

Víra a moderní svět [1969]

Vztah mezi křesťanskou vírou a mezi prakticky i myšlenkově moderně orientovaným člověkem je tradičně chápán jako napětí, ne-li rozpor a kontradikce. Šíří se však stále víc pochybnosti, zda tento pohled samu podstatu věci spíše nezakrývá. Je totiž nápadné, že tzv. moderní svět se konstituoval na základech, které byly položeny nejen řeckou filosofií a vědou a římskou státní a právní organizací, ale i na židovské tradice navazujícím křesťanstvím. Není pochyb o tom, že mezi dnešní právní organizací evropské společnosti a mezi právní organizací římského impéria jsou hluboké odlišnosti, napětí a rozpory; a přece nikdo nebude popírat, že mezi obojím je významná historická souvislost. Podobně novodobá věda se nesmírně liší od antické, ale každý, kdo má oči otevřené, musí vidět, že základy moderní vědy byly postaveny ve starém Řecku. Představa, že křesťanství bylo nahodilou komponentou a takřka koloritem ve vývoji evropské společnosti v prvních dvou tisíciletích po Kristu, je nevěcná a naivní; vidět v minulých staletích křesťanství a církev jen jako překážku pokroku mohou pouze lidé nevzdělaní a zaslepení. Nicméně zůstává ještě stále otevřena otázka, čím podstatným se křesťanství podílelo na ustavení světa, v němž dnes žijeme. Tato otázka je tím závažnější, že evropská společnost je už po řadu desetiletí v hluboké krizi nejen ve své vnější výstavbě, ale že jsou nahodány také její poslední principy. Musíme se proto tázat, co vše je otřeseno, do jaké míry se základy tzv. evropské společnosti již zhroutily a ještě zhroutí, zůstává-li vůbec ještě něco pevného, na čem lze znovu stavět atd.; nesmíme však zapomínat ani na otázku, které to jsou síly, které způsobily a nadále působí onen otřes, jsou-li jen bořivé anebo mají-li dostatek nosnosti, aby se staly novými základy pro nějakou příští civilizaci. Jsme-li dost otevření pro otázky tohoto druhu, nemůžeme nepozorovat specifický podíl víry (tj. nové životní orientace, kterou světu objevila či spíše vynalezla nepočtená skupina prorocké elity ve starém Izraeli a kterou do světa často sice v nepřiměřených převlecích, ale velmi účinně vneslo křesťanství) nejenom na krizi evropské společnosti, již už několik generací prochází, ale přímo na krizi historicky dané podoby křesťanství, které tuto společnost spoluformovalo.

Ještě donedávna mělo křesťanství mnohem náboženštější, religióznější charakter než židovství, zejména než starozákonní židovství. Bylo by zajisté velmi nesnadné určit všechny momenty, které spolupůsobily vzrůst a zmnožení religiózních prvků v křesťanství, k němuž došlo v několika vlnách jednak v samotném prvokřesťanství prvních desetiletí, potom však zejména s konstantinovstvím, dále s pronikáním křesťanství do provincií, a zvláště zase po pádu Říma mezi germánské (i slovanské) „barbary“; mimořádně důležité by bylo srovnání vývoje západního křesťanstva s religiózně mnohem zatíženější církví východní. Je nutno si klást také otázku,

zda značná míra tolerance křesťanství vůči obecné náboženskosti nebyla podmínkou tak pronikavého úspěchu již koncem starověku, ale především v celém středověku; a na druhé straně, zda znovunabytí kontroly nad živelnou religiozitou nebylo podmínkou každého vsutku významného, protože prakticky účinného vlivu křesťanství v evropských dějinách. Ať je tomu jakkoli, o jedné věci nelze pochybovat: v samotném jádru křesťanství přetrvává tu v ostřejších, tu v méně vyhraněných formách napětí mezi obecně religiózními tendencemi a mezi protimytickou, protikultickou, protirituální orientací víry; toto napětí je výrazným dědictvím starozákonního profetismu, který mu dal podobu dodnes aktuální. Uvedme jen několik příkladů. (Cituji z překladu Kralických, podle původního vydání.)

Prorok Izaiáš začíná obviněním Izraele, že se odvrátil od Hospodina, a ptá se: „Proč, čím více biti býváte, tím více se odvracujete?“ A když připomene neblahý stav zpustlé země, vypálených měst a nezhojených ran, kdy „zemi vaši před vámi cizozemci zžírají a v poušť obracejí“, takže „kdyby byl Hospodin zástupů nám nezanechal ostatků jakkoli maličko, byli bychom jako Sodoma, byli bychom Gomoře podobní“, obrací se ke knížatům i k lidu s těmito slovy: „K čemu jest mi množství obětí vašich? dí Hospodin. Syt jsem zápalných obětí skopců a tuků krmných hovad, a krve volků a beránků a kozlů nejsem žádostiv. Že pak přicházíte, abyste se ukazovali přede mnou, kdož toho kdy z ruky vaší hledal, abyste šlapali síně mé? Nepřinášejte více oběti, jež jest marnost. Kadění i ohavnosti mám, novměsíců a sobot a svolávání nemohu trpěti (nepravost jest), ani shromáždění. Novměsíců vašich a slavností vašich nenávidí duše má; jsou mi břemenem, ustal jsem, nesa je. Protož, když rozprostíráte ruce vaše, skrývám oči své před vámi, i když množíte modlitbu, neslyším; nebo ruce vaše krve plné jsou. Umejte se, očistěte se, odvržte zlost skutků vašich od očí mých, přestaňte zle činiti. Učte se dobře činiti, hledejte soudu, pozdvihněte potlučeného, dopomozte k spravedlnosti sirotku, zastaňte vdovy.“ (Iz 1,11-17.) Podobně prohlašuje Hospodin ústy Jeremiášovými: Slyš, ó země: Aj, já uvedu zlé na lid tento, ovoce myšlení jejich, protože nepozorují slov mých, ani Zákona mého, ale jím pohrdají. K čemuž mi kadidlo ze Sáby přichází a vonná třtina výborná ze země daleké? Zápalů vašich nelibuji sobě, aniž oběti vaše jsou mi příjemné.“ „Nebo jsem nemluvil s otci vašimi, aniž jsem přikázal jim v ten den, v kterýž jsem je vyvedl ze země Egyptské, o (věcech náležejících k) zápalu a oběti. Ale toto přikázal jsem jim, řka: Poslouchejte hlasu mého, a budu vašim Bohem, a vy budete mým lidem, a chodte po vsí cestě, kterouž jsem vám přikázal, aby vám dobře bylo.“ (Jr 6,19-20; 7,22-23.) Tato tradice se stále udržuje, juk je zřejmé např. z proroctví Ozeášova („Nebo milosrdenství oblibuji a ne obět, a známost Boha více nežli zápalý.“, Oz 6,6) nebo Micheášova („oznámiltě tobě, ó člověče, i čehož Hospodin vyhledává od tebe, jedině, abys činil soud, a miloval milosrdenství, a pokorně chodil s Bohem svým“, Mi 6,8).

Z evangelií je pak vidět, jak v této linii pokračuje také Ježíš, a to jak prakticky, tak i výslovnými odkazy a citováním proroků.

Prorocká linie tedy představuje kritický průlom do obecně religiózní struktury lidského života (včetně myšlení), zcela běžné v tehdejší světě. Tento svět byl plný bohů a nadpřirozených bytostí, plný mýtů, kultů a náboženských praktik, tj. byl religiózně a myticky členěn, strukturován. Polemický důraz na prvotní důležitost nerituálního, nekultického, nesvátočinného, ale naopak profánního aktu lidské spravedlnosti, lidského milosrdenství a lidské účasti s druhým člověkem, důraz, který nutně musel vyústit v popření samostatného významu náboženských úkonů a posvátných obřadů a v jejich výslovnou relativizaci, měl od počátku protináboženský charakter, i když značně specifické a jedinečné kvality. Nešlo o osvícenskou kritiku mýtů a náboženství, jak ji známe ze starého Řecka a která se spokojila buď s mělkou liberálností, relativizující vůbec všechny normy lidského života, anebo s jakousi racionalizací mýtu a přenesením celé otázky na neutrální pole abstraktní kosmologie apod., nýbrž o prohloubení a pročištění nejzákladnějších principů a norem lidského života, tedy o zvýšení požadavků a zpřísnění kritérií pro to, co je v životě správné a dobré. Proto dochází k podivuhodnému zvratu a rozporu: relativizace kultického provozu je vyhlašována s odvoláním na vůli Boží, protináboženský osten není namířen proti Hospodinu, ale naopak v jeho jménu proti kněžím, knížatům, králům, později u Ježíše proti farizeům a znalcům Zákona. Můžeme tedy vcelku shrnout, že v uvedené tradici šlo o první dějinně významný pokus o nenáboženskou a protináboženskou interpretaci toho, co v obecně náboženské nomenklatuře nese jméno „bůh“ či „božstvo“. Ježíš dokonce vyostřuje v jednom směru tuto tendenci až do krajnosti v polemice s farizey o smysl sabatu (*Mt 12,1-13*). Když totiž byli jeho učedníci obviněni, že ve sváteční den dobývali zrní z klasů uprostřed polí (protože měli hlad), zastal se jich Ježíš nejdříve učeně poukazem na to, jak kdysi David jedl posvátné chleby, jak sami kněží ve sváteční den „pracují“ v chrámě, odvolává se na zmíněná již prorocká slova „Milosrdenství chci, a ne oběti“ a prohlašuje se za pána soboty (v Markově podání je např. ještě zdůvodnění, že sobota je pro člověka, a ne člověk pro sobotu – *Mk 2,27*). Mimořádně významný je však výrok 12,6, kde Ježíš říká, že „větší jest tuto nežli chrám“ (podobně v provokativním slovu: „Zrušte chrám tento, a ve třech dnech zase vzdělám jej...“ (*J 2,19*), pro něž byl Ježíš obžalován před nejvyšším knězem); to znamená, že rozhodující dění není omezeno na chrám, chrám není středem světa, dokonce i malé občerstvení těch, kteří se onoho rozhodujícího dění aktivně účastní, je důležitější než ohledy na sabat nebo na chrám. „Rozhodující dění“ pak není vyňato ze světa a z denního života, ale zůstává uprostřed něho a směřuje k němu. Proto se můžeme např. v Jakubově epištole dočíst, že „náboženství čisté a neposkvrněné před Bohem a Otcem totož jest:

Navštěvovati sirotky a vdovy v souženích jejich a ostríhati sebe neposkvrněného od světa“. To můžeme právem chápat jako doporučení „nenáboženského náboženství“ (jehož skutky jsou rozváděny dále: přiodít nahý, nakrmit hladové apod.); důraz na čistotu a „neposkvrněnost od světa“ musíme chápat ve vztahu k obecné náboženskosti tehdejšího světa jako požadavek, neznečišťovat se také a právě touto náboženskostí.

Myslím, že není třeba přinášet další doklady pro oprávněnost konstatování, že v rámci židovského a křesťanského náboženství lze vysledovat významnou protináboženskou tradici; abychom však mohli správně zvážit význam tohoto momentu pro konstituování světa, v němž žijeme, musíme sestoupit ještě hlouběji a odhalit zdroj oné antireligiozity v nové životní orientaci a v životním stylu, atitudě či zakotvení – je nesnadné najít zcela vystihující pojmenování – jak je jako „morální vynález“ světu přinesla zmíněná již nepočtená elita starého Izraele v podobě „víry“. Protináboženskost totiž vůbec není motivem víry, víra si naopak ve Starém zákoně zhusta používá motivů náboženských (a mytických); chce-li však dosáhnout ve své reflexi přiměřeného výrazu, musí tyto náboženské motivy upravit a deformovat. Pozorný pohled na charakter těchto deformací a úprav nám ukáže, že vůbec nejde o přizpůsobení nějakých zastaralých a v upadlé době přežívajících mýtů. Naopak jde v naprosté většině případů o přeznačení mytických a religiozních elementů ještě velmi živých a účinných. Mýty a religiozita mají ve společnostech lidí od samého počátku významnou integrující funkci tím, že sjednocují a organizují lidský jednotlivý i společenský život. Víra se nepokouší tuto jejich strhující moc likvidovat, ani nenastupuje na jejich místo tam, kde tato moc již upadla, ale čelí jejich orientaci a zaměření, tj. obrací směr, kterým lidský život strhují. Nejde tu na prvním místě o vnější výraz a terminologii mytologií, nýbrž o kritickou distanci a radikální překonání mytické orientace na minulost. Víra se vehementně vzpírá mýtům a religiozitě vůbec ve věci zaměření lidského života, jeho perspektivy a dynamiky. Likviduje vazby na to, co se už stalo, co je dáno, v čem je člověk uzavřen a co je samo v sobě uzavřeno, a otvírá cestu kupředu, do nových situací, do budoucnosti. Týž prorok, kterého jsme už jednou obšírně citovali, vyjadřuje tuto skutečnost slovy: „Nepomínejte na první věci, a na starodávni se neohlédejte. Aj, já učiním věc novou, tudíž se zjeví. Zdaliž o tom nezvíte? Nadto způsobím na poušti cestu, a na pustinách řeky.“ (Iz 43,18 19; v barvitějším překladu Vladimíra Šrámka čtete: „Na to, co bylo, však nemyslete, nedbejte toho, co je to tam! Tvořím teď nové, co vyrazí již – nepozorujete nikdo? Buduji cestu, jež vede stepí, prorážím řečišti poušť.“) V mytické, byť přeznačené a přestrukturované (totiž historizované) podobě najdeme dokument tohoto světodějného převratu např. ve výzvě Abrahamovi (ještě před změnou jména, tedy Abramovi), aby vyšel „ze země své a z příbuznosti své, i z domu otce svého“ do země, kterou mu Hospodin ukáže (tj. do neznáma, byť nikoli do

nicoty). Podobně je vyzýván i Lot, když je chystána zkáza Sodomy: „Zachovejž život svůj, neohlédej se zpět, ani se zastavuj na vší této rovině.“ Lotova žena pak, která se ohlédla, „obrácena jest v sloup solný“ (1M 19,17; 26).

Orientace víry je možná jen tam, kde je objevena budoucnost jako otevřenost nikoli propastného jícnu nicoty, nýbrž smysluplného dění a k němu se vztahujícího nadějného očekávání. To je první z věcí, která se stala pro moderního člověka každodenní skutečností a samozřejmostí. Existují literární doklady toho, že archaický člověk, jehož život byl strukturován v duchu mytickém, byl ve svém prožívání událostí a ve vnímání světa jaksi „natočen“ tváří do minulosti: minulost viděl před sebou, kdežto budoucnost neviděl, protože byla za jeho zády. Moderní člověk je naproti tomu zcela jednoznačně „natočen“ tváří k budoucím událostem; minulost buď nechává za sebou, za svými zády, anebo ji nese jako břemeno s sebou („na zádech“) na své cestě do budoucnosti. Objev budoucnosti jako rozhodující časové dimenze má ovšem důsledky mnohem dalekosáhlejší. Zvláštní oscilací vede postupně k hlubšímu pochopení a uchopení dějin a dějinnosti, ale zároveň i k hlubšímu sebepochopení člověka jako bytosti v čase a v dějinách. Praktická dějinná orientace a dějinné myšlení se ovšem nekonstituovaly rázem, ale představují proměnu ne pouze v dějinách, nýbrž dějinnou, tj. proměnu, jíž se samy dějiny stávají čímsi jiným, novým. To trvá celé věky. V jistém smyslu se dějiny konstituují teprve v rozvrhu víry, neboť víra vstupuje do naprosto jiných „dějin“, než jsou ty, v nichž se potom uskutečňuje a uplatňuje. Mezi zrozením víry a zrozením dějin (rozuměj dějin v plném smyslu) je hluboká a svým významem oboustranně jedinečná a výlučná souvislost. Vírou jsou dějiny přetvářeny a dotvářeny, a to nikoli jednou provždy, nýbrž vždy znovu. To musí mít posléze i výrazné filosofické důsledky: minulost nejenže není dána, ale není ani příčinou, ani následkem přítomnosti, nýbrž produktem budoucnosti. Tak se teprve ve víře a skrze víru dějiny stávají dějinami v silném významu toho slova, neboť teprve spolu s orientací člověka do budoucnosti vstupuje do světového dění prvek uvědomělého dějinného rozvrhu, tj. vědomě koncipovaná dějinná orientace lidské aktivity. Teprve takto kvalifikovaná lidská aktivita je ve své odpovědnosti schopna jakoby vyvolat latentní strukturu toho, co je základem dějin a co vždy znovu otvírá budoucnost jako jejich rozhodující rozměr. Víra je v tomto základu podstatně zakotvena a ve své odpovědnosti je k němu podstatně vztažena; tato okolnost musí najít svůj výraz i v reflexi víry, která sice byla tradičně náboženská, ale která se už jednou musí tohoto reliktu zbavit, má-li se stát přiměřeným myšlenkovým výrazem víry jako protimytické a protináboženské životní orientace ve světě.

O moderním světě se často mluví jako o světě sekularizovaném, tj. o světě, který je zbaven nebo alespoň zbavován náboženských a mytických

prvků a významů. Bohužel se většinou nerozlišují dvě základně odlišné komponenty takové sekularizace. Na jedné straně jde o přetvoření nedějinného světa ve svět dějinný, orientovaný do budoucnosti a přímo na budoucnosti založený. Takto sekularizovaný svět je přímým důsledkem transformující, ano revoluční moci víry (revolučnost je vůbec možná jen ve světě, přetvořeném vírou); sekularizace tu znamená dokončení převratu, jímž víra uvolnila lidskou tvořivou odpovědnost ze sevření setrvačností a ustavičných návratů. Náboženského koloritu však mohou být navenek zbaveny také vazby, jimiž je člověk fixován k danostem, k etablovaným poměrům, k falešným „božstvům“ v zesvětštěné podobě apod. Takováto sekularizace znamená sice úpadek náboženských forem, ale zachování podstaty religiozity, jímž je „opětovné procházení“, tj. ustavičné návraty k témuž.¹ Jinak řečeno: zesvětštění může být chápáno povrchně jako odpadnutí vnějškově náboženských prvků a konotací, aniž by to mělo podstatný vliv na proměnu reálných vztahů člověka ke světu, anebo hluboce jako ustavení světa jako světské skutečnosti, která má v dějinách vždy jen dočasný a tedy relativní charakter a která se ve světle budoucnosti jeví jako to, co má a musí být překročeno a překonáno. Nesprávné pochopení mýtu, náboženství a religiozity vede, jak vidět, k nesprávnému chápání sekularizace. Pouze ze stanoviska víry lze vidět svět jako pole odpovědné činnosti, která respektuje sice, co je dáno (na rozdíl od myticko-náboženského odvratu od komplikovaných situací světa, jak jest), ale je orientována především k přetvoření skutečnosti, k reformě světa.

Na tomto místě nelze nezpomenout filosofického pokusu o uchopení víry, jak jej můžeme najít v textech Emanuela Rádla. Rádl hledá s pronikavým postřehem vlastní rovinu víry daleko od každé teorie. Přirovnává Ježíšovo učení k tomu, jak matka učí chodit malé dítě. „Ani matka-učitelka a lékařka, které teorii znají, neteoretizují a nedokazují nic dítěti, nýbrž podávají mu přímo návod, jak si má vésti. Předpokládá se, že dítě chce udělat samostatný krok; jeho svaly se napínají; jeho vůle se snaží koordinovat svaly k danému cíli. Odváží se? Chytá se matky za ruku; matka pomáhá; odstraňuje překážky, volí vhodný okamžik; dodává dítěti odvahy a nakonec silná vůle matčina, o kterou se opírá slabá vůle dítěte, způsobí první slavný volný krok! Nejde tu o to, že by si dítě nejprve uvědomovalo nějakou pravdu, ať teoretickou, ať praktickou (mravní), a že by čin byl nahodilým, aktuálním jejím důsledkem. Nejde tu o vědění ani o poznání, nýbrž o to, aby dítě se přestalo bát a spolehlo se, že to dobře dopadne. Dítě zapomene v tuto rozhodnou chvíli samo na sebe; odevzdá jakoby vládu nad sebou matce a pravé skutečnosti... Čím lépe se umí odevzdat, tím jest jeho krok jistější; nezřeklo-li se vlastní vůle, bude dělat křečovitě posunky, ale

¹ Etymologický výklad latinského termínu *religio* není jednotný; jsem však nakloněn Ciceronovu odvozování tohoto slova od *relegere*, někdy snad i *religere*; což znamená „opět projít“, a nikoli od *religare*, což by poukazovalo na vázanost, přivázanost, uvázanost člověka na něco.

nedostane se z místa... Ježíš předpokládá, že člověk stojí koneckonců před životním úkolem, ale netroufá si, vyhýbá se mu, potácí se. Před ním stojí zmatený svět a člověk se připravuje vkročit do něho. Ježíš jej vyzývá; neboj se, vezmi mne za ruku, pojď! Vstaň, vezmi lože své a jdi! Nebojte se, malověrní! Hory budete přenášet, budete-li mít víru jako zrnko hořčičné! Spolehněte se, a víra vás uzdraví! Místo dualismu poznání a poznávaného předmětu je tu dualismus člověka k jednání náchylného a skutečnosti, do které jednající člověk vstupuje... Spoléhání člověka, k činu nachýleného, na Boha sluje v evangeliích víra.² Proto „víra není vůbec věděním ani o věcech přirozených, ani nadpřirozených, nýbrž je důvěrou člověka k činu se odhodlávajícího“.³ O jedenáct let dříve napsal Rádl velmi podobně: „Opravdová víra totiž není zvláštní formou vědění, takže by vědění bylo vyšším stupněm než věření, protože víra vůbec není teoretickým poznáváním věcí, nýbrž jest zvláštním napětím duše, rozhodující se pro nějaký čin... Věřiti tedy vůbec neznamená věřiti v nějaké formule ať náboženské, ať vědecké, ať filosofické, nýbrž znamená s otevřenou myslí a s čistým srdcem, lidsky, se spoléhati, že existuje světový řád a já že jsem také zaň odpověden.“⁴ „Evangelium vychází od této prosté důvěry v absolutní skutečnost jako od nejelementárnějšího základu jednání.“⁵

V obecných představách je víra tradičně spojována s náboženstvím, a to jak ze strany křesťanů, tak ze strany odpůrců křesťanství. Proto jsme věnovali tolik místa dokladům pro to, že je nutno obojí rozlišovat a vidět ve vzájemném napětí. Obecná religiozita je v židovsko-křesťanské tradici vždy čímsi cizím, jakési *corpus alienum*; nejlepší představitelé tohoto proudu proti ní bojují jako proti modloslužbě, tj. jako proti zbožnění něčeho, co vytvořil člověk. Specifická náboženská židovská a křesťanská, pokud není „službou bohům cizím“, je přechodnou fází náboženskosti ve stadiu likvidace (podobně jako samo náboženství je likvidační fází mýtu). Nenáboženské křesťanství je proto po mém soudu logickým vyústěním střetnutí víry s religiozitou a mýtem; není však vyústěním jediným. Víra totiž není svou podstatou a hlavním zaměřením protináboženská, nýbrž spíše protikonzervativní; tam, kde je náboženství pokusem o restauraci mýtu, je zároveň ideologií návratu ke starému a zachování statu quo, zatímco víra ruší status quo, protože se od minulosti odvrací a rozhodující události očekává v budoucnosti. Tzv. moderní svět je nemyslitelný bez této orientace a mohl vzniknout pouze na křesťanské půdě. Ale právě tak, jako víra nesetrvává a nemůže setrvávat u náboženského křesťanství, nemůže se cítit definitivně doma ani v moderním světě, přestože to je svět, který sama pomáhala budovat. Víra je tedy skutečně v napětí a v rozporu s tímto světem, i s jeho „revolučností“, ale docela v jiném smyslu, než jak

² E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, Praha 1932, Olomouc 1998, str. 277-280.

³ Tamt., str. 435.

⁴ E. Rádl, *Náboženství a politika*, Praha 1921, str. 47-48.

⁵ E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, str. 279.

se má obecně za to a než líčí povrchní propaganda. Moderní svět je nado-
byčej silně svírán setrvačnostími, je strašně zatížen minulostí, je ovládán
konzervativními silami a slepou mocí; tzv. moderní svět je ve skutečnosti
už starý, nemocný svět s prohnílymi pořádky, je udržován násilím a lží.
Obrátit se k celému tomu establishmentu zády nebo dokonce napomáhat
jeho rozvratu ovšem ještě nemusí být aktem víry, ale třeba jen „revo-
lučním“ gestem, romantickou náladou anebo i činem zoufalství. Romantis-
mus je však pouhým kýčovitým napodobením víry, kterému chybí vnitřní
zakotvení a tím norma; romantismus je subjektivní. „Nachýlenost k činu“
je pro víru podstatná, ale nevyčerpává ji. Viděli jsme, že i Rádl ve svém
pokusu o neintelektualistické postižení víry usiloval různými způsoby o
pojmové uchopení jejího hlubšího zakotvení; proto mluví (ještě tradičně) o
„spoléhání na Boha“, o „spoléhání“ na to, „že existuje světový řád a já že
jsem také zaň odpověden“, o „prosté důvěře v absolutní skutečnost“ jako
o „nejelementárnějším základu jednání“. Nicméně ani jedna z těchto for-
mulací není dostatečně chráněna před metafyzickým (předmětným) chá-
páním Boha, světového řádu nebo absolutní skutečnosti. To je ovšem ne-
dostatek reflexe a jejího aparátu; nezbytnost zakotvení víry (resp. zakot-
vení života skrze víru) zůstává neotřesená.

Životní orientace, kterou jsme na základě předchozích výkladů identifi-
kovali s vírou, je ovšem nejenom vztahem k budoucnosti a zakotvením v
budoucnosti, nýbrž náleží k ní rovněž vztah k minulosti, který je právě ta-
kové novum jako onen vztah první. Ve světle budoucnosti se jeví minulost
jinak; víra se odvrací od minulosti, koncipované jako danost, hotová,
jednou nastalá a proto nezměnitelná. Víra se nadějně upíná k budoucnosti
nikoli proto, aby na minulost zapomněla nebo aby ji relativizovala, nýbrž
aby také ji reformovala. Proto se víra naprosto liší od romantické negace
všeho, co bylo a jest, protože má naději také pro minulost. Minulost
nejsou totiž jen uplynulé, aktuálně tedy už neexistující děje a události, ný-
brž je to tíživé břemeno, doléhající na ramena přítomnosti a také budou-
cích přítomností. Víra ví o těžkých balvanech, ale ví také o tom, že je
možno je odvalit; ví o celých horách, ale je „nachýlena k činům“, jejichž
cílem je přenesení nebo vržení hory do moře. (Rádl interpretuje známý vý-
rok Ježíšův takto: víra tu je jakoby elementárním přesvědčením, že jest
nutno, aby hora přešla z místa na místo. „Kdo nemá toho přesvědčení, pro
toho hora se nehne; kdo je má, ten se přičiní, aby přešla: udělá plány,
najme inženýry a dělnictvo a horu dá odnésti... Kdyby někdo však pouze
seděl a pevně „věřil“, že se hora hne - neměl by pravé víry“.) Všechny
naše činy vlastně mění minulost, tj. to, co bylo a je dáno; k podstatě víry
náleží nadějná jistota, že lze i minulost napravovat.

Minulost však v pohledu víry neleží před námi jako předmět, jako něco
cizího, od nás odlišného. Minulost jsme také my, také my můžeme a musíme
být napravováni; minulost lze napravovat dokonce jenom tak, že s ná-

pravou začneme u sebe. Jedinou cestou k nové životní orientaci je radikální životní obrat, který zahrnuje jak změnu praxe, tak změnu smýšlení. To je velmi nesnadné; je mnohem snadnější opustit město, v němž bydlíme, než opustit způsob svého bydlení, svého pobytu, tedy něco z toho, čím jsme my sami. Je to však nezbytné, protože také my jsme daností, také my jsme minulostí, která musí být překročena a překonána. A právě na tomto místě se ukazuje zvláště přesvědčivě a naléhavě nutnost zakotvení mimo sebe stejně jako mimo veškerou předmětnou skutečnost; zakotvení v nepředmětné skutečnosti; zakotvení v budoucnosti, která není pouhou prázdnotou, nýbrž která je strukturována a orientována, která má své nahoře a své dole. V perspektivě této k nám a ke světu nelhostejné budoucnosti se ovšem modernímu světu otvírá na jedné straně dost zdrcující pohled na vlastní choroby, prohnílost a zvrácenost, ale na druhé straně také šance nové cesty.

Byl to zejména Pierre Teilhard de Chardin, který zvláště důrazně poukázal na nesamozřejmost dalšího pokroku a vývoje ve chvíli, kdy rozhodující rovinou postupu vpřed je reflexe, vědomí a vědění. Upozornil, jak je důležité, aby „ruku v ruce s vývojem, který se reflektuje, sílily v hloubi lidské duše také důvody k životu a chuť žít“. „Nic nemůže zřejmě člověku zabránit v tom, aby se jako druh dále nerozvíjel (k dobrému - anebo ke zlému, tak jako jednotlivec), pokud si jen zachová touhu růst. Ale sebesilnější tlak zvnějšku mu nezabrání, aby stávkoval, třeba by měl hory energie k dispozici, kdyby se naneštěstí přestal zajímat o pohyb, který jej volá kupředu - nebo kdyby si nad ním zoufal.“ Je třeba „chtít si zachovat pevnost a nenechat se cestou odradit ani nudou ani malomyslností nebo strachem“. Podobně jako je přesné zaostření s velmi malou tolerancí předpokladem ostrého obrazu na citlivé emulzi při fotografování, mohou být rozpory moderního světa zvládnuty jen za předpokladu takové orientace a organizace individuálního i společenského života, který nejenže nestojí v cestě uplatnění pravdy, ale naopak všemožně napomáhá tomu, aby se stala zjevnou ve vší ostrosti svých kontur a beze všeho uhlazování a všech retuší.