

Otevřený list o náboženství

Ladislav Hejdánek

in: Ladislav Hejdánek, M.L.at — 1. 9. 1963, Praha: samizdat, 1963, n. 2, p. 1-11 ♦ [publication](#)

in: Ladislav Hejdánek, M.L.at — 1. 9. 1963, Praha: samizdat, 1963, č. 2, str. 1-11 ♦ [publikace](#)

♦ korespondence, česky, vznik: 1. 9. - 5. 10. 1963

♦ correspondence, Czech, origin: 1. 9. - 5. 10. 1963

Otevřený list o náboženství [1963]

1. 9. 1963 – 5. 10. 1963

V Praze, 1. 9. 1963

Milí přátelé,

sám jsem neočekával takovou reakci (písemnou) na oněch několik poznámek o (ne)náboženské výchově. Hodlám proto věnovat nyní hlavní pozornost otázce náboženství, která je základem všeho dalšího rozhovoru. Odpovídám v podstatě na Jakubův dopis z 25. 6. 1963, dopis prof. Komárkové ze 17. 8. 1963 a společný dopis Kocábových, Pfannových, Balabánových a Lydie Cejpové někdy z konce srpna 1963 (nedatován). Byl bych rád, kdybyste se pokusili nepředpokládat, že mluvíme o témž, jestliže všichni hovoříme o „náboženství“. Skutečnost sama je velmi složitá, spletená, prostoupená nesčetnými souvislostmi a závislostmi, takže když z ní vykrajujeme a tím izolujeme jakousi část, nějaký souhrn aspektů a pod., děláme to každý poněkud jinak. Proto, když mluvíme nebo píšeme o náboženství, nechci ukazovat na nové vlastnosti toho, o čem už jsme předem dohodnutí, že míníme právě to a nic jiného, nýbrž pokouším se ukázat, že je potřebí vykrojit jakýsi nový jev s novými obrysy ze skutečnosti, k níž se ostatně vždy znovu musíme vracet. Že pro tento nový obrys, pro toto nové vykrojení používám starého slova „náboženství“, to má několikérý důvod. Především není jasné, co to vlastně je náboženství (z Vašich dopisů jsem usoudil, že byste to jen s velkými obtížemi formulovali, co si Vy sami pod tímto termínem představujete). Takže před námi stojí teprve úkol, objasnit podstatu náboženství. Za druhé dosavadní konfušní tradice je, podle mého soudu, chybná a neudržitelná, protože jednak nerespektuje původní význam slova religio, jednak zanedbává historický charakter jevu, kterému říkáme náboženství, a činí z něho záležitost lidské „přirozenosti“. Proto všechny názory, které si přinášíte s sebou do rozhovoru a které nechcete podrobit zkoušce, kontrole a kritice, mají nutně povahu předsudků a neposkytují Vám možnost vejít vůbec do rozhovoru, do dialogu. Mám za to – a možná, že se mýlím, v tom případě mne omluvte – že ty poznámky, které lze vyčíst ve Vašich dopisech a které se týkají náboženství, nejsou výsledkem reflexe, nýbrž převzatou apologetickou výbavou. V jistém smyslu jsme ovšem všichni nekompetentní, protože se nevyznáme ve výsledcích moderního vědeckého zkoumání onoho jevu „náboženství“. Přece však jde o věc tak důležitou, že ji nemůžeme ponechat nezaujatému zkoumání (toho ostatně pořádná věda už dávno zanechala), musíme se tím přece jenom alespoň trochu hlouběji zabývat a nevyhrabovat argumenty z vetších rukávů svého všeobecného názoru.

Chtěl bych především upozornit na jeden neoprávněný výklad náboženství, který vychází z latinského termínu religio a odvozuje jej od religāre, tedy od vázanosti, přivázanosti, uvázanosti člověka na něco. A protože člověk je vždycky na něco vázán, snaží se tento výklad doložit, že člověk je od přírody tvor náboženský. To je ovšem filologická mystifikace dvojího typu. Především se nemůže opřít o Cicera, ačkoliv tu možnost předstírá. Cicero totiž odvozuje termín religio od relegere, což znamená „opět projít“ (Pražák-Novotný uvádí citát: qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo); filologové rovněž předpokládají (nedoložený) tvar religere (téhož významu). Důraz na svázanost s bohy zabírá mnohem šir, než je užitečné a postihuje vysloveně i jiné oblasti než „náboženství“; naproti tomu „opakovaně procházeti“ velmi dobře vystihuje to, k čemu dospěli někteří náboženští vědci (kteří vyšli zejména ze školy Jungovy a z jeho učení o archetypech). Proto za druhé musíme upozornit na to, že i kdyby ona odmítaná etymologie byla legitimní, nic by to neznamenal pro věc samu.

(Pokrač. 5. 10. 1963.)

Abych si vytvořil příležitost vyslovit některé své názory na náboženství, pokusím se je postavit vedle nebo spíše proti názorům vysloveným v některých dosavadních připomínkách.

V dopise, který mi poslala prof. Komárková 2. září 1962 a v němž reagovala na články o sekularizaci v KJ, mi vytkla nedostatek sociologické informovanosti o vývoji jednotlivých náboženství, který prý neodpovídá tomu, co v něm vidím. Náboženství prý vznikají jako sociální vazby, jsou integrační sociální silou spojující všechny životní oblasti, nikoli jednou oblastí vedle druhých. Vývojem se právě naopak děje desintegrace, vyřazování z lůna náboženství; právě to znamená i sekularizace.

Nepochybně je třeba souhlasit, že původně se opravdu náboženství vyznačovala obrovskou integrační mohutností. Mnohem více to však platí o mythu, který byl ústřední jednotící silou životní. Nechceme-li celý mythus zahrnout pod pojem náboženství, pak musíme nějak periodizovat. (V dopise B. Komárkové ze 17. srpna 1963 čteme ohrazení: „Nepovažuji náboženství a mythus za totožny.“ Musím snad dodávat, že je ani já nechci ztotožňovat?) Mám za to, že náboženství je první pokus o racionalizaci mythu ve chvíli, kdy se integrační schopnost mythu drobí a rozkládá. Anebo možná prvky náboženství jsou všude tam, kde mythus nepůsobí už aktuálně, bezprostředně, kdy člověk jím v určitých chvílích nežije a kdy se pokouší v reflexi svůj život nějak seřadit, zařadit, integrovat. Je pravděpodobné, že mythus původně pronikal celý lidský život ve všech jeho fázích a etapách, ale i ve všech jeho okamžicích, v každé jeho chvíli. Jsou autoři, kteří předpokládají, že všechny lidské úkony měly rituální aspekt, ne-li podstatu. Zda se některé souvislosti a úkony lidského života vymaňovaly z celostního mythického prožitku již od samého počátku anebo až v některém pozdějším období, to ponechme zatím neřešeno. Tak či onak nastupuje náboženství tam, kde se některé oblasti lidského života začínají emancipovat a stavět proti nebo alespoň mimo ostatek mythem prolutého životního prožitku. Zatím co mythus vzniká jakožto zážitek sakrální, náboženství je reflexí člověka, který prožívá desintegraci svého mythicky orientovaného a uvědomovaného života. Zatímco mythus je pokusem (v mythologii) dát výraz onomu zážitku sakrální, je náboženství pokusem o reintegraci sakrálního zážitku uvědomělou, vědomou (tedy reflexí pracující) orientaci emancipujícího se profánní směrem k sakrální, jeho podřazení a podřízení a případně i vyřazení, zamítnutí formou zorientovanosti k negativnímu profánní (k zlým božstvům a pod.). Jestliže dr. Komárková říká, že „náboženství není především metafysika a názor, ale zdroj normativity, zákona“, je to pravda jen částečně. Nepochybně je metafysika mladší, pozdější než náboženství, na náboženství navazuje, ale není jeho podstatou. Také není náboženství identifikovatelné s názorem, neboť je pokusem o restituci mythického prožitku. Prvek názoru však v náboženství už je obsazen, neboť v náboženství už pracuje reflexe. V mythu není původně rozdíl mezi sakrálním a profánním. Profanizace určitých okruhů životního běhu není však myslitelná jako objektivní proces; naopak je to událost spíše subjektivní. Člověk si začíná některé souvislosti a úkony uvědomovat jakožto profánní, vědomí profánnosti se rodí jako cosi nového, jako důsledek rozvoje lidské reflexe. A prvním pokusem člověka je toto nové potlačit, redukovat, podřadit, znovu orientovat směrem k sakrálnímu. Bezprostředním důsledkem je nová strukturalizace času a prostoru lidského života. Vzniká stupnice významnosti, hierarchie hodnot, z lidského života se začínají tyčit ústřední sakrální oblasti jako orientační body, jako normy. I když nesouhlasím, že náboženství je zdrojem normativity, zákona, jak píše Komárková, plně přiznávám, že náboženství je bezprostředně a co nejúže spojeno se vznikem vědomí norem a zákona. Tady se jistě snadno dohodneme: normy nejsou náboženským produktem, pouze jejich forma a výraz jsou nábožensky hluboce ovlivněny. Normativita je skutečností mnohem elementárnější než aby vznikala teprve na lidské úrovni či dokonce až společně s náboženstvím. Už Rádli mluví o tom, že každá živá bytost je zvláštní vládou, programem (tedy už bakterie, rostliny, zvířata). Vláda však znamená normy – neexistuje vláda bez norem, cílů, úkolů. Rozhodující se však otázka povahy těchto prvních vědomých norem, povahy jejich prvního uvědomění a formulace. Normativita existovala před náboženstvím (dokonce před člověkem) a existuje (bude existovat) i po něm. Náboženství je konkrétním historickým ztvárněním, vyjádřením, uchopením a pochopením normativity. Naším zájmem musí být specifická náboženství, nikoliv obecné pozadí a základ (jímž by

mohla být třeba normativita). Náboženství s sebou nese určitým způsobem orientovaný vztah k normám a k normativitě. Povaha tohoto vztahu nás zajímá, když se ptáme po náboženství, nikoliv okolnost, že to je vztah k normativitě. Náboženství není sice jenom intelektuální záležitostí, ale také intelektuální záležitostí. Tam, kde dochází k reflexi, nemůže už být zabráněno tomu, aby se kterákoliv skutečnost a oblast lidského života dříve či později neocitla pod její pozorností a v jejím světle. K náboženství patří reflexe, i když ne docela rozvinutá. Tam, kde se reflexe rozvine s dostatečnou vyostřeností, rozkládají se ty prvky náboženského pletiva, které nemohou být transponovány do intelektuálně náročnější roviny. Tam sice pak končí náboženství jako náboženství, ale současně je odhalena a zdůrazněna jeho podstata. (Tak se to stalo v řecké metafysice.) Proto se právem můžeme při posuzování povahy náboženství orientovat i na období, kde je náboženství v rozkladu, neboť i tam můžeme leccos poznat. Mythos ani náboženství se nepoznávalo, nýbrž prožívalo. Teprve tam, kde jejich vláda končila, byl mythos i náboženství schopen sám sebe poznat a pochopit. Právě tak, jako náboženství je sebepochopením mythu, metafysika je sebepochopením náboženství. (Cum grano salis; vypadá to trochu jako duchaplnost, ale snad na tom přece něco je.) A tak si myslím, že náboženství se rozvíjí opravdu na jakési vývojové ose od mythu k metafysice. Znovu opakuji: nechci tady ztotožňovat tyto tři věci, stejně jako nelze ztotožňovat praopa, neandertálce a člověka. (Pro bližší snad osvětlení odkazuji na příložený článek „Svět bez člověka a předmětné myšlení“.)

Můj výklad o archetypických skutečnostech, které tvoří centrum gravitace náboženského života a světa, narazilo ještě na další neporozumění. Jakub např. píše: „Problém mythu resp. náboženství se mi zdá složitější než jak jej líčíš. Že by šlo jen o „retreatový“ postoj, obrát čelem k archetypům?...“ (Dopis z 25. 6. 1963.) Podobně dr. Komárková: (Náboženství) „ve SZ vypadá docela jinak. Je integrační silou existence osobní i sociální a má dynamiku, která má málo společného s vašimi mythickými archetypy. A zákon, který má výraz značně imperativní, není jenom záležitostí židovskou. Existuje v mnoha formách ... (17.8.63.) Pominu v této chvíli okolnost, že ovšem nemohu připustit odvolání na SZ, kdyžtě chci ukázat, jak právě ve starém Izraeli došlo k zásadnímu zvratu. Ale Dr. Komárková zdůrazňuje, že ona integrující dynamika existuje i jinde. Oba, Jakub i prof. Komárková, mne tedy pochopili tak, jako že chápu náboženství „retreatové“ resp. „v jeho sterilizované spirituálních polohách, odtržených od životní reality.“ Ale opak je pravdou. Ani v nejmenším nepodceňuji integrující mohutnost náboženství; souhlasím s tím, že náboženství „vřazuje jednotlivce do pevné sociální vazby“ (Jakub), krátce, že organizuje a sjednocuje lidský jednotlivý i společenský život. O co jde, je nikoli tento fakt dynamické, strhující moci náboženství, nýbrž směr, kterým strhuje lidský život. Jde o zaměření lidského života, o jeho perspektivu, vnitřní tendenci – a ovšem i o povahu výsledků, jichž dosahuje, tedy o to, jakého typu společenské organizace je dosahováno, k jakému druhu společenské i individuální aktivity náboženství vede. (Mohu odkázat např. na „otevřený list“ poslaný do Mírkova, kde na str. 4 v bodu 4) je tato formulace: „Náboženství jako pokus o syntésu mezi mythem a životní praxí. Významný pokus o integraci lidského života.“) Ještě jednoho budu se musím dotknout. Prof. Komárková staví otázku: „Kde máte důkaz, že éra náboženství končí?“ Poukazuje pak na Sorokina a jiné a také na plnící se katolické chrámy a množící se konverse: to považuje za „důkaz o nevyhladitelné potřebě výrazně 'religiosních poloh'“, (17.8.63). Mnohem tvrději to formuluje skupina Kocábo-Pfanno-Balabáno (Ceppo)vská (společný dopis ze srpna 1963): „Náboženství je nepřekonatelné. ... Náboženského transparentu se křesťanství nikdy nezbaví...“ Dále mi vytýkají, že „vyšaltovávám z náboženství, ale nejenom z náboženství, ale i z křesťanství prvek religiosity, lépe řečeno metafysiky“. (Což je trochu konfušní, ale v podstatě to vystihuje můj pokus: opravdu chci pochopit ústřední jádro křesťanské zvěsti v jeho nenáboženské, tedy nereligiozní, ale také nemetafysické podobě. Tento můj pokus může ovšem obstát pouze za předpokladu, že křesťanství ve své podstatě není ani náboženstvím, ani metafysikou, a že s náboženským a metafysickým kontextem souvisí jen historicky kontingentně.) Na všechny tyto námitky mohu ovšem opáčit stejně: jaký máte

vy všichni důkaz a doklad toho, že náboženství je věčné? – Není ovšem sporu o tom, že by bylo nejvýš záslužné a velmi potřebné analyzovat současnou náboženskou situaci psychologicky a sociologicky (výtku sociologické neinformovanosti ochotně přijímám, jen bych rád věděl, nakolik se v této věci liším od ostatních). Je docela možné, že dojde ještě k různým renaissancím religiozity. Pokud jde o Sorokinovu analýzu, přesvědčuje nanejvýš o jednom: že je na obzoru opět nějaká ideační kultura. Tedy v podstatě jde o dosti triviální pojetí střídání ideačních a sensualistických epoch. Jeho rozbor ideační kultury je však nekritický a filosoficky neudržitelný (jak už u sociologů bývá bohužel pravidlem). Představa věčných koloběhů v průběhu lidské historie je pochybná a naznačuje poplatnost starému myšlení (metafyzickému). Nelze se proto divit, že nemá dost smyslu pro myšlenkové synthesy a pro myšlenkový vývoj a pokrok.

V zásadě však nejde o historický odhad nestranného pozorovatele. Ten, kdo dobře porozumí své vlastní (živé) víře, nemůže ji už spojovat (pokud dovede i moderně myslet) s náboženstvím a s metafysikou. Dějiny víry jsou dějinami postupně se intensifikujícího prolamování náboženských forem a uplatňování nenáboženských motivů. Orientace víry však není založena na dějinném odhadu nebo na objektivním zjištění historických tendencí, ale je mocným ovlivněním těchto tendencí a vůbec celého dějinného průběhu. Víra není potřebná, protože náboženství upadá, spíše naopak náboženství upadá a je zatlačováno mohutnější realitou víry. Proto nemá smysl se pokoušet o nějaké důkazy o končící éře náboženství (i když by bylo možno snadno a pohotově poukázat na to, že nic není věčné, nadhistorické, že nic takového jako trvalá lidské přirozenost neexistuje, že náboženství je historickou skutečností, která má svůj začátek i konec), neboť hlavním důkazem je sama víra. Jakmile se v našem světě objevila víra, od té chvíle bylo panství náboženství skončeno. A mám-li mluvit přesněji: jakmile se víra prosadila po prvé v lidském životě a myšlení, tj. v lidském reflektovaném životě, znamenalo to pro náboženství počátek vyvrácení. Jaký důkaz mohli přinést proroci, stavějící milosrdenství proti oběti? Jaký důkaz mohl přinést Ježíš, rušící posvátnost soboty? Na jaký důkaz spoléhali učedníci a žáci Ježíšovi, když stáli proti náboženské elitě a „církvní“ hierarchii a synagoze? O jaký důkaz se opíral Pavel při své relativizaci rituálu obřízky? Atd.

Ukazuje se tedy, že rozhodující je hluboké pochopení toho, co je víra, nebo ještě lépe: hluboké sebepochopení víry. Musíme se tedy znovu a znovu zabývat tímto hlavním úkolem. Jestliže se prof. Komárková ptá po správnosti své interpretace, že „považuji víru za identickou s uvědomělým programovým životním zaměřením“, jde vskutku k centru problematiky. Sama ukazuje, že pro ni je kořenem víry zkušenost (dříve se říkalo mystická); program je v ní momentem, daleko ne vším. Žel, že početná skupina, která napsala společný dopis, se touto otázkou nezabývala. Naproti tomu velmi blízký je mi postoj Jakubův, když (byť polemicky, což však je založeno na nedorozumění) říká, že „i střízlivá víra je v napětí se světem...“ (25. 6. 1963). Myslím, že to je podstata věci, toto napětí. Zkušenost právě tak jako program a jiné aspekty jsou něčím druhotným. Základně a elementárně, původně a prvotně je víra zdrojem nebo alespoň převodovou pákou, nástrojem napětí, které volá po činu. A ještě přesněji: zdrojem, prapůvodním zdrojem onoho napětí je Pravda či Bůh, Pravá skutečnost atp.; víra je odpovědí, začátkem reakce na toto napětí, reakce ve smyslu činu, akce, aktivity. Docela držím Rádlovu formulaci o víře jako nakloněnosti k činu. Víra je vykročením z okruhu daného, z uzavřenosti existující situace, je prolomením této uzavřenosti, je počátkem akce, již je vykročeno za meze a hranice dané skutečnosti. Ve víře začíná člověk přesahovat, překračovat, transcendovat danost svého okolí i svou vlastní, dělá víc, než čeho je sám schopen, sám sebe překonává či spíše je sám v sobě překonáván. Ve víře činí člověk něco, čeho z vnějšku pozorováno není schopen, na co nemá dost sil a schopností. Každá zkušenost a každý program však náleží, jakmile se uskutečnil nebo byl formulován, do okruhu daného, toho, co tu je, co tu je k dispozici. A proto víru nelze ztotožnit s žádným programem a se žádnou zkušeností, není ji možno na ně převést ani redukovat, není ji možno v nich vidět ani založeno ani ztělesněno (definitivně). Víra se ovšem

realisuje v činech tedy i v programech a ve zkušenostech, ale nezůstává v nich uzavřena, nýbrž vždycky znovu je prolamuje a vždycky znovu jde k novým programům, k novým zkušenostem, k novým činům – krátce kupředu. S tím souvisí ještě jedna další okolnost: víra v tomto smyslu je zdrojem (nebo průchodištěm, prvním ztvárněním, neboť prvním zdrojem není) všeho nového, každého pokroku, každého pokusu o nové – a to v kosmickém měřítku. Víra není lidskou subjektivní záležitostí, ale mohutnou vesmírnou silou. Musíme proto vyhradit zvláštnímu zkoumání, jaké je místo a jaká je podoba víry v předlidské skutečnosti, ve světě přírody. Současně pak musíme prozkoumat specifickou víru u člověka: nejde tu už o neuvědomělé tápání vpřed, ale o vědomí, o svět reflexe, o sebepochopení člověka a pochopení světa z hlediska pochopení vlastního poslání. Abych jenom zhruba naznačil onen světodějný bod obratu, k němuž došlo ve starém Izraeli, chtěl bych upozornit na to, že člověk se stává člověkem, tj. dosahuje lidskosti, lidské úrovně (tj. nezávislosti na své biologické, somatické konstituci) právě v reflexi. Ovšem prostředky reflexe mají rovněž historický charakter, jsou to pokusy a omyly. Také víra se v reflexi vrací k sobě samé a přibližuje se svému sebepochopení, ale z počátku jsou prostředky tohoto sebepochopení velmi neadekvátní vlastní povaze víry. Proto člověk na jisté úrovni sice už ví o své schopnosti aktivity, ale orientuje svou veškerou činnost (velmi intenzivně a soustředěně) ve směru nápodoby světa archetypů. „Kopernikánský“ převrat nadchází ve chvíli, kdy si víra uvědomí sebe jako počátek všech nezajištěných, odhodlaných, odvážných kroků do neznámého světa budoucnosti, ale kdy v této odvaze neztrácí hlavu, nýbrž pevně kotví ve svém vlastním zdroji, je věrnou odpovědí na výzvu tohoto zdroje, důvěřivým spolehnutím a promyšleným, organisovaným vykročením vpřed. Teprve v této chvíli se skuteční víra už nikoli rudimentárně, omezeně, redukovane, ale právě jakožto víra (dříve jen jakožto něco jiného), tady dostává víra pravou, vlastní tvář a podobu. To je ta historicky nová skutečnost, kterou nelze redukovat na víru v dřívějších, elementárních podobách, ale kterou od těchto elementárních podob nelze useknout sekýrou. Víra působí v tomto našem světě stále a na všech úrovních, ale jako víra začala působit od doby Soudců (zhruba a podle našeho prozatímního poznání). Od té doby začíná být stále více jasno o tom, že veškerá skutečnost má dva aspekty, dvojí stránku: trvalou a proměnnou, setrvačnou a progresivní, vnější a vnitřní. Zatímco náboženství je zakotveno v neměnnosti, v minulosti (praminulosti), víra je zakotvena v budoucnosti a je orientována na nové, nebývalé. V tom právě stojí víra proti náboženství a náboženství proti víře. A teprve na tomto základě je možno nově pochopit a interpretovat postavu Ježíše Nazaretského jako předěl dějin (tím se dnes nechci blíže zabývat). Spolu s příslušnými partiemi našeho společného článku s Petrem Pokorným by snad tyto řádky mohly být považovány za odpověď na první otázku prof. Komárkové: „Co je vám víra?“

K druhé otázce je velmi přímá a logická cesta. Víra a čin víry je to jediné v tomto světě, co nepotřebuje žádného ospravedlnění, co docela naopak je samo základem ospravedlňujícím (nebo neospravedlňujícím) všechno ostatní. Nechtěl bych vypadat jako demagog, ale přece si dovolím poukázat na vztah víry a náboženství. Víra se nepotřebuje ospravedlňovat, když boří náboženství, právě tak jako se nepotřebovala ospravedlňovat, když si náboženských forem svobodně používala. Je mi ovšem jasno, že otázka prof. Komárkové míří jinam: ospravedlnění je skutečnost úzce souvislá se skutečností viny a hříchu. Víím, ale nechci se držet starých kontextů a termínů. Původní pojetí vidělo vinu jako prohřešek proti zákonu (tóře). V tom smyslu např. Abrahamovo vyjití do neznámé země (jen z důvěry v zaslíbení) je „počteno za spravedlnost“, je započteno jako poslušnost zákonu, zatím co šlo o poslušnost budoucnosti, tedy tomu, co (ještě) není dáno. Nepochybně se každý člověk potácí z viny do viny, ale přesto existují pro každého člověka nové začátky. Zatímco jsme ve svých vinách, ale vůbec ve své situaci uzavření a sevření, existují i pro nás otevřené dveře, okamžiky jasných perspektiv, počátky nových cest. Jestliže v těchto chvílích opravdu vykročíme, pak naše kroky budou ospravedlněny navzdory relativitě a pošpiněnosti všeho lidského počínání. Svět proto není ztracen ani

my nejsme ztraceni: je tu obrovská, svrchovaná, ale nekonečně milostivá moc, která nám otvírá nové cesty tam, kde objektivně vztato žádných nových cest není. Tzv. milost a tzv. ospravedlnění jsou velkou skutečností a zkušeností lidského, našeho lidského života. Našemu životu se dostává smyslu pouze ve víře a z víry. Víře pak je „všechno dovoleno“, víra všechno ospravedlňuje, co je v ní a z ní založeno. Jenom jde o to, aby to byla víra. Pro víru není závazná žádná vnější norma, žádný zákon, žádný příkaz ani zákaz, víra je proti tomu všemu volná a svobodná, může jednat nezávisle na tom všem i proti tomu. Jen když to je víra. Ale jak poznáme, že to je víra? To poznáme právě z onoho ospravedlnění. Ospravedlnění není verdikt, není výnos ani prohlášení, nýbrž skutečné dějství, událost, historická skutečnost. Víra je nakloněnost k činu, protože je současně nadějí, že se čin ukáže „jako spravedlivý“ – v budoucnosti. Víra je důvěra v budoucnost, v níž teprve se ukáže dnešní přítomnost v pravém světle; a víra znamená spolehnoutí, že její činy se ukáží jako „spravedlivé“ a že tedy i ona se v nich ukáže jako víra a nikoli jako nedověra či nevěra. Odpověď tedy zní: nelze zaručeně, objektivně poznat, co je víra resp. že toto či ono je víra. K podstatě víry patří, že se jako víra teprve ukáže. Ale jako víra se ukáže nikoli tak, že by to bylo alespoň později, po určitém časovém odstupu možno opět nazaujatě, objektivně poznat; víra se ukáže být skutečnou vírou zase jen pohledu víry, ovšem nové víry, která na onu starou, která se nyní už ukázala být vírou, navazuje a tím se stává prostředníkem toho jejího „ukázání“. Ospravedlnění z víry je proto jediným ospravedlněním, neexistuje žádné ospravedlnění z dějin. Ale ospravedlnění se děje pouze v dějinách, není žádného jiného ospravedlnění, které by bylo na dějinách nezávislé. Není žádného ospravedlnění „v nebi“, nýbrž pouze v tomto životě, na tomto světě, v těchto našich dějinách. Prof. Komárková „myslí, že je (totiž dějiny) přeceňují“ (17. 8. 1963). Myslím, že po předchozích řádcích vysvitne, že se v podstatě shodujeme. Alespoň já naprosto souhlasím s tím, že dějinnost „je jenom momentem celku, a momentem dvojznačným. Nemá výlučně pozitivního předznamenání.“ I s dalším. Ono „omilostnění a přijetí“ je právě oním ospravedlněním; dochází k němu však v dějinách. V tom smyslu onen „soud na konci dějin“ je součástí dějin: to jsou ještě dějiny. Pochopení, které chce vidět konec dějin dříve, před soudem a sám poslední soud umístit až za tento konec, tedy mimo dějiny, je pouze posledním nábožensky motivovaným pokusem o relativisaci prorockého rozpoznání, že Hospodin se svým lidem mluví v dějinách. Je to okleštění eschatologie a omezení dějinnosti a dějin na určitý poměrně krátký úsek či výsek věčnosti. Filosoficky provedl tento kompromisní koncept Hegel a ukázal velmi pregnantně na jeho meze. (Aniž to ovšem zamýšlel.)

Pokud jde o „kusy“ křesťanského Creda, považuji za základně pochybenou především formulaci kontextu, v němž se vyskytují. Je nepochopením víry, jestliže formulujeme: věřím v něco. Jinak jde ovšem o věci docela prosté a významné. Svatých obcování – dnes bychom řekli význam soudružství, organizačně uplatněného, ale organizaci přesahujícího. Člověk není ničím nebo téměř ničím bez společenství; jestliže však je ústřední integrující mocí tohoto společenství víra, tedy nikoli nějaký vnější řád nebo vlastnost, nalezl a nalézá člověk v tomto společenství své místo, své poslání, svou posilu, své učitele i své žáky, může tu navazovat a je i na něj navazováno, je na té pravé cestě. To je jediné společenství, které neanuluje ani nerelativisuje jedince, nýbrž dovoluje mu odvolat se k tomu, co je základem obecnství, ale základem nestrženým, neuzavřeným do tohoto obecnství, základem, jímž obecnství samo svrchovaně nevládne, nýbrž jímž se vždycky znovu musí nechat a přímo dát ovládat, i kdyby se exponentem a svědkem stala nepatrná skupinka nebo dokonce i jenom jeden jediný příslušník společenství, ba snad i tenkrát, jestliže hlas nápravy (volání k nápravě) zazní i mimo společenství, docela odjinud, „od cizích“. Svatých obcování, to je napravená církev, to je AY, to je NO, koncil, drobný seminář atd. Nechci provokovat a proto neuvádím sekulární společenství, která tam ovšem nepochybně patří.

„Těla z mrtvých vzkříšení“: odmítněme nesmyslné rozlišování těla tělesného a duchovního a především se nestarejme o to, jak bude zajištěna identita těla před smrtí a těla z mrtvých vzkříšeného

(tj. otázku, budeme-li to zase my). Smyslem tohoto bodu je po mém soudu hluboká jistota, že smrt není konec, že žádný konec, žádné přerušení, žádná ukončenost, uzavřenost není definitivní a že každou lze prorazit, obnovit, oživit. Každé uskutečnění, každý čin znamená zpředmětnění, přechod do setrvačnosti, tedy umrtvení, hotovost, ukončenost; ale budoucnost není v žádném takovém případě vyčerpána, vždy znovu se pne před námi nebo před jinými výzva k dalšímu postupu. To podstatné, to smysluplné a důležité nekončí se svými nositeli, ale i z kamení si povolává nositele nové. S tím úzce souvisí bod o „životě věčném“. Zatímco předchozí bod ukazuje, že všechny subjekty mají svou vnitřní stránku, která je zakotvena v nevysychajícím zdroji všeho nového a která oživuje, křísí, do života znovu povolává všechno, což bylo umřelo, tento druhý bod ukazuje na pokračující tradici všeho živého, které jde kupředu, výš a k jednotě.

Nevím ovšem, jak si paní profesorka odpovědi vlastně představovala a jsem hotov všechno koncipovat znovu v navázání na to, co napíší všichni ostatní. (Nevím, zda se k tomu už někdo odhodlal, nemám zatím žádných zpráv.)

Nakonec bych se chtěl – jenom velmi stručně – vyjádřit k „pokusu prof. Komárkové „reprodukovat moje hledisko v několika základních bodech“ (dopis ze 17. 8. 1963).

ad 1): Hlásím se k Rádlovi jako k svému hlavnímu filosofickému učiteli; že tak činím legitimně, o tom má však např. J. Patočka své pochybnosti. Je pochopitelné, že jeho pochybnosti nesdílím a myslím si své. – Naproti tomu nepovažuji za adekvátní jmenovat Teilharda hned vedle Rádla, takřka jedním dechem. Vliv Teilhardův na mé myšlení je nesrovnatelně menší a je jiného druhu. U Rádla jsem se učil myslet určitým způsobem, u Teilharda vítám, že myslí týmž směrem a velice analogickým způsobem a postupem jako já. Teilhard mi potvrzuje mou orientaci, kdežto Rádl je mou orientací, na něm jsem se orientoval. Nemohu proto souhlasit s tím, že Teilhard je mou základní inspirací vedle Rádla. To by tam pak muselo být víc myslitelů a řada jich by Teilharda musela předcházet. – Pokud jde o programovost, nemyslím, že by bylo možno Rádlovu filosofickou posici takto redukovat. Tím méně bych to připustil u sebe. Musili bychom se o tom ovšem blíže domluvit. Ovšem pravda je, že odmítám cokoli „stálého, trvale platného“, každou „konstantu“, ať boží, nebo lidskou. To je pořád ještě metafyzika: norma nečerpá svou normativnost ze své neměnnosti, norma se může měnit a nepřestává proto být normou. Platnost čili to, co být má, má být hic et nunc, nikoli stejně pro všechny doby a všechny příležitosti. A v tomto smyslu se zase já odvolávám na dialektiku. Poslední zakotvení člověka ovšem míří mimo všechno dění, ale tomu nesmí být rozuměno jako zaměřenosti k tomu, co uprostřed dění trvá, co se nemění. Změtení těchto zcela odlišných dvou věcí je charakteristické pro metafyziku. Nikde není řečeno, že to, co není součástí dějství, je tím, co v dějství trvá. V tom smyslu by to stejně vlastně bylo součástí dějství, byť součástí trvalou, neproměnnou. Naproti tomu to, co není součástí dějství, může být také proměnné, resp. může se dít, jenže jinak než dějství předmětné, objektivní. Zdroj všeho dění, vši událostnosti se sám také může dít, může také být událostí, i když jiného, nepředmětného typu (tj. jeho předmětnou stránkou může být právě ono objektivní dějství, jehož není součástí). To nás však už zavádí příliš daleko; můžeme si tento bod nechat na jindy.

ad 2): O náboženství už bylo hodně řečeno. Na tomto místě bych chtěl upozornit, že nejde o „pasivní přijímání skutečnosti jako neměnné“ (v mythu či v náboženství), nýbrž o obrovské úsilí, aktivní, organizující, život a svět pořádající úsilí o připodobnění toho, co má tendenci propadnout chaosu změn, tomu archetypickému světu, která je dán, který se jednou udál, který se stále děje, který má jediný plnou skutečnost. Je to tedy usilovný pokus o dosažení trvalosti a neměnnosti, u něhož nemůže být o pasivitě ani řeči. – Že neztotožňuji mythus s náboženstvím, o tom jsem se již vyjádřil.

ad 3): Také o dějinách a dějinnosti už byla řeč. Bylo by zapotřebí se někdy zastavit vůbec u pojetí času, události a událostnosti, dění atd.

ad 4): Srovnání Ježíše s Marxem je v této záležitosti nepřipadné, protože otázka Wendepunktu nezáleží natolik na subjektivním aranžmá dějinného rozvrhu. Marx je zakladatel nové učení, ale nepřevrací orientaci lidského života. Pokud ano, navazuje na Ježíše (na proroky) a rehabilituje, obnovuje v nové (byť jednostrannější) formě jeho orientaci na chudé a utlačené. Marx je velký vykladač evangelia, kdežto Ježíš je základ evangelia zvěstovaného na tomto světě. Marx je možná větší myslitel než Ježíš, není však větší člověk. – S tím „dárce pokoje“ to není tak jednoduché. Ježíš současně (v podání) praví, že nepřinesl pokoj, ale meč. Zvěstuje lásku boží i sociálně sterilním, ale jen jako ovcím zbloudilým a synům ztraceným, pro něž existuje cesta návratu do otcovského domu, tj. právě cesta sociální (a jiné) tvořivosti. To není žádné evangelium, říkat: sterilní – nesterilní, pro všechny tu je láska. On ten život z daru také musí nějak vypadat; sterilní, prázdný život – to by byl špatný dar. Ospravedlnění je nadějí pro neúplnost, nedokonalost, nikoli pro nuly. Je třeba tvořit a pracovat a sloužit co nejlépe – pak můžeme už jen doufat, že to, na co jsme sami nestačili, bude zveleveno a dokonáno bez nás. Toto doufání, tato naděje nám však je odeprána, jestliže jsme neudělali všechno, co jsme mohli, nebo alespoň hodně z toho. – Nechtěl bych toho mnoho říkat o „své“ christologii; v žádném případě ne víc, než je v článku „Ježíšvíra-christologie“. Mám za to, že je jedním z ústředních našich úkolů, pokusit se o nový, autentičtější obraz Ježíše Nazaretského, tedy historického Ježíše. A spíše ještě než obraz autentičtější, pravější vztah k němu. Nedovedu si představit, jak může dnešní křesťan zanedbat a přeslechnout nejnovější theologickou (a měla by brzo přestat být výhradně theologickou) diskusi o historickém Ježíšovi. Na tomto místě je veden boj o naše vlastní křesťanství, o nové sebepochopení naší víry. Mám dojem, že do kruhů NO tato nová problematika ještě nepronikla, a co je horší, že až na nepatrné výjimky mají novoorientačníci v této věci uši dosti zanesené a že si je často ještě horlivě uspávají.

ad 5): Co je to víra, o tom už byla řeč. Další formulace je zcela inadequate – pokud jde o „programový meliorismus“, o „objektivní vývojovou tendenci k universálnímu humanismu“ a zvláště o programové konformitě s objektivním vývojem. Ale protože zůstalo jen u těchto hesel, nemohu natolik rozumět, abych vedl správně obranu či prováděl korekce. Samozřejmě si nemyslím, že by Pán Bůh svět kazil a neustále zhoršoval; ani si nemyslím, že by se svět zhoršoval sám a Pán Bůh se na to se založenými rukama díval. To by byla špatná vláda, špatné království. Ale že by jeho práce na tomto světě byla čímsi objektivně daným, že by to bylo možno ztotožnit s nějakou objektivní vývojovou tendencí – to si tedy nemyslím. Co to je vůbec „objektivní“? Jak rozumíme slovu „vývoj“? Anebo „pokrok“? Což je něco takového jako vývoj a pokrok možné bez toho, že se objevuje cosi nového, co tu ještě nebylo? Toto nové nemohu přece vysvětlovat z vývoje, ale naopak vývoj závisí na tomto novém, na ustavičně nových a nových věcech (událostech které dosud neexistovaly. Co je na tom objektivního či dokonce zákonitého, že se objevují určitým směrem nové věci, které nelze vyložit a redukovat na objektivní tendence? Na něco starého, co tu už bylo?

ad 6): Otázku, kdo je křesťan, odmítám především z důvodů Ježíšova universalismu. Na prvním místě jde o to, kdo poskytne krvácejícímu, bezvědomému člověku první pomoc; teprve na druhém místě se budeme ptát po ortodoxnosti, církevním postavení atd. Rád bych vymyslel nějakou takovou odpověď, jakou dal Ježíš na otázku po tom, kdo je můj bližní. Zdá se mi prostě, že se nehodí o tom mluvit ve vyznání víry. Naproti tomu ovšem mám nějaké představy o tom, jaký je rozdíl mezi křesťanem a nekřesťany. Opravdu si představuji, že křesťanem je nejspíš člověk, který domýšlí Ježíše a jeho program tak, jak by asi vypadal v situaci dnešní, vlastní a řídí se podle toho. Jinými slovy, který Ježíše následuje (nikoli jen napodobuje jako heroa, nýbrž) jde dál a dělá víc než to. Onen citát z bible o děláni větších divů než činil Ježíš, jímž se dokládá dr. Klinger, zmíněný v dopise dr. Komárkové, jsem v tomto podtržení a významu četl u v. Weizsäckera (fyzika) v článku věnovaném Gogartenovi k nějakému výročí (snad 65tinám). (Znalci Teilhardova myšlení často poukazují na pravděpodobný vliv pravoslavní na Teilhardovo myšlení; tento vliv byl nepochybně prostředkován ruskými filosofi-

emigranty, kteří publikovali své práce francouzsky, a tak poukaz na Berďajeva je nepochybně správná stopa.)

Ani já si ovšem nejsem jist, nakolik věcné jsou mé poznámky. Je pravděpodobné, že jsem celé řadě připomínek nebo namitek neporozuměl anebo ze moje odpovědi budou opět neuspokojivé. Čekám proto nové připomínky a námitky.

Otázku náboženské výchovy dětí nechávám na jindy; i tak již dopis překročil všechnu míru. Vcelku musím říci, že „společný dopis“ je jakýmsi ohražením spíše než příspěvkem k rozhovoru. Přesto se pokusím na něj odpovědět. Bylo by dobré, kdyby se „společný dopis“ dostal do rukou ostatním novoorientačníkům – nevím, nakolik jeho znalost budu moci předpokládat. Ze srdce souhlasím se závěrem dopisu, že „z těchto šíleně zpřeházených poznámek jde, že se základní problémy musejí v NO teprve prohovorit. Jsme na začátku.“

Poznámky k přílohám:

1. Přikládám kopii recenze Kosíkovy knížky „Dialektika konkrétního“. Recenzi jsem poslal do KR, Čížková ji nepustila. Poslal jsem ji proto v opise Kosíkovi, stejně jako kopii následujícího článku.
2. Článek o „Světě bez člověka a předmětném myšlení“ jsem poslal do Vesmíru. Velkou naději na vyjití nemá. Přikládám jej, protože do značné míry tvoří pádný tohoto dopisu.
3. Před časem jsem jednal s Kájou Trusinou o místo pro článek o problémech interpretace; slíbil to pod podmínkou, že dodám také krátkou poznámku na toto thema. Poznámku jsem dodal a tak ji také přikládám. Naproti tomu mi Kája před několika dny řekl, že článek o interpretaci letos už nemůže být zařazen.
4. Článek o Rádlově pojetí pravdy byl rovněž odmítnut, pokud jde o letošní ročník. (Prý tam nemohou být dva články o Rádlovi, a jeden už dodal Honza Šimsa.) Obojí se tedy odkládá na příští rok.
5. Přikládám rovněž opis dopisu prof. Komárkové, o němž je několikrát řeč v tomto mlatném dopise.

Všechny Vás srdečně zdravím a těším se, že se s některými uvidím jednak u nás v Praze, jednak za 14 dní v Prosetíně.

Váš Láďa