

Domov, občanská společnost a nezajištěnost

Ladislav Hejdaček

Evropská kulturní a duchovní tradice přijala na dlouhou dobu za svou a díky křesťanskému zprostředkování asimilovala starou hebrejskou myšlenku, že člověk není v tomto světě doma. Ta myšlenka je jistě starší, i když přesně nevíme, odkud se v různých kulturách vzala a odkdy se traduje. Zdá se však, že nikde nebyla vypracována tolikerým způsobem a tak plasticky jako právě u starých Židů. Hned v Genesi máme první verzi: člověk se provinil, překročil tabu a byl za to vyhnán ze svého domova, totiž z ráje. Jeho pobyt na této zemi je vyhnanstvím, a k tomuto vyhnanství byl odsouzen za trest. To však není jediná (a nejspíš ani nejstarší) interpretace, kterou ve Starém zákoně najdeme. Abram (ještě před svým přejmenováním na Abrahama) dostává pokyn, aby opustil otcovský dům, své rodiště i krajinu, kde bydlel a kde byl doma, a aby odešel pryč (Gen 12,1). Abram uposlechl a vyšel do neznáma – nevěděl, kam vlastně jde, měl jen dobré zaslíbení, kterému uvěřil. To mu bylo „počteno za spravedlnost“, což znamená, že to bylo právě to, co měl udělat. Odejít z domova a nechat domov definitivně „za sebou“ bylo tedy něčím správným, nebyl to v žádném případě trest. Abram zamířil kvůli hladu do Egypta, ale nikoli proto, aby se tam usadil jako v novém domově, nýbrž „aby tam pobyl jako host“; pak šel zase dál, do Kenaanu, rozešel se s Lotem a jeho rodinou (ta se dala na městský život) a potom dostal celou zemi on i jeho potomstvo ve věčný úděl. Abram dostává nové jméno, které znamená, že se stane „praotcem hlučícího davu pronárodů“ (Ekum.překl., 17,4). Mezi Hospodinem a Abrahamem je uzavřena smlouva, podle níž se Abrahamovi a jeho potomstvu ona kenaanská země, v níž byl pouhým hostem, dává do věčného vlastnictví (17,8). Na znamení věčné smlouvy je zavedena obřízka; také Abraham musí být obřezán, byť ve vysokém věku, stejně jako všichni ostatní muži, i všichni služebníci (V Ekum. překladu se později o všech mluví jako o „zasvěcencích“ – 14,14). Abram spolu se svým lidem tedy zase dostává domov, i když se zároveň dovídá, že jeho potomci budou znovu po dlouhou dobu muset žít jako hosté (cizinci) v zemi, která nebude jejich. Ostatně to také není vůbec žádný návrat do ráje, neboť vše je nezbytně provázáno vojenskými konflikty. V jednom takovém konfliktu je při dobytí Sodomy zajat také Lot. To snad má ospravedlnit, že se Abraham sám pouští také do války (ostatně najdeme i zmínku o jakýchsi diplomatických smlouvách s dalšími účastníky konfliktů). Ale navzdory vítězství se ukazuje, že země není tak docela v pořádku. Lidé velice hřeší, nejvíc v Sodomě (kde žije Lot) a v Gomoře. Hospodin se rozhodne obě města zničit, a Abraham s ním smlouvá jako na tržišti, kolik spravedlivých by mohlo vyvážit trestuhodné prohřešky občanů; nakonec to usmlouvá na deset spravedlivých. Také Lot je varován posly, aby vyšel z domu i z města se všemi, kteří patří k jeho rodině. Zetřové odmítají, ani Lotovi se nechce, ale je i s manželkou a dcerami vyveden z města násilím. Je zachráněn proti své vůli tím, že je donucen odejít do vyhnanství. Když se zastává poslů před svými spoluobčany, je obviněn, že jako pouhý host (tj. cizinec) jim chce dělat soudce.

Nebudu připomínat další biblická místa, na nichž se ukazuje problematická stránka toho, čemu říkáme „domov“. Zvláštní pozornosti by zasluhovala událost exodu z Egypta, když hladoví Izraelci reptají a vzpomínají na plné hrnce, které měli v Egyptě. Jde zase jen o pozoruhodnou variantu opouštění domova nikoli za trest, ale z milosti, a o dlouhou cestu do země zaslíbené. Ježíš ovšem mnohem později myšlenku země „vlastněné“ izraelskými syny opouští a prohlašuje, že jeho království není z tohoto světa. Augustin tváří v tvář porážce a pádu Říma píše rozsáhlé dílo, aby ukázal, že křesťan není doma ani v největší a nejmocnější říši, ale že je občanem říše boží (civitatis Dei). To je všechno jedna velká tradice, která prokázala pozoruhodnou hloubku i dynamičnost a tendenci být stále znovu a ještě hlouběji promyšlena. Evropské kulturní,

myšlenkové a duchovní dějiny jsou bez této tradice nemyslitelné, i když právě tato tradice ve skutečnosti nikdy nepřevládla; nikdy však nezmizela. Vedle těchto dějinných kořenů se však evropské lidstvo a zejména moderní, emancipovaný člověk mohli a opravdu začali opírat ještě o jiné zdroje, především o poznatky přírodovědecké a archeologické, ale také psychologické a sociologické, a vůbec obecně antropologické. Člověk v jistém smyslu poprvé ztratil svůj domov, když se stal člověkem, tj. když se odcizil přírodě a stal se nepřirodním tvorem, „nepřirozeným zvířetem“ (Vercors). Tím byl ovšem ještě uprostřed přírody velice znejistěn, zejména pro svou nápadnou nevybavenost v jakémkoli specifickém směru. Jeho jedinou mimořádnou výbavou byla schopnost porozumět světu kolem sebe. K tomuto kýženému cíli však musel být v prvních měsících a dokonce letech ochraňován dospělými, kterým se mohl a musel naučit důvěřovat. Každý z nás si to ostatně musel individuálně zopakovat jako novorozenec, pak znovu, když opouštěl své dětství, a znovu, když přebíral odpovědnost dospělého člověka s mnoha riziky. Vpravdě řečeno, něco podobného se v malém děje vždycky, když se musíme pustit do něčeho nového, co jsme ještě nikdy nedělali. Nejen ochočená zvířata, ale také lidé si velmi snadno zvykají na to, že se o ně někdo stará a že o ně někdo pečuje. Když té péče pozbudou, jsou opět těžce znejistěni a hledají nějakou náhradu. A nejde jen o péči: jde o více nebo méně pevný režim, pevné návyky, zkouškami a tréninkem nabyté dovednosti. Vůbec nejdůležitější je však ona zabydlenost, s oněmi návyky spojená. Této zabydlenosti se někdy – ovšemže nesprávně – také říká „domov“. Nesprávnost a problematičnost takového označení spočívá v tom, že to je jenom jeden, a to nižší typ domova, který je spojen s jakousi pseudo-jistotou, že se tam mohu „vrátit“ a že tam najdu všechno tak, jak to tam vždycky bylo. Tato nesprávnost má pochopitelně také svou prehistorii.

Archaičtí lidé hledali a také našli takovou náhradu za ztrátu (či spíše nepřítomnost) „jistot“ v tzv. archetypech, tj. v napodobování toho, co vykonali jejich zbožštění předkové, heroové nebo přímo sami bozi. Mircea Eliade ukazuje, jak všechny velké mytické tradice vykazují tendenci vposledu vyústit v to, čemu zejména od dob Nietzscheových říkáme „mýtus věčného návratu“. Velmi zajímavé je to, co většině myslitelů, kteří se pokoušejí tuto stránku mýtu nějak interpretovat, pravidelně zcela uniká, totiž právě ony výjimky, které v archaickém mytickém podání byly charakterizovány jako prvotní božské činy. A základní důležitost má to, o čem sám Eliade ví a co pojmenovává: jde o činy nejenom bohů, ale také heroů a zbožněných předků. Orientace na archetypy je totiž zamlčeným způsobem elitářská: to, co platí pro obyčejného člověka, nemusí platit nejen pro bohy, ale ani pro jejich polobožské potomky, ba ani pro některé významné (a teprve dodatečně zbožněné) předky. Mohli bychom říci, že ono rozšíření schopnosti i práva učinit něco nového, vykonat archetypický čin, tj. čin, který nevede do záhuby, ale který pak ostatní mohou s užitkem napodobovat, je jakoby prvním krokem demokratizace takřkajíc „anglického“ typu. Proto platí, že to nebyl jen LOGOS řeckých myslitelů, který kriticky navázal na mytické myšlení tím, že archetypy zbavil dějovosti (odboural narativitu ve prospěch pojmovosti), ale že na mýtus kriticky navázala také myšlenková i vůbec životní orientace „víry“ staré židovské tradice, která překonávala onu na praminulost zaměřenou mytickou orientaci tím, že archetypy zbavila jejich archetypičnosti (tj. jejich zaměření na minulost, na to „staré“), zatímco narativitu zachovala. To, jak byly archetypy zbaveny archetypičnosti, nás opravňuje k jejich novému pojmenování: „anti-archetypy“. Když se takovým anti-archetypem stalo Abramovo vyjití z vlastního domova i ze země do neznáma, pak každý, kdo by chtěl jít přesně tam, kam ví že šel sám Abram, by prokázal politováníhodné nepochopení toho, oč vskutku jde, totiž že má jí do *svého* neznáma. To znamená, že ono zdánlivé „napodobení“ se stává pouhou inspirací k převzetí nezbytného vlastního rizika, jaké je vždy spojeno s podnikáním čehokoli nového, co tu dosud nebylo. (Deutero-Izaiáš s mimořádným důrazem vyjádřil, jak je sám Hospodin orientován a jak také člověka orientuje především na

nové, které tu nejen ještě nebylo, ale které dokonce vypadá jako něco nemožného a protismyslného.)

Starí Izraelci se považovali za lid zvláštní, přede všemi jinými národy Bohem vyvolený. To by samo o sobě ještě mnoho neznamenalo, podobně o sobě uvažovali i lidé jiných společenství, národů a kultur. Myslím však, že v případě starého Izraele můžeme tuto představu jakési zvláštnosti a mimořádnosti vskutku akceptovat jako platnou. V prorocké linii – a to je právě to, nač by křesťané měli navazovat, protože na ni navazoval sám Ježíš – se ona vyvolenost chápala vždycky jako podrobenost zvýšenému nároku, nikoli jako zvýhodnění nebo privilegium. Vynález anti-archetypů, ač byl a je čímsi epochálním, by tu však sám o sobě k uznání zvláštnosti a jedinečnosti izraelského (prorockého) odkazu nepostačoval. Rozhodující úlohu tu hrála, dodnes hraje a i do budoucnosti bude hrát skutečnost, že anti-archetypická orientace byla proroky formulována a do budoucnosti odkázána jako výzva nikoliv pro úzkou elitu, nýbrž pro všechny izraelský lid (což zdaleka neznamená, že tomu byl lid masově schopen dostát – úpravý opak je pravdou, jak víme). Vidím v tom základnější, principiálnější demokratizační pohyb, než jaký známe z dějin řeckých nebo později římských. V řecké i římské tradici platilo, že bohatí, vzdělání, zdatní a společensky úspěšní jsou ceněni a privilegováni. Demokratické tendence se tomuto hodnocení musely přizpůsobit; pokud se tak nestalo, převážily tendence ochlokratické – vláda lidu se velmi rychle zvrhla ve vládu davu a lůzy. V Izraeli naproti tomu došlo k pozoruhodné anomálii, která se sice nikdy neprosadila jako většinová (to by ostatně asi nutně znamenalo její konec, její zrušení), ale vytvořila samostatnou tradici, která vlastně představuje hlavní odkaz starého Izraele budoucí Evropě, zprostředkovaný a bohužel značně zkomolený historickým křesťanstvím - tedy odkaz také *pro nás*. To má svůj dopad také na moderní důraz na občanství a občanskou společnost, jako by šlo (spolu s většinovostí) o ten nejzákladnější rys demokracie a demokratismu.

Kdo umí pozorně číst a nenechá se svést navyklými způsoby čtení i přehlížení toho, co v textech neodpovídá běžným představám, zjistí jak ve Starém zákoně, tak na některých místech Nového zákona místa, pro něž nenacházíme obdobu v jiných tradicích na této planetě. Spolu se závažnou a programovou relativizací rituálů a kultických praktik (tj. toho, co odedávna významně působilo na integraci vlastního, domácího společenství) se důraz prorockého hlasu pojí s mocnou výzvou k zvláštní pozornosti a nakloněnosti vůči těm, kdo stojí ve společenství někde na okraji, ve stínu anebo dokonce kdo jsou ze společenství vyřazováni. V Izaiášovi (1,17 a 23) jsou kupř. uváděni sirotci a vdovy jako příklad lidí bezprávných. Právo a spravedlnost jsou vyňaty z pravomoci mocných a často jsou vyhlašovány tak, že se obracejí právě proti mocným (příklad Nátana proti Davidovi – 2Sam 12). Bezprávní byli také tzv. hosté a přistěhovalci, tj. i cizinci, neboť – tak je to odůvodňováno - i samotní Izraelci byli kdysi v Egyptě jako hosté (neboli cizinci). Chování k cizincům se v Izraeli dostalo dokonce pod pevnou normu v rámci mojžíšského desatera, ale ještě i na jiných místech Tóry: po vzoru samotného Hospodina je třeba nebrat ohled na osobu, nebrat úplatky, zjednávat právo sirotkům a vdovám a být nakloněn hostovi, dávat mu chléb a šat (5M 10,18). Na tuto tradici navazuje potom i Ježíš, který říká, že pomoc hladovějícím a žíznícím, neoděným a vůbec trpícím nějakou nouzí bude započtena jako služba jemu samému. A v Jakubově listě (1,27) čteme, že „pravá a čistá zbožnost“ (Kraličtí překládali ještě jako "náboženství") znamená pamatovat na vdovy a sirotky v jejich soužení. (To, že je hned spolu s tím uvedeno také „chránit se před poskvrnou světa“, lze chápat právě v nejužší spojitosti s poukazem na vdovy a sirotky jako varování před „marnou zbožností“, tj. pouhým kultem, tedy jako připomenutí toho, co najdeme hned na počátku v Izaiášovi: svět byl totiž tehdy plný takových „marných náboženství“, a právě těmi bylo třeba se „neposkvrňovat“.)

Ježíš však jde ještě o hodný kus dál tím, že si učedníky vybírá mezi docela obyčejnými, prostými lidmi (např. rybáři), ačkoliv sám je zřejmě dobře a důkladně vzdělán (nejspíš v kruzích blízkých esejcům či nazarejcům a také jako žák či následovník Jana Křtitele), jakož i tím, že

stoluje s celníky, publikány a hříšníky a nevěstkami (Mt 9,10; Lk 5,29), a že říká, že právě nevěstky a hříšníci předcházejí i „velekněží i starší lidu“ do království božího (Mt 21,31). V jednom podobenství dokonce slyšíme, že nikdo z těch, kdo byli původně pozváni na hostinu, neokusí večeře, ale že budou přivedeni chudí, zmrzačení, slepí a chromí, a také ti, kdo budou nalezeni na cestách a mezi ohradami (Lk 14,23; u Kralických: mezi ploty). To je po mém soudu naprosto zřetelná linie: proroci i Ježíš jsou jednak sami přednostně orientováni na tzv. okraje společnosti, a svým poselstvím se pokoušejí takto orientovat také své posluchače. Když to aplikujeme na naši dnešní situaci, můžeme plným právem říci, že tato svérázná tradice jakoby převrací hodnotovou škálu a za elitu vyhlašuje anti-elitu. Nejde o to, kdo je etablovaně nejlepší, ale kdo má nejlepší perspektivu, i když je ze strany etablovaných považován za špatného a za nicotného. Je to jakýsi zvláštní demokratismus, který se orientuje nikoli na dav, a ovšem nikoli na lůzu, ale ani na většinu, na „lid“ vůbec, ale přednostně na okraje společnosti, na to, co je v očích lidí bezvýznamné a co odvrhli jako nepotřebné, neužitečné. To právě znamenají Ježíšem citovaná slova žalmu, že „kámen, který zavrhli stavitelé, stal se kamenem úhelným“ (Mk 12,10; Ž 118,22-3). Nejde nám teď o to, v celé šíři interpretovat, co všechno tato pozoruhodná tradice představuje a jak je třeba ji interpretovat. Chtěl jsem jen ukázat, jak křesťanství jen z reverence, ale asi bez náležité reflexe, vneslo do evropského kulturního, myšlenkového i duchovního ovzduší cosi překvapivého a dokonce samotnými křesťany (i v minulosti, ale zejména dnes) nedostatečně chápaného. Jde o jakýsi v pozadí polemický tón proti důrazu na domov, domovinu a vlast, tedy i národ a stát, tedy i samo občanství a občanskou společnost. Ježíš sám o sobě říká: Lišky mají doupata a ptáci hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu složil (Mt 8,20; Lk 9,58). A v centru jeho pozornosti jsou právě také ti, kdo jako on jsou vlastně bezdomovci, i když to bezdomovectví je třeba vyložit mnohem hlouběji, než bývá dnes zvykem. Jde o jakousi základní nezajištěnost, která tu je zcela překvapivě považována za šanci, dokonce za přednost a výhodu (možná ani ne tak pro ty nezajištěné, jako spíše perspektivně z hlediska božích plánů). Pro občanskou společnost, která si je vědoma křesťanských, zejména pak protestantských kořenů demokracie, to pak znamená, že si s mimořádnou pozorností musíme všimnout temnějších koutů a odstrkovaných okrajových jevů, tj. zejména těch, kdo nejsou občany anebo jsou tzv. občany druhého řádu, kdo jsou tím či oním způsobem nezajištěni a kterým chybí z toho či onoho důvodu domov – dalo by se říci, kdo se tak či onak dostali mimo normu, mimo normalitu.

To nás konečně přivádí k problému jakési „psychoterapie“ jako pouze jedné, ale velmi významné stránce a složce celkové „terapie“, tj. nápravy poměrů. Ježíš se sice bránil kritice, která mu vytýkala onu zmíněnou orientaci na okraje společnosti, tím, že sebe přirovnal k lékaři a že zdůraznil, že lékaře potřebují nemocní, nikoli zdraví. Je ovšem otázkou, zda to myslel vážně a doslova (je to spíše argumentum ad hominem). Když mluvil o dvojí cestě, široké, vedoucí do záhuby, a úzké, vedoucí k životu, je to vlastně v rozporu s oním přirovnáním: kdo je tu vlastně nemocný a kdo zdravý? Znamená skutečnost, že někdo je plnoprávným občanem, zabydleným ve svém etablovaném domově a v etablované společnosti, které jsou „vybaveny“ a „vyztuženy“ všelikými životními jistotami, cestu k životu anebo spíše k zahynutí? Jdou „beati possidentes“ po široké cestě anebo po úzké? Kdo jsou potom ty skutečné „zahynulé ovce“, k jejichž záchraně se Ježíš cítí být povolán? THERAPEIA znamená původně službu, prokazovanou laskavost, v horším smyslu dokonce podkuřování a mazání medu kolem úst, ovšem také uctívání bohů – teprve druhotně a odvozeně péči, zejména pak pečování o uzdravení nemocného. Čí duše je tedy nemocnější a kdo víc potřebuje terapeutovu pomoc, člověk zajištěný – anebo nezajištěný? Člověk, který má domov – anebo bezdomovec? Počestný, řádný občan – anebo člověk na okraji společnosti? Člověk většinový – anebo představující společenskou anomálii? Čí duše je víc postižena a zraněna, člověka klidného a bezstarostného – anebo člověka zjitřeného a plného neklidu? A jde v psychoterapii spíše o uklidňování člověka zjitřeného – anebo daleko víc o probuzení klid'asů z jejich letargie? Je kýženým terapeutickým výsledkem „šťastný úsměv v blbě

tváří“ – anebo probouzení „normálních“ lidí z jejich natvrđlosti? Má se průměrný člověk stát obecnou normou – anebo je třeba se pokusit pohnout většinou „normálních“ lidí k některému z okrajů Gaussovy křivky? A ke kterému? Jak má vypadat duše dnešního a zítřejšího člověka? Kterému typu duše má terapeut dávat přednost ve své službě? Který typ duše má dnes lepší perspektivu? Jaká duše má v příštím tisíciletí budoucnost, jaká bude „předcházet“ duše průměrné a „normální“ na cestě do příštího tisíciletí v tom smyslu, v jakém Ježíš mluvil o tom, jak nevěstky a hříšníci předcházejí přední občany a dokonce hierarchy do jeho království, které není z tohoto světa?

Možná, že se leckomu bude zdát, že jsem příliš mnoho mluvil o prorocích a o Ježíšovi a že jsem příliš často citoval z bible, místo abych hned přikročil k současnosti. Důvod, proč jsem tak učinil, je však prostý: evropské demokracie a evropská občanská společnost jsou nemyslitelné nejen bez navazování na staré Řecko a na Řím, ale také a dokonce zejména na odkaz tradic izraelských. Obě tradice vykonávají nadále svůj vliv, ale v důsledku vážných ztrát dějinného povědomí, jakož i mnoha ideologických deformací (čili – souhrnně řečeno – nevzdělanosti a diletantismu, a to nejen v posledních pěti desetiletích, ale už dlouho předtím) právě ona stará židovská tradice (jedna z několika, totiž ta „pravá“) nebyla a dosud není dost reflektována, a to nejen obecně, ale zejména v křesťanských kruzích, jejichž odpovědnost je v tomto případě nepochybně větší. To vedlo k tomu, že občanská společnost je především chápána jako společnost většinová a že perspektivy nejruznějších menšin, jimž se sice přiznávají dokonce zvláštní práva, jsou viděny pouze ve dvojí formě: buď jde o cestu adaptace (a tím vlastně zániku) nebo o cestu k „folklóru“ a ke „skanzenům“. A právě proto se mi zdálo jako mimořádně důležité připomenout, že některé (ne tedy všechny!) „menšiny“ mohou mít obrovský význam pro budoucnost, i když se jim v přítomnosti upírá někdy dokonce i právo na existenci. Jediným ani hlavním problémem občanské společnosti není neschopnost nebo nevěle některých (okrajových nebo za okrajové pokládaných) členů společnosti se přizpůsobit, ale neschopnost nebo nevěle většinových představitelů kritickým hlasům vážně naslouchat, pokoušet se jim porozumět a možná tak rychleji najít nápravu všude tam, kde má etablovaná občanská společnost tendenci ustrnout, stávat se sterilní a bezperspektivní a upadat, aniž by si to přiznávala a dokonce aniž by to pozorovala.

(Původně předloženo na schůzce psychologů v červnu 1999.)

Pak vyšlo in: Evangelický kalendář 2001, Kalich Praha 2000, str. 13 – 20.

Domov, občanská společnost a nezajištěnost

Ladislav Hejdaček

Evropská kulturní a duchovní tradice přijala na dlouhou dobu za svou a díky křesťanskému zprostředkování asimilovala starou hebrejskou myšlenku, že člověk není v tomto světě doma. Ta myšlenka je jistě starší, i když přesně nevíme, odkud se v různých kulturách vzala a odkdy se traduje. Zdá se však, že nikde nebyla vypracována tolikým způsobem a tak plasticky jako právě u starých Židů. Hned v Genesi máme první verzi: člověk se provinil, překročil tabu a byl za to vyhnán ze svého domova, totiž z ráje. Jeho pobyt na této zemi je vyhnanstvím, a k tomuto vyhnanství byl odsouzen za trest. To však není jediná ani nejstarší interpretace, kterou ve Starém zákoně najdeme. Abram (ještě před svým přejmenováním na Abrahama) dostává pokyn, aby opustil otcovský dům, své rodiště i krajinu, kde bydlel a kde byl doma, a aby odešel pryč (Gen 12,1). Abram uposlechl a vyšel do neznáma – nevěděl, kam vlastně jde, měl jen dobré zaslíbení, kterému uvěřil. To mu bylo „počteno za spravedlnost“, což znamená, že to bylo právě to, co měl udělat. Odejít z domova a nechat domov definitivně „za sebou“ bylo tedy něčím správným, nebyl to v žádném případě trest. Abram zamířil kvůli hladu do Egypta, ale nikoli proto, aby se tam usadil jako v novém domově, nýbrž „aby tam pobyl jako host“; pak šel zase dál, do Kenaanu, rozešel se s Lotem a jeho rodinou (ta se dala na městský život) a potom dostal celou zemi on i jeho potomstvo ve věčný úděl. Abram dostává nové jméno, které znamená, že se stane „praotcem hlučícího davu pronárodů“ (Ekum.překl., 17,4). Mezi Hospodinem a Abrahamem je uzavřena smlouva, podle níž se Abrahamovi a jeho potomstvu ona kenaanská země, v níž byl pouhým hostem, dává do věčného vlastnictví (17,8). Na znamení věčné smlouvy je zavedena obřízka; také Abraham musí být obřezán, byť ve vysokém věku, stejně jako všichni ostatní muži, i všichni služebníci (V Ekum. překladu se později o všech mluví jako o „zasvěcených“ – 14,14). Abram spolu se svým lidem tedy dostává domov, i když se zároveň dovídá, že jeho potomci budou zase po dlouhou dobu muset žít jako hosté (cizinci) v zemi, která nebude jejich. Ostatně to také není vůbec žádný návrat do ráje, neboť vše je nezbytně provázáno vojenskými konflikty. V jednom takovém konfliktu je při dobytí Sodomy zajat také Lot. To snad má ospravedlnit, že se Abraham sám pouští také do války (ostatně najdeme i zmínku o jakýchsi diplomatických smlouvách s dalšími účastníky konfliktů). Ale navzdory vítězství se ukazuje, že země není tak docela v pořádku. Lidé velice hřeší, nejvíc v Sodomě (kde žije Lot) a v Gomoře. Hospodin se rozhodne obě města zničit, a Abraham s ním smlouvá jako na tržišti, kolik spravedlivých by mohlo vyvážit trestuhodné prohřešky občanů; nakonec to usmlouvá na deset spravedlivých. Lot je zase varován posly, aby vyšel z domu i z města se všemi, kteří patří k jeho rodině. Zetřové odmítají, ani Lotovi se nechce, ale je i s manželkou a dcerami vyveden z města násilím. Je zachráněn proti své vůli tím, že je donucen odejít do vyhnanství. Když se zastává poslů před svými spoluobčany, je obviněn, že jako pouhý host (tj. cizinec) jim chce dělat soudce.

Nebudu připomínat další biblická místa, na nichž se ukazuje problematičtější stránka toho, čemu říkáme „domov“. Zvláštní pozornosti by zasluhovala událost exodu z Egypta, když hladoví Izraelci reptají a vzpomínají na plné hrnce, které měli v Egyptě. Jde zase jen o pozoruhodnou variantu opouštění domova nikoli za trest, ale z milosti, a o dlouhou cestu do země zaslíbené. Ježíš ovšem mnohem později myšlenku země „vlastněné“ izraelskými syny opouští a prohlašuje, že jeho království není z tohoto světa. Augustin tváří v tvář porážce a pádu Říma píše rozsáhlé

dílo, aby ukázal, že křesťan není doma ani v největší a nejmocnější říši, ale že je občanem říše boží (civitatis Dei). To je všechno jedna velká tradice, která prokázala pozoruhodnou hloubku i dynamičnost a tendenci být stále znovu a ještě hlouběji promyšlena. Evropské kulturní, myšlenkové a duchovní dějiny jsou bez této tradice nemyslitelné, i když právě tato tradice ve skutečnosti nikdy nepřevládla; nikdy však nezmizela. Vedle těchto dějinných kořenů se však evropské lidstvo a zejména moderní, emancipovaný člověk mohli a opravdu začali opírat ještě o jiné zdroje, především o poznatky přírodovědecké a archeologické, ale také psychologické a sociologické, a vůbec obecně antropologické. Člověk v jistém smyslu poprvé ztratil svůj domov, když se stal člověkem, tj. když se odcizil přírodě a stal se nepřirodním tvorem, „nepřirozeným zvířetem“ (Vercors). Tím byl ovšem ještě uprostřed přírody velice znejistěn, zejména pro svou nápadnou nevybavenost v jakémkoli specifickém směru. Jeho jedinou mimořádnou výbavou byla schopnost porozumět světu kolem sebe. K tomu cíli však musel být v prvních měsících a dokonce letech ochraňován dospělými, kterým se mohl a musel naučit důvěřovat. Každý z nás si to ostatně musel individuálně zopakovat jako novorozenec, pak znovu, když opouštěl své dětství, a znovu, když přebíral odpovědnost dospělého člověka s mnoha riziky. Vpravdě řečeno, něco podobného se v malém děje vždycky, když se musíme pustit do něčeho nového, co jsme ještě nikdy nedělali. Nejen ochočená zvířata, ale také lidé si velmi snadno zvykají na to, že se o ně někdo stará a že o ně někdo pečuje. Když té péče pozbudou, jsou opět těžce znejistěni a hledají nějakou náhradu. A nejde jen o péči: jde o více nebo méně pevný režim, pevné návyky, zkouškami a tréninkem nabyté dovednosti. Vůbec nejdůležitější je však ona zabydlenost, s oněmi návyky spojená. Této zabydlenosti se někdy – ovšemže nesprávně – také říká „domov“. Nesprávnost takového označení spočívá v tom, že to je jenom jeden, a to nižší typ domova, který je spojen s jakousi pseudo-jistotou, že se tam mohu „vrátit“ a že tam najdu všechno tak, jak to tam vždycky bylo. Tato nesprávnost má pochopitelně také svou prehistorii.

Archaičtí lidé hledali a také našli takovou náhradu za ztrátu (či spíše nepřítomnost) „jistot“ v tzv. archetypech, tj. v napodobování toho, co vykonali jejich zbožštění předkové, heroové nebo přímo sami bozi. Mircea Eliade ukazuje, jak všechny velké mytické tradice vykazují tendenci vposledu vyústit v to, čemu zejména od dob Nietzscheových říkáme „mýtus věčného návratu“. Velmi zajímavé je to, co většině myslitelů, kteří se pokoušejí tuto stránku mýtu nějak interpretovat, pravidelně zcela uniká, totiž právě ony výjimky, které v archaickém mytickém podání byly charakterizovány jako prvotní božské činy. A základní důležitost má to, o čem sám Eliade ví a co pojmenovává: jde o činy nejenom bohů, ale také heroů a zbožněných předků. Orientace na archetypy je totiž zamlčeným způsobem elitářská: to, co platí pro obyčejného člověka, nemusí platit nejen pro bohy, ale ani pro jejich polobožské potomky, ba ani pro některé významné (a teprve dodatečně zbožněné) předky. Mohli bychom říci, že ono rozšíření schopnosti i práva učinit něco nového, vykonat archetypický čin, tj. čin, který nevede do záhuby, ale který pak ostatní mohou s užitkem napodobovat, je jakoby prvním krokem demokratizace takříkajíc „anglického“ typu. Proto platí, že to nebyl jen LOGOS řeckých myslitelů, který kriticky navázal na mytické myšlení tím, že archetypy zbavil dějovosti (odboural narativitu ve prospěch pojmovosti), ale že na mýtus kriticky navázala také myšlenková i vůbec životní orientace „víry“ staré židovské tradice, která překonávala onu na praminulost zaměřenou mytickou orientaci tím, že archetypy zbavila jejich archetypičnosti (tj. jejich zaměření na minulost, na to „staré“), zatímco narativitu zachovala. To, jak byly archetypy zbaveny archetypičnosti, nás opravňuje k jejich novému pojmenování: „anti-archetypy“. Když se takovým anti-archetypem stalo Abramovo vyjití z vlastního domova i ze země do neznáma, pak každý, kdo by chtěl jít tam, kam ví že šel sám Abram, by prokázal základní nepochopení toho, oč

vskutku jde, totiž že má jít do svého neznáma. To znamená, že ono zdánlivé „napodobení“ se stává pouhou inspirací k převzetí nezbytného rizika, jaké je vždy spojeno s podnikáním něčeho nového, co tu dosud nebylo.

Staří Izraelci se považovali za lid zvláštní, přede všemi jinými Bohem vyvolený. To by samo o sobě ještě mnoho neznamenal, podobně o sobě uvažovali i lidé jiných společenství a kultur. Myslím však, že v případě starého Izraele můžeme tuto zvláštnost vskutku akceptovat jako platnou. Vynález anti-archetypů by tu však sám o sobě k uznání zvláštnosti a jedinečnosti nepostačoval. Rozhodující úlohu tu hrála skutečnost, že anti-archetypická orientace byla proroky formulována jako výzva nikoliv pro úzkou elitu, nýbrž pro všechny izraelský lid. Vidím v tom základnější, principiálnější demokratizační pohyb, než jaký známe z dějin řeckých nebo později římských. V řecké i římské tradici platilo, že bohatí, vzdělaní, zdatní a společensky úspěšní jsou ceněni a privilegováni. Demokratické tendence se tomuto hodnocení musely přizpůsobit; pokud se tak nestalo, převážily tendence ochlokratické – vláda lidu se velmi rychle zvrhla ve vládu davu a lůzy. V Izraeli naproti tomu došlo k pozoruhodné anomálii, která se sice nikdy neprosadila jako většinová (to by ostatně znamenalo její konec, její zrušení), ale vytvořila samostatnou tradici, která vlastně představuje hlavní odkaz starého Izraele budoucí Evropě, zprostředkovaný a poněkud zkomolený křesťanstvím, tedy odkaz také pro nás. To má svůj dopad také na moderní důraz na občanství a občanskou společnost, jako by šlo (spolu s většinovostí) o ten nejzákladnější rys demokracie a demokratismu.

Kdo umí pozorně číst a nenechá se svést obvyklými způsoby čtení i přehlížení toho, co v textech neodpovídá běžným představám, zjistí jak ve Starém zákoně, tak na některých místech Nového zákona místa, pro něž nenacházíme obdobu v jiných tradicích na této planetě. Spolu se závažnou relativizací rituálů a kultických praktik (tj. toho, co odedávna významně působilo na integraci vlastního, domácího společenství) se důraz prorockého hlasu pojí s mocnou výzvou k zvláštní pozornosti a nakloněnosti vůči těm, kdo stojí ve společenství někde na okraji, ve stínu anebo dokonce kdo jsou ze společenství vyřazováni. V Izaiášovi (1,17 a 23) jsou kupř. uváděni sirotci a vdovy jako příklad lidí bezprávných. Právo a spravedlnost jsou vyňaty z pravomoci mocných a často jsou vyhlašovány tak, že se obracejí právě proti mocným (příklad Nátana proti Davidovi – 2Sam 12). Bezprávní byli také tzv. hosté a přistěhovalci, tj. i cizinci, neboť – tak je to odůvodňováno - i samotní Izraelci byli kdysi v Egyptě jako hosté. Chování k cizincům se v Izraeli dostalo dokonce pod pevnou normu v rámci desatera, ale ještě i na jiných místech: po vzoru samotného Hospodina je třeba nebrat ohled na osobu, nebrat úplatky, zjednávat právo sirotkům a vdovám a být nakloněn hostovi, dávat mu chléb a šat (5M 10,18). Na tuto tradici navazuje potom i Ježíš, který říká, že pomoc hladovějícím a žíznícím, neoděným a vůbec trpícím nějakou nouzí bude započtena jako služba jemu samému. A v Jakubově listě (1,27) čteme, že „pravá a čistá zbožnost“ (Kraličtí překládali ještě jako "náboženství") znamená pamatovat na vdovy a sirotky v jejich soužení. (To, že je hned spolu s tím uvedeno také „chránit se před poskvrnou světa“, lze chápat právě v nejužší spojitosti s poukazem na vdovy a sirotky jako varování před „marnou zbožností“, tj. pouhým kultem, tedy jako připomenutí toho, co najdeme hned na počátku v Izaiášovi. Svět byl totiž tehdy plný takových „marných náboženství“, a těmi bylo třeba se „neposkrňovat“.)

Ježíš však jde ještě o hodný kus dál tím, že si učedníky vybírá mezi docela obyčejnými, prostými lidmi (např. rybáři), ačkoliv sám je zřejmě dobře vzdělán (nejspíš v kruzích esejců či nazarejců a jako žák či následovník Jana Křtitele), že stoluje s celníky, publikány a hříšníky a nevěstkami (Mt 9,10; Lk 5,29), a že říká, že právě nevěstky a hříšníci předcházejí i „velekněží i starší lidu“ do království božího (Mt 21,31). V jednom podobenství dokonce slyšíme, že nikdo

z těch, kdo byli pozváni na hostinu, neokusí večeře, ale že budou přivedeni chudí, zmrzačení, slepí a chromí, a také ti, kdo budou nalezeni na cestách a mezi ohradami (Lk 14,23; u Kralických: mezi ploty). To je po mém soudu naprosto zřetelná linie: proroci i Ježíš jsou jednak sami přednostně orientováni na tzv. okraje společnosti, a svým poselstvím se pokoušejí takto orientovat také své posluchače. Když to aplikujeme na naše dnešní téma, můžeme plným právem říci, že tato svérázná tradice jakoby převrací hodnotovou škálu a za elitu vyhlašuje anti-elitu. Nejde o to, kdo je etablovaně nejlepší, ale kdo má nejlepší perspektivu, i když je považován za špatného a za nicotného. Je to jakýsi zvláštní demokratismus, který se orientuje nikoli na dav, nikoli na lůzu, ale ani na většinu, na „lid“ vůbec, ale přednostně na okraje společnosti, na to, co je v očích lidí bezvýznamné a co odvrhli jako nepotřebné, neužitečné. To právě znamenají Ježíšem citovaná slova žalmu, že „kámen, který zavrhli stavitelé, stal se kamenem úhelným“ (Mk 12,10; Ž 118,22-3). Nejde nám teď o to, v celé šíři interpretovat, co všechno tato pozoruhodná tradice představuje a jak je třeba ji interpretovat. Chtěl jsem jen ukázat, jak křesťanství jen z reverence, ale asi bez náležité reflexe, vneslo do evropského kulturního, myšlenkového i duchovního ovzduší cosi překvapivého a dokonce samotnými křesťany (zejména dnes) nedostatečně chápaného. Jde o jakýsi v pozadí polemický tón proti důrazu na domov, domovinu a vlast, tedy i národ a stát, tedy i samo občanství a občanskou společnost. Ježíš sám o sobě říká: Lišky mají doupat a ptáci hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu složil (Mt 8,20; Lk 9,58). A v centru jeho pozornosti jsou také ti, kdo jako on jsou vlastně bezdomovci, i když to bezdomovectví je třeba vyložit mnohem hlouběji, než bývá dnes zvykem. Jde o jakousi základní nezajištěnost, která tu je zcela překvapivě považována za šanci, dokonce za přednost a výhodu. Pro občanskou společnost, která si je vědoma křesťanských, zejména pak protestantských kořenů demokracie, to pak znamená, že si s mimořádnou pozorností musí všimát temnějších koutů a odstrkovaných okrajových jevů, tj. zejména lidí, kteří nejsou vůbec občany nebo jsou tzv. občany druhého řádu, kteří jsou tím či oním způsobem nezajištěni a kterým chybí z toho či onoho důvodu domov – dalo by se říci, kdo se tak či onak dostali mimo normu, mimo normalitu.

To nás konečně přivádí k problému psychoterapie. Ježíš se sice bránil kritice, která mu vytýkala onu zmíněnou orientaci na okraje společnosti, tím, že sebe přirovnal k lékaři a že zdůraznil, že lékaře potřebují nemocní, nikoli zdraví. Je ovšem otázkou, zda to myslel vážně a doslova. Když mluvil o dvojí cestě, široké do záhuby a úzké k životu, je to vlastně v rozporu s oním přirovnáním: kdo je tu vlastně nemocný a kdo zdravý? Znamená skutečnost, že někdo je plnoprávným občanem, zabydleným ve svém etablovaném domově a vybaveným životními jistotami, cestu k životu anebo k zahynutí? Jdou „*beati possidentes*“ po široké cestě anebo po úzké? Kdo jsou potom ty skutečné „zahynulé ovce“, k jejichž záchraně se Ježíš cítí být povolán? THERAPEIA znamená původně službu, prokazovanou laskavost, v horším smyslu dokonce podkuřování a mazání medu kolem úst, ovšem také uctívání bohů – teprve druhotně a odvozeně péči, zejména pak pečování o uzdravení nemocného. Čí duše je tedy nemocnější a kdo víc potřebuje terapeutovu pomoc, člověk zajištěný – anebo nezajištěný? Člověk, který má domov – anebo bezdomovec? Počestný, řádný občan – anebo člověk na okraji společnosti? Člověk většinový – anebo představující společenskou anomálii? Čí duše je víc postižena, ochuzena a zraněna, člověka klidného a bezstarostného – anebo člověka zjitřeného a plného neklidu? A jde v psychoterapii spíše o uklidňování člověka zjitřeného – anebo daleko víc o vyvádění klid'asů z jejich letargie? Je kýženým psychoterapeutickým výsledkem „šťastný úsměv v blbé tváři“ anebo probouzení „normálních“ lidí z jejich natvrđlosti? Má se průměrný člověk stát obecnou normou – anebo je třeba se pokusit pohnout většinou „normálních“ lidí k některému z okrajů

Gaussovy křivky? A ke kterému? Jak má vypadat duše dnešního a zítřejšího člověka? Kterému typu duše má psychoterapeut dávat přednost ve své službě? Který typ duše má dnes lepší perspektivu? Jaká duše má v příštím tisíciletí budoucnost, jaká bude „předcházet“ duše průměrné a „normální“ na cestě do příštího tisíciletí v tom smyslu, v jakém Ježíš mluvil o tom, jak nevěstky a hříšníci předcházejí přední občany a dokonce hierarchy do jeho království, které není z tohoto světa (ale do tohoto světa se přichází uskutečnit)? Není sám Ježíš příkladem toho, jak je víc než manažerů zapotřebí lidí připravených spíše pomáhat slabým, sloužit jim a dokonce se pro ně obětovat?

Možná, že se leckomu bude zdát, že jsem příliš mnoho mluvil o prorocích a o Ježíšovi a že jsem příliš často citoval z bible. Důvod, proč jsem tak učinil, je však prostý: evropské demokracie a evropská občanská společnost jsou nemyslitelné nejen bez navazování na staré Řecko a na Řím, ale také a dokonce zejména na odkaz tradic izraelských. Obě tradice vykonávají nadále svůj vliv, ale v důsledku vážných ztrát dějinného povědomí, jakož i mnoha ideologických deformací (a to nejen v posledních pěti desetiletích, ale už dlouho předtím) právě ona stará židovská tradice nebyla a dosud není dost reflektována, a to nejen obecně, ale zejména v křesťanských kruzích, jejichž odpovědnost je v tomto případě nepochybně větší. To vedlo k tomu, že občanská společnost je především chápána jako společnost většinová a že perspektivy nejrozumnějších menšin, jimž se přiznávají dokonce zvláštní práva, jsou viděny pouze ve dvojí formě: buď jde o cestu adaptace (a tím vlastně zániku) nebo o cestu k „folkloru“ a ke „skanzenům“. A právě proto se mi zdálo jako mimořádně důležité připomenout, že některé „menšiny“ mohou mít obrovský význam pro budoucnost, i když se jim v přítomnosti upírá někdy dokonce i právo na existenci. Jediným ani hlavním problémem občanské společnosti není neschopnost nebo nevěle některých (okrajových nebo za okrajové pokládaných) členů společnosti se přizpůsobit, ale neschopnost nebo nevěle většinových představitelů kritickým hlasům vážně naslouchat, pokoušet se jim porozumět a možná tak rychleji najít nápravu všude tam, kde má etablovaná občanská společnost tendenci ustrnout, stávat se sterilní a bezperspektivní a upadat, aniž by si to přiznávala a dokonce aniž by to pozorovala. [Může vůbec demokracie a občanská společnost přežít a dále se rozvíjet v tomto světě plném násilí, nenajde-li se dost lidí, kteří nehledají především domov a zajištěnost pro sebe, ale jsou schopni a ochotni vzít na sebe riziko vlastní nezajištěnosti a možná dokonce velkých vlastních ztrát při hledání cest k nápravě věcí lidských?]

- - - - -

Posláno jako přednáška pro psychoterapeuty v červnu 1999 (pro onemocnění jsem nepřijel).

Vyšlo později in: Evangelický kalendář 2001, Kalich 2000, str. 13 – 20.
(Vyšlo bez konce v hranatých závorkách.)

Zdeňku,

snad jsem to s tou velikostí moc nepřehnal. Buď zdrav !

Lád'a H.

Písek, 7.6.99

Milý Zdeňku,

měl jsem plán, že celý text napíšu o víkendu, a měl jsem už poznámky natolik pohromadě, že to byl zcela reálný program. Leč: ochořel jsem, je mi mizerně a zřejmě nebudu schopen text dokončit před odjezdem Hedy do Prahy (sám musím v Písku zůstat, kdežto Heda jet musí, i když beze mne). Tak Ti posílám větší část (více než tři čtvrtiny, trochu mám pochybnosti, jak se Vám to bude hodit) a zbytek Ti pošlu někam faxem. Byl bych rád, kdybys mi dal vědět, kam by Ti to nejspíš vyhovovalo. Kdyby to nešlo jinak anebo by to dělalo potíže, mohu to poslat na fakultu (ETF, Černá 9), kde by to v úředních hodinách měla na sekretariátu děkana paní Dubinová. Telefon sem do Písku máš, pokud vím, a mám tu připojen také fax (pro jistotu: 0362-213677).

Omlouvám se za nepředvídané onemocnění a

srdečně zdravím