

Marxistická kritika dialektické teologie [ad: Milan Machovec: O tzv. „dialektické“ teologii současného protestantismu, Praha 1962; slovenský překlad: Bratislava 1964]

Ladislav Hejdánek

in: Filozofia, 1966, n. 21, p. 549–557

in: Filozofia, 1966, č. 21, str. 549–557

◆ recenze, česky, vznik: 27. 4. 1966

◆ review, Czech, origin: 27. 4. 1966

Marxistická kritika dialektické teologie [ad: Milan Machovec: O tzv. „dialektické“ teologii současného protestantismu, Praha 1962; slovenský překlad: Bratislava 1964]

Ladislav Hejdánek

in: Filozofia, 1966, n. 21, p. 549–557

in: Filozofia, 1966, č. 21, str. 549–557

◆ recenze, česky, vznik: 27. 4. 1966

◆ review, Czech, origin: 27. 4. 1966

Marxistická kritika dialektické teologie [ad: Milan Machovec: O tzv. „dialektické“ teologii současného protestantismu, Praha 1962; slovenský překlad: Bratislava 1964]

Ladislav Hejdánek

in: Filozofia, 1966, n. 21, p. 549–557

in: Filozofia, 1966, č. 21, str. 549–557

◆ recenze, česky, vznik: 27. 4. 1966

◆ review, Czech, origin: 27. 4. 1966

Marxistická kritika dialektické teologie [1966]

Jestliže se téměř po třech letech vracíme k studii Milana Machovce o tzv. dialektické teologii¹, činíme tak především proto, že až dosud nedošla zasloužené kritické pozornosti; kromě toho je k tomu vhodnou příležitostí slovenské znění této studie, které vyšlo loňského roku v nezměněné podobě, pouze na jednom místě (str. 44–51) rozšířené o stručnou informaci o protestantismu na Slovensku.² (Nyní se připravuje také německé vydání přepracované podoby uvedené knížky.)

Machovcova práce se v pěti kapitolách zabývá dějinným pozadím a okolnostmi vzniku „dialektické“ teologie, ve dvou dalších kapitolách je věnována rozboru teologického myšlení Karla Bartha a jeho praktických důsledků a v předposlední kapitole se stávají předmětem Machovcova zájmu J. L. Hromádka a Dietrich Bonhoeffer jako Barthovi „pokračovatelé“ (Hromádku ovšem lze za takového „pokračovatele“ považovat jen s velkou nepřesností, jak ostatně vyplývá i ze samotné Machovcovy studie). První a poslední kapitola jsou vyhrazeny obecným úvahám o významu a dalších perspektivách studia živých forem náboženskosti.

Machovcova metoda je předznamenána jakýmsi základním schématem značně aprioristické povahy, které není v celé studii podrobena reflexi a sebekontrolé, přestože právě sám předmět studie k tomu v řadě bodů vede. Pro Machovce je zcela nepochybným faktem předpoklad, že dialektickou teologii lze pochopit jen jako speciální případ protestantské teologie, protestantství pak jako jistou modifikaci křesťanství a křesťanství jako jistou formu náboženství vůbec (12).

Pro náboženství je podstatné základní dualistické pojetí světa i života, domněnka o rozdvojení podstaty světa, o naplnění lidského života silami jej přesahujícími, o podřízenosti přirozeného světa a života vyšším nadpřirozeným silám (12); podstatou náboženství je idea primátu „onoho světa“, která nutně podlamuje důslednost lidí v zápasech „tohoto“ světa“, činí je nutně smírlivými s daným stavem společnosti, činí změny dané společenské situace problémem bezvýchodným nebo podřadným (25). V tomto smyslu pak chce Machovec chápat také protestantismus od chvíle, jak se zformoval v 16. století. V jeho pojetí představuje protestantismus úspěšné obnovení vlastní náboženské funkce křesťanství, oživení „opia lidu“, jež ve své katolické formě v té době už ve značné části Evropy přestávalo fungovat, resp. vytvoření účinnějšího opiátu z tradiční křesťanské látky, než jaký tehdy poskytoval vnitřně rozložený, zesvětštělý, v masách zprofanovaný katolicismus (13). Milanu Machovci uniklo, že se za těchto okolností stává naprosto nepochopitelným, jak se takového protestantství mohlo stát ideologickým výrazem emancipačních snah rozvíjejícího se měšťanstva (13). Machovec ovšem ví a opětovně připomíná, že jde o jev svým společenským smyslem velmi složitý, a za neméně složitě považuje i vůdčí osobnosti protestantského hnutí. Tuto složitost v detailech poměrně dobře vidí a v knize ji také dostatečně ukazuje; nenapadá ho však vyvozovat z konkrétního obrazu dějinné skutečnosti potřebné teoretické závěry, ale naopak v obecných soudech se přidržuje tradičních tezí a běžného hodnocení, které chce svou analýzou jakoby jen podepřít, potvrdit. Proto je také význam a cena jeho práce především v informativnosti a ve zprostředkování faktů a dílčích hodnocení, málo známých, kdežto po teoretické stránce je tato práce většinou nedotažená, málo výrazná až plochá, což nabývá ještě větší nápadnosti ve srovnání s bohatostí a plastičností detailního obrazu některých partií

Mohlo by se tedy zdát, že Machovec podal ve své knížce málo; opak je pravdou. Machovcova studie je svým způsobem průkopnickým činem, a to nejenom na pozadí naší domácí produkce, ale také v kontextu mezinárodního úsilí o marxistickou kritiku protestantismu a konfrontaci s ním. Zejména však

¹ O tak zvané „dialektické“ teologii současného protestantismu. Rozpravy ČSAV, řada společ. věd, roč. 72, sešit 14, Praha 1962. (124 str., Kčs 13.10.) – Naše citace odkazují vesměs k českému vydání.

² O teologii současného protestantismu. Přel. Július Strinka. Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava 1964. (180 str., Kčs 13,-)

v našich poměrech představuje Machovec výjimečnou a do nedávna vlastně ojedinělou postavu marxistického myslitele, který se vytrvale zabývá některými významnými jevy současného křesťanství (viz také jeho studie o novotomismu, o překvapivých obrazech ve vývoji římské církve a pod.). Machovec zná o těchto věcech mnoho; proto je jeho kniha o protestantské teologii současnosti záslužná a lze ji jen uvítat, neboť důsledně překonává falešné představy a primitivní názory, které byly a dosud pohříchu jsou mezi ateistickými propagandisty hojné. Jestliže učiním některé aspekty Machovcova pojetí předmětem kritiky, pak ovšem v jasném vědomí, že tato kritika je možná jen díky tomu, že Machovec svou prací definitivně opustil území, které pro naprostou nekonkrétnost, vágnost a mystifikující charakter nelze dost dobře kritizovat, ale pouze odmítat. Jsem přesvědčen, že příští naše marxistické práce o současném protestantismu nemohou už jít pod úroveň Machovcovy studie, ale naopak budou z ní muset vycházet a na ni navazovat, i když ovšem kriticky. V tom představuje tato studie nepochybně kvalitativní změnu v dosavadním marxistickém přístupu k danému tématu v našich poměrech.

Machovec hodnotí ve své práci protestantskou teologii jako výrazné myšlenkové dílo neméně pozoruhodné, než je časově rozlehlejší teologie katolická (30). Za necelé půltisíciletí své dějinné existence vytvořil protestantismus tři základní typy a ve shodě s tím i tři základní dějinné epochy protestantské teologie. Jde předně o vlastní teoretické dílo reformátorů a jejich bezprostředních pokračovatelů, dále o tzv. liberální teologii a konečně řadu současných proudů teologických, mezi nimiž lze tzv. dialektickou teologii považovat za nejvýraznější a nejpozoruhodnější (30). (Tady jde ovšem o Machovcův výběr, který pomíjí celou řadu jiných forem protestantského myšlení, které zdaleka nejsou bezvýznamné.) Nesmírné převraty sociální, vědecké a technické jsou neodmyslitelnou součástí dějin evangelické teologie, která je účastníkem a komentátorem lidského úsilí nové doby od generace Kolumbovy, Brunovy, Galileiho až po dobu Leninovu a Einsteinovu (32). Tato teologie si nemohla činit iluzi a také si je nečinila – že by se jí to všechno nijak netýkalo. Pokusila se rozbít starou strukturu svých pouček a vybudovat novou; zčásti se jí to podařilo a muselo podařit. Žila potom v symbióze s rozvíjející se buržoazní společností, ale když nastala všeobecná krize této společnosti, zákonitě pocítila i ona novou velkou krizi své stavby a pokusila se ještě jednou o velkou obnovu své celé struktury, o znovunalezení svého místa v lidské společnosti a znovudobytí pozic již značně otřesených (32). Machovec se nezabývá teologií reformátorů, ale přistupuje hned k vyústění protestantské liberální teologie XIX. století. Představuje toto hnutí jako teologii ústupu před „světem“ a vědou; je charakterizováno snahou vyklidit všechny pozice, jež náboženství ještě vyklidit může či dokonce již musí, aby nicméně mohlo být uchováno samo jádro křesťanství, aby nepadla sama víra. Typickým problémem této teologie je v první řadě otázka, v čem vlastně je jádro křesťanského náboženství, nenapadnutelné vědou a novodobou praktickou životní bezbožností, a za druhé otázka, od čeho a jak je možno a nutno tradiční biblickou látku očistit, aniž by tím byla ohrožena víra sama. Už tím je dán její sklon k tomu, stát se teologií typicky intelektuálskou a po výtce profesorskou (33). Po všem oddogmatičtění a odmytologizování, po všem očišťování a modernizování však nakonec z křesťanství vlastně nic nezbylo, leda nejvšeobecnější idealistický názor na svět. Liberálně protestantská teologie tak posléze stále na přelomu XIX. a XX. století jako hrobařka křesťanství (36). Skončila úplným bankrotem a sama si to začala uvědomovat. Bylo nemožné, aby z toho nebyly vyvozeny důsledky: vznikla tzv. farářská opozice a s ní a na jejím základě tzv. dialektická teologie.

Machovcovo hodnocení liberální teologie je velmi zjednodušené a je jednostranně orientováno asi na kritice z pravicově barthovských pozic. Liberální teologie přinesla mnoho cenného nejen v rámci vnitroprotestantského působení, ale zaznamenala celou řadu objevů a nových metod, jejichž uplatnění daleko přesahuje sféru křesťanské teologie a křesťanských církví (např. textová kritika). V tom tedy je informace o liberální teologii schematická a nedostatečná. Za základní vadu lze považovat

pominutí jakékoliv souvislosti této teologie s klasickou německou filosofií a okolností, že právě představitelé této teologie podali důkladné kritické práce zejména o počátcích křesťanství. Machovcovo podcenění významu liberální teologie vysvětluje potom skutečnost, že nevidí, jak v nejnovější době skutečně současná protestantská teologie (bultmannovská a pobultmannovská) navazuje na pozitivní stránky liberální teologie, aniž by upadala do jejích Machovcem zmíněných chyb a plytkostí.

Nová protestantská teologie tedy vznikla nejprve jako jakási farářská opozice proti seminářům a fakultám, jež byly dosud zcela ovládány teologií liberální (38). Machovec přesvědčivě ukazuje logiku tohoto hnutí, neseného prostými, věřícími faráři, kteří se každodenně setkávali ve své praxi s hlubokou lidskou bídou a kteří měli kázat lidem masově propouštěným z práce a po měsíce živořícím bez jakéhokoli výdělků. Tito faráři měli často upřímný a blízký vztah i k nejednomu ze zatracovaných socialistů či později komunistů, křtili a vychovávali jeho děti a znali situaci jeho rodiny; viděli také, jak nepochopení a slepota církevních úřadů vyhnaly už tisíce proletářů z kostelů. Nemohli nevidět, jak učené pány na fakultách vzrušila a poděsila nikoliv lidská bída, ale teprve snaha socialistů tuto bídu odstranit. A proto alespoň někteří z nich považovali za svou lidskou i křesťanskou povinnost protestovat proti tomuto stavu věcí (38). Tak vzniklo na farářích hnutí „náboženských socialistů“, jehož vůdčími postavami se stali Christoph Blumhardt, Hermann Kutter a Leonhard Ragaz; jejich nejvlastnější vyjadřovací formou nebyla kniha, ale kázání, proslov, výklad nezřídka přímo exaltovaný, dramatický, působivý, schopný lidi v daném okamžiku strhnout – než ovšem tvrdá skutečnost rozleptala sny i iluze posluchačů a posléze i horlivých apoštolů samých (39). Východiskem všech úvah a spisů těchto lidí je vždy rozjitřená moralistní kritika současné sociální situace, vládnoucího společenského řádu, prudké odsudky buržoazie a s ní kolaborující oficiální církve, církve mrtvé, zkorumpované a zpronevěřivší se prý Ježíšovým ideálům, ale současně i stejně vášnivé výzvy k účinné pomoci postiženým, trpícím, vykořisťovaným. Vědomě nezakládají vlastní stranu (na rozdíl od jiných nábožensko socialistických hnutí), aby nerozbíjeli jednotu pracujících a nenahrávali nepřímou reakci, a současně aby si umožnili dále působit na pracující v rámci církve. Někdy hájí i myšlenku revoluce, i když o ní mají značně zmatené představy. Tu a tam dokonce hájí i marxistický ateismus a útoky socialistů na církve a náboženství považují za oprávněné: socialismus, který si vzal za cíl velikou a oprávněnou lidskou věc, má – aniž o tom ví podle nich blíže k „živému bohu“ než církve se svou literou křesťanství a se svým „mrtvým bohem“ (39). Machovec hodnotí toto hnutí celkově jako bezmocnou, neorganickou směsici nejrůznějších názorů, které ovšem nesnesou vědeckou diskusi (40). Ve velmi zaostalých poměrech mohly sice i takovéto zmatené názory hrát po jisté krátké období kladnou úlohu, ale uprostřed socialistického hnutí byly svým dosahem vždycky reakční, i když kritizovaly kapitalismus sebeostřeji a subjektivně naprosto poctivě. Celkově jde podle Machovce o zjev hluboce reakční, o ukázkou exaltované religiozity a chiliastického blouznění uprostřed již „sekularizovaného“ života, o kus středověku uprostřed novověku. Ví však, že by ovšem bylo nesmyslem házet ragazovské blouznivce do jednoho pytle s vysokou hierarchií, ba v jistých konkrétních souvislostech že by to bylo i politicky chybné, škodlivé, sektářské (41).

Farářská opozice připravila však teoreticky pozdější vlastní „dialektickou“ teologii především tím, že zavedla kategorii „živého boha“, že se pokoušela zrelativizovat pojmy „náboženství“ a „ateismus“, naplnit pojem náboženství obsahem bezbožnosti a pojem ateismus obsahem zájmu o „boží věc“, a za třetí že se na těchto základech snažila obnovit v opozici k liberální teologii veškerou křesťanskou ortodoxii, celý mýtus, jehož se liberálové vlastně vzdávali. A toto vše pak dělají i vlastní „dialektičtí“ teologové, jenže jiným způsobem, mnohem brilantněji (41). První světová válka byla strašlivým signálem nové dějinné situace a přispěla nejen k rychlému zhroucení přežívající liberální teologie a celého liberálního křesťanství, ale ukázala Ragazovy „teologicko-socialistické koktaily“, jimž dříve přes všechnu naivnost nebylo možno upřít jistou vážnost a velikost tradic starých kacířů a chiliastů, v nové

situaci jako směšné a až k politování nicotné (43). Doba zhrubla, zrobustněla, zdrastitčtěla; tu mohla ještě jakžtakž obstát jen víra jiného druhu (42). V těch kruzích, kde byly společenské a gnoseologické kořeny náboženské víry dosud pevné, začal být pocíťována potřeba nějakého zásadního obratu v pojetí náboženské víry, potřeba mohutnější, době odpovídající interpretace křesťanství. Ve XX. století, v době převahy vědy, nenáboženské kultury, techniky a vůbec „sekularizovaného“ (odnáboženštěného) života, nemohla teologie pracovat starými zbraněmi (44). Tak vzniká „teologie krize“: teologie si uvědomí vlastní kritickou situaci, uvědomí si trapné vyústění své staleté historie, přizná si vlastní krizi a malomocnost. „Dialektickou“ teologii je proto nutno chápat i jako velkou sebekritiku teologie (44). Teologie se dostává do největších paradoxů v celých svých dosavadních dějinách: Není snad současná cesta dolů nutným předpokladem cesty vzhůru? Není rozmach ateismu v intencích božích? Je „živý bůh“ povinen projevovat se ve světě jen v řadách svých vyznavačů a ctitelů? Nejsou snad materialismus a věda plně oprávněny na tomto světě zvítězit? (45).

I když se také v líčení „farářské opozice“ Machovec nevyvaroval jistých zjednodušení, patří nepochybně tato partie jeho knížky k nejlepším; je však také nejpřesvědčivějším dokumentem toho, jak Machovec přehlédl nebo přinejmenším nevzal vážně souvislosti, které se zdají být téměř na dosah ruky a které jsou svrchovaně relevantní pro posouzení celého vývoje současné protestantské teologie. Proto jsem se právě u této partie zastavil a šel jsem v její reprodukci tak do šířky. Naproti tomu výklad Barthovy teologie, jak jej Machovec podává je značně jednostranný a simplifikovaný. Především je třeba konstatovat, že Barth je v Machovcových výkladech redukován vlastně jen na první roky svého pronikavého působení, totiž na tzv. období „Römerbriefu“ čili zhruba na dvacátá leta. Machovcovu líčení ani tady nechybí na poutavosti, ale přestává po mém soudu postihovat skutečného Bartha. Machovec jej sice hodnotí jako obnovitele křesťanské ortodoxie a v jeho díle jako celku vidí především systém tradiční křesťanské ortodoxní dogmatiky, ale zdůrazňuje u něho kupodivu právě momenty, které se tomuto celkovému zaměření spíše vymykají. Tak se musí zdát čtenáři, který není se skutečným stavem věcí odjinud obeznámen, naprosto nepochopitelné, že tento protestantský „integrální ortodox“ je podle Machovcova výkladu ochoten obětovat i samu náboženskost, že přijímá nejrůznější útoky na náboženství jako oprávněné, že chápe náboženství jako pouhý lidský výtvar a že dobře pochopenou bibli považuje za prostředek k odstranění „zbožnosti v běžném slova smyslu, ba dokonce že v teoretickém ateismu nevidí žádné nebezpečí a nechce s ním polemizovat. V Machovcově podání vypadá tento nejoriginálnější teolog století (69) spíše jako obratný žonglér s myšlenkami, chytrý apologet absurdních a zoufale beznadějných (57, 62) pozic a dovedný výrobce neocenitelných iluzí (61). Za těchto okolností nám nezbyvá než pochybovat o tom, zda dosáhl vytčeného cíle, vidět „barthovské“ tendence hlouběji a přesněji, než mnohdy vyjádřil sám Barth (48). V dané studii se mu to příliš nepodařilo; zůstává to i pro něho nadále otevřeným úkolem.

Po mém soudu je Barthova postava a dílo obrovským masivem, jímž vrcholí a současně končí celá epocha dějin křesťanství vůbec, totiž epocha, kdy křesťanství rozumělo samo sobě jakožto religiozité, jako náboženství a skutečně se s tímto fenoménem takřka nerozlučně svazovalo. Jako Augustin uzavřel období, v němž církev ztotožňovala svou existenci s existencí věčného města, a vyhlásil nezávislost církve na dějinných osudech Říma (po jeho pádu), podobně vyhláší i Barth nezávislost křesťanské víry na náboženství a jeho dějinných osudech. Machovec sice konstatuje, že Barth jako první v dějinách teologie připouští možnost zániku náboženství, tedy připouští náboženství jako jev pouze historický (64), ale současně toto Barthovo stanovisko nebere vážně a považuje jeho úsilí za pokus o nové prohloubení náboženství (58). Až uvidíme, že stejným způsobem rozumí i Bonhoefferovi, shledáme, že si v této věci uzavřel cestu k pochopení významné změny v situaci současného křesťanství a současné teologie. Machovec ví, že Barth svým dílem umožňuje nový velký zápas teologický (63), ale – jak se zdá – neporozuměl podstatě tohoto zápasu. Přesto nesmíme zapomínat, že samo základní rozpoznání důležitosti celé věci je cenné: Machovec ví o tom, jaký

význam mají Barthovi „pokračovatelé“, kteří se vydali po cestě od Bartha „doleva“ (77); ví, že tyto tendence se vyhraňují zvláště v evangelických církvích těch zemí, kde již zvítězila socialistická revoluce (77) a právě proto si uvědomuje, že myšlenkové boje zde podstoupené mají svůj význam a ohlas celosvětový, neboť zde je nyní ohnisko celosvětové historie (77). A proto věnuje pozornost významné postavě domácí, totiž J. L. Hromádkovi. Je škoda, že tomuto tématu nevěnoval ve své studii trochu více místa právě po teoretické stránce.

Machovec si je vědom, že Hromádkovo myšlení má své vlastní osobité zdroje zejména v československé tradici, v Palackém a v Masarykovi (79). Na rozdíl od Masaryka však se sympatiemi oceňuje pozemské ideály komunistů (80) a tato okolnost, která má svou zcela specifickou genezi dávno před socialistickou revolucí v Československu, dodává po této revoluci Hromádkovu myšlení některé nové kvality. Tak se stává, že leckterou myšlenkou, která je v teoretickém smyslu vlastně méně radikální než koncepce Barthova, může jít Hromádka ještě i dále za Bartha prostě proto, že tak činí ve specifických československých podmínkách (80). V některých ohledech však jde Hromádka i svými teoretickými úvahami dál než Barth (81). Machovci se zdá Hromádka v jistém smyslu zdánlivě (?) „křesťanštější“ než sám Barth, ale současně zase i méně náboženský, tj. méně teocentrický, bližší společenské realitě, živým lidem, humanistům, komunistům (83). Aniž se pustil do podrobností ve výkladu Hromádkových myšlenkových pozic, zůstává Machovec převážně u problematiky jeho vztahu ke komunismu a marxistickému ateismu a uzavírá, že Hromádkův způsob myšlení představuje zatím nejzazší mez pojetí evangelické teologie (88).

Poslední postavou Machovcova zájmu je Dietrich Bonhoeffer, představující svými myšlenkami (ze souboru vězeňské korespondence „Widerstand und Ergebung“) jiný způsob posunování Bartha „doleva“, totiž způsob založený spíše na spekulativně teoretické důslednosti (89). To mu umožnilo jít myšlenkově dále, ale společenský ohlas a praktický význam takové cesty bývá podle Machovce menší. (Tady je asi Machovcův odhad určitým podceněním.) Bonhoeffer si uvědomil, že náboženská je zásadní překážkou možnosti působit v masovém měřítku na lidi XX. století a nadhazuje eventualitu úplného „odnáboženštění“ lidstva (90). Bonhoeffer je ochoten důsledně se náboženství vzdát, ale současně se snaží z teologie a křesťanství pro moderní lidi mnohé zachránit a uchovat. Bonhoeffer domýšlí Bartha tak, že pro ateisty je možno a nutno pracovat ateisticky, tj. přistupovat k nim s „nenáboženskou interpretací“ křesťanství. A v tom jde dále než Barth i než Hromádka, ale nikoli proti smyslu nejvýznamnějších částí jejich díla, nejde proti směru, kterým oni vykročili (91). Machovec vidí v jeho úsilí vzácně čestné doznání bankrotu „náboženského apriori“ a upřímnou snahu být i v podmínkách ateistického věku prospěšný, „nezakopat hřivnu“ (92). Machovec má za to, že Bonhoeffer tak uzavřel dějiny teologie, a uzavřel je takto čestně člověk, který se i v politickém smyslu orientoval celkem správně. Jeho myšlenky nelze podceňovat; staly se ostatně po jeho popravě v r. 1944 předmětem živého zájmu, dalších úvah i praktických životních postojů. Bonhoefferovy myšlenky nalezly ohlas i mezi evangelíky v Německé demokratické republice, Maďarsku a Československu – u nás ne náhodou vesměs v kruhu Hromádkových žáků a pokračovatelů. Někdy ovšem nebývá jasno, do jaké míry jde o zárodky skutečné odvahy k historickému činu důsledného odnáboženštění a do jaké míry naopak o pouhý manévr vůči nyní mocnějšímu, vládnoucímu ateismu (92). Obě tendence lze sledovat a teprve budoucí leta asi přinesou vyhranění. V české formulaci tzv. „civilní interpretace“ (Bula) vidí Machovec zmírnění Bonhoefferovy pozice a spíše příznak nové taktiky než nové síly (93). Bonhoeffer sám se podle Machovce dostal až na práh konverze k ateismu a humanismu, ale nepřekročil jej ani jako teoretik, tím méně jako člověk. Měl jistě upřímný zájem o člověka, ale především měl hluboký zájem o víru, strachoval se o ni a proto hledal i cestičky – jakkoliv zdánlivě podivné – pro její záchranu. A to je podle Machovce ještě dobře náboženské (93).

Tak i na tomto místě vidíme, že Machovec nemůže vzít vážně úsilí, které je charakteristické pro celou dialektickou teologii a které zatím vrcholí pokusy o „ateistickou teologii“ (o níž se Machovec už

nezmiňuje), totiž úsilí o zásadní rozlišení mezi vírou a náboženstvím, ústící v pokusy o vyjádření podstaty křesťanství ve formulích nenáboženských a tedy neteologických. Proto mluví stále o „náboženské víře“, proto nedovede pochopit cestu „odnáboženštění“ křesťanství jinak než jako konverzi, tj. jako zásadní změnu světonázorového stanoviska (98), a úsilí, vzdát se „náboženství“ a uchovat „víru“, považuje za „řešení“ čistě slovní (96). Přejde-li někdo tento práh, přestane být podle Machovce nejen „náboženským“, ale samozřejmě i „křesťanským“, protože takový člověk ztrácí současně potřebu nazývat se křesťanem, neboť Kristus mu přestává být alfou i omegou dějin (95). Proto také uzavírá Machovec výzvou k dalšímu kroku, totiž k plné solidaritě se zástupy a k pochopení, že dobrou „zvěstí“ je dnes socialismus, komunismus, ateismus, socialistický humanismus. Barthovi žáci by prý znovu měli pročíst Apokalypsu a důsledně pochopit dnešní smysl jejích slov: „Ať, nové činím všechno!“ (113).

Zdá se mi, že Machovcova studie se přes všechnu dobrou snahu a proti jeho úmyslům nevymanila z jednoho zatížení všech dosavadních ateistických studií, i když se od nich jinak velmi výrazně liší, totiž že dokresluje obraz představitelů dialektické teologie po svém, podle svých předem pojatých názorů a předem zaujatých pozic a že tak činí z partnera v rozhovoru pouhý předmět, který lze obrábět tak dlouho, až odpovídá jejich schématům. Zejména pak se Machovec domnívá, že rozumět Barthovi, Hromádkovi, Bonhoefferovi a jiným lépe, než oni rozumění sami sobě, připouští možnost nebrat vážně to, co říkají. Je přece nápadné, že i v Machovcově podání se myšlenka rozlišení mezi jádrem křesťanské zvěsti a mezi jeho mytologickou, náboženskou formou objevuje už v samotné liberální teologii, v řadách „farářské opozice“ u Bartha, u Hromádky i u Bonhoeffera (a ovšem u nepřehledné řady dalších křesťanských myslitelů, o nichž se Machovec ve své knížce nezmiňuje). Přihlédneme-li k tomu, že v dějinách křesťanství (zejména v různých okrajových, „kacířských“ hnutích, ale nezřídka také přímo uprostřed církve) a dokonce už v dějinách starozákonního Izraele, na jejichž pozadí je křesťanství jedinečně pochopitelné, se úsilí o podobnou distanci rituálních, kultických a vůbec religiálních momentů vyskytuje v hojné míře a že tedy se moderní pokusy o nenáboženskou interpretaci křesťanství mohou oprávněně na tyto starší pokusy odvolávat a že na ně mohou navazovat, pak nemůžeme nevidět určitou povrchnost v chápání těchto proudů jako zoufalé a v podstatě beznadějně reakce nábožensky orientovaných lidí v době, která s každou náboženskostí skoncovala. Machovec zapomíná anebo si vůbec nepovšiml, že k nenáboženské orientaci může mít křesťan (a tak tomu je skutečně právě v současné době v některých liniích teologického myšlení) své vlastní, vnitřní a dokonce tradiční důvody. Že se tyto důvody mohou ve své mohutnosti uplatnit teprve v nejnovější době, která je v tak významné míře sekularizována, je ovšem nepochybné. Křesťané, kteří se ve svém myšlení ubírají stejným směrem jako myslitelé Machovcem zmínění, však celkem shodně poukazují na to, že všechny ty tradiční motivy, které v nejnovější době vedly k programu nenáboženské interpretace, mají svůj podstatný podíl na celém sekularizačním procesu. Za těchto okolností považují dnešní sekularizovaný svět za svůj a solidarizují se s ním nejen proto, že v něm jako v čemsi daném žijí a že nemohou jinak, ale proto, že v něm vidí také kus dědictví onoho úsilí svých křesťanských a ještě předkřesťanských, izraelských předchůdců, k němuž se hlásí a na něž navazují jako na nejlepší a přímo ústřední tradice. Tady by teprve bylo potřeba nasadit kritiku a tady otevřít spor.

Machovec si je dobře vědom, že kdo chce s tou či onou soustavou myšlení zápasit opravdu účinně, musí ji obstojně znát, musí jí rozumět, musí být myšlenkově nejen někde jinde než jeho odpůrce, ale musí umět zavítat – ovšem se svým přesvědčením! – právě tam, kde se pohybuje myšlení odpůrcovo (3). Přece se mi však zdá, že na pole dialektické teologie nezavítal dost daleko, že nepronikl dost hluboko k nejzákladnějším motivům tohoto pokusu, jehož význam ovšem nikterak nezmenšuje. Machovec ke škodě věci pominul to nejzákladnější, čeho si sice do jisté míry byl vědom, ale co nevzal vážně; to je naše hlavní výtka. V jeho knížce najdeme také takovouto formulaci: „Pokud by se ovšem

domyslel a důsledně přijal – nejen teoreticky, ale především prakticky, tj. způsobem života, práce, myšlení – Bonhoefferův podnět úplného „odnáboženštění“ křesťanství, tj. pokud ten který křesťan skutečně – i svou životní praxí – odloží náboženství, tj. víru v boha a „druhý svět“, pak už ovšem otázka vypadá jinak. Co už opravdu není náboženské, na to samozřejmě neplatí marxistická kritika náboženství, kdo se takto „odnáboženští“, samozřejmě jen proto se ještě nestává socialistou, tím méně marxistou... Ale toto je úvaha víceméně akademická...“ (95). A na jiném místě čteme: „... V tomto smyslu je marxismus také teorií náboženství, je také – sit venia verbo – „teologií“, ovšem teologií bez boha, odmystifikovanou.“ (7). Machovec nebere vážně, že by mohlo skutečné odnáboženštění křesťanství být reálnou perspektivou; já naopak soudím, že to je cesta možná a schůdná. Je o tom ovšem možno diskutovat. Současná situace v řadě zemí se zdá naznačovat, že přibývá těch, kdo považují takovou perspektivu za reálnou a nosnou. Kdo sleduje diskuse o Robinsonově knížce „Honest to God“ a zejména reakce mladší generace věřících, kdo se seznámil s van Burenovým pokusem a zvláště kdo zná práce Herberta Brauna a jeho nedávnou a dosud nezavřenou diskusi s Helmutem Gollwitzerem³ nemůže být na pochybách, že vývoj těchto tendencí neskončil u Bonhoeffera.⁴ Jde nepochybně o dost těžký a jistě i zdoluhavý přerod, mnohem obtížnější než obrodný protidogmatický proces v rámci marxismu, neboť křesťanství bylo svázáno s náboženskými formami po celou dobu své téměř dvoutisícileté existence. Marxista může být na pochybách, zda na této cestě může křesťanství dospět k nějaké nové podobě, k nějakému obrození, které by bylo zdrojem jeho nové aktuální relevance. O to je možno se přít, jistě. Ale tady nejde jenom o odhady, kterými cestami asi půjde vývoj, ale jde o aktivní, iniciativní přístup k podstatě věci.

Marxistický ateismus na rozdíl od osvícenství a volnomyšlenkářství nepovažuje náboženství a křesťanství za pouhý nesmysl nebo podvod, ale ví o jejich reálném, racionálním jádru (8). Proto třeba v husitském hnutí považuje jeho náboženskou povahu za pouhou formu jeho ve skutečnosti sociálního, a to revolučně sociálního charakteru. Opiový charakter husitské religiozity přestává být v určitých okolnostech relevantní složkou a vrchu nad ním nabývá ideologická a ideová revolučnost. Z toho nebyl dosud vyvozen patřičný závěr, že křesťanství jako dějinný jev a jako ideologie zahrnuje v sobě momenty, které se vymykají pojmu náboženství (jak mu marxismus rozumí), ale přesto ke křesťanství vnitřně náleží. Vždyť jak jinak by se mohla stát určitá interpretace evangelia nebo vůbec bible vhodnou revoluční ideologií, kdyby vše v této ideologii bylo v rozporu s potřebami revolučního hnutí? To nemůže být jenom realita, danost, souhrn podmínek, které takovou ideologii v určitých chvílích revolucionizují, ale něco v této ideologii musí revoluční potřebě také odpovídat, něco musí rezonovat a citlivě na revoluční situaci reagovat. Machovec ví, že pokud jde o pestrost, složitost a mnohostrannost toho, co evangelík dovede z bible „vychít“, jde vůbec o nejvyhraněnější jev tohoto druhu (17). Co to však může znamenat jiného, než že to tam všechno alespoň v rudimentární podobě je, že tam jsou objektivně rozmanité momenty, na něž čtenář bible může navázat, jimž může dát přerůst třebas až do naprostého porušení proporcí, ale co si subjektivisticky a libovolně vymyslet a do bible všechno sám vložit prostě nemůže? A jestliže podle Bartha bylo vůbec největší zradou liberální teologie, že s věcí Kristovou zalezla, tj. stáhla se do ústraní (a tím přestala být křesťanskou), jestliže Barth je přesvědčen, že křesťan musí za svou věc ve společnosti bojovat, manifestovat ji v životě,

³ John A. T. Robinson, *Honest to God*. London 1963, ještě též rok v mnoha vydáních; do němčiny přeloženo jako „Gott ist anders“ a rovněž v řadě vydání. – Paul M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*. London 1963, původně New York 1963. – Několik článků pojatých znovu do souboru: Herbert Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Tübingen 1962. Helmut Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*. München 1964.

⁴ I když ovšem výběr je vždy věcí autorova rozhodnutí a jeho koncepce, lze považovat za škodu věci, že se Machovec vůbec nezmiňuje o významných Bultmannových žácích a kritikách, jako jsou G. Ebeling, E. Fuchs, E. Kasemann, W. Marxsen aj. Za vyslovenou chybu však možno mít pomínutí samotného Bultmanna ve studii o dialektické teologii.

nejen slovy, ale činy, aktivní účastí v nějaké lidské (krizově lidské) záležitosti (68), jestliže dialektická teologie podtrhuje, že křesťanství nesmí posvěcovat danou situaci, ale revolucionizovat ji, že nesmí lidi uspokojovat, ale znepokojoval (56), pak ovšem to je dokladem toho, že v současné teologii jsou takové momenty, které musíme připustit např. v době husitského hnutí, obsaženy i dnes. Machovec, pravda, namítá: kde jsou takoví křesťané, jakými je chce mít Barth, Hromádka nebo další? (57). Ale co nakonec dělá a jaká je jeho poslední pozice? „Nemá smysl vůči evangelíkům odsuzovat to, že a jak náboženství komolilo lidskou přirozenost: s tím vším on souhlasí dávno, a pokud se i doví něco nového, tím se jen nahrává jeho snaze dále očistit a ještě více zesubtilnit jeho pojem boha, víry, křesťanského života. Vůči evangelíkovi nutno napadnout samu křesťanskou zvěst v jejím jádru“ (28).

Zdá se tedy, že Machovec je přesvědčen o tom, že je třeba z marxistických, komunistických pozic bojovat i proti těm momentům křesťanství, které se už vymykají charakteristice náboženskosti, religiozity; odmítá křesťanství ještě i tam, kde se samo chce zbavit své religiozity. Jestliže však na druhé straně ví, že komunismus zvítězí nad náboženstvím nejen proto, že má vůči němu v jádře pravdu, ale také proto, že je schopen vzít náboženství vše, že dovede v sobě obsáhnout i ony hodnoty, kterými v minulosti po dlouhé věky operovalo právě náboženství (8), dostal by se pochopitelně do rozporu, kdyby připustil odnáboženštění křesťanství jako možnou cestu. Tím obchází vlastní problém, který ovšem ve skutečnosti obejít nelze a k němuž se budeme muset stejně všichni vrátit. Jde o problém, zda bude marxismus umět do sebe pojmout takto odnáboženštěné křesťanství a stát se tak dědicem nejlepších křesťanských tradic, zbavených už definitivně veškeré religiozity, a zda bude ono odnáboženštěné křesťanství schopno se poučit z marxistických zdrojů a přímo si jejich nejsilnější momenty osvojit. V tomto dvojím pohybu, o němž si zatím dovedl např. francouzští nebo italské komunisty udělat lepší představu a na nějž se zatím intenzivněji připravují, který se však nutně odehraje také u nás, nepůjde už – a zejména nikoli v naší společnosti – ani o třídní, ani o politické pozice, ale o budoucnost člověka, který nemá a nesmí být ochuzen o nic z bohatství, nashromádaného v minulosti, o lidskou perspektivu do příštích věků, které budou nutně stát na tom nejlepším, co až dosud bylo vytvořeno a které teprve na tomto základě budou pro člověka volným prostorem, otevřeným jeho odpovědné tvořivosti. Onen dvojí pohyb, o němž byla zmínka, se může realizovat jen v dialogu a ve společném a vzájemném ovlivňování. Machovcova knížka představuje významný krok k dosažení předpokladu takového dialogu, jímž je lepší a hlubší poznání partnera; po tomto kroku je však zapotřebí dalších. Nejbližším dalším krokem se musí po mém soudu stát jasné a zřetelné postavení otázky, které se zatím Machovec vyhnul: jaký je poslední rozdíl a rozpor mezi ateistickým pokusem o porozumění pozitivním rysům a reálnému jádru určitých tendencí moderního, současného křesťanství, které zatím v nejzazším případě na protestantské straně ústí v pokusy o „ateistickou teologii“, a mezi těmito pokusy, které zase ze své strany usilují o porozumění pozitivním rysům moderního, zejména marxistického ateismu, ale také průměrnému ateismu moderního člověka. Tato otázka nemůže být rozhodnuta jednostranně, tj. mimo skutečný dialog, protože mimo dialog se stává z partnera předmět a ze živého hnutí schéma. Výsledkem pak je mimoběžnost, zatímco jedinou možnou perspektivou je konvergence.