Matyáš Zrno o tragických zkušenostech z obléhání Sarajeva na počátku devadesátých let, je třeba číst jeho líčení též z obecnějšího hlediska – propojení organizovaného zločinu s ekonomikou a politikou je zřejmě všudypřítomné a bude trvalým problémem, dokud se jasněji neprosadí křesťanský přístup se svým hlubokým přesvědčením, že Boží království není z tohoto pokleslého světa.

O demokracii pod tíživým tlakem ekonomiky píše též Petr Robejšek, i když podle jeho víceméně pesimistického názoru můžeme konečný zánik naší civilizace „jen oddálit“, neboť každá civilizace se ke svému zániku blíží již od svého zrodu. Též k takovémuuto názoru bychom se jako křesťané měli kvalifikovaně vyjádřit, pokud se ovšem nevzdáme zásadních rysů své eschatologie.

Pro křesťanské iniciativy je přirozeně významný příspěvek Ludmily Trapkové a Vladislava Chvály nazvaný *Organismus rodiny v ohrožení*. V jejich stati mě zaujala úvaha o povaze růstu všeho živého. Hovoří se tam o tom, že jestliže žijeme v období všeobecného úpadku západní kultury, je také možné, že tendence systémových sil už nikdo nezvrátí a teprve z popela se začne znovu zvedat kultura nová. Autoři si ovšem

⁴⁴⁵ KROPÁČEK, Luboš. Kolapsy a kontinuita ve světě islámu. In BÁRTA, Miroslav – KOVÁŘ, Martin – FOLTÝN, Otakar (eds.). *Povaha změny – Bezpečnost, rizika a stav dnešní civilizace*. Praha 2015, s. 147.

uvědomují, jakou roli hraje ve všech těchto faktorech ekonomika, jejíž nedobré vlivy může zamezit nebo alespoň utlumit především vzdělání. Uvědomují si – jako většina příspěvateľů ve sborníku –, že jsme na křižovatce, ale podle našeho názoru berou málo v úvahu možnosti, jež by mohla nabídnout myšlenka nové střídmosti. Zde je křesťanská výzva „nebýt z tohoto světa“ opravdu jedinečná a nezastupitelná – stačí připomenout Kierkegaarda nebo Bolzana: je třeba vzít konečně vážně Bolzanovo připomenutí, že velké bohatství (zejména úzce soukromé) znamená svým způsobem lup.

Pro křesťana je podle našeho soudu nejinspirativnější závěrečný příspěvek, který Petr Pernica nazval *Krise jako katalyzátor nevědění a úpadku vzdělanosti* (jde o kritickou reflexi problému v dílech předních světových teoretiků současnosti). Těž Pernica konstatuje, že západní společnost je v hluboké, mnohvrstevné krizi. Pro nás je povzbudivá hned úvodní připomínka vyznání Maxe Schelera, že nejvyšším typem vědění je vědění spásné, jež se týká absolutna: existuje ušlechtilá aktivita mysli, která může člověka zachránit; tak křesťanství bojuje proti uctívání model, jež dnes představují státy, vůdcové, překotná výroba a konzum. Takový úpadek zaviňuje podle autora především nevědění, za nímž stojí vše určující „tržní charakter“ skutečnosti: nejdůležitější potřebou se stala potřeba potřeby. Za klíčové a pro nás křesťany mimořádně inspirující považují Pernicovo připomenutí, že v reflexi vazeb k evropské tradici pozorujeme základní rozpor mezi soudobou teologií a soudobou filosofií. Příkladem má být Peter Sloterdijk upozorňující, že ve vědění a moci se stýkají osvícenství jakožto požadavek praktického empiricko-realistického smýšlení, pragmatická instrumentální racionalita a cynismus jako nutnost překonání všech mravních bariér – realistické myšlení se pohybuje v prostoru amorální svobody. Společnost je posedlá reformami bez žádoucího cíle. Podle toho pak některé reformy představují v novodobé historii nakonec největší krok zpět. Právě v těchto peripetiích vidí Pernica v souladu s předními současnými teoretiky (článek přináší bohatou bibliografii) triumf současné nevědomosti. Došlo k ní především tím, že se všemu ostatnímu vědění nadřadila ekonomika posedlá apoteózou trhu – tak je autentickým projevem společnosti vědění nakonec paradoxně nevzdělanost. S tím bohužel souvisí krize univerzit – v té souvislosti se připomínají klíčové myšlenky a podněty autorů, jako jsou J.-F. Lyotard, P. F. Drucker, Z. Bauman, G. Lipovetsky. Nejvíce by nás měla zaujmout analýza K. P. Liessmanna, profesora vídeňské univerzity, který již před deseti lety podrobil krizi evropského vysokého školství ostré, místy až zdrcující kritice. Jestliže dochází až k formulacím, že pojem univerzity je dnes zcela vytunelován, měly by se tomu postavit především teologické fakulty – mimo jiné také při vytváření nejrůznějších kvalifikačních žebříčků vysokých škol – vždyť kde se bere při hodnocení teologických fakult v úvahu právě věrnost Ježíšově výzvě nebýt z tohoto pokleslého světa? A kdo je vůbec povolán k hodnocení, na základě jakých hodnot vynáší své soudy? Když se autor v závěru svého příspěvku táže, co nás vlastně čeká a co bychom měli dělat, uvádí nejdříve rozpaky samotného Liessmanna, aby nakonec přece jen zkusmo vyjmenoval přes deset faktorů, jež by mohly naznačit

možnosti cesty z krize. Jako poslední nabízí lepší znalost univerzitních tradic jako zdroje odporu proti služebnosti a vědomí vlastní hodnoty. Nemá-li být autonomie univerzit opravdu ztracena, je zřejmě nezbytné, aby právě křesťané a jejich teologové pozvedli vydatněji svůj hlas.

Sborník, který jsme tu co nejstručněji a navíc jen výběrově představili, patří nesporně k významným počínům našeho společenského života. Jde o knihu, kterou by zejména naši křesťanští intelektuálové měli nejen pozorně číst, ale také na ni kvalifikovaně a inspirativně reagovat.

Závěrem si dovolím připomenout naději, kterou nelze označit za naivní. Ekonomika si snad může ochočit, či dokonce podmanit jistou oblast vědy, a tím též univerzity, avšak nikdy se nezmocní toho, co je pro každý národ bohatstvím nejcennějším, totiž umění. Není na světě moc, která by jen penězi vyčarovala v naší zemi nové Máchy, Dvořáky či Myslbeky. Jsou oblasti mezi nebem a zemí, které jsou přes všechno dorážení „tohoto světa“ nezvratně posvátné. Právě zde má a vždy mít bude oprávněné místo naděje.

5 Ekumenický koncil jako osud

Byť si to běžně neuvědomujeme, uplývá letos neuvěřitelných padesát let od zahájení Druhého vatikánského koncilu, který tak či onak rozrušil celý, zejména ovšem západní svět. Výraz „rozrušil“ můžeme ovšem brát v mnoha významech, jež se nejenom doplňují a třeba i potencují, ale svým způsobem si také i hluboce odporují. Může jít o vzrušení, narušení, rozrušení, zrušení, vyrušení, porušení... Všechny tyto významy byly ostatně připomínány jak v průběhu koncilu samého (včetně jeho příprav), tak zejména při jeho pozdějších interpretacích; přitom mohou mít právě v souvislosti s koncilem všechny svůj *význam*, podobně jako klíčové slovo německé dialektiky *aufheben*, znamenající *zachovat*, *zrušit* i *pozvednout*. V každém případě patří přímo ke konstitutivním rysům Svatého Ducha, že vzrušuje a znepokojuje, když vyvádí z nepravého klidu a pasívní setrvačnosti. Znamenalo by přece *contradictio in adiecto*, že by nevzrušoval, neoblažoval srdce radostným tvůrčím vzrušením.

Že zde chci sdělit něco jiného a něco více než jen historickou připomínku určité události, vyplývá již z názvu příspěvku. K otázce ekumenických koncilů mě něco přitahovalo od mládí, od gymnaziálních let jsem záviděl všem, kteří mohli žít v době konání takových sněmů, v časech, kdy se rozhodovalo o formulacích věroučných článků či přelomových iniciativách, jež pak tvoří základy i osu křesťanského vidění a výkladu skutečnosti. Zejména první čtyři koncily od nicejského k chalkedonskému byly pro mě směrodatnými milníky při budování Božího království, v nichž se zasnoubily Jeruzalém a Athény – génius řecký a židovský. A když mi i F. X. Šalda potvrdil tušení, že onen židovský génius v klíčových bodech ukazuje dál a výš než odkaz být největších řeckých mudrců, byl jsem hluboce vděčný a společně s V. Solovjovem jsem rád Otce těchto koncilů uctíval jako světce.

Proto jsem také nechápal, proč především křesťanští intelektuálové neberou právě koncily jako milníky ve vývoji lidstva, zejména v západním světě, kde se mi Krédo jeví stále zřetelněji jako podloží a základ veškeré kultury a civilizace. A tak není divu, že jsem ohlášení nového koncilu považoval za nečekaný dar také právě pro mě osobně – budu přece vnitřně růst a zrát současně s dalším pilířem duchovní katedrály, budu pozorovat práci Svatého Ducha mimořádně bezprostředně, v tajemné a oblažující tvůrčí synchronii. Dnes mě ovšem mrzí, že jsem se již tehdy nesnažil více o křesťansky

vzorný život, i když možnost být za všech okolností údem církve pro mne byla vždy největším darem, jak o tom podrobněji hovořím v rozhovoru se Sylvou Fischerovou (*Bůh vždycky zatřese stavbou*, Vyšehrad 2011).

Ještě v průběhu druhé světové války jsem přišel do okruhu Metoděje Habáně a tím do olomoucké dominikánské huti, která mi učarovala. Zpočátku jsem ovšem nevěděl, že i mezi dominikány jsou značné rozdíly, pokud jde o vztah k nové teologii (*nouvelle théologie*), která byla v roce 1950 spolu s mnoha dalšími tvůrčími iniciativami odsouzena v encyklice *Humani generis* Pia XII.

V té době jsem byl již v centralizačním táboře v Broumově, přičemž ani tam jsem nepřestával přemýšlet o problému vývoje dogmat a jejich vztahu k dějinnosti, k rozvoji lidského společenství, zejména když marxisté nabízeli jako výlučné řešení historický materialismus. Věděl jsem ovšem o Augustinově *De civitate Dei*, také o Bossuetově *Discours sur l'histoire universelle*, ale stále jsem si uvědomoval, že nám v těchto souvislostech právě dnes něco zásadního chybí.

Když jsem se po mnoha letech vrátil z tábora PTP na Slovensku do normálnějšího života v Olomouci, setkal jsem se znovu také s M. Habáněm. Bylo to v domě, kde jsem bydlil společně s Habáňovým dlouholetým přítelem a spolupracovníkem Kazimírem Večerkou. A právě v tomto domě sdělil Habáň záměr (potvrzený prý i zvláštním viděním), že po změnách režimu bude založena v Praze tomistická akademie, jež bude příznačně sídlit naproti Pražskému hradu v křižovnickém klášteře u Karlova mostu. Bylo tedy třeba připravovat pro takový institut vhodné badatelské a učitelské síly. Kromě zmíněného JUDr. K. Večerky, PhDr. S. Šišáka, MUDr. V. Rádla (synovce E. Rádla) byla vložena důvěra i ve mne. O tomto záměru píšu poprvé ze dvou důvodů. Jednak se zde vyjevuje ošidnost každého dějepisu, poněvadž některé události se nevynoří nikdy do dějinného povědomí, jednak proto, že právě „tomismus“ rozdělil duchy nejen na následujícím koncilu, ale také v českých zemích a konkrétně v mém vztahu k M. Habáňovi. Shodou okolností se právě při jednom setkání zmíněného přípravného kroužku (28. října 1958) vysílala zpráva, že byl jako nový papež zvolen G. Roncalli, který si dal jméno Jan XXIII. Na Habáňově tváři jsem přitom zpozoroval jisté překvapení, ne-li zklamání – teprve později jsem si uvědomil, koho by byl jako obdivovatel Pia XII. a ctitel jeho předního spolupracovníka, dominikána Garrigou-Lagrange, viděl na Petrově stolci raději. Všechno podobné pnutí se ovšem daleko otevřeněji projevilo, když nový Svatý otec oznámil svůj záměr svolat ekumenický sněm.

O Druhém vatikánském koncilu podal jedno z nejpozoruhodnějších a také nejzávažnějších svědectví O. H. Pesch (*Druhý vatikánský koncil: příprava – průběh – odkaz*). Inicioval jsem, co nejdříve to bylo možné, vydání této knihy; na překladu jsem pracoval společně se svými osudovými bratry V. Freiem a V. Žilinským a díky skvělému redaktoru nakladatelství Vyšehrad J. Vrbenskému kniha brzy vyšla česky. Jestliže jsem nedávno vyzval k nové tvůrčí práci na odkazu koncilu (*Hledají se nosiči pochodní*), vybídl jsem současně k důkladnému studiu této knihy, která sice stojí jednoznačně za Janovými

iniciativami a těmi účastníky koncilu, kteří naplňovali jeho vizi aggiornamenta, ale současně referuje objektivně a většinou i s úctou k těm, kdož na koncilové dění pohlíželi s podezřením, ba přímo s odporem. U nás mé nadšení zchlažoval například svým způsobem zasloužilý T. Vodička, když tvrdil, že podobný podnik by se musel připravovat nejméně padesát let; v Římě se kardinál Siri strachoval (již tehdy!), že budeme potřebovat nejméně padesát let, než se církev vzpamatuje z Janových scestností.

Já sám jsem si ovšem nemohl nevšimnout zejména toho, že jako poradci se na sněmu objevují osobnosti, které byly ještě donedávna považovány za bloudící, ne-li přímo heretické. A byly na koncilu nejen přítomné, ale hrály často směrodatnou úlohu – tak především K. Rahner, Y. Congar či M. D. Chenu; přitom poslední dva jako dominikáni, jejichž texty se nedlouho předtím používaly v olomouckém konventu jako papír na podpal. M. Habán sám nemohl nevědět, že Chenu je velký tomášovec, přesto však trval na závažnosti encykliky *Humani generis*, takže mě jednoho dne vlastně ani nepřekvapil nezvykle tvrdým vyjádřením o posvátném sněmu: nedosti vzdělaní (totiž tomisticky!) biskupové byli ošáleni šikovnými polovzdělanými (totiž nedosti tomistickými) poradci. Počítal k nim přirozeně také tehdejšího Fringsova poradce J. Ratzingera, o H. Küngovi už vůbec nemluvě. A přitom to byl právě Küng, kdo dal celému průběhu koncilu nejzávažnější impulzy. P. Hebblethwaite hovořil o Küngových iniciativách jako o přímo prorockých, vždyť se dostaly v určitých podobách do nejdůležitějších koncilových dokumentů. Küng své představy shrnul v publikaci *Koncil a znovusjednocení – obnova jako volání k jednotě*. Přitom běželo Küngovi nejen o vnitřní církevní reformu, ale též o uznání reformace jako celokřesťanský významné, klíčové události, a navíc také o hlubší dialog s jinými kulturami a jejich náboženskými představami. Tak zřejmě není nadsazené, jestliže Hebblethwaite konstatuje, že jeden jediný teolog nebude mít zřejmě již nikdy tak zásadní vliv na průběh ekumenického koncilu.

V této souvislosti nemohu neupozornit na skutečnost, že mě H. Küng přitahoval již tím, že působil v proslulém univerzitním městě Tübingen. Při svém výše zmíněném hledání přiměřenějšího výkladu vzniku a vývoje křesťanských dogmat jsem se totiž dosti záhy seznámil s iniciativami u nás málo známé katolické tübingenské školy, proslulé zejména jmény Dreye a Möhlera. Věděl jsem, jaký význam měl publikační orgán této školy *Tübinger Theologische Quartalschrift* v naší zemi již v době Sušilově.

Sám v této souvislosti připomenu zkušenost, kterou budeme potřebovat při vši budoucí teologické, a zejména ekumenické práci: je třeba se smířit s tím, že se všemi – byť jakkoli opravdovými a třeba i tvůrčími duchy – nemusíme a ani nemůžeme být ve všem zajedno jednou provždy. Je to dáno nejen generačním rozvrstvením, ale také východisky a názory, z nichž vycházejí naše vzory, ale které nemusíme a někdy ani nesmíme přijímat jen proto, že si někoho celkově vážíme. Jde o souvislosti a vztahy, kde pomůže nejen takt, ale i opravdová láska k církvi; nevystačíme prostě jen s kuhnovským pojetím střídání paradigmát, jež chce například Küng využít i pro výklad vývoje křesťanství. Opravdové hodnoty nepodléhají toku času, nezastarávají, v kultuře žijí

vedle sebe docela důstojně značně rozdílné světy – a v přírodě si vedou po našem boku docela úspěšně třeba mravenci, kteří tu byli dávno před námi a na první pohled s námi mají pramálo společného.

Lidé jako M. Habábě nevěděli o iniciativách starší, a tím méně novější tübingské školy vlastně nic, a navíc se jim zdálo, že je to nijak neochuzuje, snad právě naopak. Proto také jen nevěřičně kroutili hlavou, když četli například předmluvu ke zmíněné Küngově programatické knize z pera kardinála Königa, v níž se mimo jiné říká, že tato jedinečná – v duchu církve smýšlející – publikace zasluhuje co největší rozšíření. Ale věděl jsem, že existují také jiní než čeští dominikáni. Vedle Chenuho a Congara především E. Schillebeeckx, žák lovaňského tomášovského myslitele De Pettera, který mi v jediném dni názorně vložil slabiny piovské éry. Schillebeeckx později ve svém pronikavém hodnocení koncilu mimo jiné napsal, že bylo velikou chybou usilovat o co nejjednoznačnější souhlas s navrhovanými texty, jen aby se dosáhlo co nejvíce kladných hlasů. Proč chybou? Protože se texty tak dlouho „vylepšovaly“, až začala hrozit jejich víceznačnost, a dokonce možnost protichůdného výkladu. Snad právě tato okolnost se projevuje dodnes, kdy na samu podstatu koncilního odkazu útočí – s přihlížením papeže – například bratrstvo Pia X.

Ale vraťme se opět do doby koncilu samého. Nemůže být sporu o tom, že Druhý vatikánský koncil ovlivnil 60. léta minulého století doslova na celém světě. Sám se domnívám, že by bez něho nebylo došlo ani k překvapivě otevřenému a tvořivému českému (nejen pražskému) jaru. Utvrzuje mě v tom též skutečnost, že k nejzajímavějším fenoménům tohoto období patří aktivity ekumenického semináře v pražských Jirchářích – pod záštitou takových osobností, jako byli J. L. Hromádka či J. B. Souček. Duší všeho dění byli ovšem protestant L. Hejdánek a katolík J. Němec, vedle nich pak protestant J. S. Trojan a katolíci V. Frei a J. Sokol. Snad jako jediný jsem zde skromně zastupoval Moravu, což se projevilo též při práci na překladu a vydání přelomové publikace *Křesťanství dnes*, kterou redigoval J. Němec a která vzbudila ohlas i mezi tvůrci marxisty. M. Habábě a někteří habáběnci (k nimž jsem se bohužel již nemohl počítat) se sice v Jirchářích několikrát objevili, ale vždy víceméně nevstřícně a kriticky v takovém smyslu, že stáli v příkrém protikladu ke všemu, co se tehdy v církvi vyjevovalo jako osvobodivé a přínosné. Pro tehdejšího pražského primase F. Tomáška to představovalo často tvrdý oříšek, které straně dát spíše za pravdu. Bylo mi ho často až líto, i když musím přiznat, že naše bratrské protestantsko-katolické setkávání v Jirchářích zásadně schvaloval a profesoru Hromádkovi vzkázal za všechny iniciativy poděkovat.

S tehdejší prudkým vývojem souvisí též můj pohotový překlad knihy *Aggioramento*, kterou napsal Schillebeeckxův asistent T. Schoof (Vyšehrad 1970). Z politických důvodů jsme knihu museli nazvat (redigoval opět J. Vrbenský) *Výzva nového věku*, ale i podtitul *Od Newmanů k Janu XXIII.* byl pro režim důvodem k tomu, aby náklad skončil ve stoupcích (zachránilo se snad jen na 500 výtisků). Po revoluci vyšla

tato publikace obohacená o několik Schoofových vynikajících studií pod názvem *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?* (Vyšehrad 2004).

Jak hodnotit všechny tyto a příbuzné peripetie po padesáti letech? Předně máme pro lepší pochopení věroučných a obecně náboženských a církevních problémů dnes bohudíky k dispozici několik dalších vynikajících publikací. Předně mimořádně zasvěcené panorama *Česká katolická literatura z pera M. C. Putny*, jež mapuje náš český duchovní život v širším evropském i celosvětovém rámci. Lituji, že se již zřejmě při svém věku nedočkám právě pasáží, v nichž dojde řeč i na ona pozoruhodná 60. léta a tedy i na koncil. Ale přinejmenším jednu kritickou poznámku mám. Když totiž Putna kritizuje, že sebevědomým proklamacím českých tomistů neodpovídaly jejich intelektuální výsledky, nesmíme na druhé straně zapomenout na svědectví E. Wintera, který v závěru své zasvěcené knihy *Tisíc let duchovního zápasu* konstatuje, že svými Akademickými týdny dokázali čeští dominikáni soustředit po dlouhou dobu všechno, co mělo v naší zemi opravdovou kulturní úroveň.

Druhou pozoruhodnou publikací, jež nám zejména v Čechách připravuje zcela novou půdu pro teologickou a obecně tvořivou kulturní práci, je dílo T. Petráčka *Bible a moderní kritika s napínavým podtitulem Česká a světová progresivní exegese ve víru (anti-)modernistické krize* (Vyšehrad 2011). Jsem jenom rád, že jsou u tohoto smělého činu opět dominikáni (někdejší exegeta V. Zapletal a současný pražský primas Dominik kardinál Duka). Petráčková kniha je v kontextu našich úvah o koncilech zcela zásadní proto, že ukazuje, jak bytostně je dogmatika závislá na exegezi, že je svým způsobem jejím ovocem. Domnívám se ovšem, že budeme muset jít ještě dál (práve také v rámci dopracování posledního koncilu), mimo jiné též k radikálnímu domyšlení Kristovy výzvy nebýt z tohoto světa. Dosavadní vývoj Ježíšova poselství není přece možné považovat za kánon, nýbrž za první pokus o to, jak realizovat Boží království. Je-li totiž pravda, že církev ztratila pochybnými antimodernistickými zápasy své nejlepší síly (přičemž neblaze působili lidé nejen jako Habán, ale třeba i Bloy a Maritain), pak se nemůžeme divit, že nám chyběla energie pro zvládání závažnějších výzev a úkolů. Týká se to i větší části mého života. Nechci si naříkat, ale být plně křesťanem a zároveň odpovědným intelektuálem je nadmíru vyčerpávající. Některé mé nejbližší přátele to doslova pohřbilo zaživa. Těž někteří současní biskupové znají dobře takové případy, ale nemají sílu je rozplétat. V takové situaci volají někteří po Třetím vatikánském koncilu, ale většinou si neuvědomují, že měl-li by řešit otázky opravdu klíčové, musel by se v mnohém od dosavadního vývoje křesťanství vymezit ještě zásadněji.

Nejstručněji naznačeno: bude třeba najít odvahu tvůrčím způsobem odlišovat a modifikovat všechno, co je zatím podmíněno určitým prostorem a časem. Ne na všech místech Země (a už vůbec ne vesmíru) se dá o chlebu a vínu hovořit jako o plodech naší země a práce, ne ve všech dobách se dá hovořit o postavení ženy jako v situaci apoštola Pavla. Ne na všech místech a ve všech dobách se dá hovořit stejně o rodině a organizaci lidské práce. Není možné hovořit o drahých odloučených bra-

třích, a přitom trvat na oddělení u eucharistického stolu. Je třeba statečně odložit všechno, co nepatří k podstatě Ježíšovy zvěsti. A to vše v pevném přesvědčení, že je-li Ježíš více než člověk, jsou texty o něm hovořící více než běžná kniha a společenství na něm budující více než běžná lidská seskupení. V takovém smyslu je zřejmě třeba číst přesvědčení K. Rahnera, že Druhý vatikánský koncil je jen počátkem počátku.

Zakončím své poznámky k minulým i budoucím koncilům poukazem ještě ke dvěma publikacím. V brzké době vyjde můj překlad Schmidingerova *Úvodu do metafyziky*,⁴⁴⁶ v němž se mimo jiné čte o zvláštní slepotě křesťanů nevidět a tvůrčím způsobem neprosazovat právě to, co je pro Ježíšovu zvěst nejtypičtější a nejcennější: ohromný náboj, který v sobě chová křesťanský obraz Boha, křesťanská antropologie a pojetí dějin. Jakýsi tajemný paradox zde spočívá v tom, že mnohé z toho ježíšovsky nejvzácnějšího se musí často prosazovat proti reálně existujícímu křesťanství, přestože to bylo právě a jediné křesťanství, které již od svých počátků vytvořilo pro takový vývoj předpoklady a zásadní podmínky budoucích možností. Osobně se mi zdá, že někdy jsou za těchto okolností blíže pravdě křesťanská seskupení, která jsou nazývána sektami (zřejmě je tomu tak proto, že nebývají zatížena nejrůznějšími nešvary takzvané konstantinské éry). Jsou ostatně těmi, jež Ježíš bere jako někoho, kdo „není proti nám a je tedy s námi“. Jen je zřejmě třeba shodnout se na jedné hlavě, na takovém reprezentantu Ježíšovy věci, o jehož významu nepochybují ani tak progresivní teologové, jako je H. Küng – vždy ovšem za předpokladu, že je milujícím a chápajícím Otcem všech a dovede jako Petr naslouchat i podnětům nečekaně příchozích a překvapivě aktivních a nesnadno ústupných Pavlů.

Přicházím k poslední publikaci, bez níž se především při orientování v našich domácích poměrech neobejdeme. Je jí kniha brněnských badatelů S. Balíka a J. Hanuše s názvem *Katolická církev v Československu 1945–1989* (CDK 2007). Nejde jen o to, že podává vzácně zasvěcený obraz církve i za období posledního ekumenického sněmu, ale také o hluboké a statečné probírání a hodnocení problémů, před nimiž zejména oficiální místa zavírají bohužel oči. Týká se to nejenom takzvané skryté církve F. Davídka, ale zejména bolestného osudu kněze B. Bouše. Výmluvný je již jeden z nadpisů jednotlivých exkurzů týkajících se koncilových iniciativ a proměn. Zní: *Bonaventura Bouše – nepohodlný svědek víry a úpadku české církve*. Přitom autoři upozorňují nejenom na Boušeho dělný vztah k H. Küngovi, ale citují i burcující a otřesný Boušeho dopis Františku Tomáškoví, v němž se mimo jiné čte, že pisatel již nemá sílu vcházet do katolických kostelů, poněvadž tam vlastně již vůbec neběží o Ježíšovu věc. A v dopise jinému teologovi Bouše vyznává, že je za těchto okolností již po léta napjat na mučidle úzkosti.

Poslední slovo má však naděje. O tom, že to s církví není přece jen beznadějně zlé, mě radostně přesvědčil závěr příslušné kapitoly, v němž se oba autoři odhodlá-

⁴⁴⁶ SCHMIDINGER, Heinrich. *Úvod do metafyziky*. Praha: OIKOYMENH, 2012.

vají k celkovému hodnocení Boušeho odkazu: „Jeví se jako heretik, a přece jej nelze snadno oddiskutovat či smést ze stolu... Byl prorokem církve, kterou považoval téměř za ztracenou, a přitom jí zachoval dojemnou věrnost až do konce života. Jeho osobnost můžeme zařadit do české tradice náboženských hloubavců, kteří se opírali o své svědomí více než o ‚moudrost‘ církevních institucí. Byl myslitelem kontroverzním, jehož názory byly někdy v extrémní poloze. Tím se však nakonec podobal nazaretskému prorokovi...“⁴⁴⁷ Především za poslední větu třeba autorům mimořádně poděkovat – je nejen statečná, ale především nadějná. Svědčí nejen o tom, že další přelomový koncil je nutný, ale také že na něm mohou hrát nezanedbatelnou roli též hlasy z naší země.

⁴⁴⁷ BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří. *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno: CDK 2007, s. 310.

6 Český protestantismus očima M. C. Putny

Není zřejmě v naší zemi mnoho lidí, kteří se jen trochu pozorněji začetli do zatím dvousvazkového díla M. C. Putny *Česká katolická literatura* (první díl pojednává o období 1848–1918, druhý díl pak o období 1918–1945 s významnými přesahy hluboko do dvacátého století; první díl vyšel v roce 1998, druhý 2010, na třetí díl se netrpělivě těšíme, poněvadž by nás měl dovést až do naší žhavé současnosti). Taková nesečtělост v Putnovi je přitom nejen zdrojem nejrůznějších špatných úsudků o naší duchovní minulosti, ale také příčinou nesprávných postojů k naší politické a kulturní přítomnosti, a tedy i budoucnosti. Jestliže se vždycky zaradujeme, že byla někde vykopána nějaká cenná památka, či si oddychneme, že byla zneškodněna dosud skrytá výbušnina, pak je to právě M. C. Putna, kdo na širokém kulturním a náboženském poli pečlivě a s krajním nasazením odkrývá to dobré i špatné, nejlepší i nejhorší. Navíc je jistě pozoruhodné, a snad i potěšující, že se mnoho významného odkrývá právě na stránkách *Křesťanské revue*, která tak právem nese podtitul *Dvuměsíčník pro odpovědný dialog*.

Své panorama otvírá Putna konstatováním, že můžeme-li devatenácté století nazývat v českém protestantismu úhorem, jeví se první republika jako rozkvétající zahrada, přičemž ústřední roli v takovém duchovním jaru hraje J. L. Hromádka ve spolupráci s Emanuele Rádlem, jejichž společným orgánem je *Křesťanská revue*. Právě vlivem těchto osobností se jinak nenápadný orgán stává významným duchovním hlasem, zejména jako hráz proti zhoubným vlivům pozitivismu a bezbřehého liberalismu. Sám k těmto Putnovým charakteristikám dodávám, že zejména Hromádka konal pro protestantismus do jisté míry vlastně totéž (i když nesrovnatelně jemnějšími metodami) co papež Pius X. svými nesmlouvavými zásahy do takzvaného katolického modernismu. Teprve v této souvislosti si znovu uvědomuji, co Hromádka naznačoval již v šedesátých letech minulého století v Jirchářích, když dovedl ocenit jinak „proklínané“ radikální Piovy zásahy. Říkal nám tehdy, že jinak by se to nejvýznamnější v křesťanství bývalo rozplizlo v bezbřehé „psychologizování“. Právě proto muselo dojít u hlubších protestantů též k diferencovaným postojům vůči TGM. Putna zde podtrhuje, že Masarykovo pojetí Boha bylo podle Hromádky značně neurčité, že Bůh mu není Pánem – Spasitelem, dárce milosti.⁴⁴⁸ Mimo jiné Hromádka při vši účtě k TGM na rozdíl od mnoha

⁴⁴⁸ PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v kontextech: 1918–1945*. Praha 2010, s. 245 n.

jiných statečně upozorňoval, že též Masarykova kritika katolicismu má trhliny – týká se vlastně katolicismu „rakouského“, takže v nové situaci je třeba při všech výhradách vůči katolicismu poznávat a využívat jeho silnější stránky, zejména jeho pevný teologický systém.

Povaha hromádkovské strategie se dobře odráží v rozhořčených postojích takového Františka Linharta, který české protestanty vyzývá, aby se zásadně orientovali podle TGM, nikoli nějakého Karla Bartha.⁴⁴⁹ Svým způsobem stál Emanuel Rádl nejdříve mezi podobnými liberálními teology a Hromádkou, aby se časem přece jen rozhodněji přiklonil na Hromádkovu stranu.

Jestliže se v otázce hloubky víry a v dogmatické pevnosti hromádkovští protestanté a katolíci v takovýchto souvislostech přibližovali, v otázkách politických, a konkrétně v poměru k fašismu se brzy zásadně rozcházel – v poměru ke španělské občanské válce stála *Křesťanská revue* jednoznačně na straně republikánů, na rozdíl od katolických orgánů, jako byla periodika *Obnova* či *Řád*. Též pro naši současnou situaci bude ostatně mimořádně přínosné, když si ostřeji uvědomíme, v čem se tehdejší (především hromádkovsko-rádlůvští) protestanté s katolíky rozcházel a v čem si naopak někdy až nečekaně rozuměli.

Víme ovšem, že si nemohli rozumět, především pokud jde o vztah k poúnorovému režimu. Hromádkův příklon k němu nazývá Putna druhým obratem, jehož povahu vylíčil sám Hromádka hned v březnovém čísle *Křesťanské revue* v roce 1948. Právě v ní „přivítal komunistický puč a od té doby jménem své církve, v níž byl tehdy už neotřesitelnou autoritou, soustavně vyhlášoval loajalitu novému společenskému zřízení“.⁴⁵⁰

Především šedesátá léta dávala Hromádkovi postupně stále jasnější naději, že se jeho smělá strategie „dočasně nečisté spolupráce“ zúročí v epochálním dialogu kristovců se socialismem s lidštější tváří. Přes následnou Hromádkovu tragédii z roku 1968 Putna soudí, že je přese všechno nesporné, že osobnosti jako Hromádka, Rádl a další představitelé *Křesťanské revue* znamenají přinejmenším do roku 1945 významný evangelní kvas. Sám se domnívám, že budeme postupně odhalovat, že je třeba to formulovat jinak: že takový kvas představovali přese všechny bytí sebevětší problémy také v době totalitního režimu – a představují dodnes.

Stačí číst mimořádně hluboké a hlavně krajně otevřené, až vyznavačské texty Ladislava Hejdánka v jeho souboru *Setkání a odstup*. Tam samozřejmě nemůže chybět ani Hromádka a zápas o jeho duši. Výmluvná je již svérázně gradující povaha Hejdánkových přístupů k Hromádkovi: *Pravda a skutečnost* (1959); *Víra a svět u JLH* (1968); *K rozhovorům o JLH* (1981). Hejdánek ví především o nebezpečí předčasnosti všech „posledních soudů“ o Hromádkovi, i když také ví o jeho hlubokých morálních i intelektuálních omylech. Mne samého u Hejdánka silně oslovuje jeho neběžný názor,

⁴⁴⁹ Tamtéž, s. 248.

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 256.

že dosud není dějinně rozhodnuto⁴⁵¹ a že je stále ještě třeba vstupovat do zápasu, poněvadž „Hromádka představuje nejen v době mezi válkami ... velkou osobně i myšlenkově strhující a ve ‚věci samé‘ mimořádně závažnou postavu, kolem níž mohou nevšimavě procházet jen tupci a nevědomci, na niž naopak musí jako na velmi důležitém orientačním bodě založit svou cestu každý český, ostatně nejen český, vzdělanec, a především český křesťan, český protestant pak přímo z bytostné potřeby“.⁴⁵² Osobně si velmi cením této vyznavačské výpovědi, ve srovnání se spíše chladně objektivistickým přístupem M. C. Putny. Hejdánkovy citované postřehy padly ovšem dávno před sametovou revolucí, přičemž on sám přičiňuje poznámku, že ví, že to bude leckoho provokovat, ale že je přesvědčen, že se musíme naučit pohlížet na hloupost jako na hříchy.⁴⁵³

Nyní se chci vyslovit k jednomu rysu, který na první pohled není hned dobře pochopitelný, ale při bližším přihlédnutí se nejen projasní, ale dokonce vyjeví jako mimořádně významný. Jde o protestantský vztah k umění a obecně ke kráse. Je Putnovou dobrou zásadou věnovat se při vši ústřední pozornosti literatuře též jejímu zasazení do širšího kulturního a společenského rámce. V tom je výtečným žákem proslulého Eduarda Wintera. Tak první díl svého mohutného panoramatu katolické (vlastně křesťanské) literatury začíná širokým přehledem novověké sekularizace a následné restaurace, analýzou ducha romantismu, aby katolickou estetiku konce devatenáctého století označil jako otevřenou kýči, utilitaritě a především „bezsluhovosti“. Teprve potom hovoří o katolické moderně jako o cestě z ghetta, ale též o sklonech vrátit se do starých časů jako o cestě zpátky do ghetta. Druhý díl pak začíná dějinami katolické církve v letech 1918–1945, jakož i kulturní geografii křesťanské (především ovšem katolické) Evropy a Ameriky. Následuje obšírný nástin vývoje náboženství v české společnosti a politice ve sledovaném období, aby teprve potom došlo na kapitoly o vlastní literatuře, i když stále prokládané úvahami o obecnějších otázkách, jako jsou katolíci a levice, vztahy dneška ke středověku a baroku. Putново dílo je prostě velkou a zasvěcenou encyklopedií o duchovním životě v moderní společnosti. Bez osvojení podobných prací budeme o mnoha stránkách našeho včerejšího i dnešního bytí hovořit vždy jen povrchně a víceméně náhodně.

Ale právě u fenoménu protestantismu dochází v této metodě konfrontace pozadí a popředí u Putny k pozoruhodné výjimce. Když vylíčil celkové panoráma vývoje protestantské teologie a filosofie a obecně celkového duchovního a společenského vývoje, když si tedy postavil celkové protestantské pozadí, náhle konstatuje, že český novodobý protestantismus se vlastně může pochlubit jen jediným trvale platným literárním dílem – Karafiátovými *Broučky*. Ve srovnání s celou plejádou komunistických a katolických tvůrců, všech těch Nezvalů, Horů, Halasů či Vančurů na jedné straně, a Demlů, Zahradníčků, Čepů či Durychů na straně druhé, přicházejí čeští protestanté

⁴⁵¹ HEJDÁNEK, Ladislav. *Setkání a odstup*. Praha 2010, s. 223.

⁴⁵² Tamtéž, s. 228.

⁴⁵³ Tamtéž, s. 229.

opravdu s prázdnou. Na první pohled to může být nejen zarážející, ale může to být i nezvratným dokladem svérázné kulturní inferiority. Jenže ani podle Putny bychom neměli zůstat u prvního dojmu. Běží totiž o něco zcela zásadního, hlubšího a dalekosáhlejšího, o povahu vztahu protestantismu k umění a obecněji ke kráse.

Analýza, kterou Putna otevírá otázkou „Proč tato chudoba?“, ⁴⁵⁴ by se měla stát výchozím bodem speciálního sympozia, které by mohlo vynést na světlo nejen mnoho běžně upozaděných otázek literárně-historických či obecně estetických, ale také hlubinně teologických, včetně těch, jimž se nemůžeme vyhnout při hledání místa pro křesťanskou zvěst v postmoderní společnosti.

Putna sám nabízí pro tuto tvůrčí chudobu v oblasti krásné literatury dva důvody: jednak tradiční skepsi reformačních komunit vůči novému slovu, když prý dostačí staré slovo Bible. Druhým důvodem pak má být srozumění s hlavním proudem mäsarykovského vývoje republiky, protože se prý nenašly protivy pro nějakou zvláštní „protestantskou kulturu“. Sám tomuto druhému důvodu dost dobře nerozumím, zatímco též a snad právě jako křesťan rozumím problému v jeho celkovém vyznění. Přitom rád připomínám, že dva významné příspěvky do diskuse o tomto tématu vyšly opět v *Křesťanské revui* v r. 1931. Hromádka přichází se svým řešením statí nazvanou *Umění v katolictví a protestantismu*. Dvojí přístup k umění (katolický a protestantský) mu vyplývá z dvojí teologie; i kdyby měl takový Durych pravdu s názorem, že všechno umění je v zásadě katolické, neboť prý katolictví je nejvyšší náboženská kultura přirozeného člověka, pak právě protestantismu nejde o přirozeného člověka a jeho nacházení Boha v kráse světa – protestant totiž zásadně ví o porušenosti tohoto světa: principy evangelického umění jsou zcela odlišné od hieratického (!), liturgického umění katolického. Principy protestantského umění musí být podle Hromádky teprve vymyšleny. Hromádka si je vědom, že pro našeho (!) člověka je něco podobného těžkým úkolem, a neví, kdo se o to vůbec pokusí. Ještě vyhraněnější je moralista Rádl. Když se další protestant J. B. Čapek pokusil reagovat například na Durychovo *Bloudění* v podstatě kladně, ozval se Rádl v *Křesťanské revui* článkem *Literární kritika v křesťanském listě*. Takový list má podle Rádla posuzovat nikoli literární estetiku, ale náboženskou a mravní stránku zkoumaných děl. Rádl připomíná Durychovy obscennosti a radikálně vyžaduje zbožnost hodnotného literárního díla. Vzápětí vystoupil Rádl v *Křesťanské revui* ještě radikálněji – brojí proti nemravnosti moderní literatury jako takové.

Na první pohled se může jistě zdát, že jde o názory, které dnes (ale vlastně již také tehdy) mohly vyvolat jen úsměv. A přesto se domnívám, že jde o problematiku hlubokou, bytostně křesťanskou, které bychom měli znovu věnovat více pozornosti. M. C. Putna koná záslužnou práci, když pečlivě a s mimořádnou citlivostí mapuje vývoj Ježíšovy věci v moderní době – přičemž nejde o nic menšího než o budování Božího království a místa krásy a umění v této náročné budovatelské činnosti. Pro-

⁴⁵⁴ PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v kontextech: 1918–1945*, s. 275–278.

testanté jako by byli stále poznamenáni (alespoň ti pravověrní) postavou Žalmana z Jiráskova *F. L. Věka*. To, že si v oblasti kultury vystačí jen a jen s Biblií, může být sice pro někoho úsměvné, ale takový úsměv nám ztuhne na rtech, když si máme vybavit opravdu ježíšovský vztah ke kultuře, k románu, divadlu, filmu (!), současnému výtvarnému umění či hudbě. Hromádkovské a rádlovské otázky i odpovědi jsou stále aktuální a právě na stránkách *Křesťanské revue* by se mohlo a mělo objevovat jejich ryzí křesťanské pokračování.

7 Houellebecqovo *Podvolení* je více než román

Jen stěží je možné představit si v Evropě pro náboženskou konverzi k islámu méně příhodnou chvíli, než jakou aktuálně – zejména po pařížském pogromu⁴⁵⁵ – prožíváme. Avšak právě takováto konverze je ústředním motivem nového románu Michela Houellebecqa *Podvolení*, který v překladu A. Beguivina vyšel nedávno v edici Světová knihovna v nakladatelství Odeon.

Hovořit dnes, když se obáváme, že Paříž byla jen začátkem, klidně a rozvážně o islámu, je přece téměř nemožné. Pro většinu Evropanů, ale také příslušníků tzv. západní civilizace spadá bohužel právě dnes Mohamedovo poselství vjedno s výstřednostmi tzv. Islámského státu. Přitom si málokdo uvědomí, že muslimové se do Evropy tlačili již na počátku osmého století a že je zpět za Pyreneje dostal po bitvě u Poitiers dědeček Karla Velikého. Ale neměli bychom při svém rozhořčení zapomínat třeba ani na to, že daleko více lidí než v onen pátek 13. 11. zemřelo právě v Paříži za děsivé bartolomějské noci 24. 8. 1572 v nelítostném zápase mezi křesťanskými denominacemi – tisíce hugenotů byly povražděny na pokyn křesťanské královny Kateřiny.

Houellebecqův román hovoří v podstatě o tom, že co se zatím nepovedlo muslimům násilnými výboji, připravila si Evropa a obecně tzv. západní civilizace vlastním neblahým vývojem – úpadkem a postupným vyvětráním křesťanství. Celá závěrečná část knihy je vlastně jakýmsi katechismem nového typu pro moderního Evropana, v němž nikdo méně významný než rektor pařížské univerzity vysvětluje na prahu dvacátých let našeho století nutnost a užitečnost konverze k islámu. Neboť podle jeho přesvědčení se ani nejsoučasnější postmoderní člověk neobejde bez ideje Boha a bez základních úkonů, v nichž se k nesporně velkolepému tvůrci vesmíru obrací. Přitom křesťanství v jeho očích neztratilo svou vůdčí úlohu jen postupným zesvětštěním a mravním úpadkem, ale trpí od samého počátku neudržitelnými dogmaty a rituály. Rektor-konvertita tak hovoří nejen o tom, že základním omylem byla víra v Kristovo božství, ale že právě islám má poslání zbavit svět zhoubné nauky o Božím vtělení. Jen málokdo si dosud všiml – a ani sám autor si to zřejmě neuvědomil –, jak

⁴⁵⁵ Jedná se o teroristické útoky v Paříži v listopadu 2015 (v noci z 13. na 14. 11.) provedené islámskými teroristy napojenými na tzv. Islámský stát. Celkově si útoky vyžádaly 130 mrtvých, nejvíce v koncertním sále Bataclan. (Pozn. ed.)

blízko má k podobným postojům a návodům třeba katolický teolog Hans Küng, když v učení chalkedonského koncilu (451) o dvou přirozenostech v Božím Synu vidí spíše neblahou cestu, jíž se islám shodou historických okolností blahodárně vyhnul, protože by vlastně mohl být svým způsobem vítaným pomocníkem při opravě křesťovité křesťanské dogmatiky.

Ale i kdybychom (jako „dobří“ křesťané) nechtěli a nemohli dát všem Küngům za pravdu, nemůžeme popřít, že většina dnešních křesťanů má k řadě základních dogmat svého náboženství vztah spíše chladný, i když to nedává příliš najevo. Naproti tomu má vyznavač islámu vztah k Bohu nezatížený nejrůznějšími dogmaty – stačí mu vyznávat a cítit pět základních sloupů víry, s nimiž by *mutatis mutandis* neměl větší potíže ani žádný křesťan.

Je příznačné, že podobných souvislostí si nevšimla ani redaktorka knihy a autorka doslovu Jovanka Šotolová, zřejmě také proto, že pro ni osud křesťanství není stejnou výzvou jako třeba pro současného papeže Františka. A nezmínila ani hlubší souvislosti Houellebecqova hledání s předním romanopiscem z konce devatenáctého století J. K. Huysmansem, který hraje v knize zcela specifickou ústřední roli – jako vůdčí dekadent ze „smutného konce“ 19. století, hledající také záchranu v náboženské konverzi, tehdy ovšem od dusivého laicismu ke katolicismu. Byli to Arne Novák a zejména F. X. Šalda (*Zápisník* 1931), kdo upozornili na Huysmansův výrazný vliv na našeho Julia Zeyera, konkrétně na trilogii *Jan Maria Plojhar*, *Dům U tonoucích hvězd* a *Troje paměti Víta Choráze*, a tím také na celkový ráz duchovní tváře naší literatury.

Tak u nás může Houellebecqovo provokativní proroctví padnout vlastně na úrodnější půdu, než by se zdálo na první pohled. Jen je třeba větší otevřenosti v otázkách, v co vlastně věříme – a nejsme-li výzvám opravdového islámu (včetně všech mravních a společenských dopadů) blíže, než jsme běžně ochotni si připustit. Také Šotolová bere s autorem románu na vědomí, že „Evropa se s potlačením křesťanství vzdala víry, ale i tradičního způsobu života“, aby jako úplně poslední větu vyslovila nejasné přesvědčení, že „rezignace nemusí být jediná možnost“.⁴⁵⁶

Ale právě ony jiné možnosti bychom měli intenzivněji hledat – zejména ovšem ti, kdo chtějí zůstat integrálními křesťany též v postmoderní éře. Co na to naši současní křesťanští teologové a také biskupové? Důkladná a zasvěcená diskuse o Houellebecqově románu by mohla podstatně přispět k hlubší analýze současného českého duchovního života.

⁴⁵⁶ ŠOTOLOVÁ, Jovanka. Doslov. In: HOUELLEBECQ, Michel. *Podvolení*. Praha 2015, s. 242.

8 Nepřeslechnutelná teologická výzva: poznámky k integrálněkřesťanské reakci na varovné proroctví

O románu Michela Houellebecqa *Podvolení* se sice u nás také již leccos napsalo, ale zdaleka ne s pozorností a důrazy, jež by si zasloužil. Je tomu tak nejen proto, že si neuvědomujeme epochální dopad autorem popisovaného postupného podléhání islámu, ale již tím, že v myšlenkově povrchním a vlažném Česku nejsme na takovou konfrontaci vůbec připraveni. A přitom jde o osud křesťanské civilizace, k níž se sice stydlivě, ale zbytkově přece jen nějak hlásíme. Každého jen trochu vnímavějšího člena západní civilizace nemohou současné epochální posuny nechat v klidu, a zejména křesťanští teologové musí přicházet s jasným slovem, jak dál.

Jde totiž o to, je-li islám něčím více než pouhým varováním. Nad takovou otázkou se dnes bohužel vážně zamyslí jen málokdo, zejména u nás, kde se náboženskými otázkami a problémy zabýváme již příliš dlouho jen příležitostně, a navíc povrchně. I když je Evropa a obecně západní svět celkově unavený, není v něm přece jen všude stejné klima, takže nepřekvapí, když ve Francii vyjde a vzbudí všeobecnou pozornost román předpovídající světlou budoucnost právě islámu, jež v současné chvíli považujeme většinou za hlavní hrozbu pro euroatlantickou civilizaci. Přitom je třeba se při všem rozhořčení nad současnými přechýny muslimů rozpomenout také na klidnější, a dokonce tvůrčí vztahy křesťanů a muslimů například ve středověku, kdy na Pyrenejském poloostrově kvetla spolupráce židů, křesťanů a mohamedánů, jež mimo jiné ukázala též křesťanům význam Aristotela, a tak zásadně ovlivnila Alberta Velikého a Tomáše Akvinského. Od současného horečnatého vztahu k muslimskému světu je třeba dostat se ke klidnějším konfrontacím, již proto, že tři velká monoteistická náboženství se hlásí k jedinému Bohu.

Běžný český člověk má na rozdíl například od francouzského či německého čtenáře románu dvě specifika, z nichž jedno vyplývá ze současného českého nezájmu o náboženství, druhé z neznalosti vlastního duchovního vývoje. První je dáno českým málo reflektovaným a mimořádně plytkým ateismem, druhé neznalostí kulturních dějin v posledních dvou staletích. Přitom máme právě tato léta výtečně zmapována literárním historikem, ale i tvůrčím křesťanem M. C. Putnou (Česká katolická literatura 1848–1918). Hovory o našem duchovním a zejména náboženském životě jsou bez Putny nutně povrchní, přičemž znalost jeho textů je tím naléhavější, že shodou

okolností věnuje soustředěnou pozornost také fenoménu, který je svým způsobem ústřední právě pro Houellebecqa: na desítkách stran hovoří o dekadentech z konce devatenáctého století, hledajících záchranu z duchovního úpadku a vražedného pocitu beznaděje v náboženské víře, tehdy ovšem v tradičním katolickém náboženství. Je s podivem, že vlastně nikdo z dosavadních recenzentů Houellebecqova románu si nevšiml těchto výmluvných souvislostí. Není přece možné nezaznamenat výrazněji a se všemi důsledky ústřední roli, jakou u Houellebecqa hraje J. K. Huysmans, který silně ovlivnil i duchovní tvář české literatury. Již F. X. Šalda a Arne Novák postřehli duchovní spřízněnost francouzského Huysmanse a českého Julia Zeyera, zejména jako autora trilogie *Jan Maria Plojhar*, *Dům U tonoucí hvězdy* a *Troje paměti Víta Choráze*. Právě na pozadí vztahu k Huysmansovi mohou Houellebecqovy paralely, a tím také jeho tušení padnout těž u nás překvapivě na úrodnější půdu, než se jeví na první pohled. Srovnáme třeba jen Putnovy charakteristiky duchovních profilů několika vůdčích duchů inkriminované doby, charakteristiky, jež jsou pro českého člověka živé a příznačné vlastně dodnes. J. V. Sládek: křesťanský Bůh znamená pevný bod, katolická církev je zbytečným prostředníkem; O. Březina: katolicismus je jednou z mnoha duchovních cest, vedoucích k jediné univerzální syntéze; F. X. Šalda: katolicismus je podoba střídavě přitažlivá i odpudivá. A nyní srovnáme tyto charakteristiky pozorně s názory, jež hlásá k islámu konvertující učitel Houellebecqovy knihy – sebevědomý rektor pařížské univerzity. Vždyť u nás může Houellebecqovo proroctví padnout na úrodnější půdu, než se jeví na první pohled. Jen je třeba větší otevřenosti v otázkách, v co vlastně věříme, a nejsme-li podstatným prvkům integrálního islámu (včetně mravních a společenských dopadů) blíže, než jsme dosud ochotni si připustit. Vždyť také Jovanka Šotolová bere v doslovu s autorem románu na vědomí, že „Evropa se s potlačením křesťanství vzdala víry, ale i tradičního způsobu života“, aby jako úplně poslední větou vyslovila nejasné přesvědčení, že „rezignace nemusí být jediná možnost“.⁴⁵⁷ Ale právě ony jiné možnosti bychom měli intenzivně hledat – zejména ti z nás, kdo chtějí zůstat integrálními křesťany též v moderní a postmoderní době. Co na to naši současní křesťanští teologové a také kněží a biskupové? Vždyť fundovaná diskuse o Houellebecqově románu by mohla mimo jiné zásadně přispět k hlubší analýze současného křesťanského a obecně evropského duchovního života.

Takové iniciativy jsou aktuální nejen proto, abychom odpověděli na základní argumenty, jež muslimský rektor předkládá vůči křesťanské víře, ale abychom současně reagovali na pochybnosti, či dokonce jen stěží skrývaný ambivalentní, ne-li přímo negativní vztah valné části současných křesťanů k řadě dogmatických článků své víry. Sám rektor Rediger předně nepochybuje, že ani nejsoučasnější inteligentní člověk se neobejde bez ideje Boha a bez základních duchovních úkonů, jimiž se k Bohu obrací. Ale právě na pozadí této teistické víry se nečekaně a pro mnohé jistě paradoxně obrací

⁴⁵⁷ ŠOTOLOVÁ, Jovanka. Doslov. In: HOUELLEBECQ, Michel. *Podvolení*. Praha 2015, s. 242.

proti křesťanství, jež ovšem v jeho očích neztratilo primát až postupným zesvětštěním a mravní vlažností, nýbrž od samého začátku své existence trpí právě oněmi neudržitelnými dogmaty a rituály. A co je nejdůležitější: rektor-konvertita rozhodně prohlašuje, že základním omylem křesťanského náboženství byla a je víra v Kristovo božství, přičemž současně také rozhodně hlásá, že právě islám má výsostné poslání zbavit svět této zhoubné nauky o vtělení – inkarnaci.

Jak povrchní a nezavěšené jsou dosavadní úvahy o povaze a dopadu Houellebecqova díla, svědčí také skutečnost, že se u nás dosud nikdo nepozastavil nad pozoruhodnou shodou postojů současného francouzského intelektuálního konvertity s názory předního katolického teologa Hanse Künga. Vždyť právě tento směrodatný a světově vlivný teolog, poradce Druhého vatikánského koncilu, projevuje v otázce Ježíšova božství podobné názory jako Rediger: v učení chalkedonského koncilu (451) o dvou přirozenostech Ježíše Krista – božské a lidské – vidí neblahou cestu, které byl právě islám svým pozdějším, na dogmatech nezávislým vznikem uchráněn, takže by svým způsobem mohl být svérázným pomocníkem při opravách křečovitě křesťanské dogmatiky. Stojí za delší citát, abychom nazřeli, o jak zásadní věci běží: „Tak by bylo možné chápat islámský model, jak jsem to vyložil ve své knize *Islam* (2004), též jako korektiv paradigmatu helénistické dogmatizace Krista. Korán poukazuje na původní židovsko-křesťanský model. Bylo by úkolem církevního hlásání víry překládat ústřední pojmy víry, vyjadřované pozdněantickým řeckým a pak latinským slovníkem, do současného světa myšlení i vyjadřování – z původní jednoduché křesťanské zvěsti se v průběhu půl tisíciletí stala nanevšň komplikovaná řecko-helénistická dogmatika v rámci státního církevního byzantinského systému.“⁴⁵⁸ Lze vůbec přehlédnout, že v takových souvislostech dává křesťanský Küng islámskému rektorovi dalekosáhle za pravdu?

Tyto na první pohled snad esoterické otázky a problémy dostanou rázem zcela konkrétní význam, jestliže si připomeneme křesťanský důraz na Boží trojjedinnost, jež je pro muslima vlastně rouháním. Nejen ovšem pro muslima, ale i pro mnohé „křesťany“, mimo jiné pro ty nejen nejpokrokovější, ale nesporně také vzdělanější, jak se s nimi setkáváme od samého počátku novověku. Jde o sítě takzvaných sociniánů, proti nimž se rázně postavil jen osamocený J. A. Komenský. I to patří do málo známých dějin českého i evropského duchovního vývoje, přičemž hlubší záběr by nám dal nahlédnout nejen do klíčových peripetií civilizace obecně, ale právě také do současného střetu s islámem a jeho role v Houellebecqově románu. Málo jsme si doposud uvědomovali, že sociniánství (zřejmě i skryté) dávalo již dávno za pravdu jednomu z klíčových rysů islámu a stále zřetelněji připravovalo postoje blízké názorům soudobého konvertity rektora Redigera. To, co se dříve jevílo jako nepřekonatelný a nesmířitelný rozpor, se rázem vyjevuje (alespoň pro některé) jako směrodatná spojnice. Něco podobného ovšem jen po povrchu klouzající přístup vůbec nezaznamenají. Zejména český

⁴⁵⁸ KÜNG, Hans. *V co věřím*. Praha: Vyšehrad 2012, s. 177.

kulturní život přestal již dávno vnímat tyto a podobné souvislosti, a též proto je tak nepřipravený na podobná díla, jakým je nesporně více než prorocké Houellebecqovo *Podvolení*. Vždyť i kdybychom (jako „dobří“ křesťané) nechtěli a nemohli dát všem Küngům a Redigerům za pravdu, nemůžeme popřít, že většina současných křesťanů má k základním pravdám svého náboženství vztah spíše ambivalentní, či dokonce chladný (viz již výše vzpomenutá „vyznání“ předních českých intelektuálů), byť to nedává zřetelně najevo. Naproti tomu vyznavač islámu může mít k Bohu vztah nezatížený různými „neprůhlednými“ dogmaty, stačí, když vyznává a ctí pět základních sloupů víry, jež jsou v podstatě snadno splnitelné a jež též věřící křesťan svým způsobem plní – od modlitby, almužny a půstu až k putování na posvátná místa – to vše bez jakýchkoli duchovních křečí.

Živí nebo alespoň ne docela mrtví křesťané si tak musí uvědomit, co všechno je v sázce, když muslimský rektor hovoří o nesmyslné víře ve vtěleného Boha. Především křesťanství teologové by měli co nejdříve začít fundovaně odpovídat na agresivní názory muslimského rektora, přednášené soustavně na stránkách románu.⁴⁵⁹ Vždyť tu jde o přípravu ke konverzi, o výklad jakéhosi nového katechismu, jehož hlavní body lze shrnout takto:

- Evropa už spáchala sebevraždu;
- křesťanství spočívá na ujeté, marginální Ježíšově osobnosti, myšlenka o jeho božskosti znamená zásadní omyl, úkolem islámu je očistit svět tím, že ho zbaví zhoubné doktríny vtělení;
- masivní příchod imigrantů pocházejících z tradičních kultur prosycených přirozenou hierarchií nabízí starému kontinentu perspektivu nového zlatého věku.

Srovnáme tyto razantní výroky s doslovem redaktorky Jovanky Šotolové (*Víra tvá tě... spasí*), abychom si uvědomili, jak málo jsme připraveni na nové světodějné konfrontace. Končí-li Šotolová větou, že „rezignace nemusí být jediná možnost“, zůstává zejména pro živé křesťany zásadní otázka a současně doslova světodějná výzva, jak může a musí vyhlížet účinná hráz proti rezignaci – či ještě lépe hodnotná křesťanská protiofenzíva.

Pro běžnou českou reakci na Houellebecqovu „utopii“ je příznačné, že většinu recenzentů zaujaly především jevy okrajové, a to tak silně, že ústřední pasáže, kde islamizovaný rektor předkládá svůj nový katechismus, se prohlašují za stránky spíše vedlejší, ne-li nudné. Pokleslý je třeba přístup Evy Klíčové (Host), která rozhovory s islamizovaným rektorem charakterizuje jako kvaziintelektuálně-teologickou rozpravu. Podobně Jakub Vaníček (Referendum) přiznává svůj postoj k románu již výsměšným tónem názvu své recenze *Nicotný hrdina přitakává nové Evropě*. Snad jedině Zbyněk Petráček (Lidové noviny) se alespoň letmo dotkl zápasu o křesťanskou substanci evropské civilizace, v níž kdesi „v hloubi ještě prosvítají její křesťanské kořeny“.

⁴⁵⁹ HOUELLEBECQ, Michel. *Podvolení*. Praha 2015, s. 189–215.

Je alarmující, že se nepochopilo, že v románu nejde o rozmary nicotného dekadenta, nýbrž o anatomii zásadních tendencí vývoje euroatlantické civilizace, přičemž neběží jen o předpovídání jejího konce, jak to vidí ve většině svých statí například Jiří Pehe, nýbrž o nový pokus počítat vážně s rolí Boha, a tím také náboženství, i v postmoderní společnosti. Stěžejní je přece přesvědčení islamizovaného rektora, že dosavadní převažující iracionální odpor k islámu znemožňuje uznat, že právě islám nabízí starému kontinentu perspektivu nového zlatého věku.

Tak je panorama většiny českých recenzí alarmujícího románu jen smutnou přehlídkou duchovního stavu české společnosti. Její vlažný bezbarvý ateismus si všechno sebevědomě přizpůsobuje své pokleslé úrovni, na níž se podepsalo čtyřicet let bezduché totality. A tak právě hluboce křesťanské tvůrčí reakce na podobné spásné „provokace“, jakou Houellebecqův román nesporně je, by nás mohly probudit z nebezpečné letargie a učinit opět schopnými podílet se na výstavbě důstojně křesťanské Evropy a obecně světa.

9 V Písku se vyjevilo leccos podstatného

Každý zasvěcenější český intelektuál zřejmě chápe, že je vhodné a žádoucí připomenout kulaté jubileum (85) osobností, jakými jsou Ladislav Hejdánek a Jakub S. Trojan. Oba zanechali svou stopu v nejnovějších českých dějinách a darovali nám nepřehlédnutelné literární, učitelské i politické dílo. Snadno též pochopíme, proč setkání k tomuto jubileu připravilo vydavatelství OIKOYMENH, v němž oba jubilanti nesporně patří k pilířům. A stejně dobře se dá pochopit, proč jsme se za tím účelem sjeli v Písku, současném trvalém bydlišti Ladislava Hejdánka, který se pro mnohé stal osobností přímo kultovní.

O mnoho méně lidí však pochopí, proč jsem na píseckém mítinku dostal úvodní slovo a proč o tom teď píšu právě já, bytostný katolík, již přes čtvrt století trvale bydlící v Prokopově Sázavě – tedy nikoli v pražském centru, ale na venkově. Uvedené reálie nejsou podružné, při správně nastavené optice jsou spíše mimořádně výmluvné. F. X. Šalda v jednom svém medailónu poznamenal, že není-li u nás někdo trvale v Praze, pak v kulturním životě jako by neexistoval. Sám jsem to zažil již v mládí, když jsem dojížděl do pražské intelektuální huti z Olomouce – Martin Jirous mě v bytě Němcových občas vítal jako „moravského primitiva“. Málokdo tehdy věděl, že mi to vlastně nevadilo, především proto, že jsem odjakživa s úctou pozoroval osudy dávného jihočeského „primitiva“, který také nebyl mezi pražskými mistry zcela doma. Je jím Petr Chelčický, který měl ze svého domova vždycky blíže do Písku než do Prahy a který hrál i při našem píseckém setkání – byť si to zřejmě málokdo uvědomoval – zcela ústřední roli. Byl totiž přesvědčen, že celá ta bída a ostudná pokleslost pozdějšího křesťanstva má svůj nejhlubší kořen v tom, že Ježíšovi stoupenci podali příliš snadno součinnou ruku císaři Konstantinovi – tento překotný „smír“ církve se státem přivodil nejen zhoubnou nerovnost mezi křesťany, ale též většinu nezdravých rysů, které Ježíšovu dobrou zvěst dodnes zatěžují. Zcela jinak přece vyznělo Ježíšovo setkání s Pilátem a Pavlovo s Festem a Agrippou. Právě v tomto punktu se sbíhají nejen všechny debaty, které zazněly v Písku (Hejdánkův odpor k nehodnotnému dialogu a sklon házet cihly do oken mocných),⁴⁶⁰ ale též veškeré shody i neshody mezi Hejdánkem, Trojanem a Sokolem, ale také J. L. Hromádkou, Havlem, Masarykem, Pekařem a vůbec všemi,

⁴⁶⁰ Viz KRANÁT, Jan. Dialog o reformě. *Křesťanská revue*, 79, 2012, č. 2.

kdo chtěli kdykoli vynášet nějaké soudy o vývoji křesťanství, jeho šancích, přínosech a selháních.

Petr Chelčický je tak navýsost aktuální, poněvadž jde o samu podstatu našeho *křesťanského* vztahu k tomuto světu. Co všechno vlastně znamená Ježíšova výzva nebýt z tohoto světa a jak se s věrností této výzvě dá dělat křesťanská politika – tj. péče o prosperující obec? To se projevilo v Písku zcela zřetelně, ovšem také to, že stěžejní úkol budování Božího království je vlastně teprve na samém počátku (jako by se oněch dva tisíce let podobalo spíše prvním tápavým dnům) – vyhlíží se nutně nové pokusy a návrhy – bytostně nekonstantinovské. Pokoušel se o to například Dietrich Bonhoeffer, teologie osvobození, J. B. Metz se svou „politickou“ teologií a řada dalších. Pokusil se o to Druhý vatikánský koncil zejména svým poselstvím *Radost a naděje*, ale všechno jsou to zřejmě jen první rozběhy. Právě proto lidé jako Ladislav Hejdánek vyzývají k něčemu v pravém smyslu radikálnímu, přičemž se chtějí vyhnout hromádkovským problematickým vstřícným krokům, jaké již dávno před námi rozhořčeně odsoudil Chelčický.

Tak se také v Písku vyjevilo, jak se zlenivělé Evropě vzdálil cíl budování Božího království, přičemž hlásání jeho příchodu bylo hlavním tématem Ježíšova úsilí. Pro nezdravý vývoj (zejména v katolické církvi) je kuriózně příznačná „oprava“ modlitby růžence, s níž přišel Jan Pavel II. Když se po staletí přecházelo od meditace o nalezení chlapce Ježíše mezi mudrci bezprostředně k Ježíšovým úzkostem před jeho zatčením, vložil až Jan Pavel II. soubor pěti nových tajemství, jež nazval „růžencem světla“, jehož ústředním bodem je právě budování Božího království na Zemi. Tak nejmenovaní tvůrci teologové (v tomto případě zejména Edward Schillebeeckx) pomáhají napravovat staletá zanedbání, způsobovaná od počátku neblahými kroky konstantinské éry. Trůny totiž nikdy nestály o prosazování Ježíšovy radostné zvěsti, proto také lidé jako Vladimír Solovjov vítali spíše Francouzskou revoluci než přikrčené hlásání zkomoleného evangelia. I z toho důvodu mě potěšilo, že se také v píseckých vystoupeních jasně vyjevilo, co je signifikantní pro nezdravý vývoj kerygmatu. Mocným tohoto světa se podařilo vytlačit budování Božího království na okraj pozornosti, přičemž v tomto ďábelském manévru ochotně sekundovaly všechny tři hlavní větve křesťanství. Petrem Chelčickým iniciovaná Jednota se pokusila takový nekřesťanský svět prolomit – sice bez házení „hejdánkovských cihel“ do oken mocných, ale nakonec také jen s omezeným úspěchem.

Tak se písecké setkání točilo vlastně okolo prastarých problémů, aniž se mu podařilo naznačit zřetelnější osvobodivé cesty. Když se promítal Hejdánkův snímek zachycující happening spolupracovníků časopisu *Tvář*, kde mezi Danou a Jiřím Němcovými hopkal také vousatý Václav Klaus, poznamenal kdosi, že z celé té plejády angažovaných tvořivých osobností se nakonec ujal správy veřejných věcí právě jen Klaus. Na to reagoval svým příznačným způsobem Hejdánek: „A bylo to tak dobře, poněvadž by se to jinak stejně jenom zpackalo.“ Právě v tomto okamžiku se zřejmě opět projevila jedna ze slabin hejdánkovské optiky – je totiž samou svou podstatou neřešením, pouhým odkladem na neurčito, až se zdá, že v možnost budovat Boží království se tu vlastně

nevěří. Není proto divu, že podobným až negativistickým závěrům a výzvám rozhořčeně odporoval jak Jakub Trojan, tak také Jan Sokol, který se ostatně sám pokusil nastoupit do prezidentského úřadu.

Pro mě samého je to smutný a jakoby patový závěr, poněvadž nic hlubšího a opravdovějšího, než je Ladislav Hejdánek, v naší současné společnosti nenacházím. Alespoň v té české, ale je tomu jinde jinak? Nebo jen čekáme hejdánkovsky (ale třeba i vaculíkovsky) na nový porыв nějakého „marxismu“? Ten totiž možná hodí onu revoluční kranátovsko-hejdánkovskou cihlu dříve, než my se pro ni vůbec sehneme. Je ostatně příznačné, že ačkoli se v Písku mimo jiné volalo po revolučním činu, nezasáhla ani tam, ani později veřejná nebo tajná policie. A také nikdo odtud nešel trpět pro Krista jako třeba kdysi Ota Mádr a četní jemu blízcí (převážnou většinou katolíci!). Těž to je jistě příznačné, i když Trojan i Sokol odvozují takový mírný stav od vyspělosti demokracie.

Pokud jde o Jakuba Trojana, promítal se na setkání také snímek, v němž hovoří o svém podílu na událostech spojených se jménem Jana Palacha. S jeho smrtí si ovšem nakonec víme stejně málo rady jako s osmero blahoslavenstvími. Jakou tvář by křesťanství mělo dnes ukázat světu, aby zaujalo zejména mladé tvůrčí, statečné a nezištné lidi?

Co říci závěrem? Ladislav Hejdánek i přes četné (a chvílemi i značně rozhořčené) námitky trval na tom, že dialog se nevede s každým, a že vládne-li někdo, kdo dialogu není hodný, je třeba ho rázně vyzvat k odchodu – třeba právě i vhozením oné cihly do oken jeho rezidence. V projevech obou jubilentů se nicméně nemohl neprojevit trvalý vliv J. L. Hromádky, který zůstává pro české protestanty stále velkým problémem. Právě v Hromádkovi se totiž přímo ukázkově projevují všechny ohlasy jak původní ošidné spolupráce nicejských Otců s císařem Konstantinem, tak také inspirace radikálním Petrem Chelčickým. Jde o únosnou míru spolupráce s tímto světem. Stejně jako ony dávné Otce nelze ani Hromádku, ani Hejdánka, ani Trojana posuzovat bez přehlubokého zamyšlení. Jde o samu podstatu Ježíšovy věci, o království, které není z tohoto světa, a má se stát skutečností právě v tomto světě.

Připomněl se přirozeně význam mimořádných chotí obou oslavenců, ale také legendární ekumenický seminář v pražských Jirchářích, jehož duch je třeba obnovit – již proto, že musíme i v Čechách připravovat další ekumenický koncil, který otevře nové perspektivy křesťanství s ještě větším rozmachem než ten zatím poslední. Zde pro nás musí platit postřeh Karla Rahnera, že Druhý vatikánský koncil (zahájený právě před padesáti roky) je pouze začátkem začátku. Po nesmělých pokusech prvních dvaceti století musí přijít nové letnice. Rád přiznávám, že pro jejich příchod udělal v našich zemích málokdo více než oba píseční jubilanti.

Sám jsem si z Písku odvezl dárek nejcennější. Když jsem se při důvěrném loučení Ladislava zeptal, co v hloubi duše soudí o dalších osudech křesťanství, odpověděl: „Ale vždyť přece *nic jiného není*, kdyby nebylo křesťanství, zbylo by pouhé nic.“ Odpověď hodná Platóna, na niž jsem mohl reagovat jen bratrským objetím a pošeptáním Bohu díky.

10 František a papež

Když mi v roce 1966 v rámci mých čtyřicátých narozenin věnoval nezapomenutelný Václav Frei objemný dvousvazkový *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, stalo se tak právě uprostřed nadějných šedesátých let, v době tvůrčího rozmachu ekumenického semináře v pražských Jirchářích. Také onen jmenovaný teologický slovník (redigoval jej H. Fries) byl obrazem šťastnějšího společenství teologů, z nichž ti nejpřednější se právě vrátili ze skončeného ekumenického koncilu. Publikace sice vyšla již v roce 1963, ale duch koncilu v ní už zanechal nepřehlédnutelné stopy.

V každém případě byli mezi aktéry všichni nejznámější koncilovní poradci jako Chenu, Congar, Küng, Rahner, Ratzinger, ale též další přední autoři – Geiselmann, Jedin, Krings, Lotz, Metz, Siewerth, Tresmontant, Trilling. Cituji celou tu řadu jmen proto, aby se alespoň letmo vyjevilo, kdo s kým a v jakém duchu ještě tehdy spolupracoval. Neboť již po několika letech spatřily světlo světa antagonistické časopisy: „küngovské“ *Concilium* a „ratzingerovské“ *Communio*. A začal spor o správný výklad koncilu a nakonec i o pravověří. Po necelých dvou desetiletích se Joseph Ratzinger stává kardinálem a Hansi Küngovi je odňata venia docendi. Místo tvůrčího rozvíjení Janova aggiornamenta se vedou prudké a často až nechutné spory o pravověří. O „správný“ výklad koncilního odkazu zápasí svérázně zejména Ratzinger již jako Benedikt XVI., aby nakonec přišlo epochální překvapení: na počátku roku 2013 ohlašuje svou rezignaci na papežský stolec, k čemuž jeden z francouzských komentátorů napíše, že není zcela vyloučeno, že šlo nejen o únavu těla, ale také, a to možná především, o jakousi metafyzickou úzkost. Sám bych to formuloval (i po osobních zkušenostech) takto: Petrův nástupce zahlédne, co všechno by se mělo stát, ale současně vidí, že na to buď nemá, anebo se mu do toho z nejrůznějších důvodů nechce.

A jsme u Františka. Ne sice ještě u nynějšího papeže, ale u toho, jímž se Jorge Mario Bergoglio inspiruje a jímž se i novověké křesťanství často chlubí, aniž si s ním ví dobře rady. Kdo chce dnes být bytostně chudý, dokonce právě proto, aby byl bytostně šťastný? A přitom kdesi v hlubinách světové duše naznáváme, že nezačneme-li smýšlet alespoň nějak podobně, nedopadne to s lidstvem dobře. To také již na počátku třináctého století vytušili ti, kteří přes počáteční váhání umožnili svatému z Assisi založit jeho pro nový způsob kristovského života nadšené společenství.

Právě na těchto peripetiích postavil svou úvahu Hans Küng, když ve svém rodném švýcarském Luzernu, městě svého mládí a svých gymnaziálních studií, předával nedávno vedení nadace Herbert Haag Stiftung – Change our Church (můžeme říct jakési švýcarské větve Weltethos) do mladších rukou. S několika českými přáteli jsme měli možnost být přítomni slavnostnímu aktu, který se konal též jako připomenutí Küngových osmdesátých pátých narozenin. Přivezli jsme za všechny české Küngovy přátele a příznivce také dárek – obraz, který vytvořil akademický malíř Jan Kutra s inspirativním názvem *Emauzy 21. století*. Na obraze se setkávají s „neznámým“ jako poutníci emauzští dva dávní spolupracovníci a pozdější protivníci Joseph Ratzinger a Hans Küng. Jsme sami zvědaví na další osudy – a nejen tohoto obrazu.

Hans Küng přirozeně při tak významném setkání nemohl nevyužít všech historických i současných paralel, jež se v takové situaci přímo nabízejí. Nejdříve popsal tehdejší i aktuální stav sebevědomého Říma, aby tím plastičtěji naznačil záměry toho Františka, kterého v jeho době považovali mnozí za samotného Spasitele, jenž přichází znovu zachraňovat zkažený svět. Načež Küng položil klíčovou otázku: Co znamená pro dnešního papeže, jestliže po své volbě přijme – statečně – jméno František? Není totiž možné přehlédnout, že by takové rozhodnutí mělo naznačovat kladný a tvůrčí vztah ke všem těm rysům, jež dnes určitě nejsou běžné, jako chudoba, pokora a jednoduchost. A Küng se ptá: Jak chce papež František uplatnit tyto maximy v dnešní církvi, která je charakteristická dogmatickou nehybností, moralistickou cenzurou, všemocnou kanonistikou, vševědoucí scholastikou, ale také skličující úzkostí? Právě proti podobným strnulým rysům by se přece v duchu Františka z Assisi měla vynořovat církev radostné zvěsti, s teologií, jež se bude řídit především evangeliem, naslouchat pozorně lidem, a hlavně se bude vždy znovu pokorně a trpělivě učit.

Přesto si přirozeně též Küng uvědomuje, že všechny toužebně očekávané reformy nemůže udělat jeden člověk, a navíc přes noc; hovoří o nutné změně paradigmatu, která by měla – a snad i mohla – proběhnout během příštích pěti let. Ukázal prý to ostatně již Jan XXIII., a právě v jeho směru je dobré i nyní tvořivě pokračovat. Stejně jako v době svatého Františka jde vždy znovu vlastně o jediné: mít stejnou formu (*conformitas!*) s Ježíšem, vědět, co je to pravá chudoba a co znamená kázání laiků. A Küng hned také upozorňuje, že jedním z oněch neblahých rysů římské kurie je schopnost integrovat vše nové a tvůrčí co nejrychleji do stávajících zaběhaných struktur. Jde o nebezpečí domestifikace, již kdysi podlehl nejen smělé hnutí Františkovo, ale kterou je ohroženo všechno nové a tvůrčí dnes i zítra. Proto Küng nepodceňuje nebezpečí, že i sebelépe míněné iniciativy nového papeže uvíznou v římském systému, a klade otázku: Nepředstavuje papež František nakonec svérázné paradoxon? Je vůbec myslitelné smiřovat podobné protiklady, jaké představují pojmy papež a svatý z Assisi? Musilo by jít opravdu o andělského papeže, o onoho toužebně očekávaného *pastor angelicus*.

A nebyl by to Hans Küng, aby si nenastolil též další, byť jakkoli nepřijemnou a snad i silně znepokojující otázku: Co se má stát, jestliže naše naděje na reformy shora ztros-

kotají? Vychází z přesvědčení, kterého si pohotově všimla i většina světových médií, že jsou tytam časy, kdy mohli papež a biskupové počítat s bezvýhradnou poslušností věřících. Už dávno prý totiž neplatí jakási mystika poslušnosti, bující zhruba od jedenáctého století. Poslušnost nemůže být nadále ústřední ctností (zdatností) křesťanského člověka. V případě nutnosti musí prostě nastoupit reformy zdola. Ale jak mají vznikat, čím mají začínat a jak probíhat? A právě zde si nemůžeme nevšimnout, jak aktuální jsou tyto otázky právě v současnosti, kdy se chystáme se vši vážností a odpovědností připomenout si epochální jubileum německé reformace. K čemu všemu je vhodné, ba nutné se rozhodnout a za co bojovat v Ježíšově duchu, který přece musí být zásadním kritériem.

Podle Künga je především nutné být o své věci přesvědčen a být vytrvalý. Připomíná v tom směru nejenom čtyřicetileté trudné putování židů nehostinnou pouští, ale také neohrožené vystoupení třiceti tří významných teologů z roku 1972, mezi nimiž byli Haag, Auer, Böckle, Greinacher, Karrer, Kasper či Metz. V těchto souvislostech předkládá Küng také pět zásad – hesel, jimiž se při svých směrlých iniciativách musíme řídit: 1. je třeba nemlčet, nebát se ozvat, tedy nezapomínat na moc slova, zvláště když za ním stojí silné přesvědčení; 2. musíme sami jednat – připomíná se význam tvůrčího činu, ale přitom také nových technických možností, jako je dnes internet; 3. je třeba využít též skutečnosti, že skupina, seskupení, hnutí znamená vždy více než jedinec. Zde Küng znovu připomíná nedávnou zkušenost z Rakouska, kde se ukázalo, že jeden farář neznamenaá nic, pět se pomalu začíná brát v úvahu, a padesátka je už neporazitelná; 4. je třeba se snažit i o dílčí řešení a 5. nikdy se nevzdávat. Přičemž všechny naznačené zásady a s nimi spojené strategie musí trvale čerpat ze zdrojů opravdové naděje.

V závěru svého luzernského projevu Küng všechny lidi dobré vůle vyzval, aby problémy současnosti a zejména budoucnosti církve nenechávali v rukou ani tradiconalistů, ani cyniků. A co bychom měli ke všemu tomu říct my, čeští křesťané? Především si přiznat, že jsme byli odstoupením Benedikta XVI. a nástupem Františka překvapeni podobně, jako kdysi J. L. Hromádka volbou a působením Jana XXIII. Duch opravdu vane, kam chce, a my stále jen lapáme po dechu. František je jistě nadějí, ale stojí před ním gigantický úkol, v němž mu musíme ze všech sil pomáhat. Je to především úkol doslova a do písmene epochální – jde přece o generální revizi epoch – jde o důstojné zvládnutí bolestných, ne-li tragických událostí v evropském křesťanstvu na prahu šestnáctého století. Vždyt kdo a jak předloží novému papeži soupis předpokladů, jak je shrnul O. H. Pesch?⁴⁶¹ A jak Františkovi naznačíme, aby se nejen nepohoršil, ale přátelsky zamyslel a udělal kroky, které by v hrobě obrátily nejen protestanta Karla Bartha, ale také pravoslavné Čaadajeva a Solovjova, tradičního katolíka Maritaina, německého marxistu Blocha či českého mučedníka svědomí Bonaventuru Bouše? Tisíce hlubokých duší se den co den trápí myšlenkou, proč dopadáme na počátku třetího tisíciletí právě

⁴⁶¹ Viz FLOSS, Karel. Nechají katolíci Luthera jen evangelikům? *Křesťanská revue*, 78, 2011, č. 5, s. 31.

takto. V sázce je mnoho, přičemž jen málokdo si zřejmě přeje, aby nakonec došlo jen k oné vzpouře zdola. Proti Františkovi, a v duchu kterého a jakého Františka?!

Papežové jsou očekáváni a vyhlíženi přece jen v jiných souvislostech a kategoriích než jiní směřovatní lidé. Stojí za nimi totiž tak či onak něco, co přesahuje běžná měřítka. Projevuje se to odedávna například v takzvaném Malachiášově proroctví, ve vizích, s nimiž se světili oba již zmínění spolutvůrci či historikové posledního koncilu Küng a Pesch. Ale zřejmě nejzajímavější jsou představy jednoho z největších katolických teologů minulého století Karla Rahnera. Nedlouho před jeho smrtí (žil 1904–1984) se připravoval sborník o dějinách papežů a jeho redaktor Rahnera vyzval, aby napsal příspěvek, v němž by vykreslil své představy o budoucím ideálním papežovi. Bylo to ostatně ve shodě s Rahnerovým přesvědčením, že Druhý vatikánský koncil byl jen „začátkem začátku“. Rahner podnět přijal a své představy vylíčil v podobě snu. Vystupuje v něm nově zvolený papež se jménem Pavel VII., který píše zcela bezprostředně a otevřeně o svých pocitech a problémech svému bývalému spolužákovi „Peppinovi“. Především jej prosí, aby s ním i nadále jednal s bývalou bezprostředností, aby jej nikdy jen povrchně a pochlebovačně nechválil a aby ve svých kritikách byl spíše tvrdý. Nezapomínejme ostatně, že o totéž prosil již Jan XXIII. koncilní otce, aby mu přinejmenším občas odporovali jako kdysi Pavel z Tarsu apoštolu Petrovi. A když se onen vysněný Pavel VII. zřídka některých výsostných titulů a oslovení, nemůžeme nevzpomenout na příznačnou historku, která koluje o současném papeži Františkovi. Když prý si k němu chtěl přisednout jeden mladší kardinál se slovy „Smím, Svatý otče?“, odvětil František „A proč bys nemohl, svatý synu!“ Kdyby byla tato historka pravdivá, hovořila by nepochybně za mnoho sofistikovaných traktátů. Ale zpět k Rahnerovu snu. Jeho Pavel VII. chce rázně skoncovat s přebujelou byrokracií a chce nejen římské kurii, ale všem lidem dobré vůle zcela jasně a nedvojznačně naznačit, jak je tomu s jeho neomylností. S plným nasazením se chce věnovat také problémům ekumenismu. Naznačuje zcela nové možnosti, pokud jde o vztahy k drahým odloučeným bratrům; staví se tedy k palčivým otázkám denominací zcela jinak, než jak to později udělal vlastně proti duchu koncilu kardinál J. Ratzinger svým textem *Dominus Jesus*. V hlavní části svého dopisu uvádí vysněný papež tři skutečnosti, které pro něj mají zásadní význam. Předně museli přece lidé Boha hledat a nacházet dva milióny let bez nějakého papežství. Z druhé existují též dnes miliardy lidí, kteří papežství nepotřebují nebo k němu nemají vyhraněný vztah, což se ostatně týká i mnohých katolíků. Zatřetí musí papež vydávat jasné svědectví o poslední spásné pravdě vyzařující z evangelia. Nesmí se tím ovšem vzbuzovat dojem, že takové poselství vyřeší veškeré problémy, s nimiž se moderní člověk setká v soukromém i společenském životě.

V souvislosti s posledními událostmi je pozoruhodné, že tento Rahnerův Pavel VII. uvažuje o možnosti odstoupit ze svého papežského úřadu ve chvíli, kdy by jej již nemohl řádně a zodpovědně vykonávat. Nedávno odstoupivší Benedikt XVI. tento Rahnerův text s největší pravděpodobností znal, studoval totiž pečlivě a s velkým res-

pektem celé Rahnerovo dílo – byl tedy ke svému historickému kroku mimo jiné také tímto textem inspirován?

I pro české ekumenické snahy jsou jistě zajímavé, ale též mimořádně podnětné názory onoho ideálního papeže na vztahy křesťanských denominací. Měly by být chápány jako dílčí církve včetně příslušných rituů. Tak se Pavel VII. ptá, proč by neměl vynášet ona závažná rozhodnutí (tradičně nazývaná *ex cathedra*) vždy jen s úchvalou všech takto pojatých místních církví? Právě proto by se i církvím vzešlým z reformace měl zajistit status alespoň v takové samostatnosti, jaká je poskytována některým místním církvím na Východě. Nemůžeme nepostřehnout, že zde Rahnerův vysněný papež uvažuje v příkrém protikladu s postupy Benedikta XVI. Podle Rahnera jsou základní požadavky reformace s katolickým přístupem v zásadě slučitelné (srovnej třeba jen jeho *Základní kurz víry*). Evangelické křesťanství má i pro katolickou víru svůj pozitivní význam. V každém případě je třeba hlouběji chápat původ a smysl někdejšího rozštěpu a také nezapomínat, že vyznávané a obhajované pravdy mají svou svéráznou hierarchii. Má-li být ostatně právě křesťanství místem lásky k Bohu a člověku, musí se to přece projevit v prvé řadě mezi vyznavači Kristova evangelia – jeho epochální radostné zvěsti.

Rahnerův pozoruhodný text vznikl před třiceti lety, rok před autorovou smrtí, přičemž zapomínat nemůžeme ani na jeho prorocká slova, že Druhý vatikánský koncil je jen začátek začátku. Začíná přece třetí tisíciletí a František z Assisi se objevil na počátku druhého, což mnozí považovali za úsvit dlouho vyhlášené periody Svatého Ducha. Tento na první pohled problematický a snad i primitivní výklad dějinné dialektiky ocenil mimo jiné osvícenec G. E. Lessing, jen upřesnil, že lidstvo na tak velké skoky není ještě dostatečně připraveno. Škoda – a přitom se blíží ožehavé výročí klíčové reformace. Jakou šanci je ve všech těchto souvislostech nedávno zvolený papež František? Doufejme, že nikoli malou, přičemž její míra záleží i na každém z nás, jimž Ježíšovo dílo není lhotejné.

11 Křesťan a socialismus

Pokolikáté už píšu a přednáším na toto téma, už sám ani nevím. Ale že toho nebude zřejmě nikdy dost, o tom mě přesvědčily dva články v *Křesťanské revui* z pera Ladislava Pokorného. Jejich názvy se dokonce dají propojit v jediný: „To, oč teď u nás jde, je otázka společenské angažovanosti a křesťanské víry.“⁴⁶² Zcela konkrétní důvod, proč se znovu ozývám, spočívá pak v tom, že v prvním z citovaných článků mě Ladislav Pokorný cituje jako sociálního demokrata s tím, že už si nevzpomíná na jméno německého katolického autora, který mě inspiroval přesvědčením, že pro křesťana je těžké nebýt socialistou.

Začnu tedy připomenutím, že to byl německý teolog osvobození Norbert Greinacher, který byl sám k takovým postojům motivován proslulým inspirátorem a spoluvtvořcem katolické sociální nauky, jezuitou Oswaldem Nell-Breuningem (1890–1991). A byl to také právě tento katolický sociolog, kdo godesberský program německé sociální demokracie nazval „stručným shrnutím katolického sociálního učení“. Byl to ostatně tentýž Nell-Breuning, jehož základní dílo *Spravedlnost a svoboda (Gerechtigkeit und Freiheit)* vyšlo v novém vydání v roce 1985 a jehož pronikavá studie o mravních aspektech provozu na světových burzách byla přivítána jako aktuální bestseller ještě v roce 2002, ačkoli byla jako disertační práce obhájena již v roce 1928. O díle a hlavně celkovém směřování tohoto pronikavého myslitele toho u nás víme tak málo jistě též proto, že naši biskupové (bez rozdílu denominací) si zřejmě nevědí vůbec rady s Nell-Breuningovým přesvědčením, že svým způsobem všichni stojíme – alespoň pokud běží o sociální otázky – na ramenou Karla Marxe.

Snad i z těchto několika stručných poznámek vysvítá, proč může mít věřící křesťan kladný, a dokonce dělný vztah k sociálnědemokratickému hnutí. Pro mě samého to pak znamená zdůvodnění toho, proč jsem jako křesťan pomáhal na svět nejen sametové revoluci, ale chtěl také nějakým způsobem zajistit hodnotné trvání všeho, co nesporně dobrého zůstalo po odvrženém systému kolem roku 1989. To byl – a stále je – úkol daleko těžší, než si představovali i nejprozíravější představitelé Charty 77. Nepochybují například o tom, že můj dávný přítel Ladislav Hejdlánek je významný

⁴⁶² POKORNÝ, Ladislav. Víra a společenská angažovanost. *Křesťanská revue*, 79, 2012, č. 5; POKORNÝ, Ladislav. O co teď u nás vlastně jde? *Křesťanská revue*, 79, 2012, č. 6.

myslitel, ale nemohu zapomenout na jeho zásadně nesprávný (a vlastně bytostně nelogický) názor, že sice má – například společně s takovým Karlem Barthem – hlubinný vztah k základnímu směřování sociální demokracie, přesto se však nemůže stát jejím konkrétním stoupencem právě u nás, dokud v ní nebudou hrát klíčovou úlohu jiné, pro něj přijatelnější osobnosti. Vždyť takový přístup postrádá veškerou logiku! Kde čekají na osvícené spasitele, běží-li určité dílo již správnou cestou? Nemusel být přece předsedou ani místopředsedou strany, ale jejím svědomím a duchovním inspirátorem vznikajících programů a celkového politického vývoje. Naznačil jsem to i při nedávném jubilejním setkání v Písku, kde se zjitřené diskuse účastnili kromě jiných také další potenciální protagonisté polistopadového dění – J. S. Trojan, Jan Sokol a další.

Nedomyšlenost a zmatenost celého tohoto vývoje se teď projevila v celé nahotě v jednom z posledních projevů Václava Klause, uveřejněném v polském tisku. Jako by v jakémsi duševním záchvatu se tu pouští jeden protagonista sametové revoluce do druhého způsobem, jaký by donedávna málokdo očekával. Zvláště když při Havlově pohřbu se Klaus choval ještě zcela jinak. Nyní nazval klíčovou osobnost sametové revoluce extrémním kosmopolitou a levičákem, který chtěl bořit stávající lidský řád a místo konzervativismu prosazovat bezbřehý modernismus, což všechno byla svým způsobem jen opožděná ozvěna jakobínské revoluce. Téměř všechno je v uvedených charakteristikách nepřesné, ne-li zmatečné. Hovoří se o levičáctví, i když se na druhé straně mluví o tom, že rozlišování levicovosti a pravicovosti nemá už dávno smysluplný základ, hovoří se bez hlubšího rozlišení o jakémsi problematickém modernismu, o ohrožení dobrých starých řádů, jako hodnota se podivným způsobem vyzvedá konzervativismus. Jedním slovem zmatek nad zmatek – a to vše vychází z úst nejvyššího představitele naší země. Co si v takové situaci mají počít mladí lidé, kteří se teprve začínají orientovat v duchovních dějinách své země? A pro nás zasvěcenější otázka: Co by nám v takovéto situaci pověděly osobnosti, jako byli T. G. Masaryk, F. X. Šalda či J. L. Fischer?

Můžete se ptát, co jsem dělal za této situace já sám a co se mi vůbec podařilo. Věnoval jsem mnoho drahocenného času svého rychle postupujícího věku práci na různých schůzích a shromážděních a též v regionech mezi občany v době svého senátorství, ale především jsem v duchu výše naznačených myšlenek profesora Nell-Breuninga inicioval a pomáhal rozvíjet křesťanskou platformu v rámci ČSSD, jež měla jediný hlavní smysl: ukazovat, že křesťanské poselství a program sociální demokracie mají k sobě bytostně blízko, takže bez tvořivé součinnosti nemohou dosahovat svých ušlechtilých politických cílů.

Tuto svou praktickou činnost jsem doplňoval překládáním a editováním významných příslušných děl a také vlastními studiemi a přednáškami. Mají-li mít ovšem výzvy, s nimiž přichází Ladislav Pokorný, také jiný než pouze řečnický význam, nesmíme couvnout ani před zcela konkrétními dopady na jednotlivé protagonisty naší současnosti.

Jestliže již padla výtka na adresu Ladislava Hejdánka, nemůžeme vynechat ani takového Václava Malého, poněvadž bych byl nerad, kdyby právě o něm měla i pro veškerou budoucnost platit poznámka jednoho významného teologa, že biskupské svěcení většinou kazí charakter. Ale je tu také Tomáš Halík, který by jako nepřehlédnutelný teolog v národě Jana Husa měl být otevřenější a hlavně kritičtější třeba k encyklikám papeže, který právě rezignoval na svou funkci. Musí přece i sám vidět, že je v nich kromě podnětných myšlenek také celá řada klišé, že jsou zbytečně mnohomluvné – až barokně nečasové. A konkrétně k sociálním otázkám: Již dříve jsem měl určité výhrady k Halíkově předmluvě k soubornému vydání sociálních encyklik. Není totiž zřejmé náhodné, že se tam necituje jeden z nejpodnětnějších novějších teologů D. M. Chenu, který navíc jako stěžejní poradce Druhého vatikánského koncilu zásadně ovlivnil vztah katolické církve k současnému dynamicky se rozvíjejícímu světu. Sám nepřestanu zdůrazňovat, že cenní jsou právě dnes jen ti teologové a obecně myslitelé, kteří jako apoštol Pavel dokáží kriticky vystoupit proti jakémukoliv úřednímu vedení. Anebo máme pošetile vyhlásit, že veškeré papežské encykliky až do konce světa jsou prostě významné a podnětné?

Celkově se domnívám, že většina současných velkých českých problémů byla založena již v nepřipravenosti a nedomyšlenosti takzvané sametové revoluce. Sám bych jí nikdy nebyl pomáhal na svět s vědomím, že zaviním návrat primitivního kapitalismu či kapitalismu jako takového. Nedovedu se ostatně smířit s míněním křesťanů, kteří vyhlásují – byť se zkroušeným výrazem –, že nic jiného než kapitalismus přece nefunguje a ani fungovat nemůže. Pěkný závěr Božího království, pěkné vyznění Ježíšova klíčového přesvědčení a poselství, že nesmíme být z tohoto světa! Před podobnou rezignací jsem ostatně varoval hned při mém projevu v rámci generální stávky v listopadu 1989 v Olomouci. Varoval jsem tenkrát především mladé lidi, aby celý ten mohutný poryv a pohyb nezkazili návratem ke starým pořádkům, aby se pokusili vybudovat socialismus s lidskou tváří, na jehož cenu přísahali též kritici komunistického zřízení, jako byli Ludvík Vaculík, Jan Trefulka, Arnošt Lustig a řada dalších tehdejších intelektuálů. Mnoho rysů naší současné bídy spočívá právě v tom, že si taková selhání nejen nepřipouštíme, ale dokonce předstíráme a sami sobě namlouváme, že jsme na něco podobného nesázeli nikdy vážně. A to by bylo velmi smutné svědectví o mravních kvalitách národa.

Přiznávám, že jsem asi udělal málo proti takovému nezdravému vývoji. V tom spočívá vina nás všech, kteří jsme pomáhali svrhnout tzv. komunismus, aniž jsme věděli, co dál. I tady musíme hledat odpověď na Pokorného otázku „o co teď u nás vlastně jde“. O tom, jak zmatená byla (a dosud je) celková duchovní situace, může svědčit epochální výrok někdejšího olomouckého arcibiskupa Františka Vaňáka, který se dal slyšet, že jestliže některým z nás zadržuje StB zahraniční filosofickou a teologickou literaturu, koná tak vposledku ve službách Ducha Svatého – nedovolí totiž dovážet jed ze Západu, který by nám v konečné instanci sebral i poslední zbytky křesťanské

víry. O západní ekonomice biskupové pochybnosti neměli, její peníze jim nepáchly, jen západní myšlenky byly smrduté. A nemylně se, podobné názory u nás stále přezívají. A za vším tímto zmatkem stojí především základní nedopatření, přizívané všemi zloduchy „tohoto světa“ – totiž namlouvání si, že ježíšovství a levicovost jsou odjakživa a jednou provždy zásadně neslučitelné! Právě vymýcení tohoto bludu všech bludů očekávám od evropské, a tedy i naší sociální demokracie.

V níže uváděné brožuře o náboženství a sociálním společenství cituji dvě místa z Písma, jež by ve zkrácené podobě mohla být inspirací i pro naše další hledání:

Že se mi chodíte ukazovat!
Kdo po vás chce, abyste šlapali mé nádvoří.
Nepřinášejte již šalebné obětní dary,
ničemnost a slavnostní shromáždění, to nemohu vystát –
jsem vyčerpán, když je musím snášet.
Učte se činit dobro, hledejte právo,
zakročte proti násilníku.
Dopomozte k právu sirotkovi,
ujměte se pře vdovy.
(Iz 1, 11–17)

Prokázal sílu svým ramenem,
rozptýlil ty, kdo v srdci smýšlejí pyšně.
Vladaře svrhl z trůnu a ponížené povýšil,
hladové nasýtil dobrými věcmi
a bohaté propustil s prázdnou.
(Lk 1, 51–53)

Onen na počátku zmíněný Norbert Greinacher, ostatně blízký spolupracovník Hanse Künga, ale kdysi též Josefa Ratzingera, se mi před časem svěřil, že teprve po létech kněžské služby pochopil, že ono Mariino *Magnificat* je vlastně revoluční písní a že jej k takovému rozpoznání přivedlo mimo jiné epochální dílo marxistického myslitele Ernsta Blocha, nazvané příznačně *Princip naděje*. Jak nevystižitelné jsou Boží cesty!

V každém případě otevřel Ladislav Pokorný smělým způsobem diskusi, která by měla pokračovat a neměla jen tak brzy umlknout. Ztrácí-li soudnost a chovají-li se jako utržení ze řetězu i nejvyšší představitelé naší země, nesmějí právě křesťané v této zemi složit ruce v klín.

12 Smysl teologie v dnešním světě⁴⁶³

O smyslu teologie v dnešním světě jsme nemohli pochybovat již proto, že jsme žáky a spolupracovníky dvou křesťanských myslitelů, kteří se právě letos dožívají 90 let.

Hans Küng oslovil globalizující se svět svým projektem Světového étosu, Johann Baptist Metz nás zásadně ovlivnil svou *Teologií světa*, v níž domýšlí důrazy svého učitele Karla Rahnera, jenž jeden ze svých iniciačních spisů nazval *Duch ve světě* (*Geist in Welt*).

Mohlo by se zdát, že jestliže Karl Rahner nahlíží, že Bůh, když chce být ne-bohem, stane se člověkem (*Grundkurs des Glaubens*), a když Hans Küng považuje Boží vtělení (*Menschwerdung Gottes*) za nahlédnutelné, či dokonce právě v souladu s iniciátorem novodobého chápání dějinnosti G. W. F. Hegelem, že vše je v pořádku, že ústřední pilíř křesťanské duchovní architektury je neotřesen – a že tedy též logos o něm uvažující, teologie, má stále svůj význam. To vše pak v rámci přesvědčení, že konečná pravda se zvolna odkrývá během neustálého vývoje dějin idejí.

Ale žádné z uvedených děl nebere v úvahu stále patrnější otřesy v hlubinách křesťanské víry, které se plně projeví ve „zbytkovém“ krédu západní civilizace, s nímž přichází v Houellebecqově románu *Podvolení* k islámu přestoupivší rektor pařížské univerzity.

Ten ve svém vyznání prohlásí ústřední dogma křesťanské víry – Boží vtělení v Ježíši Kristu – za největší, protože tragický omyl. Vzdělaný člověk má podle něho sice vždy věřit v nejvyšší rozumnou, svět spravující bytost, ale bez nesnesitelné zátěže většiny článků křesťanské dogmatiky. V románu M. Kundery *Kniha smíchu a zapomnění* hlásá v tomto šízířavě kritickém duchu otylý muž na nudistické pláži, že západní civilizace stojí před zánikem a že je nejvyšší čas, aby se lidstvo zbavilo zotročující tíhy židovsko-křesťanského myšlení. Jak vůbec došlo k tomu, že takzvaná křesťanská Evropa považuje své integrální náboženství za danajský, ne-li smrtonosný dar? Houellebecqův konvertovaný rektor v této situaci přichází s nečekaným poselstvím: jediným rozumně pojatým náboženstvím zůstává pro myslícího člověka islám.

Současný západní svět si dost dobře neuvědomuje, co všechno se v takových perspektivách skrývá, zejména s přihlédnutím k islámským iniciativám, až nakonec do-

⁴⁶³ Prosloveno jako přednáška na XXVIII. Letní filosofické škole dne 29. 6. 2018 ve Velkých Losinách.

chází k nečekanému nahlédnutí, že možná právě islám má nové, zásadně osvobodivé světodějně poslání.

A tu se musíme ptát, jaká je vlastně fenomenologie současného křesťanství?

Jeho stoupenci mají nesporně problémy s jeho dogmatikou, ale zůstává základní vztah k přívětivé tváři evangelia; nepřijímá se celý redigerovský „katechismus“, ale s Božím vtělením jsou (byť skrývané) pochybnosti; a tak se nereflektovaně a mlčky přejímá redigerovský vztah k Bohu, který je právě islámský – bez neúnosných tajemství, jež jsou ostatně již dávno rozmělněna jen do dojmavého humanismu (Vánoce udržované valnou měrou obchodními zájmy).

Zajímavé postřehy přináší o této situaci v českém prostředí Jan Křesadlo v knížce *Království české a jiné polokatolické povídky*. Příznačný pro celkový vývoj je ostatně již postoj T. G. Masaryka, který se vyhýbal jak katolické, tak protestantské ortodoxii, stejně jako Arna Nováka, který Masaryka zprvu přímo adoroval, aby jej v závěru života zásadně kritizoval – právě za rozmělnění víry.

Tak stojí jádro křesťanského náboženství do značné míry na nejasnosti, nerozhodnosti, vágním tušení. V takové podivné dřímotě se Ježíšův odkaz nachází především ve dvou ekonomicky nejvyspělejších zemích západního světa, v USA a Německu. To ovšem dobře ví islám, a též proto si dělá nárok na hegemonii v duchovně vyspělejších lidstvu. Toto všechno v sobě chová značnou dávku paradoxů, před kterými marně zavíráme oči.

Na rozostření duchovní situace má velký podíl také prudký, a proto jen stěží zvladatelný vývoj technických prostředků, úzce spjatý s celkovým směřováním člověka. V knize *Nebezpečná mělčina* (podtitul: *Jak internet mění náš mozek – analýza stavu lidské psychiky v době digitální*) se N. G. Carr zamýšlí nad oběťmi ukvapeného vývoje, když naše inteligence splyne s umělou. Jak bude vypadat vztah člověka k čemukoli vyššímu, co bude s transcendentnem, jak o něm píše Jiří Suchý ve své nové knížce (*Klaun hovoří s Bohem*)? Kdo a jak bude v budoucnu hovořit s Bohem, bude-li s ním vůbec hovořit chtít? V této souvislosti je podnětné číst u Izajáše toto málo známé, a přitom epochální vyznání samotného Boha: „Já, já sám vymažu kvůli sobě tvoje nepravosti, na tvé hříchy nevzpomenu – připomeň mi to, můžeme se spolu soudit, sám si spočítej, pro co bys mohl být ospravedlněn“ (Iz 43, 25–26). Lze si vůbec představit intimnější vztah s nejvyšší bytostí?

Svým názvem se sice teologie týká především Boha, ale jde v ní nakonec v první řadě o člověka – o jeho vztah k něčemu, co jej přesahuje a co má právě svou přesázností zásadní význam pro jeho plný život. Takto pojatý význam se však stává otázkou všude tam, kde je problémem samotný pojem Boha. Naplňují se Heideggerovy předtuchy o devastujícím vlivu technického rozvoje, přičemž se minulostí stává nejen on sám, ale také na počátku zmínění teologové.

Rozumný rozhovor – dialog – je nesporně jedinečnou výsadou člověka. Duchovní plochost současného světa se projevuje masivní převahou hovorů pomocí technických

prostředků (mobilů všeho druhu) – tedy hovorů horizontálních, zatímco modlitba je aktivitou bytostně vertikální – pro věřícího člověka jde v ní o bezprostřední kontakt se strůjcem vesmíru, přičemž je to gratis (ve všech významech pojmu *gratia*). Potřebujeme novou teologii modlitby v duchu Holanova nazření, že bez ryzí vertikály se nic hodnotného nevystaví. Dovolím si v té souvislosti i slovní hříčku: rozbourejte slovo modlitba a zůstane vám slovo mobil.

Za této situace vychází jen stěží přehledná řada prací o novém člověku, o novém tvorů – kyborgu (kybernetickém organismu), jehož vztah k čemukoli vyššímu je zásadně otevřený, přičemž se rozhodně nepočítá jen s nietzscheovskou vidinou nadčlověka. Člověk se má v další fázi civilizace proměnit způsobem, s nímž donedávna nikdo nepočítal. Přitom stojí za pozornost, že málokdo z nových protagonistů počítá s připomínkou Kurta Gödela, že lidská mysl je schopna odhalit pravdy, k nimž nemůže dospět žádný mechanický proces.

Jedním z autorů, kteří se novou fází vývoje soustavně zabývají, je izraelský badatel Y. N. Harari, který se i u nás prosadil svými spisy *Sapiens* (s podtitulem *Od zvířete k božskému jedinci*, vydáno 2012, česky 2013) a *Homo deus* s podtitulem *Stručné dějiny zítřka* (2015, česky 2017).

Harari si uvědomuje, že mnohé z nás prudký vývoj děsí, ale také to, že milióny jej vítají s nadšením. Sami se můžeme ptát: nepřipomíná to biblické vyprávění o Noemovi a jeho arše? Zejména když i Harari se domnívá, že nová technika zplodí nová náboženství, přičemž se zpečetí osud středověkého kréda.⁴⁶⁴

V *Sapiens* hovoří Harari o člověku jako o tvorů, který se vydal mimo hranice svých biologických parametrů a kráčí stále rychleji nadějnou, ale i nebezpečnou cestou od objevu zemědělství až k posledním stupňům sofistikované ekonomie. Výmluvný je doslov knihy nazvaný *Zvíře*, které se stalo bohem: „Lidská vláda na Zemi zatím bohužel vytvořila jen pramálo věcí, na které bychom mohli být pyšní. ... Lidé jsou sice schopni ohromných výkonů, ale nejsou si jisti, o č se vlastně snaží, a uspokojení nejsou o nic více než dříve. ... Nikdo neví, kam směřujeme... Počínáme si jako bohové, kteří stvořili sami sebe, uznávají jen fyzikální zákony a nikomu neskládají účty... – přičemž spokojenost nenacházíme. ... Může být něco nebezpečnějšího než nespokojení bohové, kteří nevědí, co chtějí?“⁴⁶⁵

A závěr poslední Harariho knihy zní neméně dvojznačně: „Co se stane se společností, politikou i každodenním životem, až nás ne-vědomé, ale vysoce inteligentní algoritmy budou znát lépe, než známe sami sebe?“⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ HARARI, Yuval Noah. *Homo deus: Stručné dějiny zítřka*. Voznice 2017, s. 265 nn.

⁴⁶⁵ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Od zvířete k božskému jedinci*. Voznice 2013, s. 502 nn. (Pozn.: druhé vydání knihy z r. 2014 nese podtitul: Úchvatný i úděsný příběh lidstva).

⁴⁶⁶ HARARI, Yuval Noah. *Homo deus*, s. 400.

Harari bere na vědomí nová náboženství s novými bohy, jež se ovšem snaží vymanit z humanistických kořenů.⁴⁶⁷ Já sám si v takových souvislostech připomínám postřeh Otokara Březiny, že světlo umírá jen s příchodem světla ještě většího – a kdo si dovede představit světlo větší než Ježíše Krista?

Oba citované Harariho spisy jsou ovšem pozoruhodné také tím, že neznají nejen v úvodu zmíněné křesťanské teology, ale ani myslitele, kteří přispěli k novým výkladům křesťanského vidění světa, jako je Teilhard de Chardin, stejně jako iniciativy Karla Jasperse s jeho osovým věkem a směrodatnými lidmi, jako byli Sókratés a Ježíš.

Harari nebere v úvahu ani mnohé ze současných čelných myslitelů, jako např. Alaina Badiou s jeho čtveřinou: matematika – poezie – politično – láska. Stojí přitom za pozornost, že Slavoj Žižek hovoří o Badiou jako o posledním velkém autoru ve francouzské tradici katolických věrouk počínaje Pascalem a Malebranchem.⁴⁶⁸ Domnívám se, že jde o mimořádně inspirativní souvislosti, které by se mohly stát náměty budoucích Letních filosofických škol.

Obecně je možné říct, že Harari a jemu podobní se nezabývají hlubším pojetím samotného pojmu víry. Zde bude třeba domýšlet u nás stále málo známé iniciativy W. C. Smithe (zemřel r. 2000), který mimo jiné s odvoláním na Tomáše Akvinského obnažuje zcela nové vztahy mezi vyznáním (*belief*) a vírou (*faith*), která je podle něho obecným, a tedy konstitutivním znakem opravdového, totiž bytostně tvořivého lidství. Stejně tak by se měla v těchto souvislostech věnovat pozornost teorii hodnot J. L. Fischera a nepředmětnému myšlení L. Hejdánka.

Harari je jakoby oslněn technickým rozvojem kyborga, takže mu unikla jedinečná možnost srovnávat současné projekty vztahu Boha a člověka s epochálním úsilím, jež křesťanští teologové vynaložili na řešení tohoto problému na čtvrtém všeobecném koncilu v roce 451 v Chalkedonu. Právě tam padla krystalicky čistá (H. Küng) a pro rozvoj západní kultury zřejmě osudová formulace: V Ježíši Kristu se pojí dvě přirozenosti (fysis, latinsky natura), božská a lidská v jedné osobě (prosópon, latinsky persona). V katolické liturgii se pak tento nesporně smělý krok vyjadřuje provoláním: Skrze něho a s ním a v něm je Tvoje všechna čest a sláva! Stálejší návštěvníci Letní filosofické školy vědí, jakou pozornost věnujeme pojům fysis (natura) a prosópon (persona). Oba totiž nepatří jen minulosti, právě naopak, jsou dodnes bytostně otevřené, živé a žhavé – a právě v peripetiích všech kyborgů ještě ukáží svou sílu a roli. Někteří současní teologové volají po tom, aby se odvěké pravdy vyjadřovaly výrazy běžnými v současnosti. V tom duchu se F. X. Šalda vyjádřil s nadšením o Janu Nerudovi, že vzal slova z ulice, nemytá a nečesaná, a učinil z nich posly věčnosti. A já se domnívám, že právě takovými slovy jsou dnes výrazy přirozenost a osoba, jež někteří horlivci neprávem odkazují kamsi do starověkého helénismu.

⁴⁶⁷ Tamtéž, s. 349–366.

⁴⁶⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt: chybějící střed politické ontologie*. Chomutov 2007, s. 151.

Týká se to také Hanse Künga, který – vlastně „redigerovsky“ – chce opravit přemrštěný Chalkedon. Křesťanská veřejnost si podobných posunů bohužel příliš nevšimá, a přitom mít jasno v těchto otázkách je nutné pro hodnotnou konfrontaci s islámem. Küng v těchto souvislostech pro mnohé jistě nepochopitelně vítá skutečnost, že islám, nastupující až v sedmém století, nebyl „nakažen“ velkými koncily od čtvrtého do šestého století. V roce 2009 napsal v knize *V co věřím?* mj. doslova toto: „Tak by se dal islám chápat také jako korektiv paradigmatu helénistického dogmatizování Krista.“⁴⁶⁹ Ke Küngovým letošním devadesátým narozeninám jsem se pokusil o rozsáhlý rozklad podobného přístupu, dodnes jsem však nedostal odpověď.

Jestliže někdo v těchto souvislostech připomíná Xenofanův názor, že kdyby koně uměli kreslit, zobrazili by boha jako koně, nechť se zamyslí nad tím, jak si současný člověk představuje něco vyššího. Harari píše: V době postliberální budou někteří lidé nepostradatelní (a zároveň nečitelní!) a bude se zvětšovat stále tragičtější propast mezi různými úrovněmi lidí.⁴⁷⁰ Na to jsme se my v LFŠ pokoušeli odpovědět (mimo jiné) projektem nové skromnosti: pravý blahobyt může být nastolován jediné v rámci osmera blahoslavenství.

Jestliže Harari nebere v úvahu Jasperse a Teilharda, není divu, že nezná ani Egon Bondyho. A přitom právě ten formuloval teze, jež by mohly být pro budoucí úvahy o Bohu a teologii klíčové. Ve své *Odpovědi doktoru teologie* hovoří Bondy o teomorfním rozměru v procesu ontologické reality a v *Nesubstančním ateismu* pak říká doslova toto: „Že bůh promlouvá ke světu, je z hlediska nesubstanční theistické filosofie zřejmé. Že k lidem promlouvá dokonce v inspirovaném textu, není protimluvné. Že dokonce se masivně vtělí, není absurdní. Je to však všechno třeba znovu formulovat.“⁴⁷¹ Podobně by bylo zřejmě možné uvažovat též o zázracích, které i některým křesťanským teologům (Hans Küng, Petr Pokorný) dělají potíže – stačí ale číst Richarda Swinburna, který je přesvědčen, že slova opravdového proroka nemohou být nedoprovázena zázraky.⁴⁷²

Může být po zvážení všech těchto souvislostí vůbec nějaká pochybnost o smyslu a významu teologie v dnešním světě?

⁴⁶⁹ KÜNG, Hans. *V co věřím*. Praha: Vyšehrad 2012, s. 177.

⁴⁷⁰ HARARI, Yuval Noah. *Homo deus*, s. 344.

⁴⁷¹ BONDY, Egon. Nesubstanční ateismus a nesubstanční theismus. In BONDY, Egon. *Juliiny otázky a další eseje*. Filosofické dílo, sv. II. Praha: DharmaGaia 2007, s. 245.

⁴⁷² SWINBURNE, Richard. *Faith and Reason*. Oxford 2005².

13 Hledají se nosiči pochodní

Když se na počátku minulého století zamýšlel nad českými tradicemi Arne Novák, nazval svůj soubor studií *Nosiči pochodní*. Vyšel v roce 1928, v prvním významném výročí našeho novodobého státu. Novák zde rozvíjí teorii dialektiky tří generací, podle níž synové stojí v odporu vůči svým otcům opírajíce se zároveň o názory a počiny svých dědů. Jde o svár tradice a novátorství, v němž nastupující a v plné síle tvořící generace navazuje přes nepříjemnou přítomnost na vzdálenější a vznešeněji působící minulost. Dědové a babičky se v takové optice jeví jako hlubší a moudřejší než povrchnější a pragmatictější otcové a matky. Vnoříme-li ovšem takovouto generační dialektiku do hlubších souvislostí, nemůžeme nevzpomenout na březinovské společenství živých, mrtvých a nenarozených, na zřetězení událostí a činů, jež vytvářejí naše vlastní i obecně lidské dějiny.

Jak je tomu s podobnou dialektikou dnes a u nás, navíc konkrétně v rámci křesťanství? Kdo u nás dnes na koho a na co navazuje, jak probíhá předávání ústředních hodnot – jaké pochodně jsou nesený a mají být dávány dál? V rámci takového tázání platí jedna jistota: odcházejí postupně poslední osobnosti generace dědů a babiček, které v šedesátých letech uplynulého století vytvářely nezapomenutelné prostředí ekumenického semináře v pražských Jirchářích.

Jestliže jsem použil výraz „nezapomenutelný“, nemá to vyjadřovat pouze nostalgický povzdech, nýbrž přesvědčení, že šlo o něco, na co se zapomenout nemůže a nesmí. Slýchávám ostatně otázku, jak je tomu dnes s duchem Jirchářů a zda by dokonce neměl znovu naplno ožít. Sám se domnívám, že nejde rozhodně jen o otázku akademickou, nýbrž o cosi naléhavého, ba nutného. Jestliže Tomáš Halík rozpracoval před léty program české duchovní obnovy, předkládám k úvaze náčrt duchovního kalendária, jež jednak reflektuje sled mimořádně významných výročí, s nimiž se budeme setkávat v nejbližších letech, jednak dává příležitost vyrovnávat se hlouběji s problémy, jejichž řešení z málo důstojných důvodů (povrchnost, lenivost, nestatečnost) stále jen odsouváme. Co se tedy z takovýchto hledisek nabízí v nadcházejícím desetiletí?

Již letos si připomínáme pět set let od pařížského vydání *Chvály bláznivosti* Erasma Rotterdamského. Toto dílo bylo nesporně jedním z podnětů pro radikální vystoupení Martina Luthera v roce 1517. A právě k tomuto jubileu musí křesťané na celém světě

dlouhodobě a vytrvale zaměřit svou pozornost – již proto, že se nejpozději od Druhého vatikánského koncilu rádi nazývají „drahými odloučenými bratry“.

V této souvislosti přichází jako na zavanou další nezanedbatelné výročí, jemuž není možno nevěnovat soustředěnou pozornost. V letech 2012–2015 si budeme připomínat padesáté výročí Druhého vatikánského koncilu, který byl zahájen epochálním prolovem Jana XXIII. A nemůže být sporu o tom, že nejpozději v roce 2017 by měla padat zásadní slova o Lutherově významu a postavení v dějinách i přítomnosti křesťanství. Není zřejmě možné setrvalovat u maritainovských názorů na tři neblahé reformátory, mezi nimiž zejména pro většinu katolíků zůstává vedle Descarta a Rousseaua právě Martin Luther. Je třeba se důkladně vyrovnat s přístupem takového Hanse Künga, který Luthera považuje vedle apoštola Pavla za jediného směrodatného křesťanského teologa, takže po něm vedou tvůrčí cesty k dnešku především přes protestanty Schleiermarchera a Bartha. Podobné názory mají nepochybně závažný dopad, protože zásadně ovlivňují naši duchovní přítomnost a zejména budoucnost – jejich studium a kritické formulování je neodkladné. Jak vlastně chceme bez jejich řešení a vyřešení čelit islamu, případně jiným duchovním proudům a hnutím?

A jak vůbec došlo k současné nezdravé situaci? Především proto, že se mnozí snaží vyrovnat se s Küngovým hlasem tím, že o něm zarytě mlčí, nebo se snaží alespoň o něm nemluvit nahlas. Uvědomují si vůbec, že i o nich platí ono klasické *cum tacet clamant*? Před časem mi jeden z našich katolických biskupů tiše pošeptal, aby to ostatní neslyšeli: Děkuje vám za všechno, co děláte svými překlady Hanse Künga, je to pro nás velmi důležité. Podobný postoj se projevil i v roce 1999, kdy byla slavnostně vyhlášena ona výše zmíněná dohoda v názorech o ospravedlnění. Na slavnost nebyl pozván ten, kdo k novým vztahům dal zásadní podnět svou nesporně přelomovou prací *Rechtfertigung – Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (vyšlo v roce 1957 a v tom samém roce bylo ve francouzském znění předloženo v Paříži jako disertace). Předmluvu k německému vydání napsal sám K. Barth. Za pozornost při našich nových řešeních ekumenických vztahů stojí jistě i to, že dílo mladého teologa vydal ve svém proslulém *Johannes Verlag* Hans Urs von Balthasar, jeden z pozdějších Küngových nejrozhročenějších kritiků a odpůrců.

Snad je právě zde vhodné místo, abychom blíže vysvětlili, proč je třeba v našich společných budoucích úvahách počítat také s hlasem kontroverzního Hanse Künga. S Küngem je jistě možné nesouhlasit, ale je vyloučené nebrat jeho hlas se vši vážností. Stačí otevřít pronikavé líčení Druhého vatikánského koncilu z pera O. H. Pesche, abychom naznali, proč tomu tak je.⁴⁷³ Pesch připomíná, jak Küngova průkopnická knížka *Koncil a znovusjednocení – obnova jako volání k jednotě* zapůsobila na Jana XXIII., jak byla bezprostředně přeložena do několika jazyků, jak upoutala sdělovací prostředky, jak vyvolávala tvůrčí diskuse – ale především, jak její teprve dvaatřicetiletý autor svými

⁴⁷³ PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánský koncil: 1962–1965: příprava, průběh, odkaz*. Praha: Vyšehrad, 1996, str. 62n.

smělými náměty a návrhy vlastně připravil hlavní koncilová témata, jež se v závěru znatelně odrazila v koncilních dokumentech: uznání reformace, význam a využívání Bible, zavedení národních jazyků v liturgii, zdůraznění obecného kněžství, dialog křesťanů s jinými náboženstvími a kulturami, vyvázání papežství z nevhodných vazeb a aliancí, reforma římské kurie včetně zrušení neblahého indexu zakázaných knih. Právem tedy Pesch cituje takřka prorockou větu, kterou v životopise Jana XXIII. napsal o Küngovi publicista H. Hebblethwaite: „Už nikdy nebude mít jediný teolog takový vliv na koncil“. Již proto je tedy třeba k názorům H. Künga trvale a pečlivě přihlížet. Jsou nespornou pomocí při hledání přiměřenější tváře křesťanství. Svůj význam má stále jeho *Světový étos – projekt*, ale vedle všech jeho dalších průkopnických děl by nám nyní v plnění našeho obnoveného jirchářského programu mohla pomáhat i jeho nejnovější knížka o kritickém stavu církve – *Ist die Kirche noch zu retten?*.

V naznačených souvislostech bychom tedy měli v letech 2012–2015 znovu probírat jednotlivé koncilové diskuse a z nich vyplývající dokumenty, mimo jiné proto, aby se doplnily a hlavně tvůrčím způsobem dopracovaly závěry českého katolického sněmu, jenž chtěl na druhé vaticanum navazovat.

Zmíněná výročí se nesporně týkají celého světa, nicméně zcela specifický význam mají pro českou společnost. Názory na reformaci nás rozdělují a jistě po celá staletí, aniž se jim – zvláště dnes – věnuje hlubší pozornost. Přiměřenější slovo než „pozornost“ by jistě znělo „péče“ a ještě lépe „láska“. Ale především zde dnes chybí nadšení, které bylo tak příznačné pro ona šedesátá léta – entusiasmus, který byl spoluutvářen právě koncilem, ale kterým byl nesen i on sám. Vyskytnou se ovšem i tací, kteří nám v našem kritickém snažení budou vytýkat nedostatek lásky a pokory. Těm je třeba připomínat, co si přál umírající papež Jan od účastníků koncilu. Na počátku roku 1963, tedy mezi prvním a druhým zasedáním, žádal ve zvláštním dopise koncilové Otce snažně o to, aby častěji rozjímali to místo Nového zákona, kde apoštol Pavel líčí, proč a jak si dovolil oponovat Petrovi – tvůrčí kritičnost a smělá opONENTURA jsou totiž integrální součástí opravdové úcty a lásky, nikoli jejich protiklady. Právě v takovémto otevřeném duchu úcty i nesouhlasu vycházela již v oněch příkladných šedesátých letech v USA ediční řada *Religious perspectives*, v jejímž poradním sboru seděli vedle řady jiných předních osobností myslitelé jako K. Barth, Chr. Dawson, M. Eliade či J. Maritain a v níž vycházela tak zásadní díla jako *The Historic Reality of Christian Culture* (Chr. Dawson), *Nihilism* (H. Thielicke), *Morality and Beyond* (P. Tillich), *God Here and Now* (K. Barth), *Unity in Freedom* (A. Bea), *The Hearth of Man* (E. Fromm), *The Symbolism of Evil* (P. Ricoeur), *Philosophical Faith and Revelation* (K. Jaspers), *Vatican Council II – The New Direction* (O. Cullmann), *In The End God* (J. A. T. Robinson), či dokonce *What is Called Thinking?* (M. Heidegger). Vykládat tyto a podobné aliance a jejich aktivity jen jakýmsi nezodpovědným dětinským nadšením či dokonce ustupováním sekularizovanému světu – jak to občas bohužel zaznívá i z úst současného papeže – je jistě nepatřičné a také neudržitelné. Myšlenky vyslovené v uvedených

dílech je nesporně možné prohlubovat, ale v žádném případě bagatelizovat. Právě do jejich směřování je třeba statečně vstupovat, vdechnout jim znovu sílu a vytrvale je dopracovávat. Na druhé straně se nesmíme divit ani těm, kdo prožívají hluboké pochybnosti o správnosti nastupovaných cest, stačí vzpomenout, jaké přímo hrozivé problémy měl s vývojem své milované církve J. Maritain, který je autorem nejen spisů, jako je *Křesťanský humanismus* (1936), ale také silně „protikoncilní“ *Sedlák garonnský* (1966), v němž se nepraví nic menšího, než že právě proběhlý koncil byl vážnou chorobou, ve srovnání s ním byl celý modernismus jen sennou rýmou. Těž s podobnými bolestnými peripetemi se musíme statečně vyrovnávat.

Naznačený duchovní pohyb, který tehdy probíhal ve světě, jsme se pochopitelně snažili zachytit a spoluprožívat i u nás. Jedním ze svědectví je J. Němcem redigovaný sborník *Křesťanství dnes*, který je stále aktuální stejně jako knížka T. Schoofa *Aggiornamento*, kterou jsme na konci šedesátých let museli z krycích důvodů vydat pod názvem *Výzva nového věku s podtitulem Od Newmana k Janu XIII.* (druhé, rozšířené vydání nese nyní titul *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolické teologie*). Mimořádný a zcela určitě též aktuální význam má česká verze již výše zmíněného vynikajícího díla O. H. Pesche *Druhý vatikánský koncil, příprava – průběh – odkaz*. Zejména tato práce by nám mohla být vodítkem v našem příštím dlouholetém hledání a usilování, ostatně vždy vedle O. Mádrem pečlivě vydaných *Dokumentů II. vatikánského koncilu* s úvody K. Rahnera. Dále je ovšem k dispozici řada prací, z nichž ne všechny byly zatím přeloženy do češtiny, což se týká zejména základních děl O. H. Pesche k Lutherovi a Tomáši Akvinskému, ale také řady děl H. Künga.

To by tedy mohly být charakteristické rysy ducha, v němž by se měly nést práce obnoveného ekumenického semináře v Jirchářích v celém navrhovaném desetiletí 2011–2020. Nejpozději v roce 2020 by pak mělo vyjít syntetické dílo pod názvem *Česká reformace dnes*, jež by mohlo končit třeba i výzvou k přípravě dalšího koncilu – tentokrát již opravdu všekřesťanského.

A proč je nejvyšší čas s takovým programem neotálet? Poněvadž platí-li ona novákovská generační dialektika, jíž jsme tento příspěvek otevřeli, mají dnešní synové a dcery zřejmě poslední možnost setkávat se tvůrčím způsobem se svými jirchářskými dědy a babičkami – O. Mádrem, L. Hejdánkem, D. Němcovou, J. S. Trojanem, V. Freiem, J. Sokolem... Hora ruit!

Proto navrhuje:

DESETILETÍ BRATRSKÉHO DIALOGU

2011	Erasmův rok
2012–2015	dopracování odkazu Druhého vatikánského koncilu
2016	příprava reformačního jubilea
2017	Lutherův rok
2018–2020	příprava a vydání společné deklarace českých křesťanů

IV. Lidé

1 Prof. PhDr. Josef Ludvík Fischer

(6. 11. 1894 – 17. 2. 1973)

Fischerův lidský i vědecký osud patří v našich kulturních dějinách k nejsložitějším. Bylo například mnohokrát řečeno, že jeho stěžejní dílo *Krise demokracie* (ve třicátých letech Šaldovi dedikované a Šaldou ceněné) patří k nejhodnotnějším výkonům českého teoretického myšlení tohoto století – a přesto, jak a kde čerpáme z této práce třeba právě dnes, kdy se kladou nové základy nové demokracie? Je přinejmenším smutné, že se musíme o Fischerově významu dovídat z ciziny. V roce 1977 vyšel v Turíně italský překlad *Krise demokracie* v edici, kterou zdobí myslitelé jako Kuhn, Horkheimer, Marcuse, Lévi-Strauss, Popper, Barthes, Adorno, Mukařovský, Einstein, Born, Lacan, Foucault... Koho u nás napadlo přiřadit Fischera k těmto protagonistům, jejichž názory často až nekriticky přebíráme?

Nepřestajně přemýšlím o tom, proč tomu tak je, proč s námi JLF, či spíše my s ním nekomunikujeme intenzivněji právě teď, kdy tak úporně a často toporně a servilně hledáme své místo v demokratickém světě. Někdy sice tuším, co je příčinou neznalosti Fischerova odkazu, či spíše nechuti brát jej v potaz – píše o tom jinde.⁴⁷⁴ Jistě zde hraje roli též – a snad především – Fischerova nesmlouvavost v zásadách, jeho filosofická hrdost a statečnost, kterou tak krásně vyjádřil i v přelomovém roce 1969: „I kdyby se mělo ukázat, že všechny mnou kdy rýsované a narýsované cesty jsou bludné (ačkoli vše ve mně se brání proti tomuto závěru), to jedno – i kdyby jediné – mi nebude moci být upřeno: že bera na sebe dobrovolně posláním filosofa, toho jsem – přes všechny omyly, jichž jsem se dopouštěl – až úzkostlivě dbal, abych nikdy nesměnil prvorozenství poznání pravdy za čochovici jakýchkoli druhorodých výhod, bez ohledu na cenu, kterou mi proto bylo kdy platit.“⁴⁷⁵

Domnívám se, že tato Fischerova víra a tato jeho konfese ospravedlní můj pokus vést nyní s myslitelem překvapivě aktuální rozhovor, i když co do reálného času přicházejí některé odpovědi na moje otázky až z počátku našeho století. Avšak: jsou problémy a návrhy jejich řešení z Masarykovy České otázky nevydatné jen proto, že od vydání

⁴⁷⁴ FLOSS, Karel. Nepostradatelný myslitel a vychovatel. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica. Philosophica* II, s. 21–33. FLOSS, Karel. Fischer a přítomnost filosofie. In: FLOSS, Karel. *Hledání duše ztrátka*. Brno 2012, s. 227–234.

⁴⁷⁵ FISCHER, Josef Ludvík. Fischer. Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika. *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 1, s. 27.

díla uplývá již celých sto let? Čím větší myslitel, tím trvalejší jeho vidění. Pokud jde o mne, věřím především, že Fischerův skladebný věk, ovoce jeho skladebného pojetí skutečnosti je jediným východiskem ze světové krize.

Proto mi dovoluje pokusit se o následující fiktivně nefiktivní interview.

KF: Pane profesore, jak se díváte na budoucnost Evropy, zejména též na její potenciál při výstavbě lepšího světa?

JLF: Mohli bychom mluvit o personalismu jako o typicky evropské životní orientaci; její podstatu bychom pak hledali ve snaze po tvořivém hnětení skutečnosti, spojené s úctou ke všem hodnotným tvůrčím dílům vytvořeným minulostí. ... Dosah tohoto personalistického ideálu evropského nám vysvitne, když ho srovnáme s americkým ideálem úspěchu. ... Je-li vše podřízeno vrcholnému kritériu úspěchu, nezbude pro činnosti, které se svou vlastní podstatou vymykají tomuto kritériu, místa, resp. budou odsunuty na periferii sociální tvorby. Takovými činnostmi však jsou všechny ty, jež označujeme jako neinteresované, „čistou“ vědou počínaje a uměním konče, tedy činnosti výrazové. Nejsou však právě ony nejvlastnějším oborem lidské tvořivosti.⁴⁷⁶

KF: Má tedy kultura či obecně tvůrčí myšlení stále klíčový význam?

JLF: Odborná autorita ustavuje sebe samu. ... Tato její autonomnost je podstatným znakem autority kulturní vůbec, takže autorita odborná by tvořila pouze její součást. ... Kulturní autorita je neorganizovatelná, představujíc ryze duchové souručenství osobností tvůrčích, tvůrčí elitu, již jsme vydali do rukou duchovní vlády nad celou společností. Prosta všeho sociálního útlaču, nepodléhající vládě hodnot, tím méně statků, je tato elita jednak bedlivou strážkyní, aby pro denní, mnohdy nízký a malicherný shon nebylo zapomínáno výsostných příkazů, jež si uložil lidský duch na svých výpravách za dokonalostí; jednak dárkyní nových tvůrčích děl; nových krás, nových výbojů vědních, nových výzev za novou dokonalostí světa.⁴⁷⁷

KF: Spočívá tak v tvorbě dokonce sám smysl života?

JLF: Že jsme třtinami myslícími, dovedeme i odkrývat řád kosmu i vědomě usilovat o to, abychom ho naplňovali jak každý sám na sobě, tak v družném společenství na dostupném nám dějišti tohoto lidského, příliš lidského světa. Abychom tak mohli, musili jsme dříve „svěpovinně“ stanout pod společným „kategorickým imperativem“. Jen za této podmínky můžeme „svědělňě“ formovat sebe i našemu zásahu přístupnou skutečnost k jeho obrazu. Než „svědělňě“ znamená právě „osobně“, a proto i nejsobitější, tedy nejtvůřivější, aby celý život se nám stal „tvorbou“ a skrze nás všechny naše sociální skutečnost stejně vytvářeným domovem.⁴⁷⁸

KF: Neznačená pro takovou tvořivost vážné nebezpečí masová kultura, jež se k nám hrne po pádu železné opony?

⁴⁷⁶ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby. Abeceda skoro filosofická*. Praha 1932, s. 81.

⁴⁷⁷ Tamtéž, s. 218.

⁴⁷⁸ FISCHER, Josef Ludvík. Kvalitativní kosmos. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Filosofické studie*. Praha 1968, s. 111.

JLF: Amerika? ... Vydátnost bez konce, prázdnota bez konce... Evropu jímá již jen smutek nad tímto divadlem a hluboká soustrast. A vítá-li co, i obdivuje-li se čemu, pak červánkům vzpoury proti němu. Neboť ony ohlašují začátek konce. A nový návrat k lidské moudrosti.⁴⁷⁹

Otázka po budoucnosti evropské kultury se tak redukuje na základní dilema: buď má Evropa dosud tolik tvůrčích sil, aby vydala ze sebe kulturní útvary méně primitivní, než dovedla dosud; nebo jich nemá a pak její budoucnost zůstane pouhým prodlužováním minulosti, byť sebeintenzivněji rozšiřováním: v tomto případě však vážně a trvale ohrožovaným všestranným náskokem z její krve i z jejího ducha vyrostlé odnože americké. Nebo jinak: buď překoná ducha tíže, jímž se dala spoutat, nebo zůstane i nadále v jeho stále bezútěšnějším zajetí.⁴⁸⁰

KF: Má při hledání východiska z tohoto labyrintu světa ještě nějaký význam marxismus?

JLF: O tom, jaká by měla být struktura budoucí společnosti, jaké její organizační formy; o tom marxismus odepřel dáti poučení. ... I tehdy, kdyby platil postulát dialektického vývojového pohybu, jeví se skladebné pojetí zákonitým dědicem pojetí mechanického, a marxismu by příslušela pouze role rozkladného kritického prvku, který objasňováním kapitalistické společenské struktury spolupracoval k jejímu rozvratu.⁴⁸¹

KF: A co pojem socialismu?

JLF: Teprve skladebné pojetí smí činiti nároky, býti považováno za úplnou teorii socialismu... Ale pak bychom mohli říci, že skladebné pojetí je vlastně nejen první úplnou, nýbrž vůbec první teorií socialismu.⁴⁸²

KF: Je ještě aktuální Vaše triadická filosofie dějin, má co říci k současným zápasům o modernu a postmodernu?

JLF: Pořadajícím nástrojem středověké epochy byl princip teleologický, nábožensko-kvalitativně fundovaný. Pořadajícím nástrojem mechanistické epochy byl princip kauzální, předmětně-quantitativně fundovaný. Nuže, pořadajícím nástrojem epochy skladebné se může státi jen princip funkcionální, předmětně-kvalitativně fundovaný. To znamená: metoda funkcionální přejímá předmětný fundament metody kauzální, zůstává metodou „vědeckou“, ale dosavadní kvantitativní základ noetický i ontologický nahrazuje základem kvalitativním.

Jde o trojí mýtus. Prvým byl mýtus středověkého světa, zakotveného v bohu: mýtus ducha božího. Druhým byl mýtus novodobého světa, který lámaje v titánském heroismu všechny vazby mýtu předchozího – spěl za svobodou, aby posledním jejím smyslem se mu stalo nesmyslné fatum, měnící pyšného svého tvůrce v bezvolný atom a pouhou hříčku slepých sil: mýtus „ducha tíže“. Třetím se stává mýtus skladebného světa, který – znovu poutaje rozpoutané svobody a podřizuje je kvalitativně odstupňovanému řádu –

⁴⁷⁹ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby*, s. 11 n.

⁴⁸⁰ FISCHER, Josef Ludvík. *Budoucnost evropské kultury*. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Tři stupně: filosofický vějíř*. Blansko 1948, s. 33.

⁴⁸¹ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby*, s. 126 n.

⁴⁸² Tamtéž, s. 172 n.

dává na jedné straně lidskému usilování pevný a bezpečný směr, na druhé straně však skládá na člověka plnou odpovědnost za jeho bytí i žití; který jej daří oporou, ale spolu mu přikazuje, aby nově a nově stanovil své cíle a aby – uskutečňuje je – spoluvytvářel skutečností řád: mýtus tvořivého ducha.⁴⁸³

KF: Jak však vidíte perspektivu dalšího vývoje civilizace a kultury přece jen o něco konkrétněji?

JLF: Před našima očima se rýsují obrysy nové syntézy, zahajující novou epochu lidských dějin. ... Jakkoli chaotický, jakkoli v konvulzích se zmítající je tento dnešní lidský svět, nicméně si uvědomuje nedílnost svého osudu, když se stal tak malý, že vzdálenosti přestaly hrát roli, a tak vzájemně na sobě závislý, že přímo bezděky a stále spádněji se cítí doháněn k integraci všeho svého usilování, přes všechny velké i drobné antagonismy, jimiž je doslova rozerván. Mohu se mýlit, přiznávám, přesto však, pozorně, ano úzkostlivě a napjatě zaposlouchán do tohoto podzemního dunění, odposlouchávám z něj naději, že dostředivé ... síly přece nabudou vrchu. ... Že nepochybuji o tom, není již věcí vědění, ale víry.⁴⁸⁴

KF: Co byste chtěl, pane profesore, říci závěrem jako memento či jako podmínku zdárného vývoje společnosti sine qua non?

JLF: Kosmické panorama ... jsem se pokusil nastínit v jeho kvalitativně určené řádovosti. ... Víím, že dnes je vyzván, dokonce na všech stranách, věk „atomový“. Nemá-li se nám však stát zhoubou, nepřestávám věřit, že zákonitým dědicem včerejška i dneška se stane věk skladebný. ... Takový je po mém přesvědčení smysl a taková by měla být náplň kulturního prototypu právě nadcházející epochy. A je už zcela lhostejné, jakou vinětou bude opatřen. Když se poprvé začal rýsovat před mýma očima, označil jsem ho – tak trochu v objevitelské pýše – jako „skladebný“.⁴⁸⁵

Drahý pane profesore, za rozhovor Vám ze srdce děkuje Váš vděčný žák a spolupracovník Karel Floss.

⁴⁸³ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie. Kníha druhá, Řád*. Brno 1933, s. 222; 239.

⁴⁸⁴ FISCHER, Josef Ludvík. Pozvání k dialogu mezi indickým Východem a evropským Západem. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Filosofické studie*, s. 135.

⁴⁸⁵ FISCHER, Josef Ludvík. Kvalitativní kosmos. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Filosofické studie*, s. 110 n.

2 Ad: Několik řádků...

Několik řádků podepsaných Jiřím Fialou⁴⁸⁶ může být nakonec dobrým podnětem k zamyšlení nejen nad spleťtostí našich moderních dějin, ale lidského osudu vůbec. Právě na vysoké škole by se mělo ukázat, že není luxusem hermeneutika, která se snaží na úrovni porozumět starým textům i uplynulým dějům a která jediná může splnit i náročný požadavek *sine ira et studio*.

Řešení „případu J. L. Fischera“ může ostatně poskytnout model, jak se vyrovnávat s celým českým dvacátým stoletím. Již proto, že právě tento příspěvek píše člověk, který byl inkriminovanými aktivitami z konce čtyřicátých let vážně postižen, a který by tedy celkem pochopitelně mohl prahnout po jakési spravedlivé odvetě. Jde tu však o kauzu bytostně složitější. Právě Fialou citovaný text Fischerova dopisu Alexandru Čepičkovi může posloužit k hlubší analýze všeho, co se v roce 1948 odehrálo a co svými důsledky zasahuje až do nejžhavější přítomnosti. Mnohé naše současné potíže plynou ostatně právě z toho, že se svým společným a nerozdílným dějinám neumíme podívat příměji a upřímněji do očí. Vyhýbáme se bolestem, které s sebou vždy nese čestnost a opravdovost – a láska k pravdě. Aby bylo jasno: já jsem se musel probolet a probojovat od člověka Únorem (a tedy i Fischerem) vážně poškozeného až k Fischerovu spolupracovníku a příteli, tedy k člověku, který v prvním rektorovi naší almae matris objevil jednoho z nejvzdělanějších, ale také nejopravdovějších, nejstatečnějších a hlavně lidsky i politicky nejodpovědnějších lidí, s jakými jsem se kdy setkal.

Snad právě pro tyto vlastnosti byla J. L. Fischerovi odhalena v našem rektorátu pamětní deska, proto právem konáme v jeho jménu slavnostní výroční přednášku. Fischer je totiž přes všechny své problematické výroky i činy nepostradatelný učitel a vychovatel, který má co říct dnešku i zítřku, jak nepochybně ukáže i postupné vydávání jeho díla.

Avšak abych nehovořil jen za sebe a ze sebe. Abychom lépe pochopili povahu čtyřicátých let, ocituji slova profesora bostonské univerzity Igora Lukeše, která pronesl na nedávné mezinárodní konferenci v Praze k Únoru 1948: „Československá společnost vstoupila do poválečného období připravena na nějakou formu socialismu. I těch pár politiků v Praze, kteří neváhali ukazovat svoje přátelství se Západem, konkrétně

⁴⁸⁶ FIALA, Jiří. Několik řádků... *Žurnál UP*, 7, 1998, č. 17.

s USA, i oni byli první, kdo by uznali, že vztah ČSR se SSSR měl jasnou přednost. Má to samozřejmě co dělat s krizí třicátých let. K. Gottwald správně postřehl, že právě v té době přestal být antikomunismus moderní. Velká většina českých lidí si tehdy vytvořila představu, že stará Evropa s demokracií a kapitalismem byla prostě neadekvátní požadavkům doby a že po válce bude třeba začít nějak jinak. V socialistickém duchu mluvila většina českých intelektuálů a socialisticky hovořili i V. Černý, F. Peroutka a mnozí další...“ A tu se my musíme ptát: Mohl hovořit jinak právě jeden z předních protagonistů všech těchto vizí a snah, autor knih, jako jsou *Krise demokracie* či nedávno znovu vydané *Zrcadlo doby*? A pokud jde konkrétně o SSSR, nezapomínejme, jak vstřícné postoje k němu zaujímalí též politikové nejvyšší úrovně, jako byli Edvard Beneš či Jan Masaryk.

A právě v těchto dobách epochálního politického kvasu byla obnovena olomoucká Univerzita Palackého a JLF byl pověřen její výstavbou. Byla jeho milovaným dítětem, které nechťel po osudných událostech 1948 vydat do cizích, nepovolaných rukou. Proto také v svolání z 2. března 1948 hovoří nejen o tom, že podmínkou jeho spolupráce s novým pořádkem je zachování demokracie, ale především naprostá svoboda bádání. Pro tento postoj je též příznačné, že si při vstupování do KSČ vyhradil, že se nestane marxistou, poněvadž zůstane vždy věrný své skladebné filosofii. A když postřehl, že právě tento výsostný požadavek respektován nebude, dokázal včas odejít a zůstat filosofem hodným toho slova.

Od té doby až do smrti rok od roku dokazoval, kam opravdu svým dílem a životem směřuje. Prožíval jsem v jeho blízkosti již temná padesátá léta, vím, jak byl např. sledován při tajném setkání s Romanem Jakobsonem – ale hlavně jsem s ním protřpěl zklamání ze závěru nadějněho roku 1968. Byl to ostatně JLF, kdo již před okupací pronesl přímo prorocká slova: „Nevěřím ve vstup vojsk Varšavské smlouvy, protože by to znamenalo konec komunistické strany.“ Začátkem roku 1969 se na UP konal cyklus přednášek o smyslu českých dějin (kromě JLF hovořili Oldřich Králík, Robert Kalivoda a jiní) a JLF hodnotil situaci mimo jiné takto: „Jsem rád, že poté, co jsme byli obsazeni, vyšlehl plamen odporu proti okupantům, že se nepodařilo vytvořit zrádnou dělnicko-rolnickou vládu – a vyzývám k soustavnému odporu proti okupaci.“

Již dříve jsme spolu s JLF rozvíjeli činnost v olomoucké pobožce Klubu angažovaného myšlení; v létě 1968, když u nás probíhaly manévry sovětské armády, JLF v Klubu prohlásil: „Kdybych byl prezidentem, mobilizoval bych.“ A když v říjnu 1968 za předsednictví Zdeňka Mlynáře hodnotila okresní konference KSČ v Olomouci situaci v regionu před okupací a po ní, vyzýval tehdejší šéf StB označit za hlavního podněcovatele kontrarevoluce J. L. Fischera a jeho pomahače Karla Flosse.

Znal jsem důvěrně celou rodinu J. L. Fischera, vím, jak za všechny jeho statečné postoje trpěly jeho mimořádně nadané děti. Slovem: osud JLF, a tedy i jeho vědecké a lidské hodnocení není námětem na několik řádků – je to téma pro veliký román, pro epos, v níž by mohl do své tváře pronikavěji, a tedy osvobodivě nahlédnout

celý náš národ. Na takové dílo ovšem teprve čekáme, a dokud se nezrodí, nenastanou v této zemi pokojnější časy.

Mnohé z toho, co se Fischerovi vyčítá, bych sám v roce 1948 neudělal a nenapsal. Ale jakou jsem měl ve srovnání s ním odpovědnost? Vše je třeba hodnotit v kontextu českého zápasu v tomto století, ale i v kontextu dalších výhledů lidského rodu. V takové optice se mi JLF vždy znovu jeví jako člověk a jako filosof, k němuž je naše země a zejména naše univerzita zavázána úctou, vděčností a slibem neutuchajícího úsilí o duchovní i mravní povznesení české společnosti. Skončím Fischerovým památným a pro něho po všech stránkách příznačným vyznáním ze strukturalistické konference v Brně 1968: „I kdyby se mělo ukázat, že všechny mnou kdy rýsované a narýsované cesty jsou bludné (ačkoli vše ve mně se brání proti tomuto závěru), to jedno – i když jediné – mi nebude moci být upřeno: že bera na sebe dobrovolně posláním filosofa, toho jsem – přes všechny omyly, jichž jsem se dopouštěl – až úzkostlivě dbal, abych nikdy nesměnil prvorozenství poznané pravdy za čochovici jakýchkoli druhorodých výhod, bez ohledu na cenu, kterou mi proto bylo kdy platit.“⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ FISCHER, Josef Ludvík. Fischer. Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika. *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 1, s. 13–27.

3 Úděl filosofa v magické Olomouci⁴⁸⁸

*Vaše Magnificence, spectabiles,
vzácní hosté, kolegové a přátelé,*

moje fischerovská přednáška je charakteristická již tím, že se nemůže zásadně nelišit ode všech dřívějších. Nejsem významná osobnost ani věhlasný vědec – za pozornost stojím snad jen tím, že můj osud je úzce spojen jak s Fischerovou univerzitou, tak s jeho odkazem. A to tak úzce, že je možné brát již v názvu přednášky slovo *filosof* jednak s malým počátečním písmenem (jde-li o mne), jednak s velkým F (jde-li o JLF).

Ač jsem původně vyšel z duchovního okruhu, jenž se od Fischerova světa – alespoň na první pohled – až diametrálně lišil, poznával jsem právě ve Fischerovi postupem času – zejména pod údery dějinného vývoje – osobnost, již nebylo možno nazvat jinak než bytostně potřebným učitelem a vychovatelem. Jestliže jsem v prvé polovině minulého století pokládal za svého svrchovaného učitele Metoděje Habáně, přibyl k němu v druhé polovině století J. L. Fischer. Od té doby je pak můj život mimo jiné snahou prokázat, že se výklad a tvárnění skutečnosti obou myslitelů nejen nevylučují, ale ve svých nejlepších intencích tvořivě doplňují, jak o tom svým způsobem svědčí též moje nedávno vydaná studie *Řád jako ústřední idea západní civilizace*.

Čas, který je mi vymezen, mi snad umožní jednak před vašim duchovním zrakem promítnout několik dějinných panoramat, jednak dát zaznít výroky, jež by zasloužily být tesány do kamene. Nikoli proto, aby jen vstoupily do historie, ale aby byly trvalou inspirací pro dnešek i zítřek. Jde tak o jakýsi minimální fischerovský katechismus, zhuštěné fischerovské poselství.

K osobnímu sblížení s Fischerem docházelo také v rámci úzkých vztahů s jeho druhou rodinou – jeho choť Jarmila Kantorková byla mou dlouholetou spolužačkou, od obecné školy až po nezapomenutelné Slovanské gymnázium. O povaze našich vztahů podává výmluvné svědectví Fischerova druhorozená dcera Sylva – dnes již známá česká básnířka, když v úvodu svých rozhovorů se mnou (*Bůh vždycky zatřese stavbou*) píše mimo jiné o tom, že si mě v přehršli otcových návštěvníků, kteří zaplňovali její dětství, pamatuje vedle jednoho doktora filosofie jako jedinou bytost, která zářila

⁴⁸⁸ Slavnostní 23. fischerovská přednáška proslavená 23. 11. 2016 na Univerzitě Palackého v Olomouci k počtu prvního rektora obnovené univerzity J. L. Fischera.

a svítla. Nejprve jsem byl takovým vyznáním zaskočen, ale pak jsem si uvědomil, že šlo zřejmě o jakýsi odlesk mé křesťanské víry.

Návštěvám v Dukelské ulici předcházela ovšem dlouhá léta, jež malá Sylva nepamatovala a jež nelze nazvat jinak než *historia calamitatum*. Pokud jde o Fischera, běží zaprvé o jeho vyhoštění z Prahy do Olomouce, zadruhé o jeho postupné vytlačování z vůdčího postavení na Univerzitě Palackého po roce 1948. Nejprve několik poznámek k onomu vyhnání z počátku dvacátého století. O mimořádné konzervativnosti právě olomoucké arcidiecéze svědčí i katoličtí historici. Ono „dlouhé“ devatenácté století poznamenalo zvláště Moravu, ale jako vydala kdysi stále ještě barokní Praha geniální dílo Bolzanovo, pomohla opožděně barokní Olomouc na svět dílu, jež ovlivnilo celé dvacáté století – na stupních Caesarovy kašny se dopékal *Logicko-filosofický traktát* Ludwiga Wittgensteina. Olomouc je podobně jako Praha opravdu magická a Fischerovo vyhnání tak dostává hlubší tvář – duch opravdu vane, kde chce a kam chce. Podobně na první pohled těžko postřehnutelné podzemní proudění se snažím vystihnout v jednom svém sonetu vyzývavou otázkou:

Máchovo první stvořitelské slovo?
Pobělohorské símě Bridelovo?

Fischerovu existenci jsem začal intenzivněji vnímat v roce 1945 na brněnské univerzitě, kde jsem studoval slovanskou a klasickou filologii a sledoval jsem jeho děkanské inaugurační příhovory. Již tehdy mě zaujalo jeho výsostné pojetí univerzity, s nímž jsem se později setkal zejména u Karla Jasperse. Filosoficky mě tehdy ovšem zaujal zejména František Novotný se svým výkladem předsókratiků.

Vzápětí přišel rok 1946 a s ním obnovení olomoucké univerzity. Byl jsem při tom, když to do Olomouce přijel oznámit Zdeněk Nejedlý, a byl jsem při tom, když došlo k pozdějšímu slavnostnímu otevření v přítomnosti prezidenta Edvarda Beneše v roce 1947. Vedení univerzity odměnilo vybrané studenty za úsilí při budování školy pozváním jak na slavnostní akt v Redutě, tak na následnou recepci v arcibiskupském paláci.

Naposled jsem stál v tomto prvním období po boku J. L. Fischera při svěcení Karla Matochy na olomouckého arcibiskupa. Na filmu z března 1948 kráčím se dvěma dalšími studenty jako čestný doprovod rektora J. L. Fischera a prorektora Františka Cinka. A je tu nepřehlédnutelné *signum temporis* – v katedrále sedí jako zástupci vlády také Josef Plojhar a Zdeněk Nejedlý. V dalším ze svých kronikářských sonetů jsem ten zlověstný okamžik vyjádřil ve strofě:

Zde denně vzhází zlatá setba Zdíka
z pradávných časů české kroniky,
zde svétli jsme mučedníka ticha,
když dábel v Čechách rdousil básníky.

Karel Matocha se stal opravdu umlčeným trpitelem, od roku 1950 byl až do své smrti v roce 1961 uvězněn bez soudu ve své rezidenci. Je příznačné, že jako filosof vyznával úzkou souvislost mezi osudy metafyziky a lidstva.

Brzy po tomto zlověstném aktu v katedrále dostávají události v celé zemi prudký spád, čemuž se nemohla vyhnout ani nedávno obnovená olomoucká univerzita. J. L. Fischer publikuje svůj veřejný dopis *Čtoucím pozdrav*, v němž se snaží naznačit možnosti, jak se ctí přijmout převratné politické dění. Již počátkem června abdikuje prezident Beneš, který začátkem září po celkovém duševním zhroucení umírá.

Já sám pak v tomtéž září vstupuji v Olomouci do dominikánského řádu. Opouštím (doufal jsem, že jen načas – po dobu noviciátu) milovanou duchovní dílnu, v níž jsem mohl pracovat s takovými mistry, jako byli Oldřich Králík či Karel Janáček, ale nemohl jsem tehdy jinak, došlo k synergii faktorů, jimž jsem nedokázal vzdorovat. Brzy ovšem zasáhl opět svrchovaný osud – již koncem dubna 1950 přepadlo klášter ozbrojené komando, jež nás během noci převezlo do centralizačního kláštera v Broumově, abych byl v září téhož roku povolán na více než tři roky do PTP, nejdříve v Komárně, později v Hájníkách u Sliače. Místo studia jsem se ocitl na dlouhá léta (do konce roku 1953) na stavbách reálného socialismu. Každou volnou chvíli jsem sice studoval a překládal filosofickou literaturu, ale z duchovního zajetí nás zřejmě vysvobodila až Stalinova a Gottwaldova smrt.

Zde je třeba se podrobněji zastavit u pověstných padesátých let, zejména u vstupního roku 1950. Jeho povahu a dosah si stěží může představit ten, kdo jej neprožil. Já sám jsem v Broumově těžce onemocněl a prakticky neléčen jsem skomíral v suterénní ošetřovně v týchž červnových dnech, kdy byli popraveni Milada Horáková a Závaš Kalandra. O tom, jaké duchovní zemětřesení národ prožíval, svědčí křečovitě zápasy Vladimíra Holana, který v tom roce střídavě vstupoval do KSČ a katolické církve, aby z nich vzápětí zase vystupoval. A stejně příznačné je, co psal právě jemu profesor olomoucké univerzity Oldřich Králík: „Je to velké významné, že žiji v epoše Vladimíra Holana, je to nepochopitelné štěstí, že jsem se dostal do gravitační oblasti tvé tvorby.“⁴⁸⁹

Pro doslova apokalyptickou dialektiku toho osudného roku je ovšem pozoruhodné též to, co se v něm dalo ve Vatikánu. Chceme-li tu dobu pochopit do patřičné hloubky, je třeba vstřebat dvě iniciativy Pia XII. – jeho encykliku *Humani generis*, jež paušálně odsuzuje celou novou teologii, ale zejména vyhlášení nového mariánského dogmatu o tělesném nanebevzetí Boží matky. Při této příležitosti bych rád upozornil, že právě pozornost vůči takovýmto běžnými váhami nepostřehnutelným imponderábilím patří k základním rysům mého chápání skutečnosti.

Pro můj dnešní výklad je nesporně významné, jak se v těchto klíčových okamžicích zachoval J. L. Fischer. Stručně jsme se toho problému dotkli již výše, nyní se zamysle-

⁴⁸⁹ Citováno dle ústního sdělení Oldřicha Králíka autorovi.

me o něco podrobněji. Fischer vstoupil v přelomovém roce 1948 do KSČ; považoval to za nutné zlo, neměla-li se zhroutit jeho vize o povaze a výstavbě jím řízené vysoké školy. Při svém vstupu do strany si proto vyhradil smělé právo na vlastní názor, na svou svéráznou filosofii, přičemž dokonce prosazoval pro Univerzitu Palackého požadavek akademické svobody a zásadní autonomii v oblasti vědy a vyučování. Pro tyto krajní maximy byl postupně vytlačován z vůdčí role a v roce 1951 odchází z rektorátu. A teprve od tohoto roku působili při rektorátu kádroví pracovníci.

Někomu se tyto postoje mohou jevit jako málo radikální a třeba i nedůstojné. Vše se však vyjeví ve zcela jiném světle, srovnáme-li Fischerovy kroky s některými jinými tehdejšími univerzitními učiteli. V Brně odhodil veškeré své názory hlášané v rámci teorie kvantové biologie profesor Ferdinand Herčík, aby se jednoznačně přiklonil k primitivnímu marxismu – předtím již světově známý, nesporně geniální biolog začal otrocky hlásat sterilní poučky dialektického materialismu. V Praze se nedůstojně vzdával svého objevného literárního strukturalismu Jan Mukařovský. Již tyto dva smutné příklady nabádají, abychom nepochybovali o pravdivosti a doslova historickém významu Fischerova vyznání, jež pronesl v roce 1968 na brněnské strukturalistické konferenci: „I kdyby se mělo ukázat, že všechny mnou kdy rýsované a narýsované cesty jsou bludné (ačkoli vše ve mně se brání proti tomuto závěru), to jedno – i kdyby jediné – mi nebude moci být upřeno: že bera na sebe dobrovolně posílání filosofa, toho jsem – přes všechny omyly, jichž jsem se dopouštěl – až úzkostlivě dbal, abych nikdy nesměnil prvorozenství poznané pravdy za čocovici jakýchkoli druhorodých výhod, bez ohledu na cenu, kterou mi proto bylo kdy platit.“⁴⁹⁰

Padesátá léta neměla bohudík jen svůj tragický prolog, ale též svou nadějnější druhou polovinu. Otevřel ji svým přelomovým projevem N. S. Chruščov, pokračovala skolem Pia XII. a zvolením Jana XXIII. v roce 1958. Oznámení o této volbě jsme přijali v Olomouci v Habáňově přítomnosti v domě, kde jsem společně bydlil s Kazi-mírem Večerkou. Habáň zde s malou skupinou připravoval tajně budoucí tomistickou akademii, kterou chtěl v příznivějších časech obohatit český duchovní život. V tu chvíli ovšem ještě nikdo nečekal, že starý nemocný papež začne bezprostředně připravovat všeobecný koncil, který zásadně změní celou duchovní scénu.

Přes všechny peripetie a retardační snahy komunistických režimů se na všech stranách rodily iniciativy, jejichž nejtýpičtějším projevem byly takzvané bytové semináře, na nichž se mimo jiné hledalo nadějnější řešení společenských problémů. V Praze mělo stále větší vliv setkávání u Jana Patočky, ale také u Josefa Lukla Hromádky, z jehož okruhu vyrostl postupně významný fenomén ekumenického semináře v Jirchářích, s nímž jsem od počátku intenzivně spolupracoval. Dnes je známo, že duši tohoto semináře byli naši blízcí přátelé katolík Jiří Němec a protestant Ladislav Hejdánek, méně známé (ale právě pro tuto dobu na výsost příznačné) je však to, že právě Hejdánek

⁴⁹⁰ FISCHER, Josef Ludvík. Fischer. Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika. *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 1, s. 27.

připomíná, že ještě na přelomu padesátých a šedesátých let – již po delší spolupráci – se ho Hromádka zeptá, zda není také členem komunistické strany. Jde jen o jeden z hlubinných příznaků historických pohybů, kdy vedle nadějnějších výhledů docházelo setrvačně ke špiclování, vyslýchání, zatýkání a dlouholetému žalářování. Ale přesto všechno: čas se nezadržitelně překláněl k jedinečným létům šedesátým. Jestliže se dnes vzpomíná na jejich nezapomenutelnou tvůrčí atmosféru, jsem sám přesvědčen, že k ní podstatným způsobem přispěl právě Jan XXIII. svým koncilem, který probíhal v letech 1962–1965. A také vyznávám, že bez koncilu by nebylo došlo ani k pražskému, či spíše českému jaru. Jen ti, kteří si uvědomují, koho Jan povolal do Říma jako koncilové poradce, jsou s to postřehnout dosah dějinného obratu. Josef L. Hromádka se nám tehdy přiznal, že podobný zjev na papežském trůně již ani ve snu nečekal.

V těchto souvislostech je třeba se zmínit o Klubu angažovaného myšlení (KAM), který jsme jako jeden z plodů setkávání v bytovém semináři u J. L. Fischera založili v bouřlivém roce 1968. S těmito událostmi jsou spojeny dva výroky, které svědčí o Fischerovi i o mém vztahu k němu více než dlouhé strany textu.

První je z úst J. L. Fischera, který v předvečer přepadu naší země v klubu prohlásil: „Kdybych byl prezidentem, mobilizoval bych,“ přičemž podobná výzva nevyšla z jeho úst poprvé, již v září 1938 zasílá prezidentu Benešovi telegram, v němž ho vyzývá, aby v žádném případě nekapituloval. A ještě v únoru 1939 předkládá v Brně nekompromisní návrhy v přednášce *Národní tradice a česká filosofie*. Miloš Havelka ve své antologii sporů o smysl českých dějin tento Fischerův výklad oceňuje, ale chybí důležitá zmínka o tom, že přednáška se konala jen několik dnů před tragickou okupací. Vždyť právě Fischerova statečná snaha vzdorovat za každou cenu násilí jej ostře odlišuje od řady tehdejších intelektuálů, mimo jiné od Jana Patočky. Proto také musel Fischer včas uprchnout ze své ponižené země a skrývat se po léta v Nizozemí – jinak by byl skončil jako Vladislav Vančura a Bedřich Václavek. Také proto jsem před časem neváhal v Praze připomenout, že je dnes u nás zřejmě přepatočkováno.

Onen druhý „památný“ výrok padl na olomoucké „normalizační“ konferenci strany na podzim 1968, kterou vedl Zdeněk Mlynář; tam jeden z představitelů StB prohlásil, že revoluční dění zde rozdmýchávali filosof J. L. Fischer a jeho katolický pomocník Karel Floss. Když se mi to doneslo, zhluboka jsem si oddychl – uvědomil jsem si, že jsem konečně vstoupil do historie. A naštěstí to zdaleka nebylo naposled.

Dříve než se dostaneme ke druhému finále ze závěru roku 1989, zkusím nyní stručně objasnit, které rysy Fischerovy osobnosti a které jeho myšlenky mě oslovily především.

Základní přehled o Fischerově díle, jeho architektuře i významu nacházíme ve studii jednoho z jeho předních žáků Lubomíra Valenty. Vyšla s předmluvou Josefa Jařaba hned v úvodním roce nové porevoluční éry s příznačným názvem *Filosofie řádu*. Valenta především připomíná, že ve Fischerově pojetí vyjevuje filosofie zhuštěně ducha času, a je tedy též divadlem evropské kultury. Tak by se kvintesence Fischerova usilování

dala označit jako úsilí o hledání dobrého evropanství. Přitom je příznačné, že na rozdíl od Jana Patočky, jemuž šlo především o péči o duši (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς), běželo Fischerovi zejména o péči o obec (ἐπιμέλεια τῆς πολεως). Vždyť právě při správě obce je ústředním faktorem řád. Pro mě samého nabývá tento vztah na intenzitě již proto, že si vždy znovu připomínám postřeh z pradávného hymnu ke Svatému Duchu, bez jehož přispění nevede nic k opravdovému dobru, dokonce i veliké nadání může vést ke zkáze (*sine tuo numine nihil est in homine innoxium*). V tom také spočívá můj rozdíl oproti Valentovu výkladu. Soudí-li on, že když Fischer říká, že je třeba hmotu opět ovládnout duchem, nemáme v tom hledat nic spirituálního, že jde pouze a jediné o kulturní řád; čekal jsem já též u Fischera trpělivě na prozření, při němž by objevil i jiné než čistě světské světy. Naději mi dávaly také některé Fischerovy formulace, jež se podivuhodně pojí s jeho pojetím ekonomie. Když hovoří ve své přednášce *O budoucnosti evropské kultury* o možnostech překonání letálních forem kapitalismu, vyhlíží nakonec jen blíže neurčený základní metafyzický úder. Právě podobné *topoi* mi dávaly naději na možné sepětí Fischerova úsilí s křesťanským hledáním Božího království. Oprávnění takové optiky jsem si zajišťoval hlubším výkladem Fischerova pragmatismu, který v mnoha bodech vyústil (byť zřejmě neuvědoměle) v Peirceův pragmaticismus. Též Charles Sanders Peirce totiž nakonec našel spásné východisko ve svérázně pojaté metafyzice. Mé specifikum pak spočívalo v tom, že jsem nepochyboval o úzké spolupráci takové metafyziky s integrálním křesťanstvím. Některé možnosti jsem naznačil ve své již zmíněné studii *Řád jako ústřední idea civilizace*, kde se opírám o Fischerův postřeh, zda „usilování náboženského člověka neústí v dráhy sociálního jeho druhá k spolupráci na společném díle“.⁴⁹¹

Ve svém příspěvku o Fischerovi ve sborníku *Zakladatelé a pokračovatelé* jsem naznačil jak základní obrys jeho mimořádného myslitelského osudu, tak také důrazy, jež mě přímo existenciálně oslovily. Jde o evropsky pojatý personalismus, jenž na rozdíl od amerického ideálu úspěchu vidí cíl v tvořivém utváření skutečnosti v souladu s hodnotnou tradicí. To měl Fischer na mysli, když hovoří v rámci své svérázné teorie hodnot o činnosti výrazové jako o nejvlastnějším oboru lidské tvořivosti. Právě těmito důrazy mně byl Fischer blízký jako záruka toho, že první vědou se nestane ekonomie, nýbrž filosofie a teologie. Též tyto rysy ostatně vysvětlují na první pohled problematický Fischerův kladný vztah ke gotice. Běží o nejvlastnější dědictví evropské kultury, jde o duchovní souručenství tvůrčích osobností, přičemž kulturní autorita není organizovatelná, je výsadou kulturní elity. Na rozdíl od pokleslé konzumní společnosti – Fischer hovoří o malicherném shonu – jdou tvůrčí duchové především za novou dokonalostí světa. Sám jsem si při těchto Fischerových maximách připomínal skutečnost, že tvůrčí činnost nelze zásadně plánovat, že jde vždy o inspiraci, o svrchovaný pohyb ducha.

⁴⁹¹ FISCHER, Josef Ludvík. O budoucnosti evropské kultury. In: FISCHER, Josef Ludvík. *Výbor z díla I*. Praha – Olomouc 2007, s. 430.

Právě v současných dnech jsou pozoruhodné Fischerovy názory na Ameriku. Již v první polovině minulého století mluví o nutnosti vzpoury proti jejímu duchu, který je dán vydatností bez konce, ale současně také prázdnotou bez konce. Evropské unii by velice prospělo, kdyby se poučila z těchto Fischerových důrazů a vzala na vědomí jeho volání k návratu k lidské moudrosti – buď Evropa překoná ducha tíže, jímž se dala spoutat, nebo zůstane v jeho stále bezútěšnějším zajetí.

Trvale cenné a inspirativní je Fischerovo jasné rozlišení a vymezení pojmů marxismus a socialismus vůči jeho vlastnímu skladebnému pojetí skutečnosti: marxismu zůstává role rozkladného kritického prvku, přičemž pouze skladebné pojetí může být považováno za úplnou teorii hodnotného socialismu. V tomto duchu se pro Fischera vyjevovaly obrysy nové syntézy – doslova základ nové epochy lidstva. Pro mě osobně bylo vždy mimořádně povzbudivé, že Fischer přiznával, že taková vize budoucnosti není jen věcí vědění, ale také víry. Hlubší rozvinutí těchto souvislostí nabízí Wilfred Cantwell Smith svým zásadním rozlišením mezi vyznáním (*belief*) a vírou (*faith*).

O fischerovských strukturalistických tezích z roku 1930 (nazvaných *O dvojím řádu*) napsal právem Josef Zmr, že mají epochální význam, poněvadž se v nich spolu s lingvistikou a estetikou dostává do čela vědeckých a ideových snah doby česká strukturální filosofie a sociologie. Uznává-li Zmr, že zde Fischerovi náleží nesporný primát, upozornil jsem již před časem, že Fischer byl strukturalistou před většinou běžně známých světových strukturalistů, a že když vyšla všeobecně obdivovaná kniha Fridjofa Capry *The Turning Point*, uvědomil si jen málokdo, že by Capra měl být vlastně nazván žákem a pokračovatelem J. L. Fischera. Poslyšme ostatně tuto Fischerovu formulaci: „Svár obou kulturních prototypů, mechanistického (kapitalistického) a strukturálního (skladebně socialistického) je dosud nerozhodnut. Vlastním bojištěm je Evropa a na výsledku tohoto boje závisí její osud. Budoucnost Evropy, to jest její kulturní i sociální růst, je spjata s vítězstvím prototypu strukturálního.“⁴⁹²

Všechny tyto myšlenky se v různých podobách dostávaly na pořad jak při mé osobní spolupráci s Fischerem od počátku šedesátých let, tak také v seminářích, jež se konaly v jeho bytě v širším obsazení. Náš drahý JLF tak prožil v plné síle nadějná léta šedesátá, ale již počátkem let sedmdesátých umírá. Pomáhám osiřelé rodině, obstarávám u svého známého kameníka náhrobní kámen – ostatně nejprostší, jaký je možné si představit. Sleduji mimořádný duševní rozvoj obou myslitelových dcer.

Duch fischerovských seminářů se přenáší do bytu mého bratra Pavla, jehož vlivem se naše olomoucké semináře úzce prolínají s mezinárodními komeniologickými konferencemi v Uherském Brodě, kde Pavel pracuje jako vedoucí vědecký pracovník. Tak se naše olomoucké hledání hlubinně oplodňuje nejen setkáváním s předními českými osobnostmi, jako jsou Josef Válka, Stanislav Sousedík, Miloslav Ransdorf a především Robert Kalivoda, ale také s celou řadou významných zahraničních filosofů a teologů.

⁴⁹² FISCHER, Josef Ludvík. O dvojím řádu. *Česká mysl*, 26, 1930, č. 4, s. 353. (Také in: FISCHER, Josef Ludvík. *Výbor z díla I*, s. 712.)

A byl to právě Robert Kalivoda, kdo nám nepřestajně připomínal klíčový význam J. L. Fischera.

Čtyři roky po Fischerově smrti odcházím z Olomouce do Prahy, ale zůstávám stále v úzkém kontaktu jak s Olomoucí, tak s Uherským Brodem. Celých dalších dvacet let po jedinečném českém jaru jsme se snažili hledat cesty k nadějnější budoucnosti. Podrobněji o tom píše bratr Pavel ve svých memoárech, já pak částečně ve svých rozhovorech se Sylvou Fischerovou. Zde jen stručně, že když jsem dosáhl důchodového věku, přestěhoval jsem se v roce 1986 do Sázavy nad Sázavou, abych blíže přírodě pod záštitou svatého Prokopa naplňoval své dávné životní i literární plány.

Ale přišel nečekaně rok 1989 se svou sametovou revolucí, kterou jsem prožil – zřejmě opět vlivem magického působení mého osudového města – v Olomouci. Přijel jsem jen na pár týdnů pomáhat ošetřovat nemocnou matku, ale byl jsem od prvních okamžiků přítomný veškerému horečnému dění – nejprve v divadle, pak u Trojičního sousoší. Dvakrát jsem byl revolučním výborem požádán, abych promluvil též jménem univerzity, s níž jsem již dlouhá léta neměl přímé styky, ale hned jsem si uvědomil, že vlastně udeřila znovu chvíle J. L. Fischera a jeho odkazu. Tak došlo k tomu, že jsem ve čtvrtek onoho revolučního týdne, kdy mě poslouchalo na tři tisíce lidí, mimo jiné řekl: „Nejbližším úkolem komunistů je prokousat se k poznání, že moudrost lidu nebude nikdy s to vyčerpat jen jedna strana. Mělo by se to stát samozřejmostí právě v tomto městě, kde první rektor obnovené univerzity J. L. Fischer razil jasné heslo svého hlubšího pojetí demokracie, že totiž každý monopol je od zlého již proto, že je bytostně nedialektický.“ Patří zřejmě ke kuriozitám dějin, že po skončení mého příhovoru skandovali shromáždění občané znovu a znovu na náměstích běžně neslýchaná slova „Ať žije filosof!“ Já sám jsem ovšem věděl, že ta pocta patří filosofu s počátečním velkým F – J. L. Fischerovi.

Podruhé jsem z téhož místa hovořil již k sedmdesáti tisícům občanů při generální stávce 23. listopadu. A tehdy jsem vyslovil myšlenky, které se zřejmě nebudou přijímat bez rozpaků, sám jsem však přesvědčen, že by je podobně formuloval právě J. L. Fischer. Řekl jsem: „Demokracii se musíme teprve učit. Přitom bych chtěl apelovat zejména na mladé lidi, aby v žádném případě nepřipouštěli návraty ke starým, měšťáckým modelům stínové demokracie, proti nimž právem bojovali všichni pokrokoví lidé první republiky, včetně čestných komunistů. Opravdový model socialismu, který zůstává naším velkým cílem, musí vycházet ze zásady, že lidské hodnoty mají přednost před hodnotami ekonomickými. Západ nebudeme dohánět ani předhánět, vytvoříme vlastní model důstojného lidského života – jen v tom smyslu má cenu hledat demokracii.“

Hned po skončení revolučních dnů jsem se vrátil do svého sázavského Tuscula, netuše že moje hlavní, vpravdě univerzitní éra je teprve přede mnou. Měl jsem za to, že jsem právě prožil pozoruhodnou tečku za svým dobrodružným životem, a zatím šlo o daleko pozoruhodnější začátek. Po krátkém čase jsem byl požádán vedením univer-

zity, abych alespoň rok nebo dva pomohl při obnově katedry filosofie. Přijal jsem to jako dar z nebes – konečně na univerzitě, v onom vysněném prostředí, jež pro mě bylo vždy posvátné jako pro Karla Jaspersa. Začal jsem dojíždět do Olomouce, upravil jsem nově ústřední učebnu, začal psát skripta úvodu do filosofické řečtiny a latiny, inicioval jsem Olomoucké filosofické týdny, inspiroval Rotundu, jež měla prohloubit spolupráci fakult. Z roku nebo dvou se vyklubalo celé čtvrtstoletí. A byl bych zůstal rád třeba jen asistentem, neboť každý gradus v univerzitním kolektivu znamená mimořádnou poctu a veliký duchovní závazek.

Dovolte nyní závěrem několik nejosobnějších vyznání a také nadějí. Jedním z důležitých faktorů při znovuzrození katedry filosofie byly nesporně již zmíněné *Hebdomades philosophicae Olomucenses*. Maje na mysli Fischerovu vizi o výsostném charakteru vysoké školy, snažil jsem se od počátku zapojit do výuky i výrazné zahraniční osobnosti. Ale jak je získat a jak je zaplatit? Díky zahraničním přátelům jsem byl přijat do německé *Görres-Gesellschaft*, jež každoročně pořádá setkání svých členů v jednom z německých univerzitních měst. Jde přitom o představitele všech oborů, přičemž členy jsou převážně křesťané. Právě filosofové z těchto řad jsem chtěl co nejdříve přivést i do Olomouce. K prvnímu pokusu jsem se odhodlal v roce sloučení dvou německých států v Münsteru. Přednášel tam také přední organizátor filosofického života v Německu profesor Willy Oelmüller. Po jedné přednášce jsem k němu přistoupil a řekl: „V Olomouci začínáme ve filosofii úplně od nuly, považoval bych za ohromný dar, kdybyste u nás mohl alespoň týden přednášet. Nemohu ovšem slíbit žádnou odměnu ani zaplatit cestovné – ale vycházím z přesvědčení, že jste-li opravdový křesťan, který chce být spasen, měl byste se na takovou misi vydat.“ Zamyslel se a slíbil, že mi brzy napíše, a po krátkém čase přijel, dokonce třikrát. Podobně jsem získal řadu předních zahraničních učenců, z nichž většina ocenila mimořádně připravené olomoucké posluchače.

Ale Fischerův odkaz mě vedl ještě k dalším krokům. Ke snaze iniciovat a zintenzivnit spolupráci jednotlivých fakult, aby se tvůrčím způsobem vyjevila ona bytostná jednota obsažená v pojmu univerzity. Tak začala pracovat skupina představitelů jednotlivých fakult, jež se podle místa konání na teologické fakultě nazvala Rotundou. Vzdáleným cílem bylo společně vypracování odpovědí na základní problémy současného lidstva – v přesvědčení, že právě univerzita by měla vždy jako jeden celek odpovídat na otázky jako: co je člověk, příroda, evoluce, společnost. Těž při rozvíjení této aktivity mě vedle J. L. Fischera inspiroval Karl Jaspers, jenž vytrvale připomínal, že úroveň každé univerzity se pozná podle stupně tvůrčího napětí mezi filosofickou a teologickou fakultou. Právě proto jsem také v naší ústřední učebně na katedře filosofie vyvěsil Kantovo připomenutí, že dosáhne-li filosofické úsilí svého vrcholu, setká se hlubinně s jedinečným poselstvím evangelia. Na většině našich vysokých škol nezaslechnou posluchači o těchto filiacích vůbec nic. Právě tyto a podobné mezery jsme pak chtěli zaplňovat také na Letních filosofických školách, které jsme na Sázavě pořádali brzy

po sametové revoluci, inspirování sedmým Platónovým listem, v němž se připomíná tvůrčí síla soužití a soubytí (συζῆν καὶ συνουσία). To vše se dalo v rámci nadace, kterou jsme založili ve spolupráci s tübingskou nadací Stiftung Weltethos, jejímž iniciátorem je světoznámý teolog Hans Küng, jehož dílo jsem překládal a komentoval.

Letní filosofická škola opustila z organizačních důvodů nedávno Sázavu a stojí za pozornost, že se již po několik let koná v Dubu nad Moravou. Jako by přitažlivost Olomouce působila i v žácích, které jsme se snažili vést v duchu nezapomenutelného J. L. Fischera. Olomouc je opravdu magická. Chodilo-li po starodávné dlažbě jejího hlavního náměstí pod jedinečným sousoším Nejsvětější Trojice již mnoho velkých osobností, ukáže se její duchovní potenciál v plné síle, až se jasně vyjeví světodějný přínos prvního rektora její obnovené staroslavné almae matris. Naplnění tohoto cíle je nyní ve vašich rukou – vedle každoroční fischerovské přednášky by měla být založena též tradice stipendií za mimořádně tvořivé rozvíjení odkazu jednoho z největších českých myslitelů.

4 Vladimír Neuwirth a jeho *Apokalyptický deník*

Jestliže se někdo v českých zemích zabývá kulturou a civilizací ve vztahu k eschatologii, neměl by opomenout *Apokalyptický deník* Vladimíra Neuwirtha (1921–1998, první vydání vyšlo v Římě – Frankfurtu 1976, dále zkracuji *AD*).⁴⁹³

Když se mi dostalo té cti, myslím, že zatím v mém životě největší, promluvit v roce 1998 v opavské katedrále nad Vladimírovou rakví, řekl jsem mimo jiné, že je smutným znamením této doby, a především české kultury, že v chrámu nikde není vidět zástupce našich hromadných médií, kteří jsou při jiných příležitostech až všetečně všudypřítomní.

Dlouholetý vězeň a pak dlouholetý emigrant Vladimír Neuwirth je snad nejlépe charakterizován zápisem do deníku z konce října 1969: „Veliká úzkost zaplavila opět mou duši, úzkost a děs. Co to stojí proti mně? Je to temná zeď. A tato zeď je živá. Tato zeď jako by se nedala překonat. Pohled na ni ochromuje síly. Je to zeď mého osobního osudu; je to zeď českého osudu z r. 1969; je to zeď osudu věřícího katolíka ustavičně toužícího a pracujícího o jednotu a nemohoucího se takřka s žádnou skupinou solidarizovat...“ (*AD* 67).

Avšak ani toto tragické konstatování nezlomilo Vladimírovu víru a jeho neutuchající zápas o nadějnější časy. Již o dva roky později si poznamenává, že četl Claudelův *Procesionál na pozdrav novému věku* a že se rozhodl zasvětit celý svůj život přípravě takového věku (*AD* 193).

Ve srovnání s naším současným českým křesťanstvím a jmenovitě katolicismem byl hluboce přesvědčen, že nemůže být autentické křesťanství bez kultury a naopak: „V tom je nejvyšší smysl kultury: Být cestou – ne pouze k lidství, nýbrž k nebeskému Jeruzalému“ (*AD* 66). „Křesťanská kultura je obrovská stavba, jejíž pevnost a velkolepost je dána úhelným kamenem, kterým je Kristus. Na poli kulturní tvorby se ustavičně odehrává to, o čem mluvil Simeon: ‚Hle, tento je určen k pádu a povznesení mnohých v Izraeli a na znamení, jemuž budou odpírat (Lk 2,54)...‘“ (*AD* 136).

Právě z těchto úhlů se Neuwirth vždy zabýval též poezií, aby z ní vždy znovu těžil překvapivě podněty pro své křesťanství: „Umění Boženy Němcové charakterizuje vnitřní ryost, čistota jejích postav a veliká schopnost harmonizace. Jinak řečeno: její

⁴⁹³ Druhé vydání vychází v Praze r. 1998, třetí (opravené) v r. 2018. V textu cituji z prvního vydání.

povídky dýchají ryzostí a harmonií. Jak se liší svět Boženy Němcové od světa Kunděrova Žertu! Ze srovnání těchto dvou světů se člověku ozřejmí rozdíl, jaká byla duše českého člověka a jaká je“ (AD 49).

Vladimír Neuwirth pro svůj zdravý duchovní život potřeboval vždy bytostně nejen četbu dobré poezie a vůbec styk s uměním, on byl též přítelem a častým návštěvníkem u našich předních kulturních tvůrců, a to nejen výrazně katolického smýšlení, jako byli Čep, Vašica či Vyskočil, ale také Vladimír Holan, o němž napsal jeden ze svých hlubokých medailonů. Přitom ve styku ani s tak velkými osobnostmi, jako byl právě Holan, nebyl Vladimír nikdy jen pasivním příjemcem, nýbrž zvěstovatelem ryzejšího křesťanství, jež překvapivě vyjevovalo tvůrcům nové možnosti, ba celé nové světy. Přitom ani vůči největším autoritám neztrácel Vladimír kritičnost, jež vycházela z tak hlubokého pojetí křesťanství a křesťanské kultury, že se s ní dnes ani u těch nejortodoxnějších a rádoby nejsměrodatnějších českých křesťanů vlastně vůbec nepotkáme: „Mám rád poezii. U každého básníka však nacházím něco, co mne frapuje, co se mi nelíbí. U každého je ideál krásy něčím zatemněn; u jednoho více, u jiného méně. Dílo žádného z nich se nevyrovná svým jasm a čirostí textům sv. Terezie. Jsa svědkem úpadku kněžstva a řeholního stavu, proniknut utrpením nad stavem lidstva, obklopen erotismem na každém kroku se vtírajícím, pozoruje všude úpadek ideálu krásy, cítím potřebu osvěžit se texty té, jež strhla na novou cestu tisíce duší, jež inspirovala celou jednu epochu evropských dějin, jež pozvedla evropské umění z mořských vln Venuše do prosluněných hájů, osvěžovaných rosou a vánkem Ducha sv. uprostřed hor“ (AD 38 n.).

Tento a následující text by měli číst povinně jako podklad k rozjímání zejména všichni ti, kteří připravují v naší zemi tolik potřebný a tak opožděný sněm české katolické církve, neboť bez promyšlení a využívání všech kořenů, z nichž náš národní život vychází a z nichž dodnes – byť často podvědomě – žije, bude náš sněm jen bezduchým opakováním obecných formulací, jež nikoho neohřeje a už vůbec nezapálí. Neuwirth: „Stále se vracím k Máchovi a Erbenovi, k *Máji* a *Záhořově loži*. Na nich si ověřuji, že jsme národem se svébytným duchovním životem. Snažím-li se navazovat na to, co bylo vytvořeno jeho minulými generacemi, ověřuji si, že nastupuji cestu, po které se vskutku přibližuji k cíli. Navazováním na úsilí Máchovo a Erbenovo mohu si odpovídat na své vlastní nejvnitřnější otázky“ (AD 144).

Jen si přiznejme, kdo z našich českých teologů, a konkrétně těch, kteří připravují zmíněný sněm, potřebuje ověřovat si své směřování neuwirthovským způsobem. A kolik našich biskupů vůbec kdy napadlo, že by jim právě Mácha či Holan mohli pomoci řešit kruciólní otázky našeho národního bytí? Přičiním ostatně poznámku, která se týká naší kněžské výchovy a snad i výchovy křesťanské inteligence obecně: Někdy na počátku roku 1995 mi Vladimír znovu potvrdil své dávné vyznání, že jediná Šaldova stať (*Genius řecký a genius hebrejský*, 4. ročník *Zápisníku*) mu dala víc než studium Starého zákona na teologické fakultě. Bez Šaldy si ostatně Vladimír vůbec nedovedl

v Čechách představit kulturní život hodný toho slova. Jak je tomu dnes u těch, kteří řídí naše křesťanská společenství?

Avšak Vladimír Neuwirth nepotřeboval pro svůj duchovní život jen poezii, sledoval též výtvarné umění a tu často s bolestí zjišťoval, s jakou pokleslostí se člověk setkává právě v katolických kostelech, když pro duchovní pokleslost objednavatelů nemají stavby, sochy a obrazy uměleckou cenu a všechny zjevují nepřítomnost ducha (AD 49).

Nyní již však musíme začít zodpovídat otázku, proč se všechny tyto problémy a názory objevují právě v *Apokalyptickém deníku* a jaký byl vůbec Neuwirthův poměr k Apokalypse. Pro Vladimíra byla nejstručněji, ale snad i nejvýmluvněji Janova Apokalypsa pátým evangeliem Ježíše Krista zmrtvýchvstalého, bez jejíhož hlubokého osvojování nelze vůbec pochopit radostnou zvěst jako takovou.

„Proud lidských dějin se stává pro člověka nepřehledným. Zkomplikovaný svět přestal pro něho být zrcadlem, osvětlujícím tajemství otcovské péče Boží. Odcizení charakterizuje vzájemné vztahy mezi lidmi a vztah člověka k Bohu. Všechno toto dění nepřestalo být nadále bohozjevným. Kde však k němu naléztí klíč? Najdeme jej v Apokalypse, v tomto pátém evangeliu, evangeliu Ježíše Krista zmrtvýchvstalého. Jsme zde svědky dění celosvětového, kosmického. ... Světové dění se nám osvětlí Apokalypsou a Apokalypsu budeme lépe chápat skrze komentář světového dění. Evangelia nám osvětlují božská tajemství obrazy vzatými z venkovského života. Apokalypsa nám osvětluje božská tajemství obrazem dvou měst. Před našima očima defilují politici, velkoobchodníci, řemeslníci, pěvecké sbory, směsice národů a kmenů, která charakterizovala a charakterizuje život velkých měst“ (AD 11 n.).

Již J. A. Komenského inspirovaly apokalyptické hrady, brány, ulice a náměstí při úvahách o nové architektuře napraveného světa a Radoslav Kutra, který spolupracuje při našem sázavském hledání zdrojů pro nový duchovní život svou Školou vidění, mnohokrát poukázal na význam skutečnosti, že celá Bible je propojena gigantickou cestou od přírody k městu. Navíc mohou Neuwirthovy postřehy pomoci řešit i těžkosti, jež mají někteří křesťané (mezi nimi např. Zdeněk Neubauer) s novozákonními obrazy „ovčince“, „rybolovu“, ale zejména „pasení“ a „pastýřství“. K tomu dále V. Neuwirth: „Na počátku byl svět formovaný podle modelu domova a na konci? Na konci je svět odcizený. A přece na samém konci má být svět domovizovaný. Nebeský Jeruzalém není městem lidí odcizených, nýbrž městem, v němž Bůh, nebeský Otec, je všechno ve všem. Alfa je obsažena v Omeze. Alfa je onen živý klíček, bez něhož by nevyrostla Omega. A tak si dnešek a zítřek musí podávat ruku se včerejškem. Svět evangelií se dovršuje v Apokalypse... Větším soustředěním na Ježíše Krista apokalyptického se musí lišit zbožnost našeho času od zbožnosti včerejška“ (AD 12 n.).

Snad právě tyto důrazy by mohly pomáhat schůdně řešit výše zmíněné neubauevské potíže s některými novozákonními obrazy, jež bohužel rozhodně není možno považovat za pouze vedlejší či okrajové (za všechny si připomeňme opět „dobrého pastýře“ a jeho „jeden ovčinec“). A právě k tomu dále Neuwirth: „Žádný obraz Písem

nepromlouvá ke mně už tak dlouho a s takovou silou jako obraz Krista z úvodního vidění Apokalypsy. Toť Kristus, který je. Láska člověka se neuspokojí krásnými vzpomínkami, nýbrž přítomností. Nezajímá mne tolik Kristus, který byl, jako Kristus, který je. Kde je Kristus? ... Je tajemným způsobem všude; zasahuje všude. Jen tenká stěna mne od něj odděluje. Stěna mého nevidění. Všechno, co je, je bohozjevné. Bohozjevnou je hrůza, bázeň a třesení, které mnou proniká a které je doprovodným jevem veškerého dnešního dění. ... Kristus historický začal svou činnost výzvou k obrácení. Kristus apokalyptický začíná ve Zjevení výzvou k druhému obrácení. ... Skrze temnoty tohoto světa, skrze veškeré otřásající dění zahlíží duše postavu podobnou Synu člověka...“ (AD 12 n.).

Jak snad již vysvitlo z dosud uvedených citací, neměl Vladimír Neuwirth nikdy ani v nejmenším úmysl rozmnožit onu dlouhou řadu konkrétně historických výkladů Apokalypsy, s nimiž např. v jeho mládí přicházel na Moravě farář A. Navrátil. Vladimírovi nešlo o výklad Zjevení na způsob jakési dávné prognostiky, nýbrž o hlubinný výklad lidských dějin, který nemůže postrádat mystické rozměry:

„Účel Apokalypsy je dvojí: osvětlit tajemství lidských dějin a tajemství nebeského Jeruzaléma. Apokalypsa není teologií dějin, jak se někdy říká, nýbrž pramenem teologie dějin. Dějiny lidstva jsou trojvrstevné. Jedna z těchto vrstev je lidská. Tvoří děje, které se dají vysvětlit lidskou aktivitou nebo lidskou nedbalostí. Druhou vrstvu tvoří zásahy mocností zlých, pekla. Třetí vrstvu tvoří zásahy nebeského Jeruzaléma. Je tedy země něčím sama o sobě a je zároveň průsečíkem dvou jiných světů, zápasících spolu pod naší oblohou. U člověka na této zemi není dobro nikdy dovedeno do stavu naprosté dokonalosti. Ani zlo se neprojevuje ve své strašné, dokonané podobě. Nebeský Jeruzalém však představuje dobro ve své nejvyšší, vykrystalizované podobě. ... Při vysvětlování lidských dějin je třeba dbát těchto tří vrstev“ (AD 35 n.).

A právě při takovéto hlubinné interpretaci lidských dějin, a především tvořivé činnosti lidského rodu má stěžejní význam mystika. A nebyl by to Vladimír Neuwirth, kdyby se v takovém kontextu neobjevili čeští myslitelé, a aby jim nevyslovil nejen úctu, ale i nesmlouvavou kritiku. Přičemž tato kritika padne opět i na hlavu kněží. „Pohrdání mystikou je pohrdáním slepců barvami. To platí o těch, kteří píší studie o literatuře a jejichž zmínky o mystice se podobají uplivnutí. Šalda má kladný vztah k mystice. Když však o ní píše – třeba na okraji díla Březinova –, je patrné, že ji blíže nestudoval. Jeho výklady o tom, čím se bude lišit mystika dneška od mystiky včerejška, rozhodně nejsou výklady odborníka. Určitý despekt k mystice mají i někteří kněží. Podobají se odborníku, který když potká většího odborníka, začne ho shazovat, místo aby se mu poklonil. Mystik i kněz jsou povoláni od Boha. Oba jsou ‚odborníky na věci Boží‘. Záleží však nejen na povolání, ale i na věrnosti. Mystikové jsou osvěžovateli lidského rodu“ (AD 36).

Problém správného chápání tajemství a jeho využívání v křesťanské teorii a praxi patří k ústředním problémům také při veškerém našem sázavském usilování. Nechceme neuznávat přínos osvícenství, ale jsme také stále více přesvědčení, že s pověrami vymetlo i integrální součásti víry. Spolu s Friedrichem von Weizsäckerem jsme přinejmenším toho názoru, že stejně jako náboženství potřebuje být osvětleno, potřebuje osvícenství prameny pravé víry. V tom spočívá podle nás dialektika osvícenství, které bez zdrojů pravého náboženství zůstane trvale neuspokojeno (srv. W. Oelmüllerovu „*unbefriedigte Aufklärung*“). K tomu Vladimír Neuwirth: „Křesťanství je náboženstvím tajemství. Poznání tajemství je provázáno úžasem. Úžas nutno tedy spojovat nejen s uměním, ale se samou podstatou křesťanského náboženství. Úžas barokního umělce není pouze úžasem řádu estetického, nýbrž především řádu náboženského. Náboženské osvícenství přesunulo hlavní zájem z tajemství do morálky. Ze středu křesťanského života bylo vysunuto tajemství a na jeho místo se dostala morálka, Tugendlehre, pojem povinnosti. Zrodil se degenerovaný typ křesťanství, kterému jsme my sami často poplatní“ (AD 75).

V naznačeném duchu by se chtěla rozvíjet i naše nadace Světový étos v sázavském centru Prokopios. Uvědomujeme si totiž od svého založení význam platónského soubytí a soužití (srv. Platónův *Sedmý list*), z něhož po dlouhé době trpělivého vlastního přičinění vysehne nakonec jiskra a potom plamen, který již jen tak snadno nezhasíná. To je alfa i omega osobního i společenského osudu každého člověka. K tomu opět Neuwirth: „Každý člověk je pro sebe středem vesmíru. Z ohraničeného místa své přítomnosti vnímá svět. In omnibus partibus relucet totum. Celý svět se v něm zrcadlí. Celý svět se v něm se svými bolestmi koncentruje. ... Každý chce být dnes učený, mnozí chtějí mít i mnoho náboženských vědomostí. Prameno je však těch, kteří si uvědomují, že pro každého z nás je bohozjevný především jeho vlastní život“ (AD 73).

Kritika nesprávně pochopeného osvícenství se u Neuwirtha snoubí též s kritikou pokleslé civilizace; mnohé dnes svědčí o ztrátě životního stylu, a to bohužel nejen u nevěřících, ale i věřících lidí, přičemž je ve hře opět Apokalypsa: „Všichni jsou dnes ujařmeni nevěstkou Apokalypsy. Jedni jsou k ní připoutáni obdivem, druzí jsou drceni její mocí. Civilizace se stala civilizací cizoložnou. Všichni žijí jedním denním pořádkem. Věřící do něho vkládají nějakou tu minutu často problematického pozdvižení mysli k Bohu“ (AD 109).

Cestu z tohoto neutěšeného stavu chce pomáhat hledat právě i naše nadace. Také víme, že reforma je v pravém slova smyslu vždy návratem k nějaké živé a životodárné formě. Genius loci nemůže v Sázavě neukazovat k Prokopovi a prokopským tradicím. Proto nás oslovují tyto Neuwirthovy formulace o stavu církve a křesťanství a možnostech jejich obnovy: „Čím je dnes Církev ohrožena nejvíce, toť nepřítomnost počátků a nedostatek kontinuity. Přítomnost počátků a kontinuita tvoří velikost katolicismu. Věřící Západu na počátky a kontinuitu zapomínají. Věřící Východu jsou nuceni k počátkům sestupovat. Jsou k tomu nuceni dějinnou situací. Každá reforma začíná návra-

tem k počátkům. Bude třeba restituovat ideál duchovního života a křesťanské kultury v pojetí svatého Konstantina-Cyryla. Jde o znovunabytí pradědovských ctí“ (AD 128).

V závěru tohoto stručného představení Neuwirthova díla se dostáváme ke dvěma ústředním pojmům jeho výkladu člověka a světa, totiž k pojmům „centrizace“ a „otrásání“, jejichž pochopení a soustavné využití by zřejmě mohlo pomáhat řešit i nejaktuálnější problémy naší kultury a civilizace.

„Období křesťanských stylů charakterizuje sjednocování všech schopností a veškerého kulturního úsilí ‚ve jménu Kristově‘. Je to proces centrizace, ustředění, seskupení hodnot kolem jednoho kentron, kterým je Kristus. ... Takovýto hluboký proces centrizace prožil sv. Pavel. Jeho obrácení znamená vysunutí Mojžíše ze středu a posunutí Ježíše do středu. ... Proces centrizace je jedním z aspektů ideje spásy. Existují dva aspekty procesu centrizace, aspekt individuální a aspekt kosmický. Ježíš Kristus se má stát středem vnitřního života každého člověka a má se stát středem každé civilizace. Život světců je naplněním požadavku centrizace. ... Křesťanská civilizace je civilizací, jež soustředila svůj zájem na jednoho muže, Ježíše Krista. Je to civilizace nevěsty Apokalypsy. ... V tomto pohledu se člověku zjeví nesprávnost postojů konzervativců a progresistů. Konzervativci se vysmívají modernímu umění a mají strach z moderní vědy. V jádře se domnívají, že stačí, byl-li uskutečněn proces centrizace v době středověku či baroka. Zapomínají, že centrizace je základní životní úkol každé epochy; že je to proces, který vyžaduje nesmírného úsilí. V každé době je třeba pomáhat procesu krystalizace, procesu seskupení všech objevů a hodnot kolem středu, kterým je Ježíš Kristus. Progresisté a modernisté si usnadňují tento úkol tím, že natahují Krista na skřípec moderních proudů“ (AD 131 nn.).

Je mi líto každé věty, kterou z Neuwirthova nesmírně inspirativního výkladu vynechám. Prosím však všechny, jimž jde opravdově o řešení našich současných (a především křesťanských) problémů, aby si pozorně prostudovali pasáže (AD 131–133), které se v této souvislosti týkají Řehoře Nysského a Teilharda de Chardin, Husa a Komenského, Pekaře a Šaldy, Erbeny, Máchy a Vyskočila, Zahradníčka a Floriana. Jestliže šlo naší nadaci o nějaký úkol přednostně, byly to vždy nové pokusy o centrizaci v naší současnosti, jak o tom svědčí plejáda přednášejících na našich Letních filosofických školách i na mezinárodních sympoziích. A v neposlední řadě též propojení myšlenkového úsilí s výtvarnou tvorbou, propojení filosofické školy s Kutrovou Školou vidění. Kontinuita, úcta ke kořenům, ale i stále obnovovaná centrizace na základě úzké spolupráce s moderním uměním a moderní vědou – to jsou stěžejní cíle nadace *Světový étos*. Ostatně za tuto inspiraci a za toto směřování vděčíme mimo jiné také trvalému přátelství Vladimíra Neuwirtha.

A nyní k Neuwirthovu pojetí „otrásání“, jímž nás Bůh vybízí k novým pokusům o žádoucí „centrizaci“. Tomuto tématu věnuje Vladimír závěrečnou kapitolu svého deníku nazvanou příznačně „Tajemství otrásání“ (AD 204–211). Zde nemohu a ani nechci suplovat její četbu, kterou pro naše další usilování považuji za zásadní a ne-

dispenzovatelnou. Pro nás, kdo jsme prožili alespoň kus tohoto století, je ostatně na vlastním těle vyzkoušené, že „dějiny světa ubíhají za ustavičného otřásání. Nebylo generace, která by nezakusila tohoto otřásání“ (AD 206).

Otřásání je nástrojem transcendence, rozšiřuje člověkovu inteligenci i jeho srdce, přičemž Bůh vpadá do lidského života vždy nečekaně a se silou, která přesahuje běžné míry. Neuwirth podrobněji: „Existuje Boží plán, podle kterého se má uskutečňovat chod dějin. Lidé si tvoří svůj plán, který Božímu plánu neodpovídá. Otřásáním se dostávají dějiny na kolej Božího plánu. Svět praská, když se zjevuje Bůh. Otřásání je svědectvím hroucení lidského plánu. Čaadajev vidí ve stavbě babylonské věže a jejím nedokončení podobenství, které nám osvětluje celé dějiny lidstva. Celé dějiny lidstva jsou naplněny rachotem pádu Babylona, tj. rachotem pádu společností, vystavěných na nebožských základech. ... Věci zakotvené v Bohu mají svou pevnost, i když procházejí otřásáním. ... Příchod Kristův v poslední den bude otřesením posledním. ... Otřásání zjednává člověku moudrost...“ (AD 206 nn.).

Sázava se svým nedostavěným gotickým klášteřem z doby Karla IV. je ostatně paradigmatickým místem, i pokud jde o začátky a konce lidských plánů, což se navíc týká i osudů prvních sázavských mnichů v peripetiích jedenáctého století, jež bylo tragické i pro osudy celé křesťanské Evropy. V rámci těchto velkých perspektiv je naše dnešní úsilí jistě jen kapkou v moři. Ale právě v Neuwirthově duchu chceme naší době pomoci k opětovnému nalezení středu, chceme v době babylonizace světa dopomoci k úctě krásné apokalyptické nevěstě proti ohavné apokalyptické nevěstce.

Pokud budu mít jakýkoli vliv na práci naší nadace, budu vždy bdít nad tím, aby duch Vladimíra Neuwirtha byl jedním z našich strážných andělů. Dokonce se osměluji doufat, že jej jednou budeme moci považovat alespoň za ctihodného. Jeho přátelství bylo pro mne ohromnou poctou a nikdy za ně nebudu moci být dost vděčný. Proto snad bude vhodné zakončit tento stručný výběr jeho stěžejních myšlenek o Bohu, světě a člověku jeho slovy o Kristu a přátelství.

„Když se modlím, zapomínám v jistém smyslu na slova a procházím se s Ježíšem Kristem Apokalyptickým světem a dušemi. ... Ježíš Kristus prochází zároveň milióny duší, vtlačuje do nich svou podobu, zpřítomňuje v nich sebe v jednotlivých stavech, jakými procházel za svého života na zemi, očišťuje je, zdokonaluje je. Zůstává stále jediným učitelem, jediným zachráncem. Pořádá setkání v našem životě, zdokonaluje a činí krásnějšími naše přátelství. Nejhlubší přátelství jsou ta, v nichž se realizuje dialog o něm a s ním“ (AD 197).

Takto pojatý dialog je též jedním z cílů nadace Světový étos, a proto se domnívám, že tato stručná antologie z životního díla Vladimíra Neuwirtha je inspirativním úvodem k našemu sympoziu věnovanému otázkám civilizace, kultury a eschatologie.

5 Spolu u tkalcovského stavu života (Bratru Pavlovi k sedmdesátým narozeninám)

Psát vlastnímu bratru k sedmdesátým narozeninám je jistě zajímavé v každém případě, tím zajímavější však, když je pisatel starší o celých čtrnáct let. Byl jsem již v kvartě olomouckého Slovanského gymnázia, když jsem třídnímu profesoru, shodou okolností latináři, hlásil přírůstek v naší novohodolanské rodině. A byl jsem již v oktávě, když jsem v posledních dnech války svého malého spícího bratra v náručí přenášel předem připravenými sklepními průlezy do bombardování méně ohrožených sousedních domů. A poněvadž se bratr z mého tělesného náručí dostával nutně rok od roku více také do náručí duchovního, jsou dějiny jeho duše chtě nechť ovlivněny zásadními peripetemi mého vývoje. Vozil jsem ho v kočárku jako nemluvně – to byla jedna z mých každodenních povinností –, když jsem se na počátku kvinty v září roku 1941 dostal k dominikánu Metoději Habáňovi, čímž byla rozhodnuta valná část mého, a tedy i bratrova osudu.

O tom, co znamenalo dominikánské prostředí v polovině minulého století nejen v Olomouci, ale v celé naší společnosti, jsem psal již vícekrát v různých souvislostech. Zde připomenu jen apoteózu z pera Eduarda Wintera v závěru jeho knihy *Tisíc let duchovního zápasu*, kde o habáňovských Akademických týdnech hovoří jako o tom nejcennějším a nejnadějnějším, co se děje v českém intelektuálním prostředí.

Patří jistě k velkým tajemstvím lidských dějin, že zatímco všude okolo běsnila největší a nejkrutější válka v lidských dějinách, prožívali jsme my nezapomenutelné chvíle ve Slovanském gymnáziu a bratr Pavel si odbýval nejranější fázi dětství v milujících rukou našich dobrých rodičů. Na jeho žádost jsem mu nedávno namluvil na magnetofonovou pásku jakýsi soukromý pořad o této pohnuté éře, který je prokládán mými básněmi o některých klíčových okamžicích mého, a tedy i našeho společného života. Zde postupně uvedu tři z nich.

Slovanské gymnázium

Mé první krůčky vzhůru za poznáním
měřival olympský náš Kosina –
busta a zvon a páni terciáni,
tím vším můj druhý život začíná.

Jak zbožňoval jsem řecky čiré září
a vůni nových knih a sešitů,
tak šťastný jsem byl snad jen s dívčí tváří
a na Kopečku v tichu ambitů.

Z kreslírny byly vidět věže Dómu,
z češtiny celé naše dějiny,
a přidáme-li první lásky k tomu
a verše Horáce a Březiny,

mohu jen vděčně zamávat těm oknům,
kdykoli, mládí, znovu se tě dotknu.
Vždyť za vše, s čím jsme vyšli za poznáním,
vděčíme štědrým králíkovským dlaním.

Nešlo přirozeně jen o chvíle a etapy kladné a jednoznačně přínosné. Podobá-li se totiž lidský život tkaní gobelínu, pak to nejzajímavější při jeho průběhu je skutečnost, že je tkaný nejen větším počtem tkalců, ale že jeho kompozice není dána předem, nýbrž proměňuje se během tkaní. A navíc zásadně jinak než běžná umělecká práce, neboť kdosi jiný zakomponovává do „našeho“ díla nečekané tvary a barvy, které my sice při dalším tkaní pokud možno tvůrčím způsobem nejen bereme na vědomí, ale i více méně pohotově začleňujeme do toho, co bylo až dosud utkáno. Tak i bratr Pavel vešel k mému tkalcovskému stavu a do již utkaného kusu, nejprve jako pozorovatel, a později stále více i jako zdatný samostatný tkadlec. Tak představujeme nejen jednu genetickou texturu, jsme výsledky i tvůrci jen těžce hodnotitelné textilie, textu v nejširším slova smyslu, textu, který podobně jako u jiných příslušníků lidského rodu nepomůže hlubinně vysvětlit ani nejsofistikovanější hermeneutika. Právě proto věřím v nutnost a hodnotu zjevení – bez něho se totiž nevyhneme ošidnému pragmatismu, který nebude nikdy s to vystihnout pravou povahu bytí.

V této jubilejní chvíli naznačím jen některé význačné duchovní události, s nimiž jsme se dosud při své tkalcovské práci na textu života setkali, v nichž jsem já mnoho motivů připravil dlouho před bratrovým duchovním probuzením – a jež on bude musit dále modulovat ještě také po mém odchodu z tohoto světa.

Již jsem se zmínil o Winterově chvále úrovně duchovního života českých katolíků v třicátých letech minulého století. Sám jsem prožíval jejich dopad ještě i v letech čtyřicátých, když jsem se nejen tvůrčím způsobem účastnil zmíněných Akademických týdnů, ale když jsem se především na Slovanském gymnáziu setkal s nesporně geniálním Oldřichem Králíkem, katolíkem přispívajícím nejen do dominikánských periodik, ale především do prestižního časopisu *Řád*. Byl by potřeba daleko obsírnější příspěvek, než je tento, abychom si uvědomili všechny relevantní souvislosti, ale stačí si přečíst pronikavou studii M. C. Putny o posledních letech Arna Nováka – o jeho obratu od uctívání T. G. Masaryka až k jeho studenému odmítnutí –, abychom si uvědomili, co všechno

bylo a stále ještě je ve hře. Naznačuji to zde alespoň takto telegraficky, protože ani tyto hlubinné duchovní proudy a poryvy nemohly neovlivnit ani můj, ani bratrův vývoj. Tak jsem již alespoň trochu naznačil, proč jsem olomouckou dominikánskou duchovní huť považoval za to nejlepší, s čím se český katolík mohl setkat a s čím mohl spolupracovat a proč jsem právě tento směr celou svou bytostí doporučoval i svému bratrovi. Vždyť tu byli takoví garanti hodnot jako J. Maritain či G. K. Chesterton, abychom vzali z radosti na vědomí, že světlem všestranné obnovy kultury i společnosti bude Tomáš Akvinský a na něm stavící tomismus, resp. novoscholastika. Již tehdy se sice ukazovaly jisté problémy, např. s francouzskou „novou teologií“, ale celkově se nám vše jevilo na dobré cestě. Přitom však Prozřetelnost připravovala zcela nové letnice. Bratr Pavel začal právě studovat v Praze na Karlově univerzitě, když po Piu XII. nastoupil prorocký Jan XXIII., aby v roce 1962 zahájil svou pověstnou řečí Druhý vatikánský koncil.

Koncil pro nás oba přinesl ovšem vedle nesporně nadějných perspektiv a řešení též nečekanou a chvílemi i hořkou výzvu: nově promyslit a vlastně i zásadně poopravit názor na hodnotu a význam novoscholastiky. Metoděj Habáň, podobně jako třeba Jacques Maritain, nenacházel pro většinu koncilových poradců dobré slovo. Nedokázal se ovšem postavit proti koncilu jako takovému, podobně jako později Stanislav Soušedík, nemohl totiž nevěřit, že přes neblahý vliv poradců a málo vzdělaných biskupů je nakonec přece jen hlavním tvůrcem a garantem stěžejních dekretů Svatý Duch. Je pozoruhodné, že podobné problémy má s posledním koncilem i současný papež Benedikt XVI., který se domnívá, že koncil byl ovlivněn povrchním duchem studentských revolt a že jeho vliv jednou vyšumí jako kdysi málo významný Pátý lateránský koncil ze začátku šestnáctého století.

A právě v této rozporuplné situaci se nyní při hodnocení habáňovské novoscholastiky či novotomismu setkáváme s hlasem, který při pozorném posouzení duchovního vývoje posledních desetiletí nemůžeme přeslechnout. Jde o profesora salcburské univerzity Heinricha Schmidingera, jehož knihu věnovanou metafyzice připravujeme do tisku v českém překladu. Schmidinger se intenzivně věnuje také fenoménu univerzity v postmoderním světě, konkrétně fenoménu teologie na dnešní univerzitě. Nemohu se zde šířit o jeho mimořádně podnětných myšlenkách týkajících se tvůrčí kooperace jednotlivých fakult; připomenu jen, že jsme se o nové řešení tohoto naléhavého problému snažili s bratrem Pavlem po několik let na olomoucké univerzitě, když jsme oba začali brzy po sametové revoluci vyučovat na katedře filosofie: vznikla iniciativa nazvaná podle místa setkávání na teologické fakultě Rotunda. Měli jsme před sebou jasný cíl: univerzity by měly povinnost vydávat v určitých časových intervalech společný text nazvaný jednou *Člověk*, podruhé *Příroda* či *Společnost* a podobně, aby jasně prokázaly, proč se jednotlivé fakulty sdružují v něco bytostně jednotného, v univerzum univerzity, jak to tanulo na mysli všem velkým teoretikům univerzity, např. J. H. Newmanovi.

Ale vraťme se ke Schmidingerovu kritickému hodnocení novoscholastiky, které by takový Metoděj Habáň rozhodně nepřijal a které i pro nás znamená výzvu zaujímat

nové postoje k celým etapám našeho duchovního vývoje. Schmidinger se domnívá, že nadějný rozmach novoscholastiky, zejména po iniciativách Lva XIII. na přelomu devatenáctého a dvacátého století, byl bohužel nutně jen krátkodobým úspěchem, za který křesťanská civilizace zaplatila až příliš vysokou cenu. Ptáme-li se po důvodech takového úspěchu, vidí je Schmidinger v tom, že tehdejší katolicismus podával hluboce založené odpovědi na základní problém naléhající moderny – na radikální znejistění mnoha (ne-li většiny) lidí, vyvolávané osvícenstvím a jeho průvodními jevy. V této situaci se tak prý vsadilo spíše na to, co bylo dobře známé a osvědčené. Schmidinger sice ovšem ví i o tübingské katolické škole, o Bolzanovi, Rosmini-Serbatim, Newmanovi, Blondelovi, a přesto je přesvědčen, že to všechno nemohlo stačit, že je třeba iniciovat zcela nový dialog mezi křesťanstvím a postmoderním světem, přičemž k takovému rozhovoru dosud chybí potřebný jazyk. Jisté je prý přitom jen jediné: zpět jít nelze.

Nezastírám, že pro mě jsou to většinou tvrdá slova, s nimiž si často nevím rady, i když je vesměs vítám jako přínosné iniciativy Druhého vatikánského koncilu. Ale snad při řešení těchto a spřízněných otázek přispívá právě bratr Pavel svým neúnavným průzkumem renesance a jejího odkazu. Vždyť právě ona se někdy chtěla též vrátit, když dříve chtěla něco potlačit či vymazat – podobně chtěl také novotomista Metoděj Habáň překlenout propast (!) mezi středověkem a novověkem návratem k Tomáši Akvinskému – v jeho očích (a dlouho také v našich) patřil název *medium aevum* (střední věk) spíše celé moderní době od Descarta po Kanta až do konce devatenáctého století. Všechny tyto optiky musí být podrobeny novému zkoumání, přičemž ústřední roli bude hrát definice pojmu vědy a obecněji vědění. Nejvýznamnějším plodem takového zkoumání bude podle mne neudržitelnost pragmatismu a v souvislosti s tím nepostradatelnost zjevení. Domnívám se, že řada bratrových studií přispěla právě k vyjasňování na tomto poli. Jedním z přípravných kroků zde byl seminář, který jsme s bratrem připravili ke knize A. Schmitta *Die moderne und Platon*, v níž se zastává názor, že renesance nebyla obnovou antiky jako celku, nýbrž jen antiky pozdní, epikurovsko-stoické. I taková upřesnění a takové posuny vrhají zcela nové světlo na hodnocení celých historických epoch a jejich vzájemných vazeb.

Píši o tom podrobněji jinde, vznikla z toho totiž řada studií, mezi jiným vystoupení v Ekumenickém semináři v Praze – Jirchářích v březnu 1964. Přednáška s názvem „Podmínka sjednocení“ je nesena duchem právě probíhajícího koncilu – jeho dnes již těžko pochopitelným nadšením. Zde jen několik výroků, o které jsem se tehdy opíral a které jsou nadevše výmluvné pro můj i bratrův tehdejší duchovní život. Kardinál Suenens: papež Jan XXIII. je papežem přechodu do nové éry lidstva; brazilský arcibiskup Camara: pro mě prostě neexistuje žádné čistě lidské vysvětlení jevu Jan XXIII.; komentátor M. Galli: encyklikou *Pacem in terris* skončilo baroko.

Především poslední výrok byl pádným důkazem pro správnost periodizace, kterou jsem od poloviny padesátých let postupně vypracovával s olomouckým malířem Radoslavem Kutrou a kterou bratr Pavel sledoval se stoupajícím zájmem již proto, že se

stále více věnoval studiu díla J. A. Komenského. Ze všech těchto zdrojů totiž vystupoval nápadně význam triadických struktur a schémat v řadě oblastí lidského poznávání a tvoření. Typickým výrazem je zde Komenského spis *Triertium catholicum* (*Obecné trojumění*). Psali jsme o tomto našem vývoji již vícekrát a podrobněji jinde, zde se o tom všem zmiňuji proto, že i na tomto poli došlo v našem tkaní (vytváření celkového textu) k nečekaným setkáním, ale i obrátům.

Křesťanské tajemství Boží Trojice bylo přirozeně vždy středem zájmu již proto, že jde o mystérium základní a ústřední. Veliký křesťanský myslitel Aurelius Augustinus o něm napsal mimořádně hluboký spis *De trinitate*, jenž je pevně usazen v základech křesťanské dogmatiky. Ale teprve během doby jsme se měli dozvědět, kdo všechno na něm ještě dnes staví a co z něho aktuálně vyvozuje skupina badatelů na jedné z německých univerzit. A opět zde svou nenahraditelnou úlohu sehrává J. A. Komenský.

Na počátku osmdesátých let se bratr Pavel na jedné z komeniologických konferencí seznámil v Herbornu s bamberským badatelem Erwinem Schadelem, po jehož vystoupení mu nemohl nesdělít, že podobné myšlenky a záměry sdílí po léta bratr Karel. Vznikla z toho dlouholetá pilná spolupráce, jež je mj. dokumentována v Schadelově objemné bibliografii *Bibliotheca trinitariorum*. Bamberská badatelská skupina vedená profesorem Heinrichem Beckem je totiž přesvědčena, že většina neblahých rysů moderny vyplývá z antitrinitárních postojů, které ostřeji formulovali tzv. sociniáni hned na počátku novověku a které přijala a sdílela většina novodobých intelektuálů (od Newtona přes Kanta až dodnes). Na trojiční dogmata mělo být zapomenuto jako na relikty „pohanských“ prvků v křesťanské zvěsti. Komenský se proti sociniánskému tažení po těžkých vnitřních zápasech rázně postavil – jako jeden z mála významných duchů své doby. Právě tímto svým zápasem se stal pro bamberskou školu zcela mimořádnou a vysoce aktuální osobností. Zapomenutost na trojici, *Trinitätsvergessenheit*, je totiž pro bamberské větším zlem než heideggerovské *Seinsvergessenheit*. Všechny tyto souvislosti byly jen dalším potvrzením správnosti cesty, kterou jsme nastoupili s Radoslavem Kutrou. Tak se také stalo, že v knižnici *Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, kterou Beck a Schadel vydávají, vyšla jako šestý svazek v roce 1994 kniha R. Kutry s názvem *Die Schule des Sehens. Klischeefreie Vollendung triadischer Wirklichkeit*. Radoslav Kutra má klíčové místo též v několika nezapomenutelných charakteristikách, jež jsou pro mě navždy spojeny s Olomoucí, jak vysvítá z mých dalších veršů:

Olomouci, díky!

Stál na rozcestí žid a v bráně města
mě vítá Prozřetelnost: v tento den
se tvojí duši otevírá cesta,
jíž budeš jednou provždy okouzlen.

Často se lekám, že bych nezahlédl
věž Dómu z Kosinovy ulice,
Kutrovu tvář, když ke mě oči zvedl,
trojiční sloup ve svitu měsíce.

Často se lekám, že bych nezaslechl
zurčení kašen v parném poledni,
kázání mnichů, čas, jenž prudce tekl,
když noční fugou Bach jej rozeznil.

Mám Olomouc jak Dante Florencii –
když v našich láskách zvony Ave bijí,
spějeme spolu k jedinému městu,
jak k němu mládí otevřelo cestu.

Tuto proměněnou scénérii jsme nutně přenesli do uherskobrodských komeniologických kolokvií, kde přirozeně nevyvolala jen příznivý ohlas. Pro většinu tradičních přístupů ke Komenskému (zejména když se právě až do osmdesátých let nebral v úvahu fenomén geniálního triadika C. S. Pierce) znamenal jeho kladný vztah k trojičním dogmatům spíše jen další šrám na jeho světonázorovém profilu (vedle výhrad vůči kopernikánskému heliocentrismu a vedle příklonu k drabíkovským proroctvím). Ať tak či onak, postupně jsme s bratrem Pavlem uherskobrodskou badatelskou komunitu (k níž patřili vedle J. Polišenského především R. Kalivoda, J. Válka a S. Sousedík) přesvědčili, že Komenského triadismus nemusí patřit nutně k záporným, zpátečnickým rysům jeho odkazu, zejména spojíme-li jej s tvůrčím potenciálem triadismu pierceovského. To ocenila ve svých komeniologických bilancích též přední komenioložka J. Nováková.

Ale podobně jako jsme se u obnovené scholastiky setkali sice s vlídnou, vpsledku nicméně radikální kritikou u Schmidingera, narazili jsme na odmítnutí trojičních spekulací nečekaně u předního katolického teologa Hanse Künga – tedy u myslitele, jehož proslulý projekt *Světový étos* jsme společně s Břetislavem Horynou pohotově přeložili do češtiny a dále usilovně pracujeme v jeho duchu.

Rozumíme-li si s Küngem zásadně v tom, že je třeba vyjádřit křesťanskou zvěst v jazyce současného světa, neumíme se na druhé straně smířit lehkovážně s jeho názorem, že je při takovém přetlumočení třeba opustit také klíčové formulace především nicejského a chalkedonského koncilu. Stojíme před nesmírně vážnými kroky, kdy je při neopatrnosti možné vylít s vaničkou i dítě. A opět tu může sehrát významnou roli Komenský se svými antisociniánskými zápasy, který se ve svém bytostném triadismu neopíral ostatně o nikoho menšího, než byl Mikuláš Kusánský, hledající pronikavým způsobem novou rovnováhu mezi vírou a vědou, mezi teologií a filosofií. Jestliže by měl být dán do muzea nepodařených výtvorů Komenský, musel by se tam s ním ocitnout také Kusánus, a ovšem i Tomáš Akvinský a Aurelius Augustinus. Küng sám před takovými důsledky necouvá, domnívá se dokonce, že jde o jedinou možnou cestu, jak

nabídnout křesťanskou zvěst v její původní hodnotě i budoucím generacím. Je přesvědčen, že právě touto (až krajní) radikalizací pomáhá naplňovat zdnešnění (*Janovo aggiornamento*), jež měl Jan XIII. na mysli, když krátce před svou smrtí vyzval osobním dopisem účastníky koncilu, aby často meditovali právě nad těmi místy *Skutků apoštolů*, kde Pavel z Tarsu epochálně zásadně oponoval „prvnímu papeži“ Petrovi.

V těchto doslovně osudových okamžicích vykonal a stále vykonává bratr Pavel zcela zásadní práci svým dlouholetým úsilím o adekvátní vykreslení renesance, a zvláště života a díla Mikuláše Kusánského. Bez hlubokého, doslova zasvěceného studia klasiků křesťanské teologie a filosofie (zejména Augustina, Tomáše a Kusána) nebudeme totiž s to zodpovědně posoudit návrhy Hanse Künga a podobně smýšlejících autorů na potlačení, ne-li úplné vyloučení velkých dogmat zrozených na prvních křesťanských koncilech. Chápeme sice, oč Küngovi v pozadí všech jeho inovací běží – je přesvědčen, že oslabením formulací, jež se týkají některých Ježíšových titulů a vymezení (Boží Syn soupodstatný s Otcem, osoba Boží Trojice, Bohočlověk) by současně oslabil napětí panující dosud mezi křesťanstvím a oběma dalšími abrahámovskými náboženstvími, židovstvím a islámem. Jde o smělé, a právě proto i nebezpečné návrhy. Jako jedno z řešení (dočasné?) se nabízí tvůrčí podněty, jak nám o nich svého času vyprávěl Kutra v souvislosti s Paulem Cézannem: když prý postřehl, že určité dvě barevné plochy nesnesou mezi sebou žádnou další barvu, ponechal to problematické místo prázdné.

Nazveme-li obě velké zkušenosti s etapami novoscholastiky a triadistiky základní dialektikou našeho životního a studijního textu, našeho živoucího gobelínu, musíme se zmínit alespoň o několika dalších aktivitách, v nichž hrál bratr Pavel významnou a často stěžejní roli. Všude, kde Pavel působil, dovedl brzy vyvolat a po léta udržovat tvůrčí duch v širokém záběru, který se vesměs projevoval též v ediční činnosti. Platí to již o jeho aktivitách v Přerově, ale zejména pak v Uherském Brodě, který je již po léta hostitelem mezinárodně proslulých komeniologických kolokvií a kde Muzeum J. A. Komenského vydává prestižní *Studia comeniana et historica*. Zasvěcenější čtenáři vědí, co všechno se skrývá za tímto jednoduchým názvem, kolik významných duchovních zápasů zde našlo své možnosti i formulace, které zejména v době tzv. normalizace byly jinde nemyslitelné. Výstižně napsal historik Ferdinand Seibt, že zachoval-li se někde v českých zemích v dobách totality svobodnější tvůrčí duch, bylo to pouze ve třech mimořádně působících muzeích – v Opavě, Táboře a Uherském Brodě. Přitom v Uherském Brodě byl duší všech programů, všech mezinárodních kontaktů a veškeré badatelské i ediční činnosti vždy právě bratr Pavel.

To vše se muselo nějak dotýkat i politiky, jak teoreticky, tak prakticky. Již jsem se zmínil o některých aktivitách v nezapomenutelných šedesátých letech. V jejich dramatickém závěru jsme společně s bratrem Pavlem pomáhali profesoru J. L. Fischerovi zakládat a rozvíjet Klub angažovaného myšlení. O tom se leccos napsalo již jinde, dnes bych se chtěl jasněji vyslovit k otázce, proč nejsme signatáři Charty 77. Já sám jsem byl po celou dobu totality podezříván z jejího přechovávání a šíření a příslušníkům

StB jsem přirozeně při výsleších nevysvětloval, proč se v tom případě mylí. Sice jsme důvěrně znali mnohé ze signatářů, přední představitel celého projektu Jiří Němec byl náš důvěrný přítel a my jeho důvěrní spolupracovníci, byly tu však také rozdíly, které nebylo možné zastírat – s notnou dávkou zjednodušení by se dalo říct, že my jsme chtěli svým způsobem budovat socialismus s lidskou tváří. Tedy něco, o čem jsem hovořil k deseti tisícům občanů v Olomouci při generální stávce v listopadu 1989 a co jsem nedávno opět připomněl na pražském Žofíně při slavnostním shromáždění k dvacátému výročí obnovení činnosti ČSSD: chtěli jsme brát vážně závazky takového Ludvíka Vaculíka, s nimiž formuloval požadavky nového společenského života v přelomovém textu *Dva tisíce slov* vyznáním: chceme vzít nově do rukou naši společnou věc, která má pracovní název socialismus. Teprve budoucí desetiletí ukáží, které přístupy vedly k nadějnější budoucnosti. Nedávno k tomu napsal v deníku *Právo* výtečný text J. Pehe pod názvem *Návrat levicového diskursu*.⁴⁹⁴

Stručně jsem se snažil zachytit celkový vývoj života v českém dvacátém století v jednom ze svých sonetů, který jsem napsal u příležitosti dalšího setkání abiturientů Slovanského gymnázia.

Podivuhodná kronika

Byl máj, byl mír a v září už jsme zralí
pro první dějství svého osudu;
strojí se oltář bez transcendentály
pro apokalyptickou obludu.

Pak svitnou spásná šedesátá léta,
z Říma nás zdraví dobrý papež Jan
a zčistajasna české jaro světa,
než Alexander lůzou udolán.

Po létech temna světlo z Orientu –
neanděl Michal s mečem glasnosti:
slovo dá slovo, Václav z disidentů
jde vládnout na Hrad z moci bezmocných.

Jsmo v Evropě jak kdysi dávno v září;
kéž siločáry ve vrásčitých tvářích
dokreslí finis – dějství, v němž se praví:
nakonec spolu u transcendentály.

Naše společenské, a konkrétně politické postoje nebyly rozhodně náhodné. Promýšleli jsme je v bytových seminářích konaných nejprve u bratra Pavla v Riegrově ulici v Olomouci zejména v sedmdesátých letech; později se pokračovalo v Sázavě – nejdříve opět

⁴⁹⁴ PEHE, Jiří. Návrat levicového diskursu. *Právo*, Salon, 18. 3. 2010.

v mém bytě, později v rámci Letní filosofické školy (LFŠ), jež je od sametové revoluce součástí aktivit Nadace Světový Ětos – Centrum Prokopios. V Pavlově jubilejním roce se bude konat jubilejní dvacátá LFŠ. O našich bytových seminářích se psalo mnohokrát jinde, při této příležitosti je třeba vyzvednout skutečnost, že právě Pavel dovedl tvůrčím způsobem skloubit hledání a nalézání v těchto seminářích a v těchto letních školách s aktivitami v Uherském Brodě. Při tom všem je významné, že Komenský nebyl jen krycím manévrem pro veškeré toto usilování, jakousi vnější zástěrkou pravé činnosti. Je třeba důrazně připomenout, že Jan Amos byl a je mimořádně tvůrčí, přítomnost oslovující a budoucnost otevírající duch, což jsme si uvědomili znovu při překládání a komentování jeho epochální *Obecné nápravy o věcech lidských*. Komenský v *Konzultaci* předbíhá vývoj o celá staletí, což dobře postihl již Leibniz a co musí ocenit ještě i dnes Küng. Zejména poslední Komenského úvahy v jeho *Clamores Eliae* dobře ladí s Küngovými ekumenickými snahami, ale i se základními opravnými snahami v rámci křesťanství.

K předním zásluhám bratra Pavla patří ovšem také to, jak zasadil obraz J. A. Komenského do celkového vývoje evropského myšlení – jak v něm vedle všeobecně uznávaného pedagoga zřetelně a přesvědčivě vykreslil také teologa, a tvůrčím způsobem především též filosofa. Významně tomu napomohla nejen již zmíněná filiace s Mikulášem Kusánským, ale i pronikavé srovnání jeho odkazu s předními renesančními a barokními mysliteli. Tak bratr Pavel naší kulturní veřejnosti celým svým dílem přesvědčivě ukazuje, co na jedněch Olomouckých filosofických týdnech (*Hebdomades philosophicae Olomucenses*) brilantně a nezapomenutelně naznačil o významu středověku W. Kluxen a nedávno vyjádřil další přednášející na *Hebdomades* profesor L. Honnefelder ve své knize *Woher kommen wir? (Odkud přicházíme?)*, kde se ukazuje, jak hluboké kořeny má celý vývoj západní kultury a civilizace právě v myšlení středověku.

Zdá se, že tak celý tento medailonek mohu uzavřít také v duchu svérázného triadismu. K našemu společnému putování životem, konkrétně českými a evropskými dějinami, jsem sám vlastně rozvrhl jakýsi úvod, abychom pak již více méně společně psali stať, takže na Pavla zřejmě zbude, aby samostatně napsal závěr; tak to alespoň naznačují přesahy našeho časového zařazení do běhů věků. Tím spíše mu mohu, ba musím přát AD MULTOS ANNOS!

6 Cosi z něj zářilo...

(Vzpomínka na Václava Freie)

Ačkoli jsem o více než tři roky starší než Václav, přežil jsem jej a píši jeden z mnoha nekrologů, poněvadž jsem přesvědčen, že určitě nejsem sám, kdo bude chtít k jeho odchodu něco přičinit. Ale ať to bude kdokoli, pak jestliže Václava jen trochu lépe poznal, bude muset říci, že nejlepší charakteristika byla vystižena hned na Václavově úmrtním oznámení.

Já sám musím vyznat, že kdykoli jsem si na Václava vzpomněl, vyvstal mi na mysli takřka automaticky první Žalm, a kdykoli jsem četl první Žalm, měl jsem před sebou Václavovu tvář. To není málo, to je ohromné svědectví; a současně přiznávám, že jsem vždy toužil také po tom, aby to platilo i o mně, ale že v mém případě je to spíše problematické. A přesto jsme si byli blízcí, snad mohu říct mimořádně blízcí.

Z mé strany to bylo jasné hned, jak jsem ho poprvé spatřil. Skončil jsem právě noviciát v olomouckém konventu bratří dominikánů, když on do něj přišel nastoupit. Bylo krásné zářijové poledne, vcházeli jsme do refektáře a v tom jsem jej mezi několika dalšími mladíky uviděl. Cosi z něj zářilo – urostlý mladý muž s nesporně pronikavým a přitom laskavým pohledem, budící na první pohled důvěru a naději, spolehlivost a současně laskavost. Tato prvotní intuice se pak den ze dne více potvrzovala. A přesto, že mezi novici a kleriky nebyly možnosti intenzivnějších styků, věděli jsme o sobě od prvních dnů společného života. Jako pokročilejší student a navíc latiník jsem v noviciátě pomáhal zdokonalovat znalost latiny, na společných akcích jsem stále jasněji poznával jeho nadání a zájmy, jeho otevřenost a zejména mimořádnou spolehlivost.

Dnes už si málokdo uvědomí, co znamenal rok 1949, kdy k onomu osudnému setkání, které jsem právě vylíčil, v Olomouci došlo. Na všech stranách a ve všech oblastech bylo cítit zvláštní napětí, které se v přírodě dostavuje před velkou bouří. Legendární Otec Silvestr Braito se často vracel z arcibiskupského paláce, kde byl jedním ze spolupracovníků a rádců čerstvě vysvěceného arcibiskupa Matochy, s chmurnými zprávami a smutnými dohady.

A přišlo jaro 1950, všechna neblahá tušení se den ze dne stávala hrozbou realitou, ještě v březnu jsme oslavili ve stísněné atmosféře svátek Tomáše Akvinského, na který přišel do konventu i čerstvě tajně vysvěcený biskup František Tomášek. A přišel konec dubna a s ním katastrofa. Jedné noci nás komando milicionářů po tragicko-komickém

„vyjednávání“ převezlo v noci do opuštěného barokního kláštera v Broumově. Hovoří se často o temnu a barbarství padesátých let. Ale málokdo si uvědomuje všechny souvislosti. Budu-li mít ještě sílu, chtěl bych i za Václava napsat něco o tom, že se to všechno dalo na pozadí a základě světodějných pohybů, nejen v politické, ale právě také v duchovní oblasti. Vždyť v tom samém roce vydal Pius XII. svou zřejmě neblahou encykliku „*Humani generis*“ a koncem roku bylo vyhlášeno dogma o nanebevzetí Panny Marie. Často jsme o těchto peripetiích s Václavem horlivě diskutovali, mimo jiné též o tom, že to pro české duchovní dějiny zřejmě není náhoda, že při vyhlášení tohoto mariánského dogmatu nebyl přítomný žádný biskup z našich zemí. Jen jakoby mrknutím oka se zde zmíním o našem velkém společném příteli Václavu Žilinském, původně dominikánském knězi, který s námi také prožíval nasazení v Hájnikách: ten později všechny podobné diskuse považoval za ztracení času, ne-li pustý nesmysl.

A zatímco svět se takto otřásal v základech, my jsme žili v broumovském, dříve benediktinském klášteře, hermeticky uzavření od světa. Jednu dobu jsme jako nemocní leželi s Václavem ve sklepním „špitále“, kde pomáhalo s pacienty několik řádových sester pod vedením neznámého člověka, který se představoval jako lékař. A vždy bylo typické, že kdykoli se naskytla vhodná chvíle, hned se studovalo: vyměňovali jsme si navzájem vědomosti z angličtiny, latiny, historie, filosofie, matematiky. To pak pokračovalo, i když přišla prudká proměna našich pohnutých osudů: 5. září toho drsného roku jsme se rázem stali z řeholníků vojáky. Alespoň podle povolávacích rozkazů – ve skutečnosti jsme byli zařazeni do neblaze proslulých PTP. Já sám nejdříve do Komárna, odkud jsme se na dlouhá léta až do konce roku 1953 přesunuli do Hájnik u Sliače. A tam jsme se opět na dlouhou dobu setkali s Václavem.

Jestliže jsem dosud líčil truchlivé poměry a také Václava spíše z té vážnější stránky, chci se nyní zmínit o některých vztazích a událostech, které více osvětlí jeho pravou tvář a jeho nejvlastnější duši. Když jsme se jako rota dostavili jednoho dne do vesnice Hájniky, ubytovali nás nejdříve ve zrušeném kinosále, abychom si sami postupně vybudovali nějaké ubikace. Tak se z mnohých stali rázem zedníci, a co je typické, hned mezi nimi vynikl svou šikovností a fortelem právě Václav. Všimli si toho brzy též někteří políři a měli k Václavovi stále větší úctu, zvláště když je obohatil několika užitečnými matematickými vědomostmi. Museli jsme si na dvoře svého areálu vykopat též studnu. A také při této práci jsme stále studovali, i na dně té studny; matematické vzorce kreslil Václav do vlhkého jílu. A měli jsme smluvená různá výstražná znamení. Když byl nahoře klid, volali ti od rumpálu jako heslo „sinus“, když se blížil nějaký dozor, křikl prostě „kosinus“. Na některých stavbách s námi později pracovali též Romové, na něž mám jen ty nejlepší vzpomínky. Václav sám se pro ně stal takřka božstvem, když jim jednou na velkých starých vratech vytvořil pomocí velikého hřebíku celkem spolehlivě ukazující sluneční hodiny.

O Václavově obětavosti, kterou vrchovatě projevil též v závěru svého ochromeného života, svědčí třeba tato historka. Na stavby, na nichž jsme pracovali, dovážely vlaky

těž nečekaně nejrůznější materiály, které musely být neodkladně z vagónů vyskládněny a převezeny na místo určení. Tak se jednou uprostřed mrazivé zimní noci rozlétly dveře naší ubikace (chodby jsme neměli, vycházelo se přímo z „pokojů“ na dvůr) a ozvalo se zařvání: „Dva chlapi nastoupit na nádraží.“ Spolu s řevem poddůstojníka fičel do ubikace vítr a s ním chuchvalce sněhových vloček – nepříjemná představa... Ale již jsem zahlédl, že Václav vstává, pro jeho duši a především srdce nebylo vůbec představitelné, že by do té nepohody nastoupil někdo jiný a on sám zůstal dál ležet v teple. A pro mne zase bylo příznačné, že když začal vstávat Václav, nebylo myslitelné, že bych já zůstal doma. Při té noční práci jsem pak vzpomínal na vězně z Dostojevského románu „Zápisky z mrtvého domu“.

Je ostatně třeba obecně připomenout, že jsme si tehdy na svůj osud v zásadě nestěžovali, zvláště když jsme si uvědomovali, že se nám vlastně dostává výsady vytrpět něco pro křesťanskou víru. Oto Mádr nebyl sám, kdo věděl a s radostí, ba hrdě přijímal výzvu vytrpět něco pro Krista. Říkal: teď pro nás uhodila ta pravá hodina, teď se ukáže, kdo s koho a co v nás opravdu vězí.

Již jsem se zmínil o tom, že jsme se stále vzdělávali, kde to jen bylo možné. Tak jsme například vedle té výuky ve studii založili s úchvalou vedení – pod záminkou, že budeme studovat marx-leninismus – jakýsi seminář, kde se několik lidí (kromě nás dvou ještě J. S. Trojan, J. Šimsa, J. Šnejdar) ujímalo jednou týdně různých referátů z historie, filosofie, literatury. Jednoho dne takové sezení navštívil velitel a ptal se, jestli jsme se již dostali k Leninovi. Když jsme mu naznačili, že zatím jsme u Hegela, který přes Marxe k Leninovi přece vede, odešel s poznámkou: „Nedostanete-li se k Leninovi do čtrnácti dnů, všechny vás postřílím.“ Jistě to nemyslel doslova, ale o atmosféře celé té naší anabáze je to také jedno ze svědectví. Ale nejen jsme studovali, ve volných chvílích jsme zvláště my s Václavem překládali. To nám pak zůstalo po celý další život, ještě nedlouho před smrtí přetlumočil Václav další dílo E. Gilsona, před tím třeba významné dílo *Mosty do budoucnosti*, jež bylo zpracováno předními světovými osobnostmi z podnětu generálního tajemníka OSN Kofi Annana. Z mnoha dalších podobných společných iniciativ stojí snad také za připomenutí významný překlad *Etika hospodářství*, jejímž autorem je švýcarský protestant S. Rich. Ostatně hned v Hájnikách jsme s Václavem většinu nedělních odpolední, když ostatní šli za nějakou zábavou, trávili překládáním; tak třeba vznikl hektografovaný text H. Růfnera *Filosofie přírody*. Právě při této příležitosti je dobré připomenout, že Václav byl svým základním zaměřením fyzik, přírodovědec, který se zabýval například intenzívně vývojovou teorií. Také proto jsme v něm chtěli očekávat českého Teilharda de Chardin. Bohužel k tomu nedošlo, politické proudy v naší zemi strhávaly svými nevládnutelnými poryvy stovky nadějných osobností. Treba ovšem přiznat, že se Václav i přes svou pétépáckou minulost dostal na studium fyziky, kde prokázal své mimořádné nadání, i když zase právě jeho minulost mu neumožnila vystoupit až na nejvyšší stupně, na něž nepochybně patřil. Jeho univerzitní představení neměli bohužel tolik inteligence a statečnosti jako zed-

níci na stavbách, kteří mu brzy svým souhlasem a doporučením umožnili studovat na vysoké škole.

Tak postupně po hrůzných letech padesátých přišla nadějnější léta šedesátá a s nimi nezapomenutelný Ekumenický seminář v pražských Jirchářích, kde hrál Václav jednu z předních rolí. Též do tohoto okruhu (L. Hejdánek, J. Němec, J. Sokol, J. S. Trojan) jsem se dostal jeho přičiněním, abych mu byl tolikrát vděčný za neúnavnou studijní a organizační činnost.

Tak brzy po sametové revoluci s námi v Sázavě (kde několik let žil) spoluzakládal Nadaci Světový Ětos – Centrum Prokopios, na jejíchž každoročních Letních filosofických školách patřil také k nejaktivnějším účastníkům.

Nesouhlasil jsem s ním ovšem vždycky a všude. Při vší přitažlivosti v nás byly vždy též určité antagonismy. Tak jsem například kroutil hlavou nad některými jeho iniciativami v tiskovině Monitor. Ale též to zřejmě patří k životu, který je jedním jediným nalézáním a tím ovšem také nekonečným hledáním. Ať tak či onak, přátelství s Václavem Freiem pro mě zůstane provždy Božím darem, za který mohu jen děkovat.

7 K beatifikaci Karola Wojtyły – Jana Pavla II.

Jan Pavel II., který bude 1. května 2011 v Římě blahorečen, patří k těm papežům, s nimiž jsem se setkal i nějak osobně. Stalo se tak v roce 1974, kdy se v Římě a Neapoli konal mohutný mezinárodní kongres při příležitosti sedmi set let výročí smrti Tomáše Akvinského.

Shodou okolností jsem se i já na toto shromáždění dostal (zřejmě jako jediný Čech nežijící v zahraničí), a poněvadž jsem byl i se svým referátem zařazen do sekce metafyziky, pozdravil jsem se brzy i s jedním z jejích dalších členů, kardinálem Karolem Wojtyłą. Upoutal mě ihned svým impozantním a přitom prostým zjevem, skromným vystupováním a zářivou inteligencí. Mohl jsem také pozorovat, jak přátelsky s ním hovořil tehdejší papež Pavel VI., jenž se s účastníky kongresu loučil, když jsme po jeho první polovině přejížděli z Říma do Neapole. V rámci tohoto přesunu jsme se zastavili v místě Tomášova úmrtí v klášteře Fossa Nuova, kde Karol Wojtyła sloužil mši a měl kázání v italštině. K obědu jsme se pak dostali v místě Tomášova rodiště, v obci Aquino, kde místní mládež připravila pestrá slavnostní vystoupení pod širým nebem, pod nímž se také u různých stolů a stolků jedlo a pilo. Posadil jsem se k jednomu, kde seděli se svou přítelkyní dva mladí Švýcaři. Shodou okolností stolovali hned vedle četní příslušníci polské delegace, a když se k nim blížil i kardinál Wojtyła, položil mi ruku na rameno, aby mi oním polským „smaczego“ popřál dobrou chuť. A ta Švýcarka mi s údivem povídá: „Vy se s tím mužem znáte?“ Nato já: „On se ke mně tak přátelsky chová především proto, že jsem Slovan, Čech a zde tak trochu osamělý.“ A ona dále: „To je krásný člověk, opravdový, vznešený muž, hluboký a přitom tak lidský – ten by měl být papežem.“

S potěšením jsem to hned řekl dál Wojtylovu tajemníkovi, který seděl nedaleko ode mne, ten to samozřejmě dal k lepšímu celé té polské komunitě, všichni se bujaře rozesmáli a sám Wojtyła se smíchem přímo prohýbal. Po jeho volbě papežem jsem si na tyto okamžiky přirozeně vzpomněl a také mi napadlo, že ta mladá žena tehdy svým způsobem prorokovala.

Pro mě samého se ovšem Jan Pavel II. stal velkým problémem a také bolestí, když zbavil možnosti přednášet na katolické teologické fakultě v Tübingen mého velkého přítele a spolupracovníka Hanse Künga. Ten nejenže neuznává důvody, na jejichž

základě k tomu došlo, ale označil celý Wojtylův pontifikát za jediné velké neštěstí. V současné době stačí číst nejnovější Küngovu knihu *Dá se církev ještě zachránit?*, kterou budu zřejmě překládat. Nelze prostě nevidět, že okolo posledních papežů již od Pia XII. probíhají silné turbulence – hlasy pro i proti – nadšené přitakávání, ale též rozhořčená kritika. Již v jedněch skriptech olomoucké teologické fakulty, která byla koncem šedesátých let na krátkou dobu (v rámci onoho duchovního jara) obnovena, jsem našel na posledních stranách překvapivou výzvu a vyznání: dva protagonisté nedávno skončeného koncilu – Jan XXIII. a Pavel VI. – by prý měli být z paměti církve co nejdříve vymazáni jako zplozenci ďáblůvi. Čeká nás zřejmě čas velkých duchovních zápasů i dějinného otřásání, mimo jiné v souvislosti s výročími okolo Martina Luthera a obecně reformace. Ale v této slavnostní chvíli se chci zmínit o třech Wojtylových iniciativách, které nemohou nevzbuzovat naši úctu a také díky.

Především běží o Jana Husa a husovskou otázku. Byl to totiž Jan Pavel II., kdo bezprostředně po sametové revoluci v dubnu 1990 připomněl s bratrskou vstřícností osud a význam českého reformátora. Nový duch ekumenické vstřícnosti se přitom projevuje též v tom, že papež tehdy představitele české kulturní veřejnosti přímo vyzval, aby přispěli co nejdůkladněji k Husově rehabilitaci. V té souvislosti připomněl kardinála Josefa Berana, který již na posledním ekumenickém koncilu v roce 1965 hovořil o Husových osudech s bolestí, aby odsoudil každé násilí a každý útlak ve věcech víry a přesvědčení. Tak dal Jan Pavel II. k procesu Husovy rehabilitace nesporně silný popud – nyní bude třeba dotáhnout všechny podněty do konce v souvislosti se správným výkladem a rozvinutím Druhého vatikánského koncilu. Tolik k první Wojtylově iniciativě. Další dvě se týkají křesťanského rozvoje civilizace a konkrétně sociálních otázek.

Pokud jde o rozvoj civilizace – zejména ovšem, alespoň zatím, západní – má nesporně klíčový význam základní charta křesťanské víry, kterou je Krédo: sevřená formulace ústředních pravd, jak je kodifikovaly první čtyři epochální koncily. Přitom se po celá staletí nikdo nepozastavil nad tím, že se tam od zmínky o Kristově narození přechází bezprostředně k jeho závěrečnému utrpení. Ani zmínka o hlásání Božího království, jež bylo přece hlavním Ježíšovým záměrem! A právě tuto „mezeru“ podivuhodným způsobem vyplnil Jan Pavel II. Neučinil tak ovšem nějakými novými dogmatickými formulacemi, nýbrž na první pohled nenápadnou úpravou starobylé, na okraji zájmu většiny kulturního světa stojící modlitby „svatého růžence“, při níž si věřící připomínají stěžejní milníky života Ježíšova a jeho matky. Modlitba zahrnovala po staletí tři okruhy – radostný, bolestný a slavný. Tak se po nalezení jedenáctiletého Ježíše mezi mudrci přecházelo bezprostředně k Ježíšově úzkostné modlitbě v noci před ukřižováním. A tu přichází Jan Pavel II. překvapivě (jistě též pod vlivem některých tvůrčích teologů – například holandského Edwarda Schillebeeckxe) se čtvrtým okruhem, který následuje za oním prvním radostným a který nazve „světelným“ (růženec světla). A v nové pětici tajemství se na třetím, ústředním místě objeví konečně „hlásání Božího království“.

Budeme psát o významu tohoto na první pohled nenápadného posunu jinde a více, jde o iniciativu opravdu světodějnou. Vždyť neblahou mezeru zaplňovaly v průběhu staletí nejrůznější křesťanské i méně křesťanské iniciativy (což bylo mnohdy jen nesehnadno rozeznatelné) – od svérázných lidových hnutí a „kacířských“ výbojů až k Velké francouzské revoluci, marxismu, ruské říjnové revoluci a mnoha dalším větším i menším pokusům o radikální reformy společnosti. Stačí vzpomenout na Vladimíra Solovjova, který francouzskou revoluci s její volností, rovností a bratrstvím považoval za nejčistší projevení Kristovy radostné zvěsti.

Tím se také dostáváme ke třetí Wojtyłově blahodárné iniciativě, jíž jsou jeho sociální encykliky. Psal jsem o tom již v brožuře *Náboženství a sociální společenství*, kterou vydala ČSSD jako druhý svazek Knižnice sociálního demokrata v roce 2007. Již tam jsem připomněl sociální encykliku *Centesimus annus*, v níž se mimo jiné na otázku, zda po ztroskotání komunismu je vítězným společenským systémem kapitalismus, říká mimo jiné toto: „Chápe-li se pod pojmem kapitalismu systém, v němž není hospodářská svoboda vázána pevným právním řádem, který ji dává do služeb plné lidské svobody a který ji považuje za zvláštní dimenzi této svobody s jejím etickým a náboženským těžištěm, pak je odpověď rozhodně záporná.“

Souborné české vydání sociálních encyklik z let 1891–1991 vyšlo v roce 1996 s předmluvou Tomáše Halíka. Všechny tři encykliky Jana Pavla II. (*Laborem exercens* – 1981, *Sollicitudo rei socialis* – 1987, *Centesimus annus* – 1991) patří k tomu nejlepšímu, s čím kdy církve v sociální oblasti přišla.

Též za to budeme Janu Pavlu II., polskému papeži Karolu Wojtyłovi, v jeho velký den 1. května 2011 vděční, byť bychom třeba z jiných úhlů pohledu měli k němu jakékoli výhrady.

8 K životu a dílu Hanse Künga

Duch trhá oponami

Můj příspěvek (ale i některé následující) může budit dojem, že nezapadá do základního zadání našeho pracovního semináře – rozhodně se netýká kosmologie v užším významu. Ale týká se myslitele – a světovou veřejnost zásadně ovlivňujícího publicisty –, který nedávno vydal knížku o počátku všech věcí, v níž vyjádřil názor křesťanského teologa na vznik kosmu.⁴⁹⁵ O tomto díle bude hovořit vzápětí fyzik Vladimír Malíšek. Můj příspěvek tak má splnit dvojí úkol: připravit filosofické a teologické pozadí pro náročný fyzikální výklad a současně naznačit základní půdorys celého Küngova díla v rámci jeho celoživotního usilování. Touto režíř chceme s vděčností, ale též otevřeně kriticky připomenout letošní Küngovo celým světem pozorně sledované jubileum – Hans Küng se narodil v roce 1928 ve švýcarském Luzernu.⁴⁹⁶

To, že jsme se k připomenutí osmdesátin Hanse Künga sešli právě zde v Dubu u Olomouce, může se mnohým zdát jako pouhopouhá náhoda či třeba souběh málo významných okolností. Ale kdo jako já a někteří moji blízcí ví, že dubský chrám býval již cílem mých studentských putování a že ve zralém věku bylo období, kdy jsem snil o využití zdejší fary jako jakési filosofické akademie, že patřila mezi místa, kde jsem si živě představoval plátónovskou Platónopolis, ten nebude moci naše současné společenství zde považovat za pouhou náhodu. A to zejména když zařadí tuto víceméně nezřetelnou tuchu do posloupnosti jasnějších splněných vizí, jako bylo obnovení olomoucké univerzity, proměny Tereziánské zbrojnice v univerzitní knihovnu a pustnoucího jezuitského konviktu v kvetoucí středisko vědy a umění. Kdo nechodil tak jako já celá desetiletí v tajemném, spíše snovém očekávání kolem těchto dříve chátrajících budov, dříve jen smutných svědků velké minulosti, nemůže podobně jako já prožívat jejich zmrtvýchvstání. Všechno, co se s těmito stavbami – a zejména v jejich nitru – odehrává, svědčí o tom, že budoucnost je daleko otevřenější, ba závratnější, než si

⁴⁹⁵ KÜNG, Hans. *Der Anfang aller Dinge: Naturwissenschaft und Religion*. München – Zürich 2005.

⁴⁹⁶ FLOSS, Karel. Küngův zápas o nové duchovní paradigma. *Teologický sborník*, 4, 1998, č. 2, s. 61–82; FLOSS, Karel. Hans Küng a Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. *Teologie a společnost: Časopis pro náboženství, kulturu a veřejný život*, 3, 2005, č. 6, s. 37–40; FLOSS, Karel. Hans Küng a filosofie. In: FLOSS, Karel et al. *Hans Küng: teolog na hraně*. Praha 2008, s. 93–146.

dovede představit běžná prognostika. Duch opravdu vane, kam chce – jeho hlas spíš slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam směřuje (Jan 3, 8). Tak ani proslulí politologové neočekávali brzký, a zejména náhlý rozpad sovětského impéria – onoho kolosu, který mimo jiné hovořil sám o sobě jako o zřízení na věčné časy.

Ale čas trhnul oponou a vyjevilo se zcela nové jeviště. O roli opony v dramatu lidského rodu hovoří v poslední době pronikavě Milan Kundera.⁴⁹⁷ Jeho optika je však ochuzená o pád opony všech opon – o roztržení opony jeruzalémského chrámu při skonu Ježíše Krista, jak o tom referují Marek (Mk 15, 38) i Lukáš (Lk 23, 45): καὶ τὸ καταπέτασμα (*velum*) τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω. Je otázka, proč právě tento moment Kundera nepřipomene. Nepochybné je ovšem to, že touto „elipsou“ velmi mnoho ztrácí. Domnívám se, že právě tím, že jsem podobná nahlédnutí nevynechával, nedával do závorek, že jsem je nepovažoval za pouhé zanedbatelné epizody, uviděl jsem i jiné skutečnosti tak, jak naznačuje Anaxagorás svým ὅψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα (*DK B 21* ze Sexta).

Jde o okamžiky, v nichž se jakoby ve ztuhlé přítomnosti projeví prudký poryv budoucnosti. To je případ novozákonního Simeona, který při spatření novorozeného Ježíše zvolal „nyní propouštíš v pokoji svého služebníka, Pane, neboť mé oči viděly tvé spasení“ (Lk 2, 29–30). V předchozích řádcích jsem hovořil o naplnění snů v historii města Olomouce a jeho okolí. Nyní se chci zmínit o významnějších pohybech dějin, poněvadž šlo o zásadní posuny, které málokdo očekával.

Jde zaprvé o pontifikát Jana XXIII. a jeho Druhý vatikánský koncil. Když jsem slyšel jeho úvodní řeč na koncilu, věděl jsem okamžitě, že začíná nový věk (v ekumenickém semináři v Praze – Jirchářích J. L. Hromádka přiznal, že podobnou osobnost na papežském trůně rozhodně neočekával).

Zadruhé jde o glasnost a perestrojku M. S. Gorbačova a následný rozpad sovětského impéria. Když jsem slyšel Gorbačovův projev v Leningradu v roce 1985, věděl jsem okamžitě, že začíná nový věk (až později jsem se dozvěděl, že hluboko v srdci byl Gorbačov vždy křesťanem).

Zatřetí jde o nový postoj k metafyzice. Když jsem nahlédl, co chce říct přední představitel analytické filosofie Paul Grice o pouhé služebnosti analytické filosofii a o naléhavé nutnosti rozvíjet opět metafyziku (a to nejlépe ve stylu Aristotelově), věděl jsem potřetí, že začíná nový věk.

Běží tedy o tři dary toho ducha, který vane, kam chce, a který i mně umožní odejít z tohoto světa s radostným vědomím, že jsem přece jen nešel bludnou cestou a nezapasil nadarmo. Filozofové a intelektuálové obecně budou mít pochybnosti především o té třetí peripetii, jež se týká vzkříšení metafyziky. Avšak stačí jen sledovat právě proběhlý 21. Kongres německých filosofů (Essen), abychom si uvědomili, co všechno se otvírá, kde všude se protrhla opona. Nejpozoruhodnější je zde zřejmě my-

⁴⁹⁷ KUNDERA, Milan. *Le rideau*. Paris 2005.

šlenkový vývoj Jürgena Habermase. Ten ještě před dvaceti lety hovořil o neodvratném (a vlastně osvobozujícím) vymírání náboženství, dnes varuje spíše před neúnosným redukcionismem, snažícím se přímo zarputile vysvětlovat i duchovní oblast člověka jen na základě přírodních věd. Na kongresu se hovořilo o možnosti (též po Kantovi!) analyzovat nově lidské vědomí, přičemž bychom mohli zkusmo pronikat do jakéhosi kosmického vědomí. Organizátor kongresu C. F. Gethmann poukázal na úkol filosofie hájit ono *humanum*, za něž se zasazoval již Edmund Husserl. Právě Gethmann hovořil také o legitimitě metafyziky – rozhodně se filosofie neobejde bez ontologie. Na celém kongresu byl patrný nový poměr k sekularizaci. O tomto bodě referoval zejména mnichovský badatel Michael Reder, též v době sekularizace hrálo podle něho náboženství významnou úlohu. Stojí za pozornost, že Markétčinu otázku „Jak to máš s náboženstvím“ (z Goethova *Fausta*) připomněl Reder v souvislosti s Kusánem a Schleiermacherem.

Osudy, peripetie a dogmata

Právě v těchto souvislostech nyní několik poznámek k životu a dílu Hanse Künga.

Ač jsem v podstatě stejně starý jako Küng, vyvíjely se naše osudy značně odlišně – právě proto, že jsme stáli na různých stranách opony, tentokrát dokonce železné. Zatímco jemu se dostávalo nejlepší výchovy na prominentních učilištích (především v Římě a v Paříži), byli jsme my vláčeni po nejrůznějších táborech nucených prací nebo alespoň trvale špiclování a odhánění od duchovní práce. Když jsem se na kongresu časopisu *Concilium* (v roce 1990 v Lovani) vyjádřil při svém představování též o tom, že jsem na lepší podmínky duchovní práce musel čekat čtyřicet let, opravil mě Hans Küng (v domněnku, že chybují v německých číslovkách) slovy: „Míníte zřejmě čtyři.“

Ale v těch čtyřiceti letech jsme měli – ač na různých stranách opony – přece jen mnoho společného. Především jsme vycítili sílu a tušení šedesátých let a v nich základní roli koncilu a jeho duchovního otce Jana XXIII. Zatímco já jsem skromně působil v Ekumenickém semináři v pražských Jirchářích, Küng pracoval na svých velkých (a brzy světoznámých) dílech o ospravedlnění člověka a Božím vtělení, stal se jedním z poradců koncilu a profesorem v Tübingen. Jeho spisek o koncilu a možnostech sjednocování křesťanů měl takový vliv na papeže i koncilní otce, že se hovořilo o tom, že žádný jednotlivec neměl (a zřejmě již nebude mít) nikdy takový vliv na ekumenický koncil.⁴⁹⁸

⁴⁹⁸ PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965: příprava – průběh – odkaz*. Praha 1996. Na s. 63 zde čteme: Küngovy návrhy se ukázaly přímo jako prorocké: přinejmenším v modifikované podobě se všech sedm požadavků dostalo do koncilních dokumentů. Už nikdy nebude mít jediný teolog takový vliv na koncil.

Pozadím většiny Küngových aktivit bylo pozoruhodné univerzitní město Tübingen, o němž Karl Adam napsal, že svítilo-li někde ještě po půlnoci nějaké okno, nebylo pochyb, že se tam v určitém oboru rodí významné dílo.

Já sám jsem se s pojmem „Tübingen“ setkal ještě v době, kdy jsem úzeji spolupracoval s Habáněm a hledal odpovědi na palčivé otázky vývoje dogmat. Ještě před janovským *aggiornamento* jsme přece věděli, že základní a zásadní pravdy se vyjadřují jazykem, který se nutně vyvíjí – zvláště má-li jít o něco bytostně živého. Habán mě odkázal na Marin-Solu, ale já jsem se nějak propracoval k představitelům tübingenské katolické školy z počátku devatenáctého století, k jejímž nejproslulejším představitelům patřil např. J. A. Möhler.⁴⁹⁹ Šlo o snahu propojovat tvůrčím způsobem klasický odkaz se současným myšlením. A právě v tomto tübingenském nadějném prostředí jsem našel dva přední představitele mladé teologické generace – Hanse Künga a Josepha Ratzingera – oba byli poradci na koncilu a po jeho skončení kuli ambiciózní plány široce založené vědecké práce. Rozvrhli si náročný ediční plán, z něhož jako první svazek vyšla Küngova smělá kniha o církvi (*Die Kirche*), kterou pochvalně přivítal též J. Ratzinger.⁵⁰⁰

Avšak brzy (v roce 1969) dochází k rozchodu, který ovlivňuje vztah obou protagonistů, ale i celkový vývoj křesťanství dodnes. V roce 2005 došlo sice k setkání – to už byl Ratzinger papežem, ale stále nevíme, bylo-li to setkání historické. Nicméně o Küngově přátelském vztahu ke mně svědčí závěr jeho dopisu z 25. května 2005: „Ostatně v příštím týdnu napíšu papeži Ratzingerovi a požádám jej o rozmluvu. Uvidíme, co

⁴⁹⁹ GEISELMANN, Josef Rupert. *Die katholische Tübinger Schule: ihre theologische Eigenart*. Freiburg – Basel – Wien 1964.

⁵⁰⁰ Viz ediční plány zveřejněné v rámci vydání Küngova spisu *Die Kirche*. Freiburg – Basel – Wien 1967.

I. *Ekklesiologische Abteilung*

Hans Küng, *Die Kirche*

Patrick V. Dias, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*

Alexander Ganoczy, *Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*

Benno Gassmann, *Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften*

Gotthold Hasenhüttel, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*

Themen in Vorbereitung:

Ecclesia Verbi. Das Kirchenbild des jungen Luther

Ecclesia Anglicana. Das Kirchenverständnis in der anglikanischen Theologie

Ecclesia Romana. Kirche und Papst bei Kardinal Bellarmin

Das Kirchenbild John Wesleys

Das Kirchenbild Friedrich Schleiermachers

Das Kirchenbild Karl Barths

Das Kirchenbild Dietrich Bonhoeffers

Das Kirchenbild in der Bultmann-Schule

Die Umwandlung des Priesterbegriffs

Dogma in Geschichte, Grund und Grenze dogmatischer Rede

II. *Soteriologische Abteilung*

III. *Sakramentologische Abteilung*

z toho bude. Se srdečnými pozdravy Tvůj Hans.“ K setkání došlo téhož roku v září a málokdo tuší, co jsem prožíval a vlastně prožívám dodnes – poněvadž to hlavní je stále otevřené. Píši o tom jinde.

Když jsem na letošní Letní filosofické škole⁵⁰¹ v Sázavě referoval (vedle I. Štampacha a P. Hoška) v Küngově jubilejním roce o stále napjatém vztahu s bývalým spolupracovníkem a současným papežem, překvapil mě příjemně J. Rajchl sdělením, že jsem ho svým výkladem obohatil v jeho fyzikálně-matematických úvahách. Jde prý totiž o jakýsi obecně platný vztah mezi dvěma stejně významnými póly, o bipolarnost, tvořivou polaritu, které jsou charakterizovány pojmovými dvojicemi excitace a tlumení, fragmentace a syntetizace, systém a jeho okolí, třeskutosti a stacionárnosti. Byl-li fyzik Rajchl nějak inspirován mým vylíčením vztahu obou „tübingských“ teologů, vyvstala ve mně otázka, jak já mohu či dokonce mám přistupovat k myšlenkové pluralitě: mám se přiklonit k jednomu pólu, nebo se snažit o jejich syntézu? Nebo mám zůstat vězet jako Erasmus Rotterdamský někde *mezi* Lutherem a Ignácem z Loyoly? O tomto problému hovoří ostatně sám Küng – nechce být „jen“ Erasmem, ale současně si uvědomuje, jak velice náročný je zde postoj opravdu přiměřený. Ostatně přiměřený čemu?

Při všech dílčích rozdílech jsme ovšem společně s Küngem patřili k těm, kteří s nadějí přivítali Jana XXIII. a jeho koncil, stejně jako šedesátá léta a později také Gorbačovovu perestrojku a její světové důsledky. Můžeme říct ostatně víc – že bez koncilního *aggiornamenta* by nebylo ani pražské jaro, ani jeho repríza při metamorfózách Sovětského svazu a utváření nové Evropy. Právě proto jsme také svou sázavskou nadací, která vznikala v návaznosti na někdejší bytové semináře, označili po delší spolupráci s Küngovou *Stiftung Weltethos* novým názvem *Nadace Světový étos – Centrum Prokopios* se sídlem v Sázavě nad Sázavou. A jestliže jsme v obou prvních bodech, jež jsem zde pro sebe na počátku označil jako simeonovská spásná zhlédnutí, s Küngem v podstatných rysech ve shodě, rozcházíme se značně ve třetím klíčovém punktu – totiž ve vztahu k metafyzice, či dokonce k její epochální obnově.

Küng stejně jako jeho nejbližší spolupracovníci odmítají klasickou metafyziku – právě na rozdíl od Ratzingera – zcela zásadně. V úvodní stati publikace, kterou vydáváme ke Küngovu jubileu,⁵⁰² hovoří Hermann Häring o nutnosti jakéhosi exodu z ulity platónsko-aristoteléské metafyziky, jež se bezděčně a samovolně stala svěrací kazajkou náboženského, resp. křesťanského diskursu. Důkladněji se snažím na tyto formulace reagovat ve své stati *Hans Küng a filosofie*, zde několik dalších myšlenek zejména k jeho výkladům ve druhém dílu jeho paměti *Umstrittene Wahrheit* (dále jen *KUW* a číslo strany).⁵⁰³

Nejednoznačný je ostatně již Küngův přístup k Tomáši Akvinskému. Na jedné straně říká, že na rozdíl od augustinovské laděného Ratzingera mu byl vždy bližší

⁵⁰¹ XVIII. Letní filosofická škola v Sázavě, 2.–16. 7. 2008. (Pozn. ed.)

⁵⁰² FLOSS, Karel et al. *Hans Küng: teolog na hraně*. Praha 2008.

⁵⁰³ KÜNG, Hans. *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*. München – Zürich 2007.

Akvinátův příklon ke všemu stvořenému a empirickému, k racionální analýze a vědeckému bádání (*KUW* 23); vyznává se dokonce ze své náklonnosti k Tomášovi hned od svých římských studií. Na druhé straně nemá pochopení pro klasické představy o Boží Trojici a Kristově vtělení, jež prý jsou zásadně (a neblaze) poznamenány helénistickými představami a jejich terminologií (*KUW* 442). Novoscholastické přístupy neumožňují podle Künga zachytit a vyjádřit Boží a Ježíšovu dějinnost. Kritickému a konstruktivnímu přezkoumání musí být podrobeny formulace nicejského a chalcedonského koncilu. Dějinnost a význam Boha a Ježíše lze lépe než statickými helénistickými kategoriemi vyjádřit moderní filosofií (např. již Hegelem; *KUW* 503). Právě zde budeme musit studovat Küngovy přístupy s větší pozorností. Nejen proto, že jsou ve značném rozporu s Ratzingerem (a jeho slavným a trvale závazným „svatým pětisetletím“), ale především zřejmě proto, že i kdybychom vyvázali jádro křesťanské zvěsti ze svěrací kazajky helénismu, dostalo by se i takto očištěné evangelium do vždy nějak představově a pojmově založeného prostředí, jež by je znovu ovlivňovalo. Alespoň podle mých dosavadních zkušeností si neumím představit, že bychom měli k dispozici nějakou čistou podobu radostné zvěsti, kterou bychom jen střídavě namáčeli do speciálních roztoků rozličných kultur a civilizací.

Těž z tohoto důvodu se musím tázat, proč by právě klasický odkaz řeckého myšlení měl znamenat svěrací kazajku? Ostatně sám Küng uvažoval ve svém rozsáhlém díle o Hegelově spekulaci (*Menschwerdung Gottes*) o možnosti vzdát se parmenidovského (prý statického) dědictví a vydat se cestou (prý spíše dynamického) Hérakleita. Tehdy mu ještě Ratzinger sekundoval myšlenkou nahradit dosavadní klasiky Platóna a Aristotela novodobými německými mysliteli Hegelem a Schellingem. Přitom v přinejmenším Küng nebral v úvahu mimořádně hluboké podněty takového Heinricha Becka, který usiloval o novou syntézu Hegela s Tomášem Akvinským (*Der Aktcharakter des Seins*).

V každém případě jde v současném myšlenkovém světě křesťanství o silná a jistě i nebezpečná pnutí. Bylo by snad únosné, kdyby běželo o výše zmíněnou polárnost, jak ji v celé skutečnosti odhaluje J. Rajchl. Avšak Küng posuzuje různosti a různice v duchu kuhnovského pojetí vědeckých revolucí a obecně myšlenkových posunů, takže postoje svých dogmatických protivníků líčí jako specificky zpátečnické. Tak se prý on sám opírá o Koperníka, kdežto Ratzinger o Ptolemaia. Jde o zcela rozdílné celkové konstelace či paradigmata. Zde je pro posuzování Hanse Künga i pro další vývoj církve namíste další citace: „Jsme v jedné a té samé církvi, ale vidíme Boha, Ježíše Krista, Svatého Ducha a především církev v tak rozdílných perspektivách jako kdysi Ptolemaios a Koperník Slunce, Měsíc a hvězdy. Je jen pozoruhodné, jak málo se nositelé církevních úřadů poučili z dosavadního vývoje střídání paradigmát“ (*KUW* 466). V této souvislosti je dobré srovnat Küngovy pokusy o nové vyjádření nicejských a chalcedonských dogmat se snahami Karla Rahnera o přiměřenější formulace kréda v závěru jeho *Základního kursu víry*. A zároveň je vhodné a nutné připomenout Küngův rozchod s Rahnerem. Küng hovoří o velkém zklamání (*KUW* 216). Rahnerova teologie se

podle Künga zakládá zcela a zásadně na křesťanských dogmatech, na nichž se právě nezakládá církev Ježíše Krista – dogmata jsou pro Künga nikoli základy církve, nýbrž pouze ochrannými hrázemi (KUW 219).⁵⁰⁴ Rahner je tak pro Künga poslední velký novoscholastik (KUW 220). Ostatně právě Rahner Künga „nepodržel“ v jeho názorech na papežskou neomylnost.

Podobně se Küng vyjadřuje i vůči Ratzingerovi: „Nejsem méně katolický než Ratzinger – ale smím jako katolík nadřazovat církevní, přesněji řečeno helénisticko-římskou tradici svatému Písmu? Musím své katolické chápání církve orientovat primárně na ‚Otcě‘ vyškolené v řecké filosofii, na dogmatické formulace pochopitelné pouze z helénistického myšlení?“ (KUW 227) Připomeňme si ostatně, že podobně ohledává postoj ke klasickému Řecku – ovšem *mutatis mutandis* – Husserl v úvodních kapitolách své *Krise evropských věd*.

Pro konfrontaci Küngova myšlení s moderní filosofií vykonal nyní významnou práci mnichovský profesor H.-M. Schönherr-Mann ve své publikaci *Miteinander le-*

⁵⁰⁴ Zde je třeba Küngovi a jeho užší škole připomenout, že již nejvýznamnější církevní Otec Aurelius Augustinus věděl, že o třech „osobách“ se hovoří vlastně v jazykové nouzi, že přiměřenější by bylo mlčet. Ostatně ani poezie neznamená život jako takový, ale není ani pouze jeho ochrannou hrází. A není právě ona mimořádně životodárná? Tak zřejmě nelze žít ani bez dogmat – ale pak se mi zdá (např. ve shodě se Solovjevem), že koncily zápasící o jejich (básnickou!) formulaci jsou fontánami života. A jestliže k jejich vytváření přispělo též řecké myšlení, nemělo by být ani ono statické, tím méně svěřací kazajkou. Taková optika bude zřejmě sílit zároveň s postupným slábnutím prvků pozitivistického redukcionismu. Něco podobného tuší zřejmě i Habermas. Je třeba připomenout jeho hluboký obrat v postoji k sekularizaci, a tedy jeho vyhlášení éry postsekularismu. Již v roce 2005 vydal knihu *Zwischen Naturalismus und Religion*, kde se hovoří o tom, že to, jak teologie chápe sama sebe, patří k nejvzdorovitějším prvkům (*das sperrigste Element*) přecházejícím z minulosti do moderny – ale zejména že tato *Sperrigkeit* (neskladnost, naježenost, vzpurnost) musí být zachována, poněvadž filosofie těžší rozumným způsobem z náboženského dědictví jen tak dlouho, jak dlouho pro ni protilehlý ortodoxní pramen zjevení zůstává kognitivně nepřijatelným požadavkem (s. 253). V duchu těchto přístupů se Habermas sešel v roce 2007 k rozhovorům s profesory mnichovské jezuitské Hochschule für Philosophie. Plodem diskusí je mimořádně plodná publikace REDER, Michael – SCHMIDT, Josef (eds.). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main 2008. Na Habermasův pojem *Sperrigkeit* reaguje zejména Friedo Ricken ve svém příspěvku *Nachmetaphysische Vernunft und Religion*: „Teologie musí pečovat o to, aby si náboženská tradice zachovala svou neskladnost (*Sperrigkeit*), aby tak křesťanské zjevení zůstávalo pro sekulární myšlení ‚kognitivně nepřijatelným požadavkem‘. Zde hraje svou roli jiný pojem helenizace a jejího oprávněného nároku. Židovko-křesťanská spásná zvěst byla již v Bibli reflektována pomocí pojmů pocházejících z řecké filosofie. Právě ta poskytla nástroj pro výklad biblické zvěsti, přičemž nenastoupila na její místo. Instrumentárium řecké filosofie se využilo spíše k tomu, aby se zvýraznil nejvlastnější rys biblické zvěsti a zároveň ochránilo proti nesprávným výkladům. Při takové reflexi, v níž se společenství snaží vníknout do celku židovsko-křesťanské zvěsti o spáse, tj. při systematické hermeneutice zvěsti, vzniká otázka, kde najít vhodné pojmové instrumentárium. Kdo zde chce řecké pojmosloví (např. ve formulaci Nikaie či Chalkedonu) nahradit pojmoslovím jiným, ten na sebe bere povinnost prokázat, že takové jiné pojmosloví zachovává neskladnost (naježenost, vzpurnost) a provokativnost biblické zvěsti stejně tak, jako pojmosloví řecké metafyziky“ (tamtéž, s. 69–78).

ben lernen s podtitulem *Die Philosophie und der Kampf der Kulturen*.⁵⁰⁵ V knize je pozoruhodné nejen Schönherr-Mannovo přesvědčení, že každá tradice je lepší než žádná, poněvadž stavební kameny hodnotné kultury a civilizace jsou vzácné, ale také a snad především jeho připomenutí Heideggerova pojetí hodnotného, a tedy jediné užitečného myšlení. Jde o typicky heideggerovskou těžko přeložitelnou formulaci, která však má pro naše rozkrývání küngovského zápasu, ale i obecně pro náš postoj k filosofii a jejím dějinám zřejmě klíčový význam:

„Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu Denkende“ („Teprve když se v myšlení přivrátíme k tomu, co již bylo myšleno, stáváme se použitelnými pro to, co myšleno ještě být má“; přednáška *Satz der Identität* z roku 1957).

Správné pochopení podobných výroků předpokládá u Heideggera ovšem nejdříve pochopit jeho pojetí myšlení – srovnajme jen v jeho *Was heisst Denken*: „Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken“ („Nejpovážlivější [o čem je třeba uvažovat a co je třeba vážit] v naší povážlivé době je to, že ještě nemyslíme = neuvažujeme“). Určitým vodítkem zde může být, jak ve druhém díle svých přednášek uvádí Heidegger pojem DENKEN do blízkosti výrazů DICHTEN, DANKEN, ANDENKEN...

Jde o velmi složitou problematiku, které budeme muset věnovat – právě také v souvislosti s přiměřeným pochopením a výkladem Hanse Künga – důkladnější pozornost. V této chvíli jde především o to, že zde Heidegger zdůrazňuje význam tradice, která v küngovském pojetí paradigmaticky jako by ztrácela význam. Proto se nám jeví jako přímo klíčový bezprostředně následný postřeh (a vyznání) Schönherr-Manna, že ve světě, v němž je všechno v neustálém pohybu, poskytují pouze kulturní tradice se svými stavebními kameny něco pevnějšího při hledání společné orientace.⁵⁰⁶ Není i toto reakce na odvěkou gigantomachii mezi „zastavovateli bytí“ (parmenidovci) a „tekutými“ (héakleitovci)? A jaká je možná syntéza? Jsme opět u oné tajemné binárnosti, ale také u nenahraditelné role metafyziky.

Zde hraje a zejména bude hrát významnou roli Tomáš Akvinský, mimo jiné proto, že zřejmě jediný mezi evropskými mysliteli nepodléhá heideggerovské výtce „zapomenutosti na bytí“. Tak je encyklika Lva XIII. *Aeterni Patris* mimořádným aktem Prozřetelnosti. V tom smyslu také poroste význam myslitelů, jako je např. Jacques Maritain. Ve své studii *Hans Küng a filosofie* jsem mimo jiné napsal, že je příznačné také to (nejen u Künga), kdo je citován a kdo je zásadně opomíjen. U Künga, ač je mimořádně vstřícný k umění, a to i k modernímu a nejmodernějšímu, se to týká třeba

⁵⁰⁵ SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin. *Miteinander leben lernen: die Philosophie und der Kampf der Kulturen*. München – Zürich 2008.

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 35.

právě Maritaina. Nevyužívá jeho epochálního spisu *Umění a scholastika*, když na druhé straně pracuje s dílem *Verlust der Mitte* H. Sedlmayera (*KUW* 500).⁵⁰⁷

Jak dále

Je zřejmé, že pokud jde o moje na začátku zmíněné tři simeonovské radosti, sdílí se mnou Hans Küng bezvýhradně jen první dvě – janovskou a gorbačovskou perestrojku. Je jistě mnoho důvodů, proč odmítá klasický filosofický odkaz (a dokonce jej považuje za svěrací kazajku). Domnívám se, že k tomu mimo jiné přispěla překotná aplikace kuhnovské teorie střídání paradigmat v oblasti teologie. Vždyť teologie má určitě blíže k umění než k přírodním vědám. Platí-li, že geocentrismus je po nástupu heliocentrismu odsouzen tak či onak do propadliště dějin, platí to stejnou měrou o gotickém slohu s příchodem baroka? Ale je užitečné zamyslet se též nad jinými souvislostmi. Jestliže byly čtyři živly antické spekulace v moderní vědě vystřídány stovkou chemických prvků, vévodí v poezii a obecně v celém životě všech kultur stále svěží a opájlivé elementy země, voda, vzduch a oheň. Zinek či chlór se v poezii neobjevuje a nikdo je tam zřejmě ani nepostrádá. Domyslíme-li v této optice Nietzscheův postřeh, že všude, kde bylo myšleno (*gedacht*), bylo již dříve básněno (*gedichtet*), uvidíme možná v novém světle též povahu velkých křesťanských dogmat – budou nejen (küngovskými) hrázemi, ale právě proudícími veletoky plnými života. Vzpomínám si v této souvislosti na postřeh Františka Novotného na Masarykově univerzitě v Brně na adresu tehdy nově přeložených *Žalmů Starého zákona*: jsou přetlumočeny podle všech pravidel klasické latiny, ale nedají se už zpívat.

V tom smyslu je zřejmě nepřiměřené, když Küng srovnává v současném křesťanstvu někoho s Koperníkem a jiného s Ptolemaiem. A činí-li tak dokonce vůči současnému papeži, je dobré si přečíst úryvek z dopisu, kterým Benedikt XVI. reagoval v červnu 2005 na Küngovu žádost o vzájemné setkání: „Zvláště vděčný jsem Vám za to, že při vší kontroverzi zdůrazňujete to, co je trvale společné, a také vzájemnou lidskou úctu, která pro křesťana musí být vždy samozřejmá. Tak je samozřejmé, že jsem připraven na rozhovor s Vámi“ (*KUW* 666).

Na druhé straně není ovšem možné nevidět, že zatímco se v oněch simeonovských radostech odlišuji od Künga v třetím punktu (tedy ve věci metafyziky), odlišujeme se oba od Ratzingera v prvním bodě, tj. v hodnocení Druhého vatikánského koncilu. Při mém nedávném pobytu v Toulouse jsem mimo jiné s třesením (též v souvislosti s postojí Metoděje Habáně) četl francouzský text, v němž se (koncilní poradce!) Ratzinger vyjadřuje v tom smyslu, že koncilní otcové načichli duchem povrchně revoltující mládeže a že je možné, že Druhé vaticanum vyšumí do prázdna stejně jako neplodný Pátý lateránský koncil (skončil po pěti letech v roce 1517, načež bezprostředně vystou-

⁵⁰⁷ Stejně zarážející je u Künga absence knížky LEDERGERBER, Kurt. *Kunst und Religion in der Ver-wandlung*. Köln 1961, která by byla prohloubila küngovské aplikace Kuhnovy teorie střídání paradigmat.

pil Martin Luther se svým revolučním učením).⁵⁰⁸ Nemohl jsem si při té příležitosti nevzpomenout na skripta olomoucké teologické fakulty, v nichž byla na konci vevázána výzva, aby se na oba koncilní papeže Jana a Pavla co nejdříve zapomnělo jako na zplodence Antikristovy.

Polarita obou tübingenských myslitelů se projevuje také v duchu dvou směrodatných periodik, jimž vlastně od dob koncilu věnují své síly – Küng je bytostně spojen s časopisem *Concilium*, Ratzinger s *Communio*.

Zůstaneme-li nyní v úplném závěru ještě jednou u samotného Künga, je nesporné, že dal své církvi a vlastně celému lidstvu pozoruhodné dílo. Pozoruhodné jak svým rozsahem, tak také otevřeností, statečností a zasvěceností. Je vynikajícím představitelem tübingenské teologické školy a nepřekvapuje, že kdekoli vyslovíte jméno Tübingen, vynoří se všem Hans Küng, a naopak. Vladimír Malíšek hovoří o tom, že Küngova kniha o vzniku vesmíru je hluboká, cenná, inspirující, ale z hlediska fyziky vlastně již opět historická. Bylo by pozoruhodné, kdyby se nám podařilo ukázat, že něco takového platí u Künga též vzhledem k oblasti filosofie, konkrétně metafyziky. Jde o jakési sladění dějinných souřadnic. Bylo by doslova úžasné, kdyby jako prostorová souřadnice hrál při takovém ladění svou roli také Dub nad Moravou. Jako vznikají i největší řeky z nepatrných pramenů, tak i mohutné duchovní proudy mohou povstávat ze zcela skromných iniciativ.

⁵⁰⁸ RATZINGER, Joseph. *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*. Paris 1985; viz zejména s. 410–422.

9 Hans Küng dopsal své paměti

Při svém nedávném kulatém jubileu byl Bohumil Hrabal nazván mimo jiné seismografem dvacátého století. Přinejmenším pokud jde o oblast duchovního života a zejména náboženství, bylo by jistě možné vyjádřit se stejně o Hansi Küngovi. Nejen pro šíři a rozmanitost oblastí, jimž věnoval intenzivní pozornost (od dogmatiky přes filosofii, historii, ekonomii, religionistiku, umění až k přírodním vědám), ale také pro vytrvalou snahu vstupovat důrazně a statečně jak do sporů o speciální otázky (papežská neomylnost), tak do zcela konkrétních událostí, jako je volba papeže. Způsob, jakým kritizoval nejen Pia XII., ale i Jana Pavla II. či Benedikta XVI., nemá zřejmě u věrného katolického teologa, a zejména katolického kněze, obdobu. Není divu, že jej mnozí odkazují spíše do protestantského tábora, což Küng vždy zdvořile odmítl s poukazem, že mu jde spíše o setkání až na vyšší společné úrovni.

O své životní cestě podává Küng svědectví v trojdílných pamětech, jež jsou mimořádně obsáhlé a podrobné – na více než dvou tisících stranách nacházíme zhruba tisíc kapitol a podkapitol plných nejen zásadních otázek a problémů z mnoha oblastí kultury a společnosti, ale také významných svědectví o takřka nekonečné řadě setkání s předními osobnostmi dávnějšího i současného světa. Právě z těchto důvodů nemůže jít v tomto našem stručném příspěvku v přísném slova smyslu o recenzi, jedná se spíše o přípravu série hodnotných recenzí, kterou právě české prostředí nutně potřebuje, mimo jiné proto, že se u nás o Küngovi dosud spíše mlčelo nebo nanejvýš nezasvěceně kritizovalo.

První díl nazvaný *Erkämpfte Freiheit*⁵⁰⁹ líčí Küngovy osudy od narození v roce 1928 ve švýcarském Sursee až do doby těsně po uzavření Druhého vatikánského koncilu v roce 1965, v němž bylo také založeno periodikum *Concilium*, v jehož redakci se Küng sešel s tak progresivními teology, jako byli Rahner, Congar či Schillebeeckx. Právě toto setkání a tato spolupráce také nejlépe vysvětluje název, který dal Küng prvnímu svazku svých pamětí. Vždyť šlo původně o trpělivého studenta tradiční katolické teologie a filosofie na papežské univerzitě Gregorianum, který se svým neutuchajícím hledáním dopracoval až k tvůrčí spolupráci s autory, jejichž „nová teologie“ byla v roce 1950

⁵⁰⁹ KÜNG, Hans. *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*. München 2002 (český překlad: *Výbojovaná svoboda: vzpomínky*, Praha 2011). Dále cituji z německého originálu.

radikálně odmítnuta encyklikou Pia XII. *Humani generis*. Vytrvalým promyšlením tradičního odkazu dospívá Küng nejen k přesvědčení, že je třeba zásadně revidovat současnou dogmatiku na základech současné exegeze, ale také k nutnosti zaujmout nové postoje vůči protestantské teologii – již v roce 1957 vychází kniha *Rechtfertigung (Ospravedlnění)*, v níž se srovnává protestantské učení s katolickým pojetím ospravedlnění člověka.⁵¹⁰ Nejen pro ekumenismus, ale zejména pro budoucí koncil mělo světodějný význam, že předmluvu k dílu napsal sám Karl Barth se závěrečnou nadějí, že se vzájemně otevírají dvě strany, které sice věří jinak, nicméně nikoli jinému. Již v příštím roce umírá Pius XII. a začíná netušeně otevřená a tvůrčí éra Jana XXIII.

Tak je větší část prvního dílu pamětí věnována přípravě a průběhu Druhého vatikánského koncilu, k čemuž sám Küng přispěl mimořádně inspirující publikací *Konzil und Wiedervereinigung – Erneuerung als Ruf in die Freiheit* (1960, *Koncil a znovusjednocení – obnova jako volání ke svobodě*). Práce vyšla brzy v různých jazycích, předmluvu k ní napsal rakouský kardinál F. König a přivítal ji také papež Jan XXIII. Historik O. H. Pesch připomíná ve své knize o Druhém vatikánském koncilu, že nikdy neměl a zřejmě ani mít nebude jeden teolog tak velký význam pro průběh koncilu – vlastně všechny Küngovy návrhy se nějak uplatnily ve výsledných koncilních textech. Brzy po skončení koncilu vychází Küngova zásadní dogmatická práce *Die Kirche (Církev)*, která je významná nejen tím, že ji přivítali teologové jako H. U. von Balthasar, ale také, že vyšla jako první svazek široce rozvržené řady ekumenických bádání, jejímiž vydavateli chtěli být společně Küng a Ratzinger. Nadějná spolupráce ovšem nečekaně rychle skončila již v průběhu revolučního roku 1968. Právě průzkum Küngových svědectví o těchto významných duchovních posunech může v budoucnu přinést více světla nejen do vztahu obou tübingských teologů, ale i do vývoje katolické teologie ve dvacátém století (řada oddílů také hovoří o zápasech za svobodu – svobodu křesťana, svobodu v církvi, teologii, ale také na koncilu).⁵¹¹

Ještě v závěru koncilu došlo koncem roku 1965 k významnému Küngovu rozhovoru s papežem Pavlem VI. Když mu papež nastínil, jak mnoho dobrého by mohl vykonat, kdyby své velké nadání dal do služeb církve, odvětil Küng, že přece církvi už slouží a že má také důvěru v papeže, s nímž mluví, nicméně že mu schází důvěra k mnohým, kdo stojí okolo něho.⁵¹²

Druhý díl nazvaný *Umstrittene Wahrheit (Sporná pravda)*⁵¹³ a zahrnující období do konce sedmdesátých let je věnován především Küngovu pověstnému zápasu o povahu papežské neomylnosti. Küng zde byl vyprovokován zejména osudovým váháním Pavla VI. v souvislosti s otázkami manželské a sexuální morálky. Hovoří při tom o pěti římských provokacích, k nimž počítá upevňování mocenských struktur,

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 160–219.

⁵¹¹ Jedná se o oddíly IV–VIII.

⁵¹² Tamtéž, s. 561.

⁵¹³ KÜNG, Hans. *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*. München 2007.

encykliku k celibátu, příliš tradiční a vlastně již od počátku zastaralé papežské Krédo, neschopnost řešit problematiku smíšených manželství a vůbec všechny otázky spojené s pověstnou „pilulkovou“ encyklikou.

A vrcholily též problémy s papežskou neomylností. V roce 1970 vychází Küngova knížka *Unfehlbar? Eine Anfrage (Otázka neomylnosti)*. Sto let po vyhlášení příslušného dogmatu upozorňuje Küng na nutnost nového řešení celé otázky, právě po zkušenostech se vznikem a dopadem encykliky *Humanae vitae*.

I z těchto důvodů pociťuje Küng stále naléhavější potřebu vyjádřit povahu a aktuálnost opravdové křesťanské zvěsti. V roce 1970 vychází tedy také kniha *Christ sein (Být křesťanem)*, která je vlastně kritickou a zároveň odvážně tvořivou odpovědí na tradiční Krédo papežovo. Dílo bylo nejdříve takřka všeobecně přivítáno příznivě, ba s nadšením, ale postupně převážil názor římské hierarchie odhalující v knize údajné popírání Ježíšova božství. Vše směřovalo k bolestnému závěru: po turbulentním roku tří papežů (1978) dochází k velké konfrontaci, aby koncem roku 1979 byla Küngovi odebrána *venia docendi* na katolické teologické fakultě. Küng je událostmi hluboce zasažen (mimo jiné „zradou“ Karla Rahnera), ale nezdrčen – věří, že ač platí *Roma locuta*, není nic definitivně uzavřeno (*causa non finita*).⁵¹⁴

Třetí díl pamětí nese název *Erlebte Menschlichkeit (Prožití lidství)*⁵¹⁵ a ukazuje jak mimořádnou šíři Küngova myslitelského záběru, tak také důstojné vyznění veškerého horečného propátrávání lidských možností v nekonečném vesmíru. Již v práci *Projekt Weltethos* (1990, česky *Světový étos – projekt*, 1992) Küng naznačil, že by chtěl naplnit smělý plán Paula Tillicha vypracovat znovu systematickou teologii v dialogu s dějinami náboženství. Právě tuto náročnou vizi začal Küng realizovat po svém nedobrovolném odchodu z katolické teologické fakulty všestranným ekumenismem. Tübingenská univerzita pro něj zřizuje ekumenický institut; Küng také začíná celý třetí díl svých pamětí kapitolou příznačně nazvanou *K novým břehům*. Vstupuje do závěrečných tří desetiletí sahajících od přelomového roku 1980 až do současnosti. Myšlenka světového étosu, která nakonec vyústila do založení stejnojmenné nadace, se opírá o takzvané zlaté pravidlo všelidské kulturnosti „dále druhým jen to, co chceš, aby dělali tobě“.⁵¹⁶ Küng nachází toto pravidlo ve všech světových kulturách a náboženstvích, aby pak naznačil tři principy obnovy současného lidstva: 1. není přežití bez světového étosu, 2. není světový mír bez míru mezi náboženstvími, 3. není mír mezi náboženstvími bez mezináboženského dialogu. Tak se dialog stává nejen základem veškerého ekumenismu, ale i důstojného rozvoje lidské civilizace. Küng se stupňujícím úsilím dokládá, že i pro výklad křesťanství je třeba využívat kuhnovskou teorii proměny paradigmat, což postupně uplatní i při svérázném průzkumu islámu, judaismu a také ostatních světových náboženství. Snil-li společně s Tillichem o nových objevných syntézách, bude teď

⁵¹⁴ Tamtéž, s. 623–665.

⁵¹⁵ KÜNG, Hans. *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*. München 2013.

⁵¹⁶ Tamtéž, s. 442–508.

také na nás, abychom se odvážili soudu, jak se mu podařilo k nim přiblížit. Sám totiž již ve vytváření nějakých dalších velkých projektů nedoufá. Ví o svých pokračujících nemocech, a dokonce uvažuje v rámci své teorie o důstojném umírání o dobrovolném odchodu z tohoto světa.⁵¹⁷

Ví také o zajímavé koincidenci data svých 85. narozenin a zvolení papeže Františka 19. března 2013. Ve svém nedávném děkovném dopise přátelům u příležitosti svého letošního jubilea napsal mimo jiné, že Františkovo zvolení mu vlévá novou životní energii. A nedivme se, vždyť publikace, jako je *Ist die Kirche noch zu retten?* (2011, *Dá se církev ještě zachránit?*) dostávají zcela nové oprávnění a také význam po abdikaci Benedikta XVI. a nástupu papeže Františka.⁵¹⁸ Poslední díl pamětí tak může mimo jiné překvapivě končit ukázkou z přátelské soukromé korespondence Hanse Künga s novým pontifikem.

Avšak úplně poslední text Küngových pamětí tvoří nejosobnější vyznání, jež končí těmito třemi verši:

Děkuji ti, můj Bože,
poněvadž jsi přátelský,
a tvá dobrota trvá věčně.

Není možné přehlédnout, že v celém vyznání nepadne vůbec jméno Ježíšovo a jeho matky, ačkoliv je zmíněn Mojžíš. I když je třeba brát i zde v úvahu obsah poslední větší Küngovy práce *Jesus* (2012), bude také tato skutečnost jistě pro mnohé signálem k dalším zápasům o nehlubší povahu Küngova odkazu.⁵¹⁹

A tu se nedávno událo něco, co čekal málokdo: tradičně katolické, spíše jen na vyložení ortodoxní klasiky zaměřené nakladatelství *Herder – Verlag* (Freiburg i. Br.) oznámilo vydávání Küngova souborného díla (ve 42 svazcích), podobně jak to učinilo již v případě Karla Rahnera a Josepha Ratzingera. Dochází k tomu bezprostředně po zvolení nového papeže, po desetiletích rozpaků nad dílem toho Künga, jehož chtěli mnozí zlikvidovat naprostým mlčením o jeho názorech a snahách – měl být zcela „totgeschwiegen“. Tak se podivuhodně naplňuje Küngův sen, s nímž se svěřil již v závěru prvního dílu pamětí: „O tomto sním: Rahner, Ratzinger a já, podporování nástupci, jako jsou Hermann Häring, Walter Kasper, Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Otto Hermann Pesch, a snad i mnohými dalšími – jako avantgardou obnovené katolické teologie v Německu – ve spojení s periodikem *Concilium*. Velmi dobře si uvědomuji, nakolik jsem odkázán na své druhy – „lone wolf“ jsem nikdy nebyl.“⁵²⁰

⁵¹⁷ Tamtéž, s. 652–654.

⁵¹⁸ Tamtéž, s. 665–675.

⁵¹⁹ Tamtéž, s. 702 n.

⁵²⁰ KÜNG, Hans. *Erkämpfte Freiheit*, s. 594.

10 Hledání a klopýtání s Jiřím Němcem

Když jsem se dostal v Olomouci jako patnáctiletý v roce 1941 do okruhu dominiána Metoděje Habáně, bylo Jiřímu Němcovi devět let. Zatímco jemu teprve začínala puberta, byl jsem já již okouzleným účastníkem habáňovských Akademických týdnů, o nichž Eduard Winter říká, že soustřeďovaly nejlepší duchovní katolické síly ke společnému tvoření.⁵²¹ Veškeré dění okolo Akademických týdnů, ale též Habáňovy *Filosofické revue*, Braitových *Výhledů* a *Na hlubinu* bylo tehdy pro mě něčím až posvátným, zvláště když k tomu přispívaly osobnosti tak mimořádné, jako byl můj gymnaziální profesor Oldřich Králík, který ve zmíněných periodikách otiskoval mimo jiné zárodky své pozdější habilitační práce o Otokaru Březinovi. Vícekrát jsem psal o tom, jak k tomuto okouzlení přispěl český překlad Maritainovy převratné publikace *Umění a scholastika*, věnovaný právě Habáňovi. Samotného otce Metoděje jsem tehdy miloval snad více než svého vlastního otce – nedovedl jsem si bez něho vůbec představit svůj život. A přirozeně jsem chtěl být také z celé duše novoscholastikem a tomistou, pomáhat ze všech sil v Habáňových snahách o obnovu Tomášova odkazu. To platilo ještě v roce 1958, kdy jsme s otcem Metodějem připravovali tajně zřízení tomistického institutu a kdy na papežském stolci vystřídal Habáňem až nekriticky uctívaného Pia XII. překvapivě Jan XXIII.

Tyto peripetie jsem se pokusil přiblížit již vícekrát jinde, mezi jiným i v rozhovorech se Sylvou Fischerovou.⁵²² Zde musím ovšem připomenout skutečnost, že Jiří Němec se k Tomášovi Akvinskému a obecně k „tomášovství“ dostal odjinud, jinými cestami a od počátku též s jinými akcenty. Projevilo se to ostatně již při našem prvním setkání v Praze, jež připravil můj milovaný druh a soupevník v PTP Václav Frei.

Ale od počátku začalo též postupně, avšak stále silnější sblížování s Jiřím, jehož celkovým pozadím byla příprava koncilu a silný vliv takových osobností, jako byl Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner či Hans Küng. A tehdy se začal proměňovat též můj vztah k otci Metodějovi, jenž se z řady důvodů koncilu spíše obával. Musel

⁵²¹ WINTER, Eduard. *Tisíc let duchovního zápasu*. Praha 1940.

⁵²² FLOSS, Karel – FISCHEROVÁ, Sylva. *Bůh vždycky zatřese stavbou*. Praha 2011.

jsem často vyslechnout jeho pro mě přímo mučivá slova: šikovní modernističtí poradci ošálí málo vzdělané (totiž Tomášova odkazu neznalé) biskupy.⁵²³

Tak došlo k tomu, že čím více se mi Habáň vzdaloval, tím silněji jsem se sbližoval s Jiřím Němcem a jeho okruhem. A celý krystalizační proces se přirozeně nejzřetelněji vyvíjel v ekumenickém semináři v pražských Jirchářích. Ještě ve svém tamním vystoupení v roce 1964 – má přednáška s názvem *Podmínka sjednocení* – jako bych byl na půl cestě,⁵²⁴ ale na konci jedinečných šedesátých let jsme již s Jiřím splývali v jediný fenomén. Stačí číst publikace, jako je výtečná historická sonda *Letnice dvacátého století*,⁵²⁵ abychom si uvědomili i to, do jakého okruhu jsme oba patřili a jak byl ten okruh pozoruhodně úzký. Jistým vyvrcholením všech tehdejších snah bylo Dílo koncilové obnovy (DKO), pro něž bylo třeba připravit též vhodné publikace – a právě o těch se nyní zmíním podrobněji.

Tyto publikační aktivity osvětlují totiž nejen úzkou spolupráci s Jiřím Němcem, ale jsou také svědectvím o v Čechách nečekané synergii s tím nejlepším, co v těch tvořivých a pro rozvoj křesťanství klíčových časech nabízela světová teologie. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let tak vyšly dvě publikace, z nichž jednu jsem přeložil já a druhou Jiří. První napsal holandský teolog M. T. Schoof pod názvem *Aggiornamento*,⁵²⁶ druhou německý teolog Walter Kasper s titulem *Dogma unter dem Wort Gottes*.⁵²⁷ Ne náhodou vyšly české překlady obou útlých knížek v nakladatelství Vyšehrad a jsou trvalou ozdobou nejen vydavatelství, ale také jeho strážného ducha – redaktora Jaroslava Vrbenského.⁵²⁸

Dnes je třeba připomenout nejen to, že obě díla vyšla po sametové revoluci ve druhém vydání, ale především skutečnost, že jsou stále živým svědectvím o úrovni našeho usilování. Vždyť předmluvu, respektive doslov k nim poskytli dva z největších teologů té doby a také epochálního koncilu Edward Schillebeeckx a Karl Rahner. Že napíše předmluvu ke Kasperově publikaci, nám Rahner přislíbil při jedné schůzce v Praze a byli jsme ještě více nadšeni, když jsme v ní pak četli, že vítá Jiřího počín založit novou teologickou řadu a jako první svazek upozornit právě na Kasperovo úsilí pochopit nově povahu a význam dogmat též v současném křesťanství. Že v našich snahách vidí zápas o svobodnou a rozhodnou odvahu nově promýšlet a nově formulovat tradiční teologii v dnešní situaci. Nepřekvapuje, jak Jiřího počín a Rahnerovo doporučení

⁵²³ FLOSS, Karel. *Hledání duše zírka*. Brno 2012. Viz zvláště oddíl *Tomismus a Metoděj Habáň*, s. 7–128.

⁵²⁴ FLOSS, Karel. *Podmínka sjednocení*. In: FLOSS, Karel. *Hledání duše zírka*, s. 236–263.

⁵²⁵ BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří. *Letnice dvacátého století: Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno 2012.

⁵²⁶ SCHOOFF, Ted. *Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*. Baarn 1968.

⁵²⁷ KASPER, Walter. *Dogma unter dem Wort Gottes*. Mainz 1965.

⁵²⁸ SCHOOFF, Mark T. *Výzva nového věku. Od Newmana k Janu XXIII*. Praha 1971; druhé, rozšířené vydání vyšlo pod názvem *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha 2004; KASPER, Walter. *Dogma pod Božím slovem*. Praha 1970; Praha 1996².

vnímal Habáň a všichni, kteří mu zůstali nekriticky věrní. Vždyť Habáň mi nedlouho předtím doporučoval jen Francisca Marin-Solu,⁵²⁹ jehož stopy se najdou ještě v mé první jirchářské přednášce v roce 1964.

To, že Jiří Němec vybral pro zdárný rozvoj křesťanské zvěsti právě Kasperovo dílko, bylo ovlivněno mimo jiné důrazem na heideggerovské hlubinné pouto mezi pravdou a řečí, mezi filosofií a poezií, jak se to projevovalo v tvorbě F. Hölderlina, G. Trakla či S. George. Proto také Jiří překládal též Heideggerovo pojednání o pravdě.

Nelze ovšem přehlédnout, kolik střeliva poskytuje Kasper dodnes všem kritikům nového hledání, když v závěru své knížky mimo jiné píše: „Čím je evangelium v Písmu a dogmatu, to nelze vyvodit pomocí historicko-kritické exegeze, zkoumáním dějin dogmatu ani logickými konkluzemi či všeobecnou filosofickou hermeneutikou, k tomu je třeba hermeneutiky křesťanského poslání, prorocké otevřenosti pro církev svěřený kairos.“⁵³⁰ Přidáme-li k takovéto fenomenologii situace navíc Rahnerovo prorocké „koncil je jen počátek počátku“, nemůžeme se divit, že u mnohých habáňovců vyvolávaly podobné formulace nejen obavy, ale i výsměch.

Němcův překlad Kaspera vyšel v roce 1970, já sám jsem Schoofovo *Aggiornamento* přeložil již v roce 1969, pouhý rok po jeho nizozemském vydání v Baarnu. Knihu mi dal do rukou sám autor v rámci mého nesnadno uvěřitelného a doslova dobrodružného pobytu v Holandsku. A hned po prvním náhledu mi bylo zřejmé, že knížka musí vyjít co nejdříve česky. Holandštinu se nebylo těžké na pozadí němčiny rychle doučit, přičemž mi vydatně pomáhaly též anglický a německý překlad. S autorem jsem zůstal dodnes ve styku – po změně režimu u nás došlo mimo jiné k novému a rozšířenému vydání této jeho proslulé práce. Původní překlad musel vyjít ještě pod „krycím“ názvem *Výzva nového věku*.⁵³¹

Pro Jiřího Němce a celý náš jirchářský okruh bylo ovšem významné celé mé bližší nahlédnutí do světa holandských křesťanů, s jejich *Novým katechismem* a také tvůrčím postojem nejen k tomismu, ale obecně k celé tradiční scholastice. Měl jsem totiž příležitost pobývat nejen v holandském Nijmegen, ale také v belgické Lovani, kde působil Schillebeeckxův učitel De Petter. Tento dominikán mi také ukázal v naprosto jiném než v habáňovském světle papeže Pia XII. s jeho drtivou encyklikou *Humani generis* (z roku 1950), včetně ponižujícího pronásledování takových osobností, jako byli dominikáni Y. Congar či D. M. Chenu a obecně všichni představitelé „nové teologie“.

V Nijmegen jsem se setkal také s dalším významným teologem nového chápání pojmu a významu dogmatu – jezuitou P. Schoonenbergem. A právě tyto moje objevy vítal též Jiří Němec, mimo jiné proto, že nám otevíraly obzory i z méně přístupné holandské oblasti (nizozemština byla překážkou i pro Rahnera). Jiří Němec byl Schoofovou knížkou nadšen a můj překlad doplnil nejen slovníčkem odborných pojmů,

⁵²⁹ MARIN-SOLA, Francisco. *L'évolution homogène du dogme catholique*. Fribourg 1924.

⁵³⁰ KASPER, Walter. *Dogma pod Božím slovem*, s. 108.

⁵³¹ SCHOOF, Mark T. *Výzva nového věku. Od Newmana k Janu XXIII.*

ale pohotově i doprovodnou bibliografií, z níž potom čerpaly generace našich teologů a také filosofů. A přirozeně vítal též příslib, že doslov k mému překladu napíše sám Schillebeeckx. Tento doslov začíná významným konstatováním, že východiskem knihy je problém teologie v katolické církvi, a pokračuje vyznáním, že dílo jej postavilo před dosud nevysvětlenou otázku, proč se vytratil vliv staré katolické tübingenské školy. Doslov pak končí nadějí, že také v českém vydání bude kniha přijata s touž opravdovostí, s níž byla napsána.

Snad i méně zasvěcený pozorovatel duchovních proudů v českých zemích nahlédne, že se nám zde s Jiřím Němcem podařilo proniknout do nejvyšších možných pater. Přičemž nešlo jenom o nás, běželo i navzdory následné neblahé normalizaci o další generace hledajících živou vodu křesťanského vyznání a křesťanské kultury v nejširším slova smyslu. Tak u M. C. Putny nacházíme svědectví, které pro mne znamená víc než jakékoli pocty, že totiž v době, kdy se začal rozhlížet po křesťanství, dal mu Tomáš Halík do rukou také náš překlad Schoofova *Aggiornamenta*.⁵³²

Pokud jde o holandské vlivy, je třeba se ještě zmínit o vynikajícím periodiku *Tijdschrift voor Theologie*, které založil brzy po skončení Druhého vatikánského koncilu Edward Schillebeeckx a pomáhal dlouhá léta řídit jeho asistent na nijmegenké univerzitě Mark Schoof. Když redigoval Jiří Němec pro vývoj křesťanství u nás významný sborník *Křesťanství dnes*,⁵³³ přál si, abych pro něj přeložil něco právě od Schillebeeckxe. Tak vznikl snad první český překlad textu z rozsáhlého Schillebeeckxova díla. Byl vybrán z výše zmíněného periodika a nesl název *Nový obraz Boha a sekularizace*. Za pozornost stojí též to, že Schillebeeckx tento svůj text pro český převod sám ještě doplnil.

O úrovni naší odborné spolupráce a obecně duchovního úsilí tedy zřejmě nelze pochybovat. Ale co život? Leccos jsem s lítostí zmínil ve výše připomenutých rozhovorech vedených se Sylvou Fischerovou, ale to zásadní zbývá až na poslední soud. Mnozí nechápou moje vyznání, že Morava ztrácí hodně tím, že jsem nežil svatě. Tím více to platí pro celou naši zem v případě Jiřího Němce. Přišly historiae calamitatum, jež nedokázal odvrátit ani tak svatý kněz, jako byl Bonaventura Bouše, o kterém napsal výstižně náš společný druh Martin Jirous zvaný Magor:

... svědomí mě kouše,
potřeboval bych se vyzpovídat
u Bonaventury Bouše.

Bouše měl nesporný pronikavý vliv také na vývoj Jiřího Němce. V této souvislosti má klíčový význam závěrečné hodnocení Boušeho osobnosti v knize o dějinách katolické církve u nás v druhé polovině minulého století. Toto mimořádně smělé hodnocení vrhá totiž ostré světlo též na všechny, které Bouše nějak zasáhl – a Jiří Němec k nim

⁵³² PUTNA, Martin C. *Vždycky v menšině. Rozhovor s Martinem Bedřichem*. Praha 2013, s. 17.

⁵³³ NĚMEC, Jiří (ed.). *Křesťanství dnes. (Eseje)*. Praha 1969.

určitě patří: „Jeví se jako někdo, kdo neunesl napětí mezi náboženstvím a vírou, ale jeho odkaz se jeví mnohem živějším než dílo těch, pro které jako by tento rozpor neexistoval. ... Jeho osobnost můžeme zařadit do české tradice náboženských hloubavců, kteří se opřeli o své svědomí víc než o „moudrost“ církevních institucí. Byl myslitelem kontroverzním, jeho názory byly někdy v extrémní poloze. Tím se však nakonec podobal nazaretskému prorokovi i tomu řádovému zakladateli, jimž svůj život zasvětil.“⁵³⁴

Nezastírám, že především závěrečnou větu takového hodnocení píšu s třešoucíma se rukama a velikou bázní. Jde o samotné dno našeho slzavého údolí, o Hölderlinův i Heideggerův *Abgrund*, z něhož se ozývá ozvěna nebešťanům. M. C. Putna se odvažuje v jedné ze svých posledních prací hovořit o Magorovi jako o velkém duchovním básníkovi, přestože ví, že jde o alkoholika, kurevníka a rváče.⁵³⁵ A klade otázku: „Dává snad Bůh talent a víru jen spořádaným otcům rodin? Neukazují snad dějiny kultury na tolika příkladech, že velká díla ducha se rodí často na okraji, v extrémech a protikladech?“ Já sám si při takovýchto protikladech vzpomínám též na rozpaky Metoděje Habáně, když mi svěřoval svůj úžas nad skutečností, že *Žaltář*, který se již po dvě tisíciletí církev s úctou a úžasem modlí, má být dílem smilného a vražedného krále Davida.

A co já? Nemohu přece připomínat jen těžce pochopitelné epizody (cesty a sces-tí – *hodos*) Jiřího Němce. Po létech bolestného zpytování jsem dospěl k lapidárnímu hodnocení: pro část mého života bohužel platí tíživá charakteristika – neobstál jsem. K tomuto hodnocení jsem se dopracoval sám, jiné odsouzení padlo z úst Jana Sokola při oslavě kteréhosi jubilea Oty Mádra. Dlouho jsem tím hrozně trpěl, až jsem nakonec začal být za takovou kritiku vděčný. Vyváží neblahou dobu – podobně jako u apoštola Pavla – další průběh pozemského života? To pro nás na Zemi zůstane věčným tajemstvím.

A přicházíme k bolestným zápasům o eucharistii. S Jiřím jsme se po létech opět setkali brzy po sametové revoluci při oslavě šedesátin Egona Bondyho. Byl tam též Bohumil Hrabal, Milan Machovec a řada dalších přátel.⁵³⁶ Tam jsme si s Jirkou sedli chvíli stranou, načež si on mimo jiné povzdychl: „Máme to my rozvedení blbý s eucharistií; já jsem to v Rakousku zkusil u protestantů, ale stálo to za...“ Byl jsem tím vyznáním mnohonásobně zasažen. Předně jsem nechápal, jak může něco takového říkat bytostný přítel protestanta Ladislava Hejdánka, ale také jaká je to obecně kakofonie s koncilními řečmi o drahých odloučených bratřích. Jako bych v tu chvíli zahlédl vyčítavý pohled Metoděje Habáně splývající s pohledem Ježíše, když byl Petrem třikrát zapřen. A ještě více jsem byl zaražen, když Jiří dodal: „Ostatně vykonali jsme kdysi pobožnost devíti pátků, tak čeho se máme bát!“ (tato pobožnost totiž slibovala jisté

⁵³⁴ BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří. *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno: CDK 2007, s. 310.

⁵³⁵ PUTNA, Martin C. *Vždycky v menšině*, s. 147.

⁵³⁶ Srv. MACHOVEC, Martin (ed.) et al. *Sborník Egona Bondyho k šedesátinám*. Praha 1990 (samizdat); do sborníku jsem přispěl studií *Hledání řádu* (s. 79–92).

spasení). Vedle nedostupné ústřední svátosti se staví jako spásná okrajová pobožnost. *O tempora, o mores!*

Při promluvě nad Němcovou rakví v Týnském chrámu připomněl Tomáš Halík Jiřího doznání, že to zřejmě s křesťanskou svobodou poněkud přehnal, přičemž se řečník sám odvážil kontrovat, že my ostatní si té svobody bereme možná málo. Určitým svědectvím takové odvahy mohou být kroky novější generace, k jejíž formaci jsme svým úsilím chtěli přispět v duchu Druhého vatikánského koncilu. Tak píše M. C. Putna, který má s eucharistií problémy z jiných důvodů, než jsme měli my s Jiřím: „... k protestantismu nehodlám přestupovat, ... zůstávám katolíkem, který toho času chodí do protestantského kostela. ... Když se u Martina ve zdi podává Večeře Páně, ... mám pocit, že je to opravdu, nejen formálně Večeře Páně.“⁵³⁷

Domnívám se, že zde stojíme před problémy, které budou mimo jiné řešeny v rámci nastávajících klíčových protestantských jubileí, ale dořešeny mohou být jen na dalším koncilu. Sám se Putnovým řešením neřídím (vysvobodil mě již můj vysoký věk). Manželství je nesmírně závažná věc a až na mimořádné výjimky zůstane pro katolíky provždy nerozlučitelné. Jiná je ovšem otázka, jaký režim nabídne katolická církev těm rozvedeným a nově seždaným lidem, kteří chtějí trvat na své víře, ale nesmí přistupovat nejen k eucharistii, ale ani k jiným svátostem, zejména pokání. Vždyť nebude-li se toto zásadně a ohleduplně řešit, jsou z církve vlastně vyloučení.⁵³⁸ A také co jejich děti a pak vnuci? Toto při vši úctě k Bonaventurovi Bouše nepomohou řešit reformy liturgie, to musí proběhnout v procesu epochálního prosazení nenáboženského křesťanství – v rámci autentického budování Božího království (vždyť nebyl by Boušeho důraz na liturgii cizí právě Ježíšovi?).

A nelze také přehlédnout, že tu nebyl pouze problematický Jiří Němec a Karel Floss. Mé dočasné životní bloudění bilo méně do očí, i když též o mně platil povzdech Květy Neradové: „Tehdy jsme Jiřímu přestali jaksí rozumět.“ Důležitější je přece to, že v celém tom širším okruhu angažovaných křesťanů zářila v Praze, vedle těžce zkoušené jedinečné Jiřího ženy Dany, manželství katolíků Václava Freie, Jana Sokola a evangelíků Ladislava Hejdánka či Jakuba S. Trojana; na Moravě pak dlouholetých vězňů totalitního režimu Aloise Rozehnal, Mečislava Razika či Miroslava Tělupila. Museli jsme tedy nejdříve zvolat – *o tempora, o mores* –, mohu při celkovém hodnocení oněch nezapomenutelných letnic dvacátého století vyslovit jen veliké *Deo gratias!* A také společně s Jiřím věřit, že Bůh je všemohoucí.

⁵³⁷ PUTNA, Martin C. *Vždycky v menšině*, s. 205 n.

⁵³⁸ HÄRING, Hermann. *Keine Christen zweiter Klasse! Wiederverheiratete Geschiedene: ein theologischer Zwischenruf*. Freiburg – Basel – Wien 2014.

Jmenný rejstřík

A

Abrahám
Adorno, T. W.
Agrippa
Albert Veliký
Albert, K.
Anaxagorás
Anaximandros
Annan, K.
Anselm z Canterbury
Arendtová, H.
Aristotelés
Areios
Armstrong, D.
Arnošt z Pardubic
Áron
Auer, A.
Augustin
Austin, J.
Avicenna
Ayer, A. J.

B

Babler, O. F.
Bacon, F.
Bach, J. S.
Balbín, B.
Balthasar, H. U. von
Balzac, H.
Barancev, R. G.
Bárta, M.
Barth, K.
Barthes, R.
Bauman, Z.
Baumann, U.

Beck, H.
Beethoven, L. van
Beguivin, A.
Bechyně, R.
Beierwaltes, W.
Bělohradský, V.
Benedikt XVI.
Beneš, E.
Beran, J.
Blatný, I.
Blecha, I.
Bloch, E.
Blondel, X.
Böckle, X.
Boff, L.
Bocheński, I. M.
Bolzano, B.
Bonaventura
Bonhoeffer, D.
Born, X.
Bouše, B.
Brahms, J.
Braitto, S.
Brentano, F.
Brod, M.
Broch, H.
Bruno, G.
Březina, O.
Buddha
Bultmann, R.

C

Camara (arcibiskup)
Campanella, T.
Camus, A.
Cano, M.

Capra, F.
Carlyle, T.
Cervantes, M. de
Cézanne, P.
Cicero
Cílek, V.
Cinek, F.
Clarke, S.
Claudel, P.
Cobb, J.
Comothová, K.
Comte, A.
Congar, Y.
Coreth, E.

Č

Čaadajev, P.
Čapek, J. B.
Čep, J.
Čepička, A.
Černý, V.

D

Dante Alighieri
Darwin, Ch.
Dawson, Ch.
De Petter, D.-M.
Deml, J.
Dempf, A.
Descartes, R.
Diviš Areopagita
Dodds, E. R.
Doležel, A.
Doyle, A. C.
Drucker, P. F.
Duns Scotus
Durych, J.
Dvořák, A.

E

Eckhart
Einstein, A.
Engelmann, P.
Erben, K. J.

F

Faucon, P.
Faulkner, W.
Festus
Feyerabend, P.
Fiala, J.
Fiala, R.
Fielding, H.
Fischer, J.
Fischer, J. L.
Fischerová, S.
Fišer, Z. (E. Bondy)
Flasch, K.
Flaubert, G.
Florián, J.
Floss, P.
Foltýn, O.
Foucault, M.
František z Assisi
František, papež (J. M. Bergoglio)
Frege, G.
Frei, V.
Fries, H.
Fromm, E.
Fučík, B.

G

Gabriel, J.
Galilei, G.
Galli, M.
Garve, Ch.
Gassendi, P.
Gebser, J.
Geiselman, X.
Gelasius I.
George, S.
Gerlová, H. B.
Gethmann, C. F.
Giotto, X.
Goethe, J. W.
Gorbačov, M. S.
Gottwald, K.
Grabmann, M.
Gredt, J.
Greinacher, N.
Grice, H. P.
Guardini, R.

H

Haag, H.
 Habáň, M.
 Habermas, J.
 Hadjadj, F.
 Halas, F.
 Halík, T.
 Hamann, J. G.
 Harari, Y. N.
 Häring, H.
 Hašek, J.
 Havel, V.
 Havelka, M.
 Heer, F.
 Hegel, G. W. F.
 Heidegger, M.
 Hejdlánek, L.
 Hérakleitos,
 Herčík, F.
 Hobbes, T.
 Hoerenem, J.
 Holan, V.
 Hölderlin, F.
 Homér
 Honnefelder, L.
 Hoppe, V.
 Hora, J.
 Horáková, M.
 Horatius
 Horkheimer, M.
 Horyna, B.
 Hošek, P.
 Houellebecq, M.
 Hrabal, B.
 Hromádka, J. L.
 Hume, D.
 Hus, Jan
 Husserl, E.
 Huysmans, J. K.

CH

Chalupecký, J.
 Chardin, T. de
 Chelčický, P.
 Chenu, D. M.
 Chesterton, G. K.
 Chisholm, R. M.

Chruščov, N. S.
 Chvála, V.

I

Ignác z Loyoly
 Izajáš

J

Jáchym z Fiore
 Jakobson, R.
 Jamblichos
 Jan (apoštol)
 Jan Filoponos
 Jan Pavel II. (Karol Wojtyła)
 Jan Scotus Eriugena
 Jan XXIII.
 Jan z Kříže
 Janáček, K.
 Jařab, J.
 Jaspers, K.
 Jedin, H.
 Jefferson, T.
 Ježíš Kristus
 Jirásek, A.
 Jirous, M.
 Jossua, J. P.
 Joyce, J.
 Jung, C. G.
 Jüngel, E.
 Jungmann, J.

K

Kafka, F.
 Kalandra, Z.
 Kalista, Z.
 Kalivoda, R.
 Kalvín
 Kant, I.
 Kantorková, J.
 Karafiát, J.
 Karel IV.
 Karrer, X.
 Kasper, W.
 Kateřina (královna)
 Klaus, V.
 Klíčová, E.

Klíma, I.
 Klíma, L.
 Knitter, P.
 Koch, J.
 Kolář, J.
 Kolman, V.
 Komenský, J. A.
 König, F.
 Konstantin Veliký
 Konstantin (Cyril)
 Koperník, M.
 Koselleck, R.
 Kosina, J. E.
 Kostohryz, J.
 Kovář, M.
 Koyré, A.
 Králík, O.
 Kraus, Karl
 Kremer, K.
 Krings, H.
 Kropáček, L.
 Kříž, A.
 Kuhn, T.
 Kundera, M.
 Küng, H.
 Kuschel, K. J.
 Kutra, R.

L

Lacan, J.
 Lacos, Ch. de
 Lazecký, F.
 Ledergerber, K.
 Lehmann, K.
 Leibniz, G. W.
 León, L. P. de
 Lessing, G. E.
 Lev XIII.
 Lévi-Strauss, C.
 Lewis, D.
 Liessmann, P. K.
 Lipovetsky, G.
 Locke, J.
 Lombardský, P.
 Loneran, B.
 Loose, A.
 Lotz, J. B.

Löwith, K.
 Lubac, H.
 Luhmann, N.
 Lukáš
 Lukeš, I.
 Lustig, A.
 Luther, M.
 Lützel, H.
 Lyotard, J.-F.

M

Macrobius
 Mádr, O.
 Mahler, G.
 Mácha, K. H.
 Machovec, M.
 Malcolm, N.
 Malíšek, V.
 Malý, V.
 Mann, T.
 Marcuse, H.
 Marek
 Marin-Sola, F.
 Maritain, J.
 Marquard, O.
 Marx, K.
 Masaryk, J.
 Masaryk, T. G.
 Matocha, K.
 Metz, J. B.
 Michelangelo Buonarroti
 Mikuláš z Autrecourtu
 Milbank, J.
 Milton, J.
 Mirandola, Pico della
 Mitraová, K.
 Mlčoch, L.
 Mlynář, Z.
 Mňačko, L.
 Mohamed
 Möhler, J. A.
 Mojžíš
 Moltmann, J.
 Moore, G. E.
 Mrštík, V.
 Mukařovský, J.
 Myslbek, J.

N

Navrátil, A.
 Nejedlý, Z.
 Nell-Breuning, O.
 Němcová, B.
 Němec, J.
 Neradová, K.
 Neubauer, Z.
 Neuwirth, V.
 Newman, J. H.
 Newton, I.
 Nezval, V.
 Nicolas, J. M.
 Nietzsche, F.
 Nota, J. H.
 Novák, A.
 Nováková, J.
 Novotný, F.

O

Ockham, W.
 Oelmüller, W.
 Ogden, S.
 Órigenés
 Owens, J.

P

Palach, J.
 Pannikar, R.
 Parmenidés
 Patočka, J.
 Pavel z Tarsu (apoštol)
 Pavel VI.
 Pavel VII.
 Pavlovič, A.
 Péghaire, J.
 Pehe, J.
 Peirce, C. S.
 Pekař, J.
 Pelikan, J.
 Pernica, P.
 Peroutka, F.
 Pesch, O. H.
 Petr, R.
 Petráček, Z.
 Phillips, D. Z.

Pieper, J.

Pilát
 Pius X.
 Pius XII.
 Plantinga, A.
 Platón
 Plojhar, J.
 Plótínos
 Pokorný, L.
 Polišínský, J.
 Popper, K. R.
 Poseidónios
 Prior, A.
 Proklos
 Proust, M.
 Przywara, E.
 Ptolemaios
 Putna, M. C.

Q

Quiles, I.

R

Rabelaise, F.
 Rádl, E.
 Rahner, K.
 Rajchl, J.
 Ransdorf, M.
 Rašín, A.
 Ratzinger, J.
 Razik, M.
 Reder, M.
 Reidinger, J. K.
 Renč, V.
 Ricken, F.
 Ricoeur, P.
 Rilke, R. M.
 Robejšek, P.
 Rombach, H.
 Ronsard, P.
 Rosmini-Serbati, A.
 Rotrekl, Z.
 Rousseau, J. J.
 Rozehnal, A.
 Russell, B.
 Ryle, G.

Ř

Řehoř Nysský

Říha, K.

S

Sartre, J.-P.

Sedlmayer, H.

Seibt, F.

Seibt, K.

Seidl, H.

Sepp, H. R.

Shakespeare, W.

Schadel, E.

Scheler, M.

Schillebeeckx, E.

Schleiermacher, F. D. E.

Schmaus, M.

Schmidinger, H.

Schmitt, A.

Schönberg, A.

Schönherr-Mann, X.

Schoof, M. T.

Schoonenberg, P.

Schumannová, C.

Schütz, L.

Schweitzer, A.

Siewerth, G.

Simeon

Skoupý, K.

Sládek, J. V.

Sloterdijk, P.

Smith, W. C.

Sokol, J.

Sókratés

Solovjov, V.

Sommer, A. U.

Soto, D.

Soto, P.

Sousedík, S.

Spinoza, B.

Staiger, E.

Stenzel, J.

Sterne, L.

Strawson, P. F.

Suárez, F.

Suenens (kardinál)

Swidler, L.

Swinburne, R.

Š

Šafář, V.

Šalda, F. X.

Škrabal, P.

Šotolová, J.

Štampach, I.

Štoll, L.

Štulc, V.

T

Taufer, J.

Těšupil, M.

Terézie z Avily

Thierry z Chartres

Tichý, P.

Tillich, P.

Toffler, A.

Tolstoj, L. N.

Tomáš Akvinský

Tomášek, F.

Torrell, J.-P.

Torok, X.

Toulmin, S.

Tracy, D.

Trakl, G.

Trapková, L.

Trefulka, J.

Tremontant, C.

Trier, L. von

Trilling, W.

Trojan, J. S.

V

Václavek, B.

Vaculík, L.

Valenta, L.

Válka, J.

Vaňák, J.

Vančura, V.

Vaníček, J.

Vašica, J.

Večerka, K.

Vermeersch, E.

Veselý, J.
 Vico, G.
 Vitoria, F.
 Vivékánanda, S.
 Vodička, T.
 Voltaire, J.-M.
 Vopěnka, P.
 Voříšek, R.
 Vrchlický, J.
 Vykoupil, K.
 Vychodil, P. J.
 Výskočil, X.

W

Weber, M.
 Weisheipl, J. A.
 Weischedel, W.
 Weizsäcker, C. F. von

Welsch, W.
 Welte, B.
 Whitehead, N.
 Wieland, G.
 Wiertz, O. J.
 Winter, E.
 Wisdom, J.
 Wissowati, A.
 Wittgenstein, L.
 Wolker, J.
 Wust, X.

Z

Zahradníček, J.
 Zeyer, J.
 Zrno, M.
 Zumr, J.

Bibliografické údaje k publikovaným textům

1. **Světový étos, periodizace, postmoderna**
Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, 2002, Historica XXXI, s. 305–312.
2. **Evoluce, reformace, revoluce – tři klíčové ideje evropské civilizace**
Nepublikovaný text přednášky na XXV. Letní filosofické škole v Dubu nad Moravou 28. 6.–5. 7. 2015.
3. **Proklos o nesmrtelnosti světa**
In: ŠUBRT, Jiří (ed.). *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*. Sborník příspěvků z konference konané v Olomouci 11.–12. listopadu 1999. Olomouc 2001, s. 51–63.
4. **Jednota, mnohost a novoplatónské tradice**
In: ŽEMLA, Martin (ed.). *Jednota a mnohost: Eckhart, Kusaňský, Böhme, Ibn Arabí*. Sborník z česko-německého filosofického kolokvia v Praze, listopad 2001. Praha 2002, s. 63–84.
5. **Středověká filosofie a benediktinský svět**
In: SOMMER, Petr (ed.). *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*. Praha 2006, s. 90–96.
6. **Erasmus Rotterdamský a Hans Küng**
In: Nejeschleba, M. – Makovský, J. (vyd.), *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Sborník z konference konané v Olomouci 1.–3. 7. 2011. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2012.
7. **Vychodilovy překlady Pascala v olomouckém Komenském (K 300. výročí úmrtí Blaise Pascala)**
Zprávy Vlastivědného ústavu v Olomouci, 3, 1963, č. 110, s. 10–14.
8. **Tereziánská vysokoškolská reforma a olomoucký J. K. Reidinger**
Studia Comeniana et historica, 4, 1974, č. 8–9, s. 123–138.
9. **Ludwig Wittgenstein a Olomouc**
Proglas, 4, 1993, č. 7, s. 30–37.
10. **Únor 1948 – sine ira et studio?**
Křesťanská revue, 75, 2008, č. 1, s. 6–9.
11. **Broumovské zajetí**
Nepublikovaný rukopis, 2016.
12. **Řád jako ústřední idea západní civilizace**
Rozšířený a přepracovaný text přednášky na XXIV. Letní filosofické škole v Dubu nad Moravou 29. 6.–5. 7. 2014, publikovaný in: *Studia philosophica*, 63, 2016, č. 1, s. 13–24.

13. **Triadistika jako problém filosofie dějin**
Český překlad příspěvku Die Triadistik als geschichtsphilosophisches Problem. Präliminäre Perspektiven, který vyšel in: SCHADEL, Erwin (ed.). *Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main 1989, s. 383–391.
14. **Dřevěné trichotomie**
Studia Comeniana et historica, 22, 1992, č. 48, s. 81–96 [viz také ZUMR, Josef (ed.). *Corona amicorum. Sborník k 60. narozeninám Roberta Kalivody*. Praha 1983 (strojopisný sborník)].
15. **Jan Amos Komenský a trinitární nauka Aurelia Augustina**
In: *Komenský a patristika*. Sborník referátů z XXVI. mezinárodního komeniologického kolokvia v Uherském Brodě 17.–18. října 2007. *Studia Comeniana et historica*, 37, 2007, č. 77–78, s. 44–50.
16. **Ecce omnia trina**
(Publikováno pod názvem: Triertium catholicum. Trinitární spekulace v bádání o J. A. Komenském v širším duchovně-filosofickém kontextu)
In: ŘEZNÍKOVÁ, Lenka – URBÁNEK, Vladimír (eds.). *Ex definitione. Pansofické pojmy J. A. Komenského a jejich dobové kontexty: studie Martinu Steinerovi*. Praha 2017, s. 301–319.
17. **Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský**
In: Erasmus Rotterdamský, Johann Valentin Andreae a Jan Amos Komenský – soudobé mírové a sociálně nápravné snažení a jeho aktuálnost. Sborník referátů z XIII. komeniologického kolokvia v Uherském Brodě 16.–18. září 1986. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 188–196.
18. **Hledání řádu**
In: MACHOVEC, Martin (ed.) et al. *Sborník Egonu Bondymu k šedesátinám*. Praha 1990 (samizdat), s. 78–92. (Edice Pražská imaginace; sv. 97); *Filosofický časopis*, 39, 1991, č. 2, s. 222–238.
19. **K obrazu člověka v De potentia Tomáše Akvinského**
In: NEJESCHLEBA, Tomáš (ed.) et al. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie*. Sborník z mezinárodní konference 26.–28. 11. 2009 v Olomouci. Brno 2011, s. 93–102.
20. **Disputované otázky O Boží moci (De potentia) Tomáše Akvinského**
Text je první a závěrečnou částí autorova Komentáře k jeho překladu 1.–6. otázky Quaestiones disputatae de potentia Tomáše Akvinského. Komentář spolu s překladem prvních dvou disputovaných otázek De potentia vyšel v knize TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O Boží moci I*. Přel. K. Floss. Praha 2015, s. 9–92.
21. **Postavení a ráz ontologie v díle Edith Steinové**
In: HOLZBACHOVÁ, Ivana – KROB, Josef – ŠMAJS, Josef (eds.). *Konec ontologie?* Sborník z konference. Brno 1993, s. 132–137.
22. **Descartes, ontologie a literatura**
In: *Descartes a Komenský – alternativy českého a evropského myšlení*. Sborník referátů z 21. mezinárodního komeniologického kolokvia v Uherském Brodě 25.–27. září 1996. *Studia Comeniana et historica*, 26, 1996, č. 55–56, s. 259–266.
23. **Bytí a moc**
In: MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ. *O vrcholu zrění*. Přel. K. Floss. Praha 2003, s. 27–73.

24. **Věčný problém metafyziky**
In: SCHMIDINGER, Heinrich. *Základní kurz metafyziky*. Přel. K. Floss. Praha 2012, s. 400–423 (doslov).
25. **Univerzum a univerzita**
Nepublikovaný text přednášky na XXVI. Letní filosofické škole v Dubu nad Moravou 1.–10. 7. 2016.
26. **Víra a náboženské vyznání u W. C. Smithe**
In: FLOSS, Karel – HOŠEK, Pavel – ŠTAMPACH, Ivan Odilo (eds.). *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*, Praha 2008, s. 85–124.
27. **Wilfred Cantwell Smith a vývoj ekumenických iniciativ Hanse Künga**
In: FLOSS, Karel (ed.) et al. *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. Praha 2007, s. 9–20.
28. **Globální dějiny lidstva a křesťanství**
Křesťanská revue, 82, 2015, č. 1, s. 43–46.
29. **Křesťanství a povaha změny**
Křesťanská revue, 83, 2016, č. 1, s. 44–47.
30. **Ekumenický koncil jako osud**
Universum: revue České křesťanské akademie, 22, 2012, č. 2, s. 19–22.
31. **Český protestantismus očima M. C. Putny**
Křesťanská revue, 81, 2014, č. 1, s. 18–21.
32. **Houellebecqovo *Podvolení* je více než román**
Britské listy, 13. 1. 2016 < <http://blisty.cz/art/80647.html>>
33. **Nepřeslechnutelná teologická výzva.**
Poznámky k integrálněkřesťanské reakci na varovné proroctví
Církevní dějiny, 2016, č. 20, s. 135–139.
34. **V Písku se vyjevilo leccos podstatného**
Křesťanská revue, 79, 2012, č. 4, s. 27–29.
35. **František a papež**
Křesťanská revue, 80, 2013, č. 3, s. 18–22.
36. **Křesťan a socialismus**
Křesťanská revue, 80, 2013, č. 1, s. 55–57.
37. **Smysl teologie v dnešním světě**
Nepublikovaný text přednášky na XXVIII. Letní filosofické škole ze dne 29. 6. 2018 ve Velkých Losinách.
38. **Hledají se nosiči pochodní**
Křesťanská revue, 78, 2011, č. 1, s. 22–26.
39. **Prof. PhDr. Josef Ludvík Fischer (6. 11. 1894 – 17. 2. 1973)**
In: HEJTMÁNEK, Milan – URBÁŠEK, Pavel (eds.). *Zakladatelé a pokračovatelé. Památník osobností obnovené univerzity*. Olomouc 1996, s. 15–18.
40. **Ad: Několik řádků...**
Reakce K. Flosse na text J. Fialy („Vítězný únor“ na UP; Žurnál Univerzity Palackého, 7, 1998, č. 17), Žurnál Univerzity Palackého, 7, 1998, č. 12, s. 6.

41. **Úděl filosofa v magické Olomouci**
Nepublikovaný text slavnostní 23. fischerovské přednášky 23. 11. 2016 na Univerzitě Palackého v Olomouci k počtě prvního rektora obnovené univerzity J. L. Fischera.
42. **Vladimír Neuwirth a jeho *Apokalyptický deník***
Teologický sborník, 7, 2001, č. 1, s. 94–100. Tento příspěvek byl původně přednesen na 4. mezinárodním sympoziu v rámci X. Letní filosofické školy v červenci 2000 v Sázavě.
43. **Spolu u tkalcovského stavu života (Bratru Pavlovi k sedmdesátým narozeninám)**
In: JABŮREK, Martin – NEJESCHLEBA, Tomáš (eds.). *Proměny vědění od Augustina k dnešku*. Brno 2010, s. 7–17.
44. **Cosi z něj zářilo... (Vzpomínka na Václava Freie)**
Perspektivy. Příloha Katolického týdeníku, 2011, č. 46.
45. **K beatifikaci Karola Wojtyły – Jana Pavla II.**
Publica [online]. 1. 5. 2011 <[http: www publica.cz](http://www publica.cz)>
46. **K životu a dílu Hanse Künga**
In: NEJESCHLEBA, Tomáš (ed.) et al. *Kosmologie v dějinách a současnosti filosofie*. Olomouc 2009, s. 189–202.
47. **Hans Küng dopsal své paměti**
Křesťanská revue, 81, 2014, č. 2, s. 37–40.
48. **Hledání a klopýtání s Jiřím Němcem**
Nepublikovaný rukopis, 2015.

Resumé

Karel Floss: *Dávné inspirace a nové výzvy*

Tento výbor, který je nazván *Dávné inspirace a nové výzvy*, navazuje na Flossův výbor vybraných prací *Hledání duše zítřka*, který vyšel v roce 2012 v brněnském nakladatelství Centrum pro demokracii a kulturu. Tematicky je daleko pestřejší, a to i proto, že zahrnuje nejrozumnější příspěvky v rozsahu více než půl století. Tak v něm nalézáme nejen rozsáhlejší filosofické a teologické studie, ale také kratší texty reagující na společenské pohyby nebo vyjadřující se ke konkrétním událostem.

Řada příspěvků se týká dějin filosofie, kde jde mimo jiné o rozvoj spekulace v Olomouci a obecně též o českou a světovou medievistiku.

Mnohé stati se zabývají studiem triád a triadistiky, zejména u J. A. Komenského. Téma „dřevěných trichotomií“ obnažuje zdroje marxistické teorie dějin, v další práci se líčí nejnovější vývoj české i evropské triadistiky.

Oblasti ontologie a metafyziky se věnují stati o pojmu řádu, o novoplatónské tradici, o myšlení Tomáše Akvinského, Edith Steinové, René Descarta, Mikuláše Kusánského, Heinricha Schmidingera. Nové pojetí vztahu vyznání a víry osvětlují příspěvky věnované W. C. Smithovi.

Texty o povaze a rozvoji křesťanství se zaměřují jednak na současné světové společenské pohyby, ale také na vývoj v naší zemi, mimo jiné v souvislosti s otázkou nového rozvoje islámu.

Široká paleta příspěvků je věnována světovému i českému ekumenismu, snahám Hanse Künga, W. C. Smithe, ale analyzuje se tu i poslední ekumenický koncil včetně nejsoučasnějších snah papeže Františka.

K problémům dějin a rozvoji postmoderní společnosti se autor obrací v příspěvcích o Únoru 1948, o pnutí v současném českém protestantismu, o vztahu křesťanství a socialismu, jakož i obecně o pojmech evoluce, reformace a křesťanství. Zvláštní pozornost věnuje autor pojmu a poslání univerzity.

Významnou roli hraje ve výboru okruh příspěvků věnovaných osobnímu vývoji jak autora samého, tak osobností úzce spjatých s jeho vlastním životem. Zde se hovoří především o J. L. Fischerovi, ale také Vladimíru Neuwirthovi, Pavlu

Flossovi, Janu Pavlu II., Hansi Kűngovi a Jiřím Němcovi. V příspěvku o zajetí v broumovském klášteře předkládá autor dosud nepublikovaný text o jednom úseku svého pohnutého života.

Tak i tento druhý výběr Flossových prací osvětluje specifickými sondami domácí i zahraniční duchovní vývoj ve světovém kontextu.

Summary

Karel Floss: Early Inspirations and New Challenges

The volume *Dávné inspirace a nové výzvy* (Early Inspirations and New Challenges) builds on Floss' previous volume of selected works *Hledání duše zítřka* (Searching for the Soul of Tomorrow), which was published by the Centre for the Study of Democracy and Culture, Brno, in 2012. *Dávné inspirace* is much more diverse thematically, partly because it includes a great variety of contributions written over half a century; the contributions range from extensive philosophical and theological studies to short texts that reflect social movements or comment specific events. A number of the contributions deal with the history of philosophy, discussing, among other issues, the development of speculation in Olomouc and in Prague, and the Czech and global medievalisms in general. Other articles concentrate on triads and triadism, particular in relation to Comenius. The theme of "wooden trichotomies" reveals the sources of the Marxist theory of history, while another article describes the latest developments in Czech and European triadism. Ontology and metaphysics are discussed in essays on the concept of order, the thought of Thomas Aquinas, Edith Stein, René Descartes, Nicholas of Cusa, and Heinrich Schmidinger. The new concept of the relationship between faith and belief is explained in papers devoted to W. C. Smith. Articles concerning the nature and development of Christianity focus on the current global social movements and the development in the Czech Republic (also in connection with the new development of Islam). A wide variety of the essays is devoted to international and Czech ecumenism and to the efforts of Hans Küng and others. The anthology also features an analysis of the Second Vatican Council, including the current efforts of Pope Francis. History and the development of (post)modern society are examined in essays on the 1948 Czechoslovak coup d'état, on tensions in the current Czech Protestantism, on the relationship between Christianity and socialism, and generally on evolution, reformation, and Christianity. The author pays special attention to the concept and mission of university. The anthology also includes an important section on the personal development of the author and on the personae who played a major role in his life. These were, above all, J. L. Fischer, Vladimír Neuwirth, Pavel Floss, John Paul II, Hans Küng and Jiří Němec. Previously unpublished, the paper on the

Broumov Monastery imprisonment unfolds a particular chapter in author's turbulent life. In short, the specific probes of the second volume of Floss' work shed light on the spiritual development in the Czech Republic and abroad in the global context.

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Floss, Karel, 1926–

Dávné inspirace a nové výzvy / Karel Floss. – 1. vydání. –

Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2019. – 405 stran

České a anglické resumé

Obsahuje bibliografii, bibliografické odkazy a rejstřík

ISBN 978-80-244-5545-7 (vázáno)

* 14(091) * 124.1 * 27-64:1 * 316.3/.6 * (081)

– dějiny filozofie

– řád

– křesťanství a filozofie

– člověk a společnost

– sborníky

101 – Filozofie [5]

Karel Floss

Dávné inspirace a nové výzvy

K vydání připravil Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D.

Výkonná redaktorka Mgr. Agnes Hausknotzová

Odpovědná redaktorka Bc. Alena Fritscherová

Technická redaktorka Jitka Bednaříková

Návrh a grafické zpracování obálky Jiřina Vaclová

Reprodukce na obálce Radoslav Kutra

Vydala Univerzita Palackého v Olomouci

Křížkovského 8, 771 47 Olomouc

www.vydavatelstvi.upol.cz

www.e-shop.upol.cz

vup@upol.cz

Vytiskl powerprint, s. r. o.

Brandejsovo náměstí 1219/1, 165 00 Praha 6-Suchbát

1. vydání

Olomouc 2019

ISBN 978-80-244-5545-7

VUP 2018/0339