

01

Žijeme v době krize, v době hrozícího a vsutku již nastávajícího úpadku. Nietzsche mluvil o „pozdní době“, před ním již Hegel mluvil o vyvrcholení a konci dějin. Když chtěl charakterizovat filosofii, a to ne snad pouze starořeckou, užil metafory: sova Minervina vylétá s nastávajícím soumrakem. Také náš Rádl se dovolává jeho soudu tak, že vlastně mluví o dnešku. Poslyšme, jak začíná své líčení dějin evropského myšlení (DF I, 58):

02

„Rád bych tuto, na počátku vypravování o velikých činech filosofů, podal obraz, jak život řecký byl jednou ve velikých nesnázích, a v té chvíli, když byla nouze nejvyšší, jak povstala filosofie a zachránila svým mocným slovem lidstvo. Bohužel, filosofie nepočala takto slavně svůj život. Povstala v době počínajícího úpadku; nese jeho stopy; neukazuje, že by se mu byla bránila. Platí o ní slova Heglova, (kterým ovšem Hegel jinak rozuměl), že teprve s nastávajícím soumrakem...“ atd. Rádl neváhá s líčením, neseným silnou aktualizací, jak je zřejmé z příkladu ruské revoluce, který uvádí (DF I, 56-7).

03

„Koncem 7. století byla víra řecká rozvrácena; na vrcholky Olympu lehla mlha; bohové, druhdy vládcové lidí, se stali pouhým předmětem pro diskuse filosofů. Neznáme příčiny tohoto úpadku. V této době, kdy se začínala řecká filosofie, kolonisace řecká je u konce; život je na nějakou dobu ustálen; připravuje se útok veliké říše perské na řecký svět. Roku 559 založil Kyros perskou říši, která se rychle rozmáhala; brzo maloasijské kolonie řecké jí podléhaly. Roku 546 byla podrobena lonie, roku 494 bylo Peršany vyvráceno veliké město řecké Miletos; 546 podlehla Lydie, 538 Assyrie, 525 Egypt.

Tyto otřesy ukazují na změnu nálady v tehdejší světě; byly to otřesy podobné ruské revoluci po světové válce. Mnoho Řeků prchalo před postupem perským na západ a usazovali se v osadách kolem Středozemního moře. Někteří z těchto uprchlíků si zachovali ještě organizační sílu; založili mj. Abderas na severním břehu moře Egejského, vlast materialismu; v Itálii založili Eleu, z níž pošlo filosofické učení tzv. Eleatů; Pythagoras se při útěku zastavil v Sicílii a založil tam školu pythagorejskou. Tak tito emigranti se stali organizátory nové filosofie, o které však nelze říci, že by byla ve všem pokrokem nad Homérovu poslušnost zákonů božích. ... V tomto ovzduší upadající kolonisace řecké a mohutnějšího Orientu povstala první filosofie.“

04

Ani dnes nechybějí, jak se zdá, známky podobného úpadku, tentokrát už ne klasické Hellady, nýbrž úpadku novodobé a moderní Evropy a evropského kulturního a duchovního dědictví. Nietzsche tento úpadek pojmenoval, ale zároveň jej odmítal považovat za úpadek: podle něho jde o specificky evropský nihilismus. Obvykle ovšem pod nihilismem rozumíme něco jiného, než co měl na mysli Nietzsche. Jeho pojetí je sice základně důležité i pro naše pochopení doby, v které žijeme, ale musili bychom si je přiblížit a pozorně se jím zabývat – a to by nás dočasně odvedlo příliš stranou. Nebudu proto vykládat jeho pojetí nihilismu ani to, jaký má na tomto nihilismu rozhodující podíl právě křesťanství, ale pokusím se ukázat krizi a úpadek naší doby z jiné strany, totiž na fenoménu jen částečném, na vzniku a obrovské záplavě ideologií a ideologičnosti. A k tomu cíli si musíme nejprve něco říci o povaze mýtu a vzniku tzv. mytologií. Pochopitelně se budu držet především toho, co souvisí s naším tématem, bez pretenze na vyčerpání celého fenoménu, a pochopitelně v nezbytné stručnosti.

05

Mýtus je lidský vynález a výtvar z dob, kdy člověk ještě nebyl sám sebou. Jeho první praktickou funkcí bylo nahradit slábnoucí a řídnuoucí instinkty. To ovšem říká teprve náš dnešní objektivizující pohled zpět. Předarchaický člověk to prožíval jako úzkost a děs vyhnance, který ztratil domov a cítí se docela bezbranný a ze všech stran ohrožený v sobě cizím světě. Sama cizota tohoto světa není ničím původním, nýbrž má svůj kořen v odcizení člověka tomu světu, z

něhož pocházel, do něhož se narodil a v němž vyrůstal. Necháme stranou, jak a proč k tomuto odcizení došlo, a spokojíme se jen konstatováním nesporné skutečnosti. Člověk ztratil své původní naladění a je nyní naladěn jinak: už nemůže rezonovat s melodií tohoto světa, ale musí si hledat melodii vlastní. A touto první melodií je, jak se zdá všechno ukazovat, právě mýtus. Ba je něčím ještě významnějším: je světem, v němž se člověk zabydluje, v němž se cítí zase doma. A proč se v něm cítí doma? Odpověď na tuto otázku je po mém soudu klíčová: mýtus umožňuje člověku, který si začal uvědomovat sám sebe a své odcizení resp. cizost světa kolem sebe, aby zase sám na sebe zapomněl, aby od sebe utekl, aby odvedl svou pozornost od sebe k něčemu jinému.

06

Bylo by jen nesmyslným počínáním, kdybychom tuto mytickou orientaci archaického člověka chtěli nějak moralizovat. Proto nechť zní jako pouhé konstatování výrok, že člověk myticky orientovaný zvolil vlastně náhražkovou resp. falešnou odpovědnost, pseudoodpovědnost, aby unikl své odpovědnosti skutečné. Dokonce již tímto konstatováním prozrazujeme svá vlastní východiska a měřítko, což by mohlo být zdrojem diskusí a polemik. Ty však necháme zase stranou, protože se chceme vskutku dostat k posouzení a hodnocení své vlastní situace, své doby, a chceme jí porozumět v kontextu její dávné geneze, její spjatosti s minulostí. Naše dějinné myšlení i naše životní dějinnost spočívá v tom, že nikdy nezačínáme *ab ovo*, od začátku, ale vždycky už jsme zasazeni do určité situace, která má historicky poznatelné a vyložitelné dějinné kořeny. Souhlasím však s Masarykem, který zásadně odporuje „tvrzení, že daleká minulost je klíčem k přítomnosti“ a tvrdí, že „opak je pravdou“ (Naše doba 8, 1901, s.905). Doslova v jeho „Rukověti sociologie“ čteme toto: „Se svého stanoviska kladu historii přímo požadavek, studovat více přítomnost než minulost, nebo lépe řečeno vykládat minulost přítomností, nikoli obráceně přítomnost minulostí.“ (dtto)

07

V čem spočívala ona falešná odpovědnost archaického člověka, orientovaného ve světě mýtu, a to mytickým způsobem? V čem záležela právě ona mytičnost životní (i myšlenkové) orientace archaického člověka? Ve světě mýtu je člověk orientován na nadčasové a mimočasové archetypy. Svět mýtu je vlastně jedním velikým muzeem vzorů, pravzorů jednání (a smýšlení), a člověk se může zachránit ze své ztracenosti a ze svého troskotání pouze jejich napodobením. Tak jako kdysi (a nadále u zvířat) tzv. instinkty a „akční systémy“ nastupují všude tam, kde jde o život a o přežití, tak nyní mýty zpřítomňují určité nadčasové a mimočasové situace a činy, které zmatenému člověku dovolují se orientovat v cizím, neznámém světě, porozumět své vlastní situaci a také se rozhodnout k vlastnímu činu. Stále však hrozí, že v důsledku chybného kroku dojde k selhání a ke katastrofě: hrozí totiž budoucnost jako propast, která přináší zánik všem, kdo se nedovedou co nejtěsněji přimknout k nějakému pravzoru jednání, jež kdysi jednou již uskutečnil někdo směrodatný – buď bůh, heroj nebo zbožněný předek. Na tyto nadlidské pravzory se může člověk spolehnout, protože ví, že jejich uskutečnění nevedlo k pádu do propasti a tím do zmaru. Člověk tedy zachraňuje sám sebe tím, že se sám sebe vzdává, že nebere svou odpovědnost na sebe, ale že se místo toho chápe jen redukované a tím falešné, zkrácené „odpovědnosti“, vedoucí k napodobení nějakého pravzoru, archetypu, tj. v napodobení co nejtěsnějším, vlastně ve ztotožnění s ním. Tím, že se archaický člověk spolehne na mytický pravzor, vlastně se – v našem dnešním pohledu – nezachraňuje, ale naopak sám sebe ztrácí a identifikuje se s někým a něčím, kým a čím sám není, tj. propadá se ne sice do propasti nicoty, ale do nějakého nadčasového a mimočasového, tedy také mimodějinného a nedějinného archetypu.

08

Duchovně, mravně, kulturně i myšlenkově stojí Evropa a evropská tradice na odmítnutí mýtu a mytické orientace. Ke světodějnému odmítnutí došlo dvojím, bytostně odlišným způsobem ve dvou velkých pokusech, ve dvou velkých tradicích vlastně ještě předevropských, ale Evropu zakládajících, totiž v tradici řecké a tradici hebrejské. Nebudu tu nyní ličit podrobnosti, ale shrnu jen to pro nás nyní nejdůležitější. Řecké překonávání mýtu se opíralo o skvělý vynález nejstarších řeckých myslitelů, tzv. filosofů, totiž o vynález pojmů a pojmovosti. Obvykle se mluví o řecké racionalitě, ale to může mýlit, protože význam slova „racionalita“ nese rážbu určité kontinentální evropské filosofické a vědecké tradice teprve novověké – jako pionýr tohoto

evropského racionalismu bývá uváděn Descartes. A navíc naše chápání racionalismu je v rozsáhlé míře ovlivněno osvícenstvím. Proto bude lépe, když zůstaneme jen u důrazu na pojmy a pojmovost. Má to ostatně ještě jeden další závažný důvod. Řecký typ pojmovosti totiž nesmíme zaměňovat za pojmovost v obecném smyslu, tj. tento řecký typ je jenom jedním typem pojmovosti. Dnes se ukazuje, že tento typ v některých ohledech nevyhovuje a že je nadále použitelný jen za určitých zjednodušujících předpokladů. Jedním z nejnaléhavějších úkolů dnešních a zítřejších, tj. nejbližších budoucích (evropských nebo na evropskou pojmovost navazujících) intelektuálů je ustavení a rozvinutí pojmovosti nového typu – ale k tomu se ještě vrátíme.

09

Odpor naprosté většiny starých řeckých filosofů proti mýtu (jedinou výjimku tu představoval Platón, ale byl proto dost ostře kritizován svým největším žákem, totiž Aristotelem) nebyl ovšem veden ve jménu pojmů a pojmovosti, nýbrž ve jménu LOGU. O tom, „co“ to je vlastně LOGOS, nebylo mezi starými filosofy ovšem jednoty. Můžeme dokonce říci, že třeba Aristotelés už nechápal, možná vůbec nevěděl, co pod tímto slovem měl na mysli třeba Hérakleitos. V jistém slova smyslu bylo slovo LOGOS jen jakousi vlajkou, standartou, jakýmsi praporem v boji filosofů proti mýtu (resp. u Platóna proti falešným mýtům, neboť Platón byl přesvědčen, že jsou také dobré, užitečné potřebné mýty). Samo slovo LOGOS v běžném tehdejší užití neznamenovalo nic podstatně odlišného od významu slova MYTHOS; teprve právě filosofové mu dali onu bojovnou, polemickou vyhrčenost. Dnes si však alespoň někteří myslitelé stále lépe a hlouběji uvědomují, že LOGOS vlastně nebyl skutečně radikálním překonáním mýtu, nýbrž pouhou jeho racionalizací. Zase to nebudu líčit podrobně, můžeme se k tomu eventuálně vrátit v diskusi. Zůstanu zase jen u toho nejdůležitějšího: v LOGU, ať se tvářil sebevíc protimyticky, vlastně přežívala a dokonce dosahovala mnohem větší účinnosti právě ona základní mytická orientace na archetypy, tedy na to, co je nadčasově a mimočasově významné, zatímco všechno, co se děje, co se proměňuje, co vzniká a zaniká, bylo považováno za skutečnost jen druhořadou, ba u některých filosofů dokonce za neskutečnost. (Extrémně to vyjadřovala zejména elejská škola Parmenidova.)

10

Jaké byly důsledky této filosofické polovičatosti zápasu proti mýtu a mytické orientaci? Filosofický LOGOS kritizoval a odbourával především antropomorfní představy. Dovolte, abych to ukázal na příkladu Xenofanově (zl. B 15):

*Kdyby však voli a lvi a koně též dostali ruce
anebo uměli kreslit i vyrábět tak jako lidé,
koně by podobné koňům a voli podobné volům
kreslily podoby bohů a právě taková těla
jejich by robili, jakou i sami postavu mají.*

Tato kritika nemá u Xenofana vůbec atheistický ráz, jak vidíme odjinud (zl. B 23, 24, 26 a 25 z Klementa, Sexta a Simplicia, vše v překladu Karla Svobody):

*Jeden jest bůh mezi bohy a lidmi největší, který
smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není.
Celý on vidí, celý též myslí, celý též slyší,
na témže místě stále on zůstává, aniž se pohne;
nijak mu nesluší, aby snad přecházel tam nebo onam.
Beze vší námahy všechno on koná myšlenkou ducha.*

11

Pro nejstarší filosofii byla velkým vzorem, ba ideálem geometrie. Není žádná náhoda, že prvnímu známému filosofovi, totiž Thaletovi, je zároveň připisována jedna geometrická věta a jinému z nejstarších filosofů, Pythagorovi, druhá. Při vstupu do platónské Akademie našel návštěvník nápis, hlásající, že nemá vstupovat, kdo je neznalý geometrie. Geometrie umí definovat, tj. pojmově naprosto přesně vymezit a určit, co to je třeba trojúhelník. Takto přesně vymezit skutečnost chce také řecký filosof: když se mu to zdaří, je přesvědčen o tom, že jde o

pravou skutečnost. Tam, kde takové vymezení není možné, to pro něho je dokladem toho, že nejde o pravou skutečnost, nýbrž o cosi proměnlivého a tedy chaotického. O tom, co se mění, není podle Aristotela možno si zjednat pravdivého poznání. To je vlastně jen filosofická, racionalizovaná interpretace mytické orientace na archetypy. Archetypy ovšem byly vzorem jednání a tedy dění, zatímco se nyní stávají základem a kořenem svou stabilitou, neměnností, nehybností. Odtud ony pokusy pochopit boha (nebo potom v křesťanské tradici Boha) jako neměnné, nehybné a tím nejvyšší jsoucno, *summum ens*, jako nehybného „prvního Hybatele“. Archetypické děje byly sice nadčasové, ale byly to děje – nebylo možno je zařadit do běžného času a tudíž ani do dějin, ale měly svůj vlastní děj, svou dějovost, ba dokonce svou dramatickosti. Řecká dramata navazovala na tuto nadčasovou dramatickosti, zatímco filosofie všechno lidské i božské vlastně umrtvila právě tím, že je zbavila dějovosti i časovosti.

12

Můžeme tedy uzavřít s výhledem na to, co se muselo dříve nebo později dostavit a co se také dostavilo v helénismu či přesněji v oné už zřejmě úpadkové fázi středozevní kultury, ovládnuté řeckou myšlenkou. Protože filosofie neoponovala mýtu dost radikálně, nevypracovala si potřebné prostředky k dalšímu zápasu proti mýtu. Naproti tomu mýtus si začal osvojovat některé prostředky LOGU a pokoušel se LOGU čelit jeho vlastními zbraněmi. Docházelo k jakési logizaci mýtu, mýtus se začal vnitřně přestrukturovat a stával se „logizovaným“ mýtem, tj. pologičtělým mýtem. Tyto tendence jsou staré jako sama filosofie, ne-li – v některých parametrech – ještě starší. V Platónovi, jak už jsem řekl, máme příklad aktivního filosofického úsilí zařadit MYTHOS do filosofie jako určitý prostředek, který má svou funkci tam, kde LOGOS selhává. Křesťanští myslitelé, donuceni vývojem, zejména rozšířením křesťanství z nejnižších vrstev římské společnosti do vrstev vyšších až nejvyšších, tedy také proniknutím do vrstev vzdělanců, jistou adaptací filosofických prostředků k cílům ovšem zcela nefilosofickým, ustavili theologii jako jakousi nefilosoficky a dokonce zprvu protifilosoficky filosofickou disciplínu, a pochopitelně se orientovali na řeckého filosofa, který ze starších jediný byl nakloněn mýtus zásadně akceptovat, i když jej chtěl podřídit filosofické kontrole. Způsob, jak chtěli křesťané podrobit kontrole nejen mýtus, ale samu filosofii tím, že ji podřídili theologii, byl nepochybně Platónem inspirován. Filosoficky je nejstarší křesťanská theologie (a filosofie) platónská a zčásti novoplatónská (blízkost stoické filosofie tu nechme stranou).

13

Nutnost orientovat se na Platóna jako jednoho ze dvou největších starořeckých myslitelů měla ovšem ještě jeden důvod, a to je zase dokladem velmi hlubokého a správného rozpoznání toho největšího nebezpečí, které první církvi hrozilo, jímž byla tzv. gnóze. Nebudu tu zase podrobně charakterizovat gnózi a gnosticismus, ale zůstanu jen u zjednodušené charakteristiky. Gnóze představovala jeden z nejnámennějších a svou působností nejmocnějších proudů tzv. filosofických, tj. logizovaných mýtů, kterých bylo tehdy ovšem víc. Gnóze měla velký vliv na novoplatoniky a pronikala do křesťanských kruhů nezřídka především prostřednictvím novoplatonismu. Sám Plotinos nemůže být chápán jako gnostik, ale gnostické prvky v jeho učení nepochybně jsou. Největší platónsky orientovaný křesťanský myslitel, filosof a theolog Augustin, se od četby subalterních římských stoiků (konkrétně Ciceróna) ke křesťanství dostal přes novoplatoniky. Ačkoliv Platónovy spisy v původním znění nikdy nečetl, velmi vnímavě dovedl rozpoznávat to, čím jej Platón mohl vyzbrojit proti remytizovanému LOGU filosofických (resp. pseudofilosofických) mýtů, zejména pak gnóze.

14

Remytizační vlna, která dolehla na řecky, resp. helenisticky orientovanou římskou kulturu a společnost, byla spíše příznakem, symptomem úpadku než jeho příčinou. Za pomoci platónské filosofie se této vlně křesťané s nasazením největších intelektuálních sil ubránili, ale byli jí zároveň poznamenáni. Daleko důležitější následky však měla sama recepce Platóna a platonismu s jeho vstřícností vůči mýtu, i když jej stavěl pod tvrdou kontrolu filosofie (a ve své ideální obci pod kontrolu cenzorů, jež nazýval „theology“). Snad nejvážnějším důsledkem byla později po pádu Říma ochota zabudovávat do pevných církevně-křesťanských struktur a institucí zbytky pohanství tím, že je theologové a církevní stratégové prostě „pokřtili“ a jinak je nechali nadále přežívat. Tato nadměrná „tolerance“ pak přímo vedla k některým kritickým hlasům v církvi, volajícím po nápravě, a později k reformaci (resp. reformacím, reformačním

proudům). Mezi těmito relikty pohanství bylo pochopitelně mnoho prvků mytických, ale tato jejich stránka nebyla viděna jako vážné ohrožení, protože šlo o pohanské tradice druhořadé, nerozpracované, myšlenkově ani jinak neprůrazné a nepronikavé, takže vesměs po prvních dobách ostřejších střetů po sobě zanechávaly spíše jen jakýsi nevýznamný lidový folklór. Mnohem vážnější důsledky měl theologický kompromis s řeckou logizací mýtu, totiž budování theologie na filosofickém základech, které samou svou povahou byly v hlubokém, i když nepřilíš nápadném a v celku až do dnešních dnů jen málokterými mysliteli rozpoznáném napětí a rozporu s vlastní orientací křesťanskou, která zase v důsledku tohoto zmatení upadala v zapomenutí, přestala být správně chápána a byla nahražována všelijakými pseudotheologickými surogáty, někdy - v některých méně významných heretických hnutích - primitivním a na první pohled podezřelými, jindy však značně sofistickovanými a filosoficky hlubokými (což platí zejména o středověkém aristotelismu, který navazoval na pozoruhodnou, ale pohříchu dost krátkou dobu rozkvětu aristotelismu arabského). O celé této době proto můžeme mluvit jako o „babylonském zajetí“ křesťanského myšlení (theologického i filosofického) v tenatech řecké metafyziky.

15

Můžeme tedy zase zcela stručně shrnout: křesťanství se ubránilo proti gnózi jakožto (pseudo)filosofickému mýtu za vydatné pomoci pojmového myšlení, ale zároveň upadlo do zajetí řecké metafyziky. V této metafyzice křesťané až na výjimky neviděli nebezpečí, nýbrž naopak jen pomoc. Dodnes mnoho křesťanských, zejména pak katolických theologů vidí význam metafyziky, zejména v podobě, jakou jí dal Tomáš Akvinský, jako stejně důležitý jako význam samotného evangelia. Ovšem theologie a vůbec křesťanské myšlení už dnes neznamena to, co znamenalo ve středověku. Evropa jde myšlenkově cestami, jimž se theologie a křesťané buď přizpůsobují (viz např. tzv. *aggiornamento*) anebo naopak nepřizpůsobují (a pak se dostávají do stále větší izolace). Křesťané dnes už neurčují běh evropských dějin, ten však je křesťanstvím natolik poznamenán, že právě dnešní evropanství může být právem považováno za produkt křesťanství, ba možná za - přinejmenším až dosud - hlavní vyústění dvoutisíciletého působení křesťanství v dějinách. Právě v tomto smyslu mluví Nietzsche o tom, že onen specificky evropský nihilismus je důsledkem křesťanství, přesněji, důsledkem zásadního a nepřekonatelného rozporu uvnitř křesťanství. Sám Nietzsche ovšem musí být pochopen jako poslední evropský metafyzik onoho starého typu, který však užívá metafyziky především jako prostředku k erozi a denudaci dosavadního evropského myšlenkového terénu a k odhalení neudržitelnosti dalšího pokračování na cestě metafyzického myšlení.

16

Jednou z rozhodujících stránek dnešní evropské krize je ztráta konsistence a váhy tradičního, tj. starého metafyzického myšlení. Spektakulární stránkou této stránky krize je to, o čem se stále častěji mluví jako o celosvětové krizi ekologické. Bohužel naprostá většina dnešních ekologických nadšenců a organizátorů ekologického hnutí není dostatečně filosoficky vyzbrojena. Jedním z hlubokým omylů, který převládá nejenom ve světě, ale také a dokonce zejména u nás, je podivně protikřesťansky motivován. Co chvíli můžete zaslechnout, že to jsou křesťané a jejich na židovské tradice navazující násilnictví, které staví člověka jako pána a nikomu neodpovědného vládce do světa tak, že si s tímto světem, s přírodou, se zdroji a vůbec s dějinami může dělat co chce. A jaký lék proti tomu tito také-kritici nabízejí? Chtějí zastavit růst, zastavit pokrok, navrhuje rozšiřování rezervací, návrat k přírodě, recyklování a život v návratných cyklech atd., tedy návrat k mýtu. Paralelně s tím vidíme, jak filosofové či spíše sofisté zdůrazňují récit proti diskurzu, přemlouvání proti argumentaci a přesvědčování, kvantitu proti kvalitě, většinu proti pravdě. Velmi často se tyto důrazy spojují třeba s buddhismem resp. některými jeho větvemi, nebo s nějakými teprve se objevujícími mýty, které však možná budou postupem doby sílit. Jsou křesťané připraveni tomuto útoku a také nebezpečí nejenom pro ně, ale pro Evropu a pro celý svět, účinně čelit? Jaké prostředky mají k tomu cíli připraveny? Odpovím stručně: žádné. Dokonce nerozumějí situaci, nechápou, oč vlastně jde. Jsou slepí - a objevují-li se mezi nimi lidé vůdcovského typu, stávají se slepými vůdci slepých. Už dávno přestali být oněmi ostatky, které si Hospodin vždycky a v každé situaci zachovává, ale stali se součástí tohoto světa, který se ocitá v krizi, ale neukazují cestu z krize ven, nýbrž ve slovních rituálech nejdříve líčí, jak je svět a všichni lidé v hříchu, a pak stejně verbálně mluví o spasení v Ježíši Kristu. Co to znamená konkrétně v dané dějinné situaci, co je naším hříchem a v čem je východisko, kudy, po jakých cestách musíme jít, abychom se napravili a abychom napravili také

všechno, co na nás a na naši odpovědnost je vloženo, o tom se nehovoří. Křesťané nabízejí řečnická cvičení a kazatelské rituály, ale zůstávají stranou, protože ve věcech veřejných a politických, tj. ve věcech, které se týkají všech nás jakožto občanů, se prý nevyznají a také nechtějí vyznat. A když se někteří do takové práce přece jenom pustili, naprosto selhali a ztroskotali – ovšem způsobem docela jiným než kristovským.

17

Takovýmto způsobem proniká opět mýtus a mytičnost do evropského způsobu života a myšlení nenápadně. Ale mnohem nápadněji a názorněji to je vidět v jiné podobě, která je pro základní rysy dnešní doby velmi charakteristická, totiž v podobě ideologií nebo – jak o tom mluví Landsberg – v podobě tzv. mytologismů. Zatímco ve filosofii můžeme vidět vážný pokus o logizaci mýtu, v ideologiích máme skvělý příklad mýtizace LOGU. Správněji bychom tedy měli – na rozdíl od Landsberga – mluvit spíše o logo-mytismech či logo-mýtiích než o myto-logismech. V čem vlastně je třeba vidět podstatu ideologií a ideologičnosti? O tom také není jednota. Sama historie termínu je zavádějící: někdy v době francouzské revoluce se toto slovo objevuje jako pojmenování pro vědu o idejích. To také čistě jazykově onen termín vypovídá. Hegel však jako myslitel, který představuje vyústění osvícenství, které si však už uvědomuje své meze, poukazuje na „lest rozumu“, který dosahuje svých cílů sice prostřednictvím lidského vědomí, ale tak, že toto vědomí si oněch skutečných cílů rozumu není vědomo. Na tomto osvícenském hegelianství nebyl postaven jen marxismus, ale také dnes u nás aktuální tržní ideologie, která je přesvědčena, že neviditelná ruka trhu nakonec srovná všechny nesrovnalosti, takže můžeme s klidem nechat každého sledovat vlastní zájmy a cíle a nemusíme se a dokonce ani nesmíme pokoušet společnost organizovat na základě nějakého programu. Tento osvícenský, liberalistický předsudek či spíše mýtus, který je nepřiznaně spjat s hegelovskou koncepcí Istivého nadlidského rozumu, představuje další variantu způsobu, jak mýtus znovu prosakuje do evropského a zejména našeho českého povědomí. A takových dalších variant bychom mohli uvést celou řadu.

18

Rozhodující ražbu slova „ideologie“ pro celý konec devatenáctého a přinejmenším dvě třetiny dvacátého století má na svědomí Marx. S marxistickým pojetím ideologie to nemá nic nebo jen velmi málo společného. Marxovo hodnocení ideologie a ideologičnosti je zcela záporné: ideologie je pro něho falešné vědomí. V tom vlastně jen dotahuje myšlenku Feuerbachovu, zprvu aplikovanou na theologii. Byl to totiž právě Feuerbach, který přišel s tezí (myšlenkově opřenu o jeho učitele Hegela), že theologie vlastně není leč ne zcela sebe si vědomá antropologie. V theologii a v náboženství se člověk vlastně vztahuje k sobě resp. ke svému rodu, ale není si toho vědom, nýbrž žije v přesvědčení, že se tak vztahuje k Bohu. Marx tuto strukturu pochopil generalizovaně a užil jí k výkladům, jež se problematice theologie značně vzdálily. V platnosti u něho zůstává jen to, že ideologické vědomí se vztahuje ke svému předmětu, jako by šlo o něco jiného. To můžeme také vyjádřit tak, že to, k čemu se zjevně, ale jen zdánlivě vztahuje vědomí, jen zakrývá to, k čemu se vztahuje skutečně, ale skrytě. Demaskující, dešifrující a obžalovávající koncepce Marxova je jenom hereticky reinterpretovaným Ježíšovým pojetím farizejství. A tak jako křesťané si zjednodušují toto Ježíšovo pojetí tím, že farizejství vidí jako neupřímné, vnitřně lživé pokrytectví, tak pozdější marxismus napodobil toto křesťansko-pokrytecké pojetí farizejství ve svém historicko-materialistickém pojetí třídnosti a třídních zápasů.

19

Neříkám jistě nic nového, když – zajisté poněkud nečasově a zejména neoportuně – Marxovo pojetí prohlásím za hereticky zjednodušené a redukované pojetí křesťanské. Marxismus je vskutku v jistém smyslu křesťanská hereze, a tím se bytostně liší např. od fašismu, který má kořeny docela jiné (zejména fašismus německý; v případě fašismu španělského a italského je situace poněkud komplikovanější). Hereze tu však spočívá v ideologizaci, a komunistický marxismus si je s fašismem blízký právě svou ideologičností, která je ovšem v případě marxismu nesrovnatelně sofistikovanější. V ideologičnosti je však marxismu v mnoha ohledech blízká také ideologie tržní a vůbec ideologie liberální či liberalistická, která je dnes aktuální právě také u nás. Rádl přece již koncem dvacátých a začátkem třicátých let vehementně poukazyval na to, že marxismus je dítětem liberalismu, což tehdy nikdo nebral vážně. Liberalismus je totiž

nebezpečný ani ne tolik sám o sobě, jako tím, k jakým následkům vede nebo přinejmenším uvolňuje cestu.

20

Docela zvláštní nebezpečí však je spjato s prostředím docela odlišným, totiž se životem církve a křesťanů. Křesťanství se původně v evropském prostoru a dnes už opravdu takřka v celém světě, tj. všude, kam zasáhly misie, vyznačuje a vždycky vyznačovalo vlastním a to znamená zvláštním, od jiných oborů se lišícím a na žádný z nich nepřevoditelným „teoretickým“ orgánem, totiž theologií. Prakticky to znamenalo a dodnes znamená, že navzdory všem historickým proměnám lidského myšlení a poznání i jeho institucí a prostředků, metod a jednotlivých koncepcí tu zůstává jakási základní podvojnost, a to podvojnost ne pouze myšlenková, ale přímo instituční. Není tu jen theologie vedle filosofie a nejrůznějších vědeckých oborů, ale také církev vedle státu. To, že už dávno nejde o jednu církev, ale celou řadu církví anebo – jak důsledně říkali Čeští Bratři – „jednot“, a to, že už v theologii nejde o žádnou jednotnou disciplínu, nýbrž o rozmanité theologické koncepce a systémy, nemůže zastřít onen základní rozdíl, onu dualitu, která je charakteristická pro evropské dějiny a pro evropskou kulturu. Je totiž charakteristická pro křesťanství, a od evropské tradice si křesťanství nemůžeme nikterak odmyslet, i když takové pokusy byly nejednou podniknuty.

21

Ono nebezpečí, o kterém chci hovořit, má dvě stránky, dvě podoby, ale jde o jednu skutečnost. Zkušenosti staletí, vlastně už téměř dvou tisíciletí, ukázaly, k jakým deformacím vedou pokusy sjednotit onu zvláštní podvojnost buď převedením církve na stát nebo státu na církev. Ony klasické podoby takových pokusů už přinejmenším Evropě dávno nehrozí (v jiné situaci je ovšem třeba islám). Strukturně obdobná je ovšem situace třeba všude tam, kde se prosadila a prosazuje myšlenka tzv. národního státu. Nacionalismy představují dnes sekularizovanou (a navíc ještě degenerovanou) podobu náboženského státu resp. sblížení až ztotožnění trůnu a oltáře, státu a církve. Národní stát je tedy jednou stránkou tohoto aktuálního nebezpečí, tohoto vředu na kulturních a dalších tradicích Evropy. Nepřehlédnutelným symptomem tu je ideologizace nejen politického, ale veškerého, tedy i kulturního, myšlenkového a duchovního života – tedy vpád mýtu a mytičnosti do myšlenkového a duchovně oslabeného prostředí, které už zapomíná na své nejlepší tradice a jejich kořeny.

22

Druhá stránka téhož nebezpečí, ačkoliv méně nápadná a zdánlivě méně hrozivá, je vlastně na prvním místě vnitřní záležitostí křesťanských společenství, ať už jde přímo o církve nebo o spolky, společnosti a rozmanité organizace, včetně politických stran, které se veřejně hlásí ke křesťanství. Platilo by to proto také pro nás, kdybychom byli velkou a společensky závažnou společností. Platí to však zejména pro církve. Víme, že se stalo zejména od dob Barthových, ale na základě tradic a kořenů mnohem starších, velmi rozšířeným zvykem zdůrazňovat, že existuje základní a nepřerušitelná spjatost theologie s církví resp. se společenstvím už sboru a pak celé církve, se životem sboru a církve. Sám Barth tomu dal zřetelný výraz svou mnohadílnou Církevní dogmatikou. Vidím právě v této spjatosti resp. v určitém typu interpretace této spjatosti vážné nebezpečí, že se theologie stane církevní ideologií. Tím vůbec nechci problematizovat a už vůbec ne popírat skutečnou důležitost oněch úzkých vazeb, které theologii zaručují, že se nestane jakýmsi nezávazným akademickým prozkoumáváním nejrůznějších možností jak myšlenkových, tak životních. Ale tam, kde si církev, zejména pak církev presbyterni, tedy svou organizační strukturou demokratická, osobuje nárok a právo, zasahovat do theologických diskusí a theologické problematiky jinak než věcnými argumenty, např. hlasováním nebo jakýmsi úředním rozhodnutím apod., dopouští se stejných přehmatů jako stát, který zasahuje do života kulturního, uměleckého a vědeckého.

23

Nebudu se už touto otázkou zabývat detailně, nezbyvá dost času. Zmíním ještě poslední věc, která ostatně nebude o nic méně provokativní. Zdá se mi, že ona tradiční podoba podvojnosti, kterou pro evropské tradice považuji za podstatnou a neodmyslitelnou, už dnes není – nebo prozatím ještě není – nijak ohrožena, ale že podoba onoho nebezpečí, o němž byla řeč, se

proměnila, že ústřední bod, samo ohnisko onoho nebezpečí se posunulo. Naznačil jsem to právě oním posledním příměrem, jímž jsem evokoval opět problematiku zcela sekulární resp. profánní. Ona tradiční podvojnost na sebe totiž dnes bere novou podobu mnohem výrazněji, než tomu bylo v minulosti, a to mj. také pod tlakem změn a událostí ve světě vůbec, nejenom v tradiční sféře evropské resp. západoevropské. Žijeme totiž v ovzduší vybojované nadvlády státu nejenom nad církví resp. církvemi, ale nad kulturním a duchovním životem společnosti vůbec. V západních zemích už se upevnila jakási základní emancipace kultury – zůstaneme u tohoto slova pro stručnost – od státu a státní resp. technické politiky. U nás je situace jiná, protože jsme prošli vývojem zcela odlišným, ano opačným, a tak se dnes rozhoduje o záležitostech tak základních na dlouhou dobu.

24

Uzavírám své úvahy varováním. To, co se na první pohled dnes jeví jako nová vlna náboženského zájmu a atrahence, je pouze jedním symptomem, příznakem čehosi hlubšího, podstatnějšího, a jak bych chtěl podtrhnout, pro evropskou tradici nebezpečnějšího, než by se mohlo zdát. Na jedné straně tu je vážný úpadek života i smýšlení evropských společností, a to stejně tak na Východě, jako na Západě, na druhé straně jde o nový vpád mýtu a mytičnosti do prostředí, které se ještě zdaleka nestalo vůči mýtu rezistentním, i když už celou svou povahou znemožňovalo a navzdory úpadku ještě nějakou dobu nadále bude znemožňovat nějakou bytostnější regeneraci mýtu v tradiční podobě. Nebezpečí tedy nehrozí v tom smyslu, že by snad mohlo jít o nějaký návrat ke starým mýtům a mytičnosti, ale o vznik a šíření jakýchsi nových forem mytičnosti, jakýchsi do ideologické podoby přestrojených pseudomýtů. Proti tomuto nebezpečí se musíme obrnit, na tento možný vývoj se musíme připravit. Je to naší povinností jakožto Evropanů, ale – mluvím-li na půdě křesťanského sdružení – zvláště naší povinností jako křesťanů, kteří se nechtějí spokojovat vzájemným utvrzováním toho, že jsou potomky Abrahamovými, Izákovými a Jákobovými, nebo v našem případě potomky slavných českých křesťanů a křesťanských hnutí.