

Rozhovor o revoluci

SMOLÍK

Řada ekumenických konferencí před nás staví výzvu vyrovnat se s otázkou revoluce, která se na nich do značné míry stala centrální otázkou. Myslím předně na konferenci v Ženevě. Ženevská konference znamená v křesťanském myšlení změnu v tom smyslu, že dodala myšlení o revoluci v křesťanské církvi legitimitu. Otto Dibelius napadl ženevskou konferenci krátce po jejím ukončení, což je dokladem, že v širokých tradičních kruzích pořád myšlení o revoluci je nelegitimní, že je, jak to ještě nedávno formuloval Künneth, demonstrací lidského hříchu. A v Sofii na theologické skupině Křesťanské mírové konference rovněž revoluce byla ústředním tématem a tam se účastníci vyjádřili ještě pozitivněji v tom smyslu, že se křesťan může v určitých okolnostech přiznat k násilné revoluci jako ultima ratio, tedy v mezním, krajním případě. Přirozeně, že pacifistické kruhy na konferenci se k tomu nepřiznaly, ani Niemöller, který je toho názoru, že tím okamžikem, kdy křesťan sáhne k násilnému aktu, Kristus od něho odstoupí a víra nemůže mít nic společného s násilím. Důvod, proč se revoluce dostala na těchto světových forech do té míry do popředí, spočívá nepochybně v dynamickém vystoupení bratří z Latinské Ameriky. Ti žijí v situaci, která každé citlivé svědomí přímo burcuje k revolučnímu myšlení. Naše situace zde je ovšem jiná a úkolem našeho rozhovoru je vyrovnat se s myšlenkami živými v ekumeně, přičemž nemyslím jen ekumenu protestantskou (rozhodně se tyto otázky objevují i v katolické církvi), a vyrovnat se s nimi z našich domácích předpokladů. Je tu řada otázek: vůbec pojetí revoluce, naše zkušenosti s ní, do jaké míry my rozumíme naší situaci jako důsledku evoluce, otázka násilí v revoluci aj.

FILIPÍ

Sama ženevská ekumena dlouho váhala, než se odvážila otevřeně o revoluci mluvit a označovat tuto skutečnost pojmem revoluce. Mluvilo se dlouhou dobu o rapidních nebo radikálních sociálních proměnách. Teprve letos v létě bylo otevřeně řečeno, že jde o revoluci. To zejména proto, že revoluce v běžném chápání je totožná s pojmem násilí, a proto s nedůvěrou odmítána. Ukázalo se ovšem a ukazuje se, že tomu tak není, že je třeba pojem revoluce chápat jasněji, že je třeba uvažovat, jaká míra násilí nutně patří k revoluci a jestli vůbec násilí nutně patří k revoluci, jestli jsou myslitelné revoluce nenásilné, či dokonce, jestli nenásilí je jedním z podstatných znaků revoluce. – Je pak ještě druhá okolnost, která je namnoze překážkou pozitivního chápání revoluce, to je moment řádu a chaosu. Má se za to, že revoluce záměrně ruší stávající řád a tím utváří prostor pro vládu chaosu. I když se už dnes zpravidla neoperuje otevřeně argumenty toho typu, že stávající řád sociální je odrazem božského řádu, přece tento moment hraje – někdy i jen emociálně – značnou úlohu, zejména také proto, že revoluční zkušenosti, jak dokazuje např. i literatura memoárová, potvrzují, že v určitých revolučních nebo porevolučních údobích nastává vskutku období chaosu, kterého se zmocňují síly nerevoluční nebo kontrarevoluční a dochází k situaci násilné.

HEJDÁNEK

K násilí dochází nejen v revoluci, ale také – možná dokonce víc a významněji, i když méně nápadně – v situacích nerevolučních. Vzniká proto otázka, v jak podstatném vztahu jsou revoluce a násilí a jak se nejen v samotném revolučním procesu, ale vůbec v dějinách vyvíjí a proměňuje vztah mezi revolučností a užitím násilí. Je pochopitelně nutné rozlišovat mezi revolucí a mezi násilným zvratem, vzpourou, povstáním apod. Revoluce se vyznačuje především svou dějinnou dimenzí, kdežto vzpoura s ní spojené násilí s jakýmsi patetickým efektem, který nemá dlouhého trvání. Vzpoura se odehraje většinou nečekaným způsobem, má z dějinného hlediska nahodilý charakter a sama sobě dost nerozumí (zejména proto, že nemá dost času k reflexi). Jinak revoluce; ta má nejen zázemí v minulosti, ale také rozsáhlou scénu proponované budoucnosti. Toto se nespojuje s násilím nahodile nebo pod afektem, ale s rozvahou: užívá násilí cílevědomě. Násilí něčemu slouží, je zařazeno do určitého revolučního plánu. To má dva významné důsledky. Především se násilí emancipuje od afektu, nabývá neosobního rázu, stává se věcnou záležitostí, a za druhé si lidé, kteří násilí takto vědomě používají, nutně (dříve nebo později) uvědomují, že právě v důsledku své emancipace má násilí svou imanentní logiku, svůj mechanismus, svou setrvačnost. Násilím lze manipulovat, ale způsob této manipulace je rostoucí měrou determinován setrvačnými (emancipovanými) strukturami samotného násilí.

Revolučnost byla v dějinách spojována různou měrou s násilím, takže se násilný zvrat stal takřka synonymem revoluce, ale tato svázanost byla právě v dějinných proměnách zároveň zproblematizována a přímo diskreditována. Dříve i dnes to viděli a vidí mnozí myslitelé; snad právě dnes jsme v situaci, kdy se před námi se vši naléhavostí otvírá otázka, zda není revolučnost ve své podstatě nahlodána, narušena a přímo podvrácena násilím, kterého se dopouští. Zdá se mi, že k podstatě revolučnosti náleží jakási otevřenost k budoucnosti, k novému, které proniká vždycky nenásilně, nenápadně, neznatelně.

FILIPÍ

Je ještě třetí moment, který je běžně určitou překážkou pozitivnímu chápání revoluce: lidé se obávají toho abruptního zlomu vzhledem k minulým hodnotám. Ve skutečnosti ovšem je třeba uvážit, jestli skutečná revoluce nevychází právě ze zápasu o hodnoty minulosti, jestli nevede ke zničení všeho starého, nýbrž ke zničení souvisu, zřetězení, falešného užití starých hodnot. Tato myšlenka byla živá např. i v čínské revoluci: Číňané – v hrdosti na své tradiční kulturní a civilizační hodnoty – trvali na tom, že teprve socialistická revoluce dala pravé místo těmto tradičním hodnotám, zachránila je před zneužitím, jemuž byly vystaveny ve všech minulých epochách. Tedy i tato revoluce chce zachránit minulé hodnoty a prohlašuje právě všechny pokusy zničení tradic a minulých hodnot za pokusy kontrarevoluční.

HEJDÁNEK

To souvisí s dějinností, která je nezbytnou součástí revolučnosti a která konkrétně znamená, že revoluce není na prvním místě rušením a bouráním, ale naplňováním. Revoluce se dovolává určité tradice proti jiné

tradici, navazuje na něco zapomenutého, staví právě proti pokleslému, vysoké proti nízkému, přihlašuje se k tomu, co bylo a je očekáváno a distancuje se od etablované skutečnosti.

NĚMEC

V dosavadním rozhovoru jsme se už dotkli podstaty revoluce a mluvilo se o jejím minulostním a budoucnostním charakteru. Revoluci chápeme jako určité osvobození, tedy realizaci určitých potřeb, které jsou tady již před revolucí, a které revoluce slibuje ukojit a naplnit. Na jednu stránku rozhodně nesmíme zapomínat, přestože v minulosti křesťanství tuto stránku často nevidělo: konkrétní tělesnou, materiální zakořeněnost člověka a z ní rostoucí impuls, který poháněl v minulosti tolik revolučních hnutí. Ale je to poslední zdroj revolučního usilování? Není v tom revolučním impulsu ještě něco, co je zaměřeno do budoucnosti a co bychom tedy mohli nazvat smyslem, respektive hlubším smyslem těch potřeb? Vždyť i v revolucích minulosti nešlo o pouhé naplnění určitých materiálních požadavků, ale i o jisté uznání těch, kteří byli vyřazeni z okruhu společenského porozumění. Jinými slovy: mám za to, že právě křesťanství ukazuje na ten hlubší a nejhlubší smysl lidských konkrétních a materiálních potřeb. Jestliže jsme přesvědčeni, že křesťanství je v jádře program univerzálního bratrství a přitom se podíváme na situaci světa, jaká je, je patrné, že požadavek změny, nejen na rovině individuální, ale také na rovině sociální, tkví přímo v kořeni křesťanského poselství. Bylo by ovšem zapotřebí také přesně vidět, jak se tento legitimní požadavek uplatňoval v křesťanství institucionalizovaném. Myslím, že se nemůžeme vyjadřovat k dnešní revoluční situaci abstraktně, ale že se musíme zamyslet nad stavem církví, v nichž žijeme, zda jejich sociologická struktura dovoluje nebo naopak zabraňuje, aby se křesťanství uplatnilo i ve své sociální dimenzi.

HEJDÁNEK

V této souvislosti můžeme vzpomenout slov profesora Shaulla o tom, že snad už dochází a každopádně by mělo dojít k překonání onoho již tradičního ústupu církví z předních linií lidských zápasů v moderním světě. Myslím, že dnes jde právě o tuto zapomenutou dimenzi evangelia jako radostné zvěsti. Konkrétně to znamená, že křesťané a církve musí dobře vidět skutečnou situaci moderního člověka a moderní společnosti a že se musí angažovat nejen v drobné údržbě a v individuální pomoci, ale že musí také vytvářet a předkládat návrhy na řešení nesnází a krizi moderního života. I když jde o násilí, které je a vždycky bude z křesťanského hlediska problematickou skutečností, je přece jen po mém soudu nemožné se distancovat pouze tak, že odmítáme násilí jako takové. Křesťan má vnitřní legitimaci k odmítání násilí jen za předpokladu, že dovede předložit nikoli donquichotský, nýbrž reálný program nenásilný. To znamená, že křesťané a církve by měli vždycky poskytovat jakousi alternativu k tomu, jak je momentálně řešen ten problém v určité národní či nadnárodní společnosti. To právě předpokládá znalosti a angažovanost, ten vpravdě revoluční přístup k situaci, která má být otevřena, vždy znovu a znovu otevírána a v níž má být vždy znovu jakožto dobrá zvěst nabízeno nové řešení, které lidé mohou přijmout. Mám za to, že to je jediná spolehlivá, jediná možná cesta

křesťanů a církví v dnešní společnosti. Ne vyřizovat nějaké již mnohokrát omílané oposlouchané formule, nesnažit se také vytrhovat naslouchající z konkrétní situace, odvádět jejich pozornost jinam, soustřeďovat je na tzv. duchovní záležitosti, ukazovat že jejich reálné potíže jsou jenom relativní a podobně. Docela naopak je nutno vrhnout na konkrétní situaci nové světlo, takže se nabídne nové, nečekané řešení. Jestliže tohle křesťané nedovedou, nemají právo přicházet s žádnou všeobecnou „zvěstí evangelia“.

NĚMEC

Když tu Hejdánek mluvil o tom, že je naprosto neúčinné, přicházejí-li křesťané se starými formulacemi bez ohledu na konkrétní situace, je ovšem potřeba dodat, že je to vlastně ještě horší v tom, že se církve nejen velice často utíkaly do velmi nekonkrétních útěch, ale přímo posvěcovaly daný řád, danou společnost s jejím nesporně represivním, potlačovatelským aparátem. To ovšem v současných podmínkách není myslitelné v tom starém, feudálním provedení, ale různě pozměněné formy tohoto nebezpečí existují stále. Na jedné straně můžeme i dnes vidět ty, kdož se snaží i tzv. duchovními prostředky obhájit status quo a na druhé straně ty, které tato situace svírá, kteří touží po osvobození a kteří hledají konkrétní podobu toho, jak provést krok kupředu a do budoucnosti. Není skutečným smyslem přítomnosti křesťana v této době jít právě k těmto toužícím lidem s poselstvím o hlubším smyslu jejich oprávněného úsilí?

HEJDÁNEK

Budoucnost může být někdy chápána jako odvádění pozornosti od přítomnosti. Leckdy tomu tak opravdu bylo. Co tedy znamená ona otevřená budoucnost v pozitivním smyslu? Jiří Němec to naznačil, když ukázal na ty „uražené a ponížené“, kteří jsou mimo společnost, zatlačeni na periferii nebo za hranice společnosti. To je jistě dobrá křesťanská tradice; je to přístup Ježíšův. Konkrétně to ovšem znamená, že se v určité situaci křesťané mohou identifikovat, solidarizovat s potlačenými jen tak, že se současně ocitnou v napětí a v distanci vůči těm, kteří potlačují. Budou-li se solidarizovat s těmi, kteří jsou vylučováni ze společnosti, nutně se dostávají do napětí se společností, která tyto lidi vylučuje. Otevřená budoucnost se neobejde bez pevného stanoviska. Pokusit se obrátit svůj život a vyjít z toho, co je pevné, dané, k tomu, co je pauze zaslíbené, co teprve bude, tj. vyjít z daného stavu do budoucnosti, znamená postavit se do distance, do napětí vůči danému stavu. Tohleto křesťané na dlouhou dobu přestali chápat a po celé období tzv. konstantinismu to nedělali. Vzít vážně revolučnost v tom podstatném smyslu, jež nalézáme už u proroků, znamená vzít na sebe vážně i toto břemeno určité neoportunnosti, určité nonkonformity a určitého rizika.

FILIPI

Je zřejmé, že právě v tomto bodě otevřené budoucnosti, toho vycházení vstříc budoucnosti v konkrétních projevech, že v tomto bodě má myšlení o revoluci velmi dlouhou řadu styčných míst s židovsko-křesťanskou tradicí. Můžeme začít s abrahamovským vyjitím směrem k zaslíbení, přes exodus,

vyjít z Egypta a skončit u radikalizované eschatologie Ježíšovy – všechny tyto momenty v křesťanské tradici měly ve skutečnosti osvobozovat křesťanskou existenci a křesťanské společenství k této otevřenosti a k tomuto příklonu ke každému pokusu vyjít rychle k budoucnosti. To se však často nedělo, takže v jistém smyslu ta skutečnost, že nositeli revoluce jsou dnes namnoze síly, jež nevycházejí z biblických a křesťanských tradic, může být chápána jako určitý nástroj soudu nad církví a křesťanstvím. Řekl jsem, že toto myšlení otevřené budoucnosti má své místo v křesťanské víře. Budoucnost není tabu, budoucnost není místem hrůzy, i když o její tvar a o její naplnění je třeba zápasit. Je zřejmé, že všechny revoluce mají určitou představu, vycházející z určitého odhadu a také z určité vize o budoucnosti a tuto vizi chtějí revoluční cestou realizovat, že naplňují určité konkrétní potřeby člověka a lidské společnosti v daném okamžiku. Jiří Němec upozornil, že všechny tyto potřeby mají také hlubší smysl, svou hlubší polohu nebo rovinu. A v té souvislosti se mi klade otázka: když tedy revoluce nevstupují na tuto hlubší rovinu ve svém konkrétním tvaru, jestli úkolem, výzvou křesťanů a církví v této souvislosti není vyzývat k „revolucionizování revoluce“, k prohlubování revolučních představ? Mnoho kritiků myšlení o revoluci v křesťanských církvích vychází z pozice těch, kteří se distancovali proto, že jsou si vědomi, že žádná revoluce nenastolí poslední hodnoty lidské existence a lidských dějin, že nenastolí „království Boží“. Ale otázkou je, jestli postup není jiný, jestli právě účasti v revolučním dění událostí a revolučních procesech nemají křesťané naplňovat tuto úlohu prohlubování.

NĚMEC

To je přesně to, co mám na mysli. Jsem přesvědčen, že křesťanství je schopno ukázat a realizovat hlubší smysl těch pocíťovaných potřeb. Kdyby revoluce byly schopny realizovat – abych tak řekl, z vlastních zdrojů – i tuto stránku, mohlo by se říci, že je křesťanství překonáno. Sám se však domnívám, že ani ta revoluce, kterou prožíváme, neukazuje dost pochopení právě vůči té hlubší rovině a že i na té konkrétně materiální rovině, na kterou se především chce svým materialismem postavit, není dost důsledná. Abych uvedl konkrétní příklad: Jedním z hlubokých revolučních motivů je zrovnoprávnění ženy. Ale je-li žena zrovnoprávněna pouze jako pracovnice, neznamená to – a můžeme se o tom v praxi přesvědčit – její skutečné plné osvobození. Svým pracovním výkonem je žena charakterizována jen zčásti. Ve svém konkrétním tělesném, materiálním zakotvení je také matkou nebo potencionální matkou. A víme dobře, že tyto dvě stránky, pracovní výkon a zrození a výchova dítěte mohou být ve frapantním napětí. Zde pak je konkrétní úkol prohloubení a realizování osvobození ženy na všech úrovních. – Chtěl bych také v této souvislosti dodat, jak si konkrétně představuji spojení potřeb minulosti s jejich budoucnostním smyslem, zprostředkovaným revolucí. V hloubi každé potřeby, i té nejmateriálnější, nalezneme jakýsi rozvrh, v němž je vždy již zahrnut i ten druhý. Pravým smyslem budoucnosti je proto nalezení druhého, nalezení každého každým v otevřeném prostoru, o němž snad už není potřeba říkat něco konkrétnějšího, protože svoboda si nalezne vždy nové a nové formy své konkrétní realizace. Uvádím to proto, že má-li mít křesťanské poselství o univerzálním společenství a bratrství všech

skutečně reálnou hodnotu v situaci, nemůže a nesmí se vzdálit z té základny, z níž vycházejí lidé, kteří ty potřeby, o nichž jsme předtím mluvili, pociťují. A není takové roviny, na níž by zdůraznění té perspektivy vůči společenství všech bylo zbytečné. Velice často bývá např. křesťanská láska chápána pouze na rovině meziosobního vztahu a často dokonce jen tak, jako by to byla jakási přísada, která nás činí v meziosobním styku vlídnějšími, chápavějšími, tolerantnějšími, příjemnějšími, místo abychom pochopili, že již v samém počátku křesťanské lásky je obsažen poukaz k společnému celku. Kdybych to měl biblicky nějak zakotvit, uvedl bych příklad, který v této souvislosti jednou vyslovil Jan Sokol: v podobenství o milosrdném Samaritánovi jde nejen o konkrétní pomoc zraněnému na cestě a s tím spojené vlídné zacházení na rovině bezprostředního individuálního vztahu, ale i o konkrétní opatření, když Samaritán zaplatí pobyt zraněného v hostinci, postará se tedy zprostředkovaně pomocí jistého společensko institucionálního mechanismu o další zajištění jeho potřeb. Na tom lze myslím ukázat, jak už v zárodku láska překračuje svou původně bezprostřední emocionální, pouze meziosobní sféru, jakýkoliv pokus izolovat křesťanskou lásku z celku společenského života, uzavírat ji do intimních prostor rodiny, pouhých přátelských vztahů, farnosti nebo sboru, je po mém soudu ve své podstatě neudržitelný.

FILIPÍ

Jsem rád, že Němec tu zmínil tuto jistou nevystačitelnost a emociálně meziosobní úrovní vztahů a křesťanské lásky. Domnívám se, že jedním z momentů, kde se to zvláště jasně ukazuje, je a v budoucnosti bezpochyby bude ještě silněji ten moment, kdy se máme setkávat s lidmi jiného typu. Je určitým nebezpečím všech revolucí, zejména v určitých stadiích revoluce, jejich partikularismus (podle hesla: kdo nejde s námi, jde proti nám, což se velmi snadno dá obměnit na názor: kdo není jako my, jde proti nám). Naproti tomu svět, ve kterém žijeme, a do něhož vstupujeme, svět příštích let, bude čím dál tím více světem, který je nedělitelný, světem mnoha ras, mnoha kultur, nemluvě už o mnoha společenských a politických zřízeních. Zde křesťanská společenství mají svůj velký úkol právě v tom, aby učila lidi žít tváří v tvář této skutečnosti veliké diverzity světa, a to i v miniatuře drobných konkrétních denních vztahů k lidem, kteří nejsou jako my.