

Může se svět ještě něčeho dočkat od náboženství?

ThMgr. Milan Klapetek

Úvod

Kapitola, věnovaná náboženství, je ve sborníku, ze kterého vycházíme, spíše „upozaděna“. Jejím sepsáním byl totiž pověřen historik, a nikoliv, jako v jiných kapitolách, člověk „od fochu“. Již v tom je jisté sdělení o vnímaném aktuálním i předpokládaném budoucím významu tohoto fenoménu. Takřka bych toto neverbální sdělení stručně vyhodnotil takto – náboženství je zde, jeho role v současnosti i budoucnosti je však problematická. Je to dědictví minulosti, které nelze škrtnout, které však lze sotva k něčemu dobrému v budoucnosti využít. Autor stati, myslím, postihl pohled vzdělanců první poloviny 20. století, kdy náboženství sice již nevystupuje jako zavilý nepřítel pokroku a šířitel tmářství, nýbrž je vnímáno jako kulturní relikv, mající v nejlepším případě význam jakéhosi úctyhodného kulturního fenoménu, stojícího pod ochranou památkové péče.

1. Jak to viděl James Harvey Robinson

1.1 Něco málo o autoru stati

James Harwey Robinson * 29. 6. 1863 – 16. 2. 1936, byl americký historik, představitel sociologického a sociálně psychologického směru v historiografii. Tento směr představoval nesporně novou, produktivnější metodu přístupu k historii, a to svou interdisciplinárností, ve které se snaží přihlídnout při svých historických studiích i k poznatkům psychologie a sociologie. J. H. Robinson je pak ovšem takto pro relativně objektivní postižení toho, co v dané době znamenalo náboženství, nepochybně povoláný člověk. K dokreslení jeho pozorovacího stanoviska je ovšem možno dodat, že jeho univerzitní kurz, věnovaný vývoji západní kultury, nazývali studenti mezi sebou „The Downfall of Christianity.“ Jistě by tedy tato stať dopadla jinak, kdyby byla svěřena teologu jakékoliv křesťanské konfese, nebo naopak, někomu přímo z bojovně atheistické Volné myšlenky.



S pohledem na svět a názory tohoto pozoruhodného myslitele je možno se s dobrým prospěchem setkat prostřednictvím jeho studie „The Mind in the Making“, která vyšla r. 1929 česky pod názvem „Vývoj lidské mysli“. Je to dílo, které, soudím, nepozbylo nic ze své hodnoty a aktuálnosti. Další jeho nedocenitelnou předností je, že se pohodlně vejde do kapsy.

1.2 Obraz náboženství očima J. H. Robinsona

J. Harvey Robinson byl svědkem proměny přístupu k náboženství, která se odehrála se zlomem mezi 19. a 20. stoletím. Novou panující atmosféru autor charakterizuje jako „rozumové klima“. Tato proměna, jak autor dodává, není výsledkem teologických sporů, nýbrž je spíše způsobena vědou. Pokud však v oné době stará náboženská dogmata již ztrácela moc, jevílo se H. Robinsonovi charakteristické, že si lidé, od náboženství se odklánějící,

konstruuji nová náboženství, jejichž bohem může být například sama věda. Spolu s tím ovšem pozoruje i snahy o rekonstrukci na půdě tradičních náboženství, kdy ona rekonstrukce má dát jevu novější tvář a stávající trend odlivu zájmu zastavit. Situace byla taková, že tažení proti starým náboženským formám bylo paradoxně spojeno s představou, že náboženství je v jistém smyslu světu nezbytně zapotřebí, že je něčím k lidskému blahu zcela nezbytným. Ovšem „co je to náboženství?“ To je efektní závěrečná básnická otázka, kterou H. Robinson tyto úvodní úvahy korunuje. I když totiž třeba člověk dospěje až k názoru, že náboženství snad nějakou roli ve společnosti má, pak nepostižitelnost, nedefinovatelnost a neovladatelnost tohoto fenoménu dává takovým úvahám ryze akademicky abstraktní podobu.

Ve druhé kapitole autor vypočítává dlouhou řadu různých přístupů k fenoménu náboženství, z jejichž různosti a namnoze i neslučitelnosti dochází k jedinému závěru – náboženství je „vinětou“, tedy v podstatě nálepkou, označením, které používáme pro určitou část našich osobních věr, citů a činů. Situace je paradoxní i v tom, že náboženství je namnoze považováno za hráz proti různým zlům, jako mravní korupci či nesnesitelné anarchii, ovšem již žádná shoda nepanuje v tom, co je to vůbec náboženství a které činy jsou náboženské a které světské. Závěrem tohoto hledání je u autora stati celkem nepřekvapivá resignace na jakékoliv nadpřirozené „agens“, tedy Boha, který by mohl být nějakým hledáním a pátráním odhalen a definován, což by ovšem, ve věku vědy, byla pro náboženství jediná záchrana.

Důležitá otázka, která je ve stati rovněž položena, zní asi takto: jak se v oné době vědeckého pohledu na náboženství změnilo vnímání tohoto fenoménu? Výsledek není pro náboženství ani lichotivý, ani povzbudivý. Věda zasáhla do chápání fenoménu „náboženství“ v mnoha směrech. Srovnávací studie, které do zkoumání zahrnuly i náboženství ostatních kultur a primitivních národů například ukázaly, že v biblické víře je mnoho prvků, které jsou s oněmi primitivními náboženstvími naprosto společné. Druhým objevem byla zřejmá souvislost náboženských představ s dětstvím, což jistě ve vědeckém věku ničemu příliš vážnosti a úcty nedodá. Třetí moderní postřeh je ještě povážlivější – mnohé náboženské jevy a příklady nábožensky motivovaného chování lze vysvětlit i psychopatologicky. K tomu přistupuje dle autora zjevná tendence k zesvětštění, sekularizaci, tedy k postupnému ubývání těch oblastí v lidském životě, které byly dříve zahaleny pláštíkem náboženskosti a dále pak i patrné oslabení staré víry, že náboženství je nějakým způsobem nezbytné k řádnému chování i ve světském smyslu toho slova.

Čtvrtá kapitola Robinsonovy stati poukazuje na dopady nových objevů, které ukazují, že historie vzniku křesťanství ukazuje podstatně odlišný obraz od toho, co se věřící běžně domnívají na základě samotných biblických látek a jejich věroučného zpracování. Objev, že náboženství bylo obecným rysem lidského plemene a že mnohé z toho, o čem je řeč v Bibli, má dlouhou prehistorii, sice sloužil apologetům víry jako důkaz proti bezbožníkům, aniž tušili, že je v tom dvojsečný meč, nebezpečnější než řeči kteréhokoliv atheisty.

V následujících kapitolách pak H. Robinson blíže rozebírá již zmíněné aspekty náboženství – dětství, psychopatologii, zesvětštění dříve nábožensky chápaných jevů, a v podstatě také ani zde ničím nenaznačuje, že by snad význam náboženství spatřoval v něčem mimo to – naopak, k dobovým snahám o apologii významu křesťanství pro kulturu se staví

velmi zdrženlivě. Poukazuje i na ten fakt, že náboženští vůdcové v dějinách nepatřili mezi reformátory, kterým by leželo na srdci lidské blaho. Výsledek Robinsonova hodnocení významu náboženství vidím být obsažen v této větě: „Pozorujeme-li denní život, nerozeznáme věřícího od nevěřícího podle jejich chování, jejich čestnosti, laskavosti a jiných prostých ctností.“ Tato věta v podstatě vyjadřuje všechno, není potřeba k ní nic dodávat, a obávám se, že by ji dnes J.H. Robinson napsal znovu právě tak. Bylo by tedy takřka možno i dnes Robinsonovo hodnocení „vydat znovu“, my k tomu ovšem přece jen něco málo dodáme a podíváme se, mimo jiné, i na to, proč tomu tak patrně je. Právě tuto větu si tedy dovoluji učinit východiskem k svému uvažování.

O budoucnosti samotného náboženství v Robinsonově stati není řeč, tím méně o nějaké jeho souvislosti s budoucností stroje civilizace. Náboženství je tedy vnímáno jako historický fenomén, *viněta*, která může být nakonec snadno přelepena jinou, efektnější, vědeckější, modernější.

Hodnocení fenoménu náboženství z pohledu historie a jejích poznávacích metod sotva může dopadnout jinak. Je nutno přiznat, že se Harvey Robinson nezpronevřil vědecké korektnosti a nepoužívá ve své stati ani konservativní, ani modernistická klíšé, kterými bývají diskuse o tomto předmětu osvěživě prokládány.

Robinsonova analýza nepozbyla za oněch bezmála devět desetiletí v podstatě na své platnosti. V žádném případě nenastaly žádné dramatické změny, a to ani ve smyslu nalezení nějakého zásadně nového náboženství (fenoménu jako New Age lze v tomto smyslu stěží považovat za něco principiálně nového) ani nedošlo k žádnému masivnímu náboženskému probuzení, stejně tak, jako se náboženství nepropadlo definitivně do propadliště dějin, jak opět věstili jiní. Situace světa se možná za onu dobu poněkud zdramatizovala, ale očekávat řešení od náboženství je patrně ochotno stejně málo lidí, jako tehdy. Přesto však bych s oním odstupem položil ještě i tuto otázku: vyčerpal fenomén „náboženství“ v Evropě všechny svůj potenciál, nebo snad tento jev má ještě něco v zásobě? Je to hluchý, uschlý, nebo snad ještě nerozvinutý květ?

2. Náboženství v západní kultuře

2.1 Jedna velká anomálie dějin

Robinsonovo konstatování, že v běžném jednání není možno odlišit věřícího člověka od nevěřícího, ve svých důsledcích ovšem může být pochopeno právě tak, že se náboženství, resp. křesťanství, stalo společensky, politicky i ekonomicky zcela irelevantní záležitostí a počítat s ním v budoucnosti nemá proto žádnou reálnou oporu. Pochopitelně je možno říci, že onen obecný soud je možno považovat vzhledem k jednotlivým případům věřících lidí, které i v rovině jejich jednání možno odlišit je, za nespravedlivý. Já sám jsem za život poznal takových lidí rozhodně více, než je prstů na obou rukou dohromady. Rozhodně však jich není oné 1,5 miliardy, kterou nám jako počet křesťanů nabízí statistika. To by muselo být vidět, a nemohl by to přehlédnout ani ten nejméně náboženství nakloněný historik! Spravedlivě však musím dodat, že jsem v životě též potkal nejméně stejný počet lidí, které bych podle jejich

chování, čestnosti a laskavosti za křesťany směle považoval, oni se však k žádnému náboženství nehlásili. Tato okolnost ovšem celé uvažování komplikuje ještě více.

Mr. Robinson používá pro jev, o kterém píše, označení „náboženství“ (Religion). To je ovšem pojem tak široký, že je možno takřka říci – bezobsažný. Je to podobné, jako když někdo řekne, že „věří v Boha“. V kterého Boha? Peruna, Dia, Marduka či Svantovíta? Vím, u nás se patrně vždy míní Bůh, o kterém mluví Bible, avšak ten může mít zřejmě v lidských vírách tak nepředstavitelně širokou škálu podob, že by se pozorovatel zdráhal uvěřit, že je řeč o jednom a téže. Stejně odlišně ovšem v dané mysli vyzní i náboženství, na víře v takového či onakého Boha v té či oné podobě založené. Při řeči o náboženství v naší kultuře ovšem platí jakýsi předpoklad, že je míněno křesťanství. To celé uvažování poněkud zjednodušuje, až na to, že mnoho respektuhodných výkladů křesťanství stojí na tom, že křesťanství je v podstatě negací náboženství v jeho běžném, zavedeném smyslu. Pokud má čtenář v tuto chvíli pocit, že je z toho jelen, nechť je rád, že je to tak. Jakýmkoliv dalším vysvětlováním by to bylo pouze horší a horší.

Položme si tedy nejprve otázku, zda ona nerozeznatelnost křesťanů či lidí věřících „je v pořádku“, či zda snad křesťanství ve svém bytostném poslání má či nemá prisouzenou jinou, poněkud viditelnější roli. Soudím, že je zde možno připomenout jednu zásadní pasáž z Ježíšova kázání, jak je zaznamenáno v Matoušově evangeliu:

„Vy jste sůl země, jestliže však sůl pozbude chuti, čím bude osolena? K ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali. Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město, ležící na hoře. A když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen; a svítí všem v domě. Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali chválu vašemu Otci v nebesích.“ Mt 5, 13-16

Mezi Robinsonovým konstatováním a touto Ježíšovou deklarací se ovšem jeví být příliš zjevný nesoulad, nutící člověka k hledání vysvětlení. Příčina, soudím, leží ve zvláštní cestě, kterou křesťanské poselství urazilo od raněkřesťanského hloučku apoštolů přes raně katolickou církev až k dnešním institucím křesťanských církví. Nejde zde o to, nějak „soudit“ minulost, nýbrž tázat se, zda to místo, na které jsme došli, je konečnou, nebo pouze jedním místem či etapou na dlouhé klikaté cestě. A to již s ohledem na budoucnost civilizace, ve které žijeme.

Evropská, resp. západní kultura představuje v dějinách kultury i náboženství zcela jedinečný zjev. Nikde jinde se nestalo, že by bylo v tak velké míře tolika etniky akceptováno zcela cizí náboženství, přičemž ono jejich původní bylo formálně zcela odloženo či potlačeno. Transfer tak složitého fenoménu, jakým je to, co zde tedy s tou jistou nepřesností pracovně nazýváme „náboženství“, nemůže proběhnout bez významových posunů a proměn, ba přímo „mutací“. Nejblíže podobným procesem bylo jistě rozšíření islámu a ve vzdálenější minulosti příchod buddhismu do Číny, avšak ani jeden, ani druhý z těchto dějů neměl tak zásadní důsledky (i když islám se tomu patrně poměrně blíží). V rozkrytí okolností a souvislostí oné západní civilizační anomálie je skryto jak tajemství jedinečné dynamiky západní kultury, stejně jako ovšem i její nestability a rizikovosti, a, ano, i jejího současného stavu a budoucích vyhlídek.

Problém hodnocení role náboženství v dějinách lidské kultury (a západní zejména) může, jak konstatoval již J. H. Robinson, spočívat v jedinečné specifitě tohoto fenoménu, promítající se do jeho neuchopitelnosti, do jeho proteovské povahy – může nabývat netušené podoby a z toho pak vycházejí i další, specificky evropské civilizační úkazy. Tím je například to, že náboženství, založené na jednom a témže zdroji a základu může mít nespočet podob, které se vůči sobě staví velmi nepřátelsky, dalším charakteristickým úkazem je to, že určitý jedinec může sice podle vlastní deklarace vyznávat jedno náboženství, avšak jednat i myslet může pod vlivem náboženství zcela jiného (které bude dokonce slovy zásadně odmítat). Tento jev lze pozorovat v celé západní kultuře. Poměry jsou v naší kultuře i jazyce natolik pomíchány, že pojem „zbožný ateista“ není protimluvem, nýbrž něčím docela možným, ba dokonce zcela reálným. I takových znám několik. Tato situace pochopitelně klade zcela zvláštní nároky na použitou metodu zkoumání, protože každá použitá „optika“ poskytne pouze část oné globální reality, odehrávající se v mnoha rovinách, která je naprosto nezachytitelná jednou vědní disciplinou a jejím metodologickým přístupem. Situaci je nutno rozplétat od začátku, a není dost dobře možno použít některou z již existujících koncepcí vzniku náboženství. Má-li být vyhodnocena role tohoto fenoménu dnes a v budoucnu, je třeba tyto úvahy postavit na nové a k tomu vhodné základy. I tak však o náboženství není možno uvažovat a psát s nějakou přísnou vědeckou akribií, a to již proto, že se tento jev doslova odehrává kdesi mezi nebem a zemí.

Při řeči o náboženství se člověk dotýká skutečně zvláštní oblasti. Je známo, že ve společenské konverzaci patří náboženství a politika k zakázaným tématům, protože tato témata takřka nevyhnutelně vyvolají neřešitelný spor, hádku, a nezřídka dojde i k brachiální agresi, lidově řečeno na facky. Soudím, že kdybychom se o těchto tématech dokázali bavit kultivovaněji, byli bychom na tom po mnoha stránkách o něco lépe. Ke kultivaci tohoto myšlení patří i omezení, které si sám kladu a budu se snažit ho respektovat – o jiných „věřácích“ než je moje vlastní se nebudu vyjadřovat s despektem. Někdy se mi sice jeví být nutno poukázat na mnou vnímaný rozpor mezi něčí deklarovanou vírou a tím, co z ní daný člověk vyvozuje, ale jsem si zároveň vědom toho, že stejně tak by každý jiný mohl nalézt rozpory v mé soustavě. Podobná moje upozornění na nějakou mnou vnímanou nenáležitost buďtež tedy laskavě brána jako můj pocit a názor, který případně cítím potřebu sdělit, aniž bych někoho zavazoval jakoukoliv povinností se podle toho zařizovat. Budiž to tedy chápáno i jako pokus o nový komunikativnější komunikační styl.

Položíme si tedy nyní v podstatě tři otázky. První bude znít, v jaké podobě či funkci může náboženství existovat, dále která z těch podob je adekvátní vnitřnímu obsahu křesťanství, a posléze k jaké podobě a proč dospělo křesťanství cestou svého konkrétního historického „zavedení“ v Evropě. Výsledkem by mělo tedy být vysvětlení toho pozoruhodného jevu, konstatovaného J. H. Robinsonem, že v Evropě, jak znovu opakují, nelze rozeznat (v rovině jednání) věřícího od nevěřícího. Ono totiž vůbec půjde o to, zda ona odlišnost bude či má ležet pouze či především v rovině *čestnosti, laskavosti a jiných prostých ctností*. Obávám se, že právě zde jsme už na stopě toho, proč celý tento terén *náboženství* vypadá, jak vypadá, a právě tímto směrem se snad lze podívat i kousek za horizont...

2.2 Jak lze rozumět tomu, co je to křesťanství

Myslím, že pro kulturu diskuse bude vůči posluchačům i čtenářům čestné a spravedlivé, seznámím-li je již na tomto místě se svou pracovní hypotézou, kterou budu v dalších statích rozvíjet. Jak rozumím tomu, co nazývám „křesťanství“? Různých koncepcí křesťanství, jak známo, koluje nespočet, a každá křesťanská církev či denominace je založena na poněkud odlišné, než ta jiná. Jsem si vědom toho, že správný církevní dogmatik odhalí v mém podání nejméně deset smrtelných bludů, ovšem vlastností mého systému je i to, že církevní dogmatiky nepovažuji, při vši úctě k nim, za poslední a nejvyšší autoritu.

Pro účel, vyjádřený ve snaze po odhalení „Robinsonovy záhady“, vycházím z předpokladu, že podstatnou vlastností křesťanského výkladu světa je *universalistický monotheismus*, blíže charakterizovaný novozákonním pojmem „agapé“ – *přejná sounáležitost* (překládáno „láska“) jakožto výkladovým klíčem. Z toho v podstatě všechno další vyplývá – od toho, že Bůh je v tomto systému člověku nakloněn (stvořil ho k svému obrazu a nabízí mu skrze Ukřižovaného spásu), přičemž však vystupuje jako nemanipulovatelný suverén, až k tomu, že člověková role je transcendentní, přesahuje tedy rozměr pouhé biologické existence. Důsledky těchto specifických charakteristik se pokusím promítnout do těch oblastí života a rozhodování, ve kterých by, soudím, věřící křesťan od nevěřícího nějakým způsobem přece jenom k rozeznání být měl, a tato rozeznatelnost by mohla hrát nějakou roli i v budoucnosti stroje civilizace, o kterou nám nakonec jde.

Zde bych ovšem připomenul důležitou okolnost – proměna myšlení, ke které ve svém kázání vyzývá Ježíš z Nazareta (a kolem které se naše uvažování vlastně bude točit), není míněna tak, že by člověk musel nejprve tak či onak *proměnit své myšlení* (stát se čestnější a laskavější), aby se pak teprve na základě toho stal křesťanem (resp. byl spasen), nýbrž zcela primární je *přijetí určitého nového nabídnutého (nikoliv povinného) konceptu své vlastní existence*, přičemž proměna myšlení, týkající se jednotlivých oblastí praktického života, tedy i „chování“, je pak *spontánní odpovědí*, z onoho nového konceptu vyplývající. Zde již narážíme na možnou „římskoprávní deformaci“ biblické látky - „Říman“ chápe vše v kategoriích právního myšlení, ale v původním biblickém autentickém znění a dikci dokonce ani desatero božích přikázání nejsou „paragrafy“ nějakého zákoníku, které je nařizeno dodržovat, nýbrž *zaslíbení* – „*toto všechno nebudeš potřebovat*“. *Nebudeš potřebovat* vraždit ani krást, protože tvůj život bude založen na úplně jiných jistotách a hodnotách, než je lidsky „běžné“. V tom, že člověk něco nedělá proto, protože je to zakázáno, nebo proto, protože to v důsledku svého nového pochopení své existence *nepotřebuje*, je nebetyčný a zásadní rozdíl, na který se budu snažit rovněž poukázat. Chápat křesťanství jako systém zákazů a příkazů je sice zcela běžné, avšak jeho podstatě je to dosti nepřiměřené.

Zmíněná proměna pochopení významu a smyslu své vlastní existence je založena právě v Ježíšově příběhu. Jde o to, že člověk se na základě Ježíšova kázání a povolání přestává vnímat jako bytost s pouze biologickým rozměrem své existence, v rámci takto vymezených daností, nýbrž, vyjádřeno evangelijním obrazem, cítí se pozván být občanem „božího království“. Děje se to tak, že, řečeno teologickou hantýrkou, v Ježíši jakožto Spasiteli (Kristu) se boží království „vlomilo“ do tohoto světa a otevřelo zde možnost získat jeho občanství. Nejsou s tím žádné drahoty- stačí uznat, že v Ukřižovaném, v podstatě zde

neúspěšném a obětujícím, jako politický buřič ukřižovaném Ježíši z Nazareta je onen očekávaný Spasitel, jehož cestu i slova si člověk vezme jako závazný a osvobozující vzor. Ono to tak, že by právě tento byl Spasitel, ovšem ani na první, ale ani na druhý pohled nevypadá a naprosto to pro tehdejší ani dnešní lidi není samozřejmé. Člověk by vždy Spasitele a následováníhodnou postavu hledal v něčem mocném, nepřehlédnutelném, vítězném. Toto je příběh popraveného potulného kazatele, odehrávající se v jakémsi zapadlém koutě světa. „Ukřižovaný Spasitel“ – to je ve většině náboženských systémů nonsens, *contradictio in adiecto*. Ježíšovým učedníkem se tedy stává každý člověk, který právě v něm dokázal vidět očekávaného Spasitele a mesiášského krále, majícího zde nastolit úplně nové, boží království. Ježíš ovšem deklaruje tu pro mnohé nesnadno přijatelnou tezi, že toto království zde na zemi bude dočasně v podobě takřka ilegální, zcela neviditelné. Je zde, je možno se cítit být již zde a nyní jeho občanem, ale přitom ještě nějaký čas má trvat tento svět a jeho pořádky (je to úplně nejnepříjemný příklad, ale tak nějak vydávali občanům NDR na západoněmeckých vyslanectvích pasy NSR, a činili z nich tak de facto občany dalšího, cizího státu, tedy „dvojobčany“ - sjednocení Německa nebylo tehdy ještě zdaleka v dohledu) A právě ty staré pořádky tohoto světa mají tito občané božího království zvnitřku v tom nejlepší smyslu proměňovat k něčemu lepšímu. Křesťan se na základě Ježíšova pozvání tedy takto stává rovněž oním jakýmsi „dvojobčanem“, bipatridou, občanem dvou států, tedy tohoto pozemského a k tomu onoho nebeského. To království nebeské je spravováno zcela jinak, než království, resp. státy, zde na Zemi. Je to království pokoje, spravedlnosti a lásky. Tito bipatridové sice žijí zde, v konkrétních „lidských“ pozemských státech, kde jsou podrobni jejich zákonům, ale mimo to žijí (nebo se o to snaží) již i podle zákonů své nebeské vlasti, kterou považují za tu svou pravou vlast, ke které směřují a se kterou se po dokonání tohoto pozemského putování spojí. Ze svého dvojobčanství zde na zemi nemají tito dvojobčané žádné „výhody“, ba dokonce, sám Ježíš jim říká, že s tím budou mít nejednou problémy. Pro svou pozitivní odlišnost budou sice na jedné straně chváleni a obdivováni, avšak pro své postoje v jiných možných situacích (kdy odmítnou jednat podle pomíjejícího schématu tohoto světa) budou všelijak znevýhodněni, posmíváni a pronásledováni. K tomu všemu ještě z Ježíšových slov i z povahy jeho království vyplývá (napsal jsem původně „přikazuje se jim“, ale to je právě ta neadekvátní formulace!), že se jeho pronásledování učedníci budou za ty, kteří by jim komplikovali život, ještě modlit, tedy, skoro by se řeklo – děkovat jim. Ano, je to vlastně instrukce ve smyslu zákonů toho království, jehož občanství dobrovolně přijali. Svůj pobyt zde na této zemi považují tito dvojobčané za poslání, ano, mají zde být jakýmsi partyzánským výsadkem, vyslaným připravovat a ohlašovat finální vítězství a příchod onoho přicházejícího božího státu, jeho zákonů a hodnot.

Asi jste to tímto způsobem podáno, nikdy neslyšeli, a není divu. Takto nějak to totiž dokázali vnímat ještě nevzdělaní galilejští rybáři (ti ovšem čekali, že toto „mezidobí“ se bude počítat pouze na dny či týdny), ale co takováto krkolonná představa udělá s moderním člověkem 21. století, to můžete víceméně právě v tuto chvíli pozorovat na vás samotných. To, co takto tito galilejští rybáři, Ježíšovi učedníci po jeho odchodu prožívali, *to nebylo v pravém a obvyklém slova smyslu náboženství*, nýbrž nový životní status. Považuji za zcela pochopitelné, že na takovouto krkolonnou fikci, nemající obdobu v řecké ani římské mytologii, může sotva přistoupit „rozumný“ Řek nebo Říman - ti chápou náboženství jako ten

seriózní, víceméně detailně propracovaný systémem kultických úkonů, příkazů a zákazů, kdy člověk jasně ví, co smí a co nesmí. I to má samozřejmě svůj smysl a význam, není to však křesťanství! Rané křesťanství se pohybuje i vyjadřuje v podstatně odlišných kategoriích, než v jakých žijí antická náboženství. Odtud se odvíjí první závažný posun, ke kterému došlo, když myšlenka přeskočila hranice židovství. I křesťanství se postupně a nezadržitelně také opravdu stalo právě takovým náboženstvím, jak mu rozuměli Řekové i Římané. U Řeků v tom bylo více filosofie, u Římanů více práva a pořádku, někdy přímo štábního. Tento posun měl ovšem mnohem větší význam a závažnější důsledky, než by se na první pohled mohlo zdát. Lidově lze říci, že co bylo před tímto „posunem významu“ a co vidíme po něm, to je jako nebe a dudy.

Podívejme se však nyní přehledně a systematicky, v jakých podobách a rolích náboženství vystupovalo a vystupuje, aby se nám také objevily oblasti, ve kterých se pochopení křesťanství, řekněme tedy, posunulo do zcela jiných poloh vzhledem k svým „zakladatelským koncepcím“, a kde tedy v podstatě vklouzlo do už tehdy velmi starých bot lidských náboženských představ a koncepcí.

3. Formy a podoby náboženství

3.1 Magie jako řešení problému heteronomie cílů a výsledků

Vedle desítek stávajících teorií o vzniku náboženství je možno z hlediska specifické povahy této studie postulovat i tuto – náboženství vzniklo snad již někdy v pozdním v neolitu jako řešení problému *heteronomie cílů a výsledků*. Co to je? V okamžiku, kdy si byl člověk schopen uvědomit „zacílenost“ svého jednání, směřujícího k uspokojení některé své potřeby, se setkal s jevem, který si musel vysvětlit a vyřešit. Jde o to, že výsledné efekty člověkovy jednání nejsou v jednoduchém harmonickém souladu s jeho cíli. Lidová píseň to lapidárně vyjadřuje v popěvku „*zasadil jsem konvalinku, vyrostl mi petrklíč*“. Člověk vyšel na lov s cílem obstarat si potravu, avšak navzdory tomu, že byl připraven a vybaven, neuložil nic. Jindy mu však potrava neočekávaně přímo „vběhla do rány“. Vyhodnocení tohoto úkazu, provádějícího člověka dodnes, je nesporně velmi důležité – nezřídka zde jde o sám život. Proč je to jednou tak a jindy jinak, proč se úmysl jednou zdaří a jindy ne, a to bez ohledu na předpokládanou připravenost a pravděpodobnost? Co je to to, co člověkovy plány a cíle takto „koriguje“? Neolitický člověk dospěl k systémově nejjednoduššímu vysvětlení, ze kterého vyvodil závěr, namnoze přijímaný a aplikovaný dodnes. Ono vyhodnocení spočívalo v tom, že na výsledku člověkovy akce se synergicky podílejí dvě složky – člověkův cíl a jím vedená cílená akce je tou jednou komponentou, přispění (případně nepřispění či přímo obstrukce) jakéhosi tajemného činitele je pak tou druhou. Řešením je to, co je tradičně nazýváno magií. Systémově vzato je to působení na onoho tajemného činitele, stojícího předpokládaně v pozadí oné heteronomie. V magii jde o to, onu neznámou sílu (božstvo) motivovat, usmířit, stimulovat, nebo prostřednictvím věštby alespoň vyšetřit její okamžitou nakloněnost nebo nenakloněnost danému záměru. V náboženstvích tedy obvykle rovněž šlo a jde o to, naklonit si bohy, a to nikoliv pouze pro nic za nic – jde o to, postavit je na svoji stranu, přimět je k tomu, aby plánům a snahám daného člověka přispěli tím, co je pouze v jejich moci, a co je pro výsledek rozhodující. Je to jakési „Gott mit uns“ na přezce opasku.

Toto pojetí náboženství, mající v antických dobách přímo podobu jakéhosi obchodu – *do, ut des* (dávám, abys dal) může mít různou podobu. Jistou krajností bude „černá magie“, ve které člověk absolutně angažuje božstvo k vykonání své vlastní vůle, a to ve velmi závažné podobě „něčemu uškodit“. Bůh (většinou zde označovaný jako „temné síly“) je zde pouze pasivním nástrojem člověka, který takto instrumentálně využívá nějakou „nadpřirozenou moc“.

Teologie víry starozákonního Izraele (stejně jako křesťanství) stojí na zcela jiné pozici a tento vztah mezi člověkem a bohem, kdy určující je člověkova vůle, zásadně odmítá. Děje se to tím, že deklaruje boha jako jsoucno naprosto a zásadně „nemanipulovatelné“ a přitom ovšem dobré a moudřejší než člověk – z toho vyplývá i v oblasti heteronomie cílů a výsledků onen vztah principiálně odlišný od magické manipulace. Mohu sice vyslovit přání, aby to či ono dopadlo tak či onak, avšak s tou zásadní „protimagickou“ a „protimanipulační“ výhradou, že jako *dobrý* přijmu vděčně i jiný výsledek, než jaký jsem si původně přál – „*Ne však má, ale tvoje vůle se staň!*“ Lk 22,42

Křesťanství se tedy právě v této oblasti projevuje postojem, odlišným od toho, k čemu vede magie a také i „běžné“ náboženské myšlení (v antice byl znám i fenomén „trestání boha“, který člověku nevyhověl). V tomto smyslu je křesťanství, stejně jako judaismus, výrazně antimagické, a v tomto smyslu pak i nenáboženské. Mnohé dnes nesnadno pochopitelné příkazy Starého zákona představovaly kdysi hráz proti nějakým magickým praktikám – například velmi obvyklé bylo magické čarování s krví (sídlem života), a hrází proti tomu je tedy zákaz jejího požívání. Magie a čarování patří k nedovoleným pokoutním aktivitám, kterými si člověk chce nenáležitě „zkrátit cestu“. Magie a magické myšlení bude mít patrně tendenci vyzvedat svůj význam na úkor racionálního, kauzálního výkladu a pochopení toho, proč daná akce nevedla k cíli, jinak řečeno – bude bránit racionálnímu poznání. Judaisticko-křesťanský přístup v sobě tuto tendenci nenese, ba spíše naopak. Křesťanskému bohu je milejší, aby člověk prozkoumal, pochopil a využil zákonitosti a podmínky zdárného růstu obilí, než aby se obracel ke kouzlům a čarám. Ostatně, také proto vypadali křesťané mezi svými anticky věřícími sousedy jako *atheoi*, bezbožní, protože nevykonávali nepřehledné množství magických obřadů a úkonů, které podle běžné antické náboženské víry musely provázet každé jednání, aby mu bohové dopřáli zdar. I to bylo důvodem pro jejich „lidové“ (tedy nikoliv státem organizované) pronásledování, protože jim byla pak připisována vina za nevoli bohů, projevující se pro antického člověka jakýmkoliv nezdarem či pohromou. Doslova průkopnická role křesťanského pochopení věcí mohla být patrna na benediktinských kláštorech, o kterých se píše, že provozovaly v Evropě racionální zemědělství, oproštěné od magických a pověrečných praktik, a to již v temném středověku.

Vývoj křesťanství v západní kultuře lze tedy zasadit do kontextu této běžné manipulativní náplně náboženství. Náboženství předkřesťanské Evropy jsou veskrze přírodní a magická. Náboženské obřady i úkony jsou přímo či nepřímo zaměřeny k tomu, aby bohové člověku prospívali, v krajním případě alespoň neškodili. Časté jsou i věšebné úkony a procedury, mající zjistit, zda či kdy je pro který úmysl „čas příhodný“. Přijaté křesťanství (resp. administrativní cestou zavedené) by mělo přinést i onu hebrejskou zásadní negaci magických manipulativních praktik. Je možno se ptát, zda tato proměna nastala. Obávám se,

že nikoliv – nové náboženství bylo namnoze dokonce přímo deklarováno jako magicky ještě účinnější, než ta stará! *In hoc signo vinces* – „*V tomto znamení zvítězíš*“ říká ve snu Konstantina Velikého nápis nad křížem. Císař to pochopil v běžném smyslu, totiž tak, že božstvo, za oním křížem skryté – Kristus – mu dá v bitvě, kterou má svést se svým bratrem, vítězství, a když se to také naplnilo, odměnil se křesťanům jakýmsi prvním tolerančním patentem. Deklarovat křesťanského boha jako „mocnějšího“ než všichni ostatní bohové byl sice neúčinnější a nejspolehlivější misijně-propagandisticko-marketingový tah, jaký byl možný, ale tím bylo nalito nové víno do měchu vpravdě nejstaršího, přímo neolitického. Tento bůh ti pomůže všude a ve všem, kde ho do své věci zapřáhneš! Není snad možný zásadnější posun původní kristovské víry, volající, jak je nutno znovu připomenout „*ne má, ale tvá vůle staň se!*“ Posvěcené křídly a vody, symboly a znamení byly nástrojem magické manipulace zcela stejného druhu, jaká byla provozována celé věky předtím. Je pochopitelné, že náboženství takto magicky pojaté, které se postupně v různých podobách formalizuje a institucionalizuje, se pak se pak stává soupeřem a protivníkem racionálního, kauzálního a posléze i vědeckého myšlení, které je schopno hledat příčiny úspěchu či neúspěchu nějaké akce racionálně a kauzálně. Je nutno spravedlivě říci, že církev tu a tam proti příliš do nebe volajícím magicky-pověrečným praktikám formálně bojovala (mimo jiné i procesech s čarodějnicemi), ovšem tzv. lidová víra chápala boha i Krista jako velkého Mága, divotvůrce a pomocníka, kterého je možno použít všude, kde je třeba. Zloděj či nájemný vrah se klidně jde i dnes do kostela pomodlit za zdar své akce. Zdá se, že celé drama boje mezi „vědou a vírou“ také s tímto souvisí, a tímto magickým zatížením je formován též novověký pohled na náboženství – je i proto viděno jako pověrečné tmářství, jakým ovšem v této podobě, popravdě řečeno, v jistém smyslu a do jisté míry i bylo.

Jako jeden z dokladů platnosti této souvislosti je možno uvést „stesky“ venkovských duchovních na průmyslový proletariát, který jeví mnohem menší náchylnost k náboženství než tradiční zemědělské obyvatelstvo. Vysvětlení je jednoduché – v počínání zemědělce hraje roli mnohem více činitelů, které nemůže ovlivnit, a proto je i jeho pocit závislosti a s ním související míra snahy o stimulaci nějakého Mocného Principu větší. Ta stimulace byla do jisté míry i v tom, že zemědělec se „zavděčoval“ Pánu Bohu tím, že chodil do kostela. Dělník u stroje má výsledek své činnosti prakticky ve svých rukou, a bez bohů *takto pochopených* se v tomto směru docela dobře a zcela upřímně obejde. Na obhajobu svého ateismu to také onen tovární dělník mnohdy upřímně a pravdivě uvádí – já žádnou takovou pomoc nepotřebuji, takže proč bych do nějakého kostela chodil? Nic jiného než toto v náboženství vidět nedokázal, a není to pouze (či zdaleka) jeho vina.

Role náboženství v životě člověka a společnosti byla a je namnoze spatřována právě a pouze v tomto magickém, či magicky pragmatickém konceptu. Zde lze ovšem říci, že kauzální vědecký rozbor a výklad je schopen magicko-náboženské pochopení náboženství docela dobře či zcela nahradit. Biblická víra, magii zásadně odmítající a v nejedné její konkrétní podobě i zakazující, není s kauzálním výkladem a racionálním přístupem v žádném rozporu. Navzdory tomu bylo a je křesťanství běžně vnímáno jako pilíř všemožných forem pověrečnosti, která je mu, pravda, mnohdy i zlovolně podsouvána.

Odmítnutí možnosti křesťanského boha manipulativně využívat ovšem v křesťanském pochopení neústí v pasivní fatalismus (přijímající vše „tak, jak to je“), nýbrž vede právě k tomu, aby člověk poznával příčiny a měnil a utvářel svět kolem sebe svou vědomou činností, nikoliv kouzly a čarami. Motorem touhy po poznání ovšem není, resp. neměl by být, zisk ani sláva, nýbrž zodpovědnější a odbornější správa bohem člověku svěřených statků, jak o tom také ještě bude řeč.

Jsou pochopitelně oblasti, které jsou schopny pro svou složitost a multidimenzionalitu vědecké analýze úspěšně vzdorovat – jsou to otázky lidského bytí a lidské společnosti – a právě zde je vždy stálý potenciální zdroj náboženských přístupů a výkladů, nemajících v podstatě přinejmenším jevově k magii či manipulaci daleko. Zde je někdy nesnadno diferencovat - např. modlitby za úrodu či mír mají čistě fenomenologicky cosi společného s magií, kterou by ovšem také byly, pokud by pro to člověk nedělal nic více. Jinak řečeno - pokud daný člověk změnou své mysli, svých cílů a hodnot k tomuto cíli sám nesměruje a nepřispívá, pak i svými modlitbami je spíše na půdě magického náboženství.

Bylo by snad dokonce možno vyjádřit věci tak, že v křesťanském chápání nikoliv člověk přivolává boha na pomoc pro zdar svých podniků (a kšeftů), nýbrž naopak, hledá, jak se sám stát pomocí a nástrojem božího díla v dějinách. To je i význam onoho „*bud' vůle tvá, jako v nebi, tak i na zemi*“, z modlitby Páně, neboli „otčenáše“. V tomto smyslu je tedy rovněž možno rozumět tomu, že křesťanství je negací náboženství v jeho běžném pojetí.

V oblasti heteronomie cílů a výsledků by se věřící křesťan mohl viditelně odlišovat spíše od lidí, zbožných oním konvenčním způsobem. Patrně by neodmítal vědu, ptal by se po příčinách jevů a problémy by řešil rozumným jednáním. Byl by si ovšem vědom toho, že „nestaví-li Bůh dům, marné je úsilí stavitelů“. Zde mu ani věda nepomůže.

3.2 Další role – dva způsoby přítomnosti náboženství v mysli

Druhou oblastí existence a přítomnosti náboženství je rovněž lidská mysl, i když v poněkud jiné oblasti a v jiném smyslu než v oné otázce výkladu heteronomie cílů a výsledků. Jak bystře připomíná Harvey Robinson, v každé mysli je přítomno mnoho „elementů“, které jsou svou povahou náboženské. Budiž tomu rozuměno tak, že jsou to elementy, nespočívající na racionálních důkazech, ani na zkušenostech, nýbrž „dosazené“, někdy docela podobně, jako dosazuje člověk určitou hodnotu do písmen v algebraickém vzorci.

V tomto smyslu lze ovšem rozeznávat dva zásadní druhy či podoby náboženství do mysli „dosazených“ elementů. Jsou to jednak látky, nemající v podstatě žádný vliv na člověkovu jednání a rozhodování. V podstatě jsou to starověké reálie a obrazy, vyskytující se v Bibli. Otázka, zda svět byl stvořen v 6 dnech či miliony let trvající evolucí nemá sama o sobě vliv na člověkovu praktickou rozhodovací aktivitu, i když „držení“ či hájení oné fundamentalisticky náboženské „doslovné“ představy může pochopitelně být a je velice pracné, ba přímo heroické. Člověk s hlubokou vírou v neposkvrněné početí Panny Marie může narážet v sekulárním prostředí na nepochopení, pohrdání i posměch, avšak pro onoho člověka samotného v jeho každodenním rozhodování z této podoby jeho víry nic zásadního

nevyplyvá, a může to tedy být takto stejně dobře součástí vybavení mysli jak u křesťanského poustevníka, tak u sicilského mafiána. Totéž, žel, platí i o dalších dogmatických formulích, považovaných vesměs za deklaraci křesťanské víry. Navenek se přítomnost těchto zapouzdřených bloků v praktických kritériích člověka jednání nijak neprojevuje, což ovšem naprosto neznamená, že stoupenci jedné podoby určité dogmatické formule nebudou hotovi jít rozbíjet hlavy stoupencům jiné dogmatické formule. Vraždění jinověrců je v Evropě v celých jejích dějinách oblíbeným adrenalinovým sportem. Obě strany bývají přesvědčeny, že je to nanejvýše bohubilé a prospívá to spáse.

Zde je nezbytně nutno vsunout malý účelový exkurz, týkající se dvou podob „pravdy“ a dvou odpovídajících oblastí či obsahu lidské mysli. Je to naprosto nezbytné k tomu, aby čtenář také pochopil, co to znamená, řekne-li se, že „*Bible má pravdu*“. Pravda, řecky *alétheia* znamená „neskrytost“. Je to výsledek intelektuálního procesu, při kterém člověk odstraňuje halici závoje a klamy, aby se posléze na konci procesu dopátral korespondenční pravdy, „jak to doopravdy je“. Tak u procesu hoření a odhalování jeho podstaty bylo nutno opustit mnoho klamných představ, od ohně jako živlu, flogistonové teorie a kde čeho, až Lavoisier dospěl k tomu, že jde o oksyličování. Ano, to je *pravda o hoření* (doufejme).

V kontextu Bible a myšlení, které se kolem ní legitimně točí, má „pravda“ zcela jiný význam – je to výchozí jistota, výchozí postulát, je to to, s čím jde člověk do života a na co spoléhá. „*Tito v vozích, jiní v koních doufají, ale my jméno Hospodina Boha našeho sobě připomínáme*“. Toto jedno z mnoha míst, aplikujících právě onu „výchozí“ podobu biblické pravdy říká asi toto: jedni spoléhají ve svém životě na majetek a moc (to oboje bylo v koních a vozech, rozuměj především válečných), zatímco my spoléháme na Boha. Tato pravda je, jak vidno, ze zcela jiného materiálu, a rozhodně není nikterak vědecky verifikovatelná, a to již proto, že svým dosahem přesahuje hranice tohoto světa, kam věda přece jenom, ani při nejlepší vůli, nemůže.

Těmto dvěma podobám či formám pravdy odpovídají i dvě zásadně odlišné podoby obsahů či informací, obsažených v lidské mysli. Řeckému pojetí odpovídají „soubory dat“, tj. informace o podobě světa, vlastnostech látek a materiálů, podobách a proměnách energie a tak podobně. Zde je kompetentní věda, je to přibližně ona oblast, kterou René Descartes nazývá „*res extensa*“. Druhou oblast či soubor tvoří „*soubory hodnotových kritérií*“. Co je cennější než ono? Je lépe obětovat mezilidské vztahy pro majetek, nebo naopak? Která hodnota bude (pro mne) nejvyšší a rozhodující? Je lepší dávat, nebo brát?

Ve které skupině souborů se bude nalézat to, co činí z člověka učedníka Kristova? Obávám se, že „řeckost“ našeho světa a naší kultury bude spatřovat hlavní důraz v tom, co je možno též nazvat „vědění“. Kolik synů měl Izák a jak se jmenovali? Kolik misijních cest podnikl apoštol Pavel a v jakém pořadí? Jak se jmenovali Ježíšovi učedníci? Toto a mnoho a mnoho dalšího podobného materiálu se také děti jako „informace“ učí v náboženství, a na základě takovýchto vědomostí je jim předán pocit, že to je všechno a že tím, že o tom nepochybují a jsou vnitřně přesvědčeni „že to tak opravdu je“, jsou křesťané. Teologický princip „*objektivita víry*“ činí právě z těchto látek a jejich intelektuálního akceptování střed a těžiště. Stačí pravověrně věřit. I to má jistě svůj určitý smysl, ovšem člověk, nosící všechno

toto ve své paměti, nemusí být navenek naprosto nijak k rozeznání... Navíc, takto pojatá víra se cítí být na všech stranách ohrožena, kdykoliv se setká s pochybnostmi, zda „to tak bylo nebo nebylo“. Článkem víry se tak může stát i to, zda nějaká velryba může nebo nemůže člověka spolknout a po třech dnech živého vyvrhnout. Na tom onomu člověku spočívá „pravdivost“ knihy proroka Jonáše, na té pak pravdivost Bible, a na té už pak úplně všechno. Soudím, že toto není „to ono“....

Jaké je tedy ono další, jiné možné pojetí funkce, role či místa náboženství v lidské mysli? Toto pole by bylo možno dle mého soudu nazvat „*nastavením hodnot, hranic a kritérií*“. To je v oné druhé oblasti obsahů mysli, „souboru hodnotových kritérií“, tedy jakéhosi souboru programů, s jejichž pomocí člověk vyhodnocuje svět a jevy kolem sebe a dodává jim smysl a hodnotu. Zde se podle nastavení těchto programů bude rozhodovat o tom, zda pro mne bude cennější v penězích vyjádřený zisk nebo dobré svědomí, a ovšem zde bude také formována i podoba onoho svědomí. Jaký význam pro mé rozhodování bude mít materiální stránka věci a materiální prospěch, z ní plynoucí? Je tento podnik čestný nebo nečestný? Co všechno budu ochoten udělat pro peníze a za peníze? V čem a do jaké míry jsou pro mne normy tohoto světa závazné, a od jaké již ne? Praktické aplikované odpovědi na tyto otázky se obvykle odvíjejí právě od onoho určitého *vyhodnocovacího programu*, který se v procesu zrání v člověkově mysli zachytil a více nebo méně vědomě zformuloval. Většina lidí ovšem o jeho existenci ani neví, a kritéria svých rozhodnutí považuje za „přirozená“, „samozřejmá“, případně „normální“. Zde bych zdůraznil, že žádných „přirozených“ či „samozřejmých“ odpovědí na tyto otázky není. Každá odpověď vyplývá z určité konkrétní životní filosofie či víry a jí deklarovaných hodnot a priorit. Bylo by ovšem možno mluvit o programovém nastavení, ke kterému bude lidská mysl svou „přirozeností“ tíhnout, a ten bude nejspíše založen na přirozeném egoismu, případně klanovém egoismu. To by bylo „přirozené“, avšak pro život člověka v civilizované lidské společnosti ne dost vhodné. Ze své lidské přirozenosti by se člověk choval v pravém slova smyslu jako divoch, kterým kdesi vskrytu také stále potenciálně je. Je běžné a obvyklé, že při tvorbě tohoto poněkud kultivovanějšího *vyhodnocovacího programu* se uplatňuje nejen kultura, která daného člověka obklopuje a již v dětství mu vtiskne své představy o světě, hodnoty a ideály do mysli, ale ke slovu přicházejí i případní konkrétní činitelé, mající schopnost člověka v této oblasti „naprogramovat“. Tím může být rodina, sociální prostředí, škola, případně nějaká světonázorově profilovaná instituce jako strana nebo církev. A právě zde by se mělo projevit to, co nazýváme „náboženskou (případně křesťanskou) vírou“.

Přijetí Ježíšovy koncepce lidské existence znamenalo posuny v onom „vyhodnocovacím programu“, a jeho výsledkem bylo odlišné vidění světa, a ovocem toho bylo pak i změněné chování daného člověka v těch životních situacích, kterých se tyto posuny týkaly. Připomenul bych znovu, že nejde o změny, které by vyplývaly z nějakého příkazu – jde o spontánní odpovědi na nový koncept života. To, co se na půdě protestantismu nazývá „zákonictví“ spočívá právě v tom, že je po člověku „vyžadováno“, aby se choval tak či onak – bez proměny mysli to pak buď vůbec nebude schopen, případně to bude dělat s nechutí nebo pouze určité chování předstírat, což ovšem jistě rovněž a naprosto nebude ono.

Nová koncepce života mohla vyvolat změny v těchto oblastech:

1. Nová definice pojmů „dobré“ a „špatné“ nová definice „zla“, nový, nikoliv „běžný“ způsob zacházení s jevy a objekty, které by jinak byly takto označeny
2. Nové pojetí vztahu k majetku a materiálním statkům
3. Vztah k vlastnímu bytí, jeho smyslu a poslání.
4. Vztah k ostatním lidským bytostem a lidským organizacím, především k státu

Znovu podotýkám, že tyto posuny se nedějí na základě vnějšího příkazu, nýbrž jsou spontánní odpovědí na nový přijatý obraz světa, ve kterém mnoho skutečností dostává význam odlišný od toho, který měly v oné soustavě spontánně vygenerované, tedy lidsky „normální“ a „přirozené“. Nesnázi v mapování této oblasti je ovšem to, že jednotlivá témata se nerozlučně prolínají, a jejich pedagogicky nezbytné samostatné podání je jistým násilím na nich páchaným, ovšem zde může pomoci pouze prosba k laskavému čtenáři, aby tuto látku bral „cum grano salis“, tedy aby si ji ve své mysli sám za využití svého vlastního důvtipu dorovnal.

3.3 Otázka dobra a zla

Neodmyslitelnou součástí lidské mysli a jejího „nastavení“ je rozlišení a rozlišování *správné - špatné, dobro – zlo*, což zcela prakticky v širokém rozpětí možného pochopení znamená něco zcela každodenního. Je to již sama volba životních cílů i cest, kterými se k jejich dosažení člověk bude brát. Běžným, samozřejmým a přirozeným kritériem rozlišování je zde pragmaticky a egocentricky pojatý vlastní prospěch a zájem. Věřící křesťan by právě zde mohl být jasně a nepřehlédnutelně rozeznatelný. To se zrcadlí v tom, co píše apoštol Pavel v 1. listu do Korintu: *Všecko je dovoleno – ano, ale ne všecko prospívá. Všecko je dovoleno – ano, ale ne všecko přispívá ke společnému růstu. Nikdo ať nemyslí sám na sebe, nýbrž ať má ohled na druhého!*“ 1 Kor. 10,23-24. Dovedu si představit, jaké, jinak zcela běžné ekonomické a jiné aktivity, by byly pro křesťana nepředstavitelně nepřístupné, kdyby pouze toto bylo vzato vážně! Křesťan nechápe svůj život jako podnik ve své vlastní režii, - *„Kdo by chtěl zachovat svůj život, ten ho ztratí...“* Sebezáchova a její materiální zajištění nejsou tedy jeho první a poslední starostí, což nemůže být nevidět. Kritéria jednání – to je tedy první oblast, na které mělo křesťanství způsobit nepřehlédnutelné proměny. V drtivé většině lidí, považujících se za křesťany, však žádná taková změna ani odlišnost asi není patrna...

Druhá oblast rozlišování leží v tom, jak člověk přijímá to, co ho potkává, co k němu přichází. Západní člověk již nedovede fatalisticky „brát věci tak, jak jsou“, bez toho, že by jim nepřihradil nějaké znaménko, kladné či záporné. Tento velice závažný akt se děje na základě programu, který je obvykle rovněž spontánně vygenerován a odvíjí se od vztahu dané skutečnosti k hodnotám a plánům daného člověka. Běžný je tento jednoduchý klíč: Co danému člověku slouží, vyhovuje a prospívá, to je dobro, co mu naopak jeho plány a představy maří a neprospívá mu, to je zlo. Dále je to již logické a vyplývá to z jakéhosi obecného mravního cítění – dobro je třeba podporovat, to je to, co „je správné“, proti zlu je ovšem nutno bojovat. Kvalita člověka bývá dokonce někdy měřena podle toho, s jakou vehemencí dovede bojovat proti tomu, co se mu nelíbí. Kdo se ke svým umanutým cílům dovede i prostřílet, je dokonce podle myšlení tohoto světa hrdina. Tak nějak vám to vysvětlí

prakticky každý, od pana presidenta až po posledního bezdomovce. Pouze zřídka naleznete člověka, ochotného připustit, že ne vše, co považuje za dobré, pro něj opravdu dobré je, a naopak, ale k tomu připojí výhradu, že o takovém případě, pokud jde o něj, je kompetentní rozhodnout stejně pouze on sám. Civilizace se ovšem sama o sobě musí do jisté míry starat o to, aby jednotlivci, tuto civilizaci tvořící, přinejmenším v určitých oblastech své vlastní jasné a jednoduché egocentrické kritérium alespoň někdy a v něčem nahradili konstruktivnějším přístupem, odrážejícím zájem dané společnosti. Zde by bylo vhodné připomenout Platonovu prosbu: „Bohové, dejte nám dobro, které odmítáme, a nedávejte nám zlo, kterého se dožadujeme“. Civilizovaný člověk si na něco z toho chtěl nechtěl zvyknout musel, tedy že bude přijímat i dělat i věci, které mu budou proti srsti. Platit daně je sice „ztráta“, nicméně občan navzdory tomu tuto povinnost obvykle s jistou nechutí plní, ovšemže většinou právě pouze pod hrozbou trestu.

Hranice mezi dobrem a zlem a způsob jejího nalézání je velmi důležitým elementem jedincova „vyhodnocovacího programu“ a je možno opět vidět celou škálu možností, jak může být tento proces nastaven. Pokusme si to přiblížit. Na jednom konci oné škály by v tomto případě byl onen nediferencující postoj „brát to, jak to je“, zatímco na druhém konci je manichejský ostře a nesmiřitelně rozlišený svět Dobra a Zla, a tedy i velmi jasné a kategorické „nálepky“, kterými člověk věci kolem sebe označuje. Která poloha na této škále by asi odpovídala tomu „nastavení“, které by člověk mohl odvodit z Bible? Obávám se, že navzdory všeobecnému zvyku a přesvědčení bude ona biblická poloha blíže tomu prvně zmíněnému pojetí (brát to, jak to je), a nikoliv onomu pojetí persko-dualisticky-manichejskému, ve kterém člověk vše kolem sebe vidí jasně černobíle, a s konečnou platností rozhoduje „co je co“. Který prvek onoho biblicko-judaisticko-křesťanského obrazu světa zde tuto polohu určuje a vymezuje?

Je to *monotheismus*. Je dobré se zamyslet nad tím, jak radikální důsledky pro „nastavení myslí“ má to, že člověk ve svém myšlení a ve svých úvahách vychází z existence pouze jednoho dobrého božského principu, jinak řečeno, že škrtně ze svého myšlení i slovníku ztělesněné zlo, tedy satana, ďábla, čerta. Soudím, že nejautoritativnější biblickou látkou, o kterou je možno toto pojetí opřít, je již sama zpráva o stvoření (Gn 1), ve které není vedle suverénního Boha- Stvořitele žádná jiná moc, která by s ním bojovala, soupeřila nebo konkurovala mu. Vezme-li právě toto člověk vážně, změní se ve svých důsledcích kompletně jeho vztah k světu. Tato fantastická proměna je v Bibli obsažena, avšak málokdo si toho všimne. V knize Exodus například vystupuje „zlý“ faraon, který nechce Izraelce propustit, aby odešli do zaslíbené země, a který by právě tím takovým vzorovým démonem a exponentem zla mohl být. Jenže právě v knize Exodus je řečeno, že „*Hospodin zatvrdil jeho srdce, aby Izraelce nepropustil*“ Ex 10,27. Ti Izraelci ovšem na nápad „vyjítí z Egypta“ nepřišli sami, nepřišel na to ani Mojžíš, ale i jemu to vnuknul tentýž Hospodin, tentýž, který „zařídil“, aby je faraon nepropustil! Tím ovšem celý příběh vypadá a vyznívá úplně jinak! Je jistě nutno připustit, že takto je to o něco složitější, a také z toho takto nelze udělat disidentskou čítankovou vyprávěnku o statečných Izraelcích, kteří se pranic nebojí zlého panovníka, upírajícího jim jakási práva...

To však není zdaleka všechno. Po skončení „babylonského zajetí“, které přišlo, když perský král Kýros přemohl a dobyl novobabylónskou říši, byla opět velká příležitost vidět svět dualisticky. Dobro zvítězilo, zlo bylo poraženo! Prorok Izaiáš však zpívá zcela jinou píseň. „Já jsem Hospodin a jiného už není, mimo mne žádného boha není... Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci“. Iz 45,5.7. I babylonské zajetí bylo od dobrého Boha, což je sice rovněž podstatně náročnější na pochopení, ale právě to je „diferenční znak“ odlišující toto vidění světa od běžného polyteistického nebo dualistického náboženského výkladu jevů. Monotheismus tedy znamená přímo a bezprostředně tolik, že vedle Boha není žádný jiný s ním srovnatelný princip. To ovšem znamená právě to (co z toho vyvodil také svatý Augustin), že neexistuje zlo jakožto „ontologický princip“, nýbrž zlo existuje pouze ve smyslu „nedostatku dobra“, podobně, jako je tma pouhým nedostatkem světla, bez vlastní ontologické podstaty. S tím souvisí a na to navazuje i ona běžně nepochopitelná Ježíšova láska k nepřátelům (kterou se, zdá se mi, nejen běžní křesťané, ale ani mnozí církevní hierarchové nesnaží už ani pouze a alespoň „předstírat“!). Je to ovšem jistě pro člověka krkolomné a odporuje to jeho přirozenosti – setká-li se člověk s překážkou v podobě člověka, instituce nebo systému, hatícího jeho plány, chce po něm monotheismus cosi doslova krkolomného. Místo toho, aby to začal proklínat, bušit a střílet do toho, měl by se nejprve zamyslet, co mu skrze tuto skutečnost chce dobrý Bůh říci, neboť nikdo jiný za tím stát nemůže, protože nikdo jiný není! Kdybych to chtěl vyjádřit technicky šroubovaně, řekl bych, že víra spočívá v tom, že nepřítel systému, jehož jsem součástí, vnímám spolu s tím mým systémem být součástí vyššího, komplexního metasystému.

Na rozdíl od krajního východního fatalismu nemusí člověk ovšem vše pasivně přijmout. V tom, co ke mně přichází, může to být něco, co mám překonat, co nemám „nechat tak“ (nemoc, deformované vztahy), a svůj pozitivní smysl to může mít i v tom, že má být vyzkoušena moje trpělivost, vytrvalost, láska a podobně. Člověk tedy určité překážky může a namnoze má překonávat, ovšem poněkud jiným stylem, než když je manichejsky vyhodnotí jako ďáblův zlovlný úklad. Bylo by možno říci – má s těmito překážkami zápasit jinak, s poměrně omezeným výběrem prostředků, dokonce lze říci – s láskou, v dobrém, s nadějnou jistotou, že i toto trápení sesílá dobrý Bůh, a jistě ví, proč.

Není patrně nutno složitě dokazovat, že církve, jakožto institucionalizované podoby křesťanství, tento přístup nikterak výrazně nevyzařují, a to především proto, že ho samy nijak příliš neuplatňují. Kdyby ano, pak by si ovšem musely, například u nás, nahlas položit otázku, co že jim Pán Bůh chtěl tím, že na ně poslal komunisty a atheisty, říci....

Křesťanství (a pochopitelně i judaismus) tedy neakceptuje a neobsahuje jednoduché a pochopitelné dualistické schéma boje Dobra se Zlem, což ovšem tedy znamená dalekosáhlý posun. Znamená to, že v „nepříteli“ je spatřován buď boží nástroj (*Attila, bič boží*) případně, ve smyslu Augustinova pojetí zla, je v nepříteli nešťastná bytost s deficitem dobra. To ovšem zcela mění situaci, mění se „zacházení“ s onou nežádoucí skutečností i cíl případných nápravných operací. Ano, znamená to namnoze vzít protivníka vážně, i s jeho nároky, i s jeho odlišností. Znamená to dokázat vnímat vyhrocenou situaci a konflikt mezi sebou samým a jím z jakéhosi vyššího hlediska. Něco takového se nemůže zrodit z lidské přirozenosti, která

v podstatě ustrnula na stadiu myšlení neolitického lovce. Monotheismus představuje radikální proměnu člověka pohledu na svět, proměnu, která umožňuje řešit rozpory a nesrovnalosti lidského soužití zcela jinak, než jak je řeší „běžné“ dualistické černobílé paradigma.

Nebude patrně přeháněním, řeknu-li, že princip zla, ďábel, je v současném křesťanském myšlení hluboce usazen a démonizace či přímo diabolizace čehokoliv nepohodlného patří k běžnému, avšak zcela nepatřičnému arsenálu jeho zbožných zbraní. Tím ovšem vpadlo do hluboko vyježděné koleje polytheismu a manichejství, se všemi důsledky pro vzájemnou komunikaci všech elementů, částí i součástí lidské společnosti. Manichejsky interpretována se jakákoliv maličkost stává zásadní otázkou dobra a zla a místo diskuse přichází ke slovu křížová výprava. Kdyby nastala náprava v této věci, pak by ovšem náboženství (rozuměj zde tedy křesťanství) mohlo být základem a šířitelem nového komunikačního stylu, s mnohem lepšími vyhlídkami, než jaké slibuje a přinese to, co propaguje a ukazuje doposud. I terorismus zrodilo manichejství, a manichejsky vedený boj proti němu ho posiluje. Zcela jinak řečeno, křesťan by se mohl odlišovat i tím, že nebude „nadávat“ na jevy politického a jiného života stejným stylem, jako jeho nevěřící sousedé. Nebude nadávat buď proto, že situaci vyhodnotí jinak, nebo protože ji bude mít snahu změnit, a to poněkud jiným způsobem. I s tím jsem se již setkal, a pokouším se to především sám praktikovat. Ještě malé podotknutí – „nadávání“ je pozůstatkem magického myšlení, přesněji řečeno, magických křeteb, kterými měl být nepřítel zbaven božské podpory a tak oslaben. Ve starověku si proti sobě sešikovaná vojska nejprve nadávala, a teprve po této magické „artpodgotovce“ přešla k boji zbraněmi, kterými měl být oslabený nepřítel již pouze „doražen“. Křesťanství neposkytuje tomuto myšlení ani řešení žádnou podporu. I v tom by se křesťan mohl viditelně a nepřehlédnutelně lišit.

Ještě se však vraťme k tomu „čertovi“ jako zosobněnému principu zla. Norbert Wiener, zakladatel kybernetiky, rozlišuje ďábla manichejského, mocného, inteligentního a vymýšlejícího nové a nové úskoky a léčky a zcela jiného ďábla augustinovského, který odpovídá spíše lehce natvrdlým a vposledu nebylostně zlým, ba takřka skoro dobrosrdečným čertům českých pohádek. Ano, ďábel je v křesťanství pouhou bytostí s nedostatkem dobra, spíše tedy jakousi užitečnou a názornou, srozumitelnou pedagogicko-didaktickou pomůckou.

3.4 Blahoslavenější je dáti než bráti – změna optimální bilance

I to je další nový prvek v myšlení, pocházející z toho, že onen svůj soubor hodnotových kritérií nechá člověk ovlivnit a proměnit biblickým a především evangelijním obrazem světa a člověka v něm. Člověku je v jeho živočišné přirozenosti vlastní shromažďovat – množství zásob (do jisté míry i v podobě podkožního tuku) bylo nejspíše rozhodujícím faktorem, šlo-li o to, kdo období sucha, nedostatku a hladu přežije a kdo nikoliv. Kypré proporce Věstonické Venuše ukazují, jak takový ideál vypadal. Shromažďovací pud je v člověku nastaven podobně, jako je tomu u dalších tvorů. Je pochopitelné, že ještě v neolitu se projevy tohoto pudu přirozeně regulovaly tím, kolik čeho mohl člověk reálně nashromáždit, a nebylo toho obvykle mnoho. Pro civilizaci se však stává shromažďovací pud v jeho pudové podobě poruchou. Jednak je obvykle provozován v neprospěch jiných jedinců (tento pud se zřídka zastaví před „cizím“) ale nadto narušuje

civilizovaný způsob čelení nepřízni, který je založen na solidaritě. Shromažďovací pud není, na rozdíl od ostatních, nijak fyziologicky omezen, člověk je v tomto smyslu „nenasytný“, „nemá záklopku“, ba naopak – s jídlem zde ještě více roste chuť.

Většina náboženství obsahuje jeden prvek, mající tento přivlastňovací a shromažďovací pud „zlomit“, nebo alespoň narušit v jeho monolitické absolutnosti. Institucí s tímto cílem je „oběť“. Právě již sama myšlenka „oběti“ je výchovou a přetvářením myslí k podobě civilizačně přiměřenější. Oběť je odevzdání či dobrovolné vzdání se něčeho, co by mohl člověk považovat za své, a to v zájmu uspokojení neviditelného Řádu. Oběť se objevuje jako významný prvek prakticky ve všech náboženstvích, a jistě může být a bývá součástí magické manipulativní strategie. Myšlenka oběti – vzdání se něčeho, čeho se člověk předtím zmocnil nebo zmocnit mohl – se dalším posunem již v oblasti Starého zákona proměňuje v „milosrdenství“. Zde se člověk něčeho vzdává ve prospěch někoho, kdo daný statek potřebuje více. Oběť i milosrdenství jsou vlastně takto symbolickým i reálným popřením přirozeného shromažďovacího pudu. Mimo to jsou i popřením přirozené myšlenky zápasu jako jediné možné a spravedlivé cesty rozdělování statků. Ano, oběť je „přerozdělování“. Takové jednání ovšem rovněž nevyplývá z neolitické lidské přirozenosti a vyžaduje v člověkově myslí ono „nové nastavení hodnot“, podobně jako ony předcházející myšlenkové prvky, související s rozlišováním dobra a zla. Je pochopitelné, že bez posunu v onom „souboru hodnot a kritérií“ je oběť nesmyslná, a současný svět posvěceného shromažďování je v tomto smyslu ve své většině dokonale neolitický. Je jistě otázkou, která je zcela na místě, zda je řešením chudoba (logicky následující poté, kdy by člověk rozdal vše). Tato otázka je řešena již na stránkách Evangelii, a Matoušovo evangelium přináší koncepci, zabalenou v běžných překladech nešťastně do slov, kterým málokdo rozumí – „*Blahoslaveních chudí duchem*“ – Mt 5,3. To zde ovšem neznamená lidi „momentálně zaostalé“, jak to bývá běžně chápáno, nýbrž lidi, kteří ony statky, které spravují a mají ve své moci, nepovažují za svůj majetek a tím garanci své existence, nýbrž považují se za jejich správce, šafáře, kteří Pánovy statky spravují ve prospěch vsí čeledi, či, jak to prý řekl slavný americký milionář Carnegie „ve prospěch svých méně šťastných bratří“. Takto ušlechtilé začínal kdysi na půdě reformačního křesťanského puritanismu kapitalismus, než byly tyto jeho křesťanské kořeny vystřídány deistickými a i ty pak ryze neolitickým shromažďovacím pudem, nehledícím napravo ani nalevo, vpřed ani vzad. Teorii maximalizace užitku a zisku je pak shromažďovací pud podbudován a zdůvodněn přímo vědecky.

Náboženství vždy již ze samé své podstaty nějakým způsobem relativizovala pozemské statky člověka v jejich významu pro lidský život a štěstí. To je důležitý civilizační vliv, a svržení shromažďovacího pudu z absolutního trůnu člověka rozhodování je to, co odlišuje divocha a barbara od civilizovaného člověka.

Otázky vztahu k materiálním statkům a životním potřebám jsou vyjádřeny ještě v jedné novozákonní biblické formulaci: „*Dosti mějte na tom....*“ I to je programové omezení shromažďovacího pudu. Zdravá soutěživá dravost, jak se eufemisticky nazývá kořistnická a vykořisťovatelská nenasytnost, má být nahrazena jiným programem. Ten spočívá v onom vznešeném a aristokratickém „*nevyužívání ničeho až do dna*“, neždímání zdroje (i „lidského“) až do poslední kapky, schopnost spokojit se s tím, co člověku rozumně jeho

potřeby uspokojí a nežádání více. To je velice nemoderní a nepopulární, a obchod jako životní filosofie i praxe ve svém katalogu tuto ctnost zcela postrádá (i když ve svých slavnějších časech ji znal rovněž!). Všimněte si prosím laskavě, že obchod nedémonizuji, ale říkám pouze, že mu určité dobro *chybí!* Správný a úspěšný *marketér* vám sotva kdy ve svém kvelbu řekne „prosím vás, bez tohoto krámu se klidně obejdete“.

Celá nová ekonomika křesťanova myšlení je založena i v působivém obraze „*pokladu v nebi*“ Mt 6,19.20, který člověk shromažďuje právě tím, že dokáže „odklánět“ produkty svého úsilí jinam než k svému vlastnímu konzumu a obohacení. Křesťanství přináší tedy i ten civilizační prvek, kterým je nová interpretace a aplikace onoho „zákona maximalizace zisku“ – je doplněn o jinou, novou, vertikální dimenzi. Jaké jednání mně zvětší onen můj nebeský poklad? To vše shrnuje, korunuje a doplňuje 1 Tm 6,7-10: „*Zbožnost, která se spokojí s tím co má, je už sama velké bohatství. Nic jsme si totiž na svět nepřinesli, a také si nic nemůžeme odnést. Máme-li jídlo a oděv, spokojme se s tím. Kdo chce být bohatý, upadá do osidel pokušení a do mnoha nerozumných a škodlivých tužeb, které strhávají lidi do zkázy a záhuby. Kořenem všeho toho zla je láska k penězům. Z touhy po nich někteří lidé zbloudili z cesty víry a způsobili si mnoho trápení*“. Dodal bych k tomu pouze to, že to těmto posledně zmíněným nešťastníkům obvykle nic nebrání, aby se nepovažovali a nevydávali za mučedníky (s cílem dostat odškodné)... Ale to je zcela jiná historie.

Specifika křesťanova nastavení mysli spočívá tedy v tom, že jeho optimální bilance bude spočívat v převaze toho, co dal, nad tím, co přijal. Přitom je ovšem možno i toto ekonomicky nerozumné jednání převést do uznaných vzorců „maximalizace zisku“, pokud uvážíme, jak komplexně křesťan tuto oblast vnímá. Především je zde již zmíněný fenomén „*poklad v nebi*“. Tuto skutečnost člověk přijímá pouze vírou a nikoho nelze o existenci něčeho takového přesvědčit. Znamená to v podstatě to, že obětovaný chléb milosrdenství způsobí nárůst na onom nebeském kontu (kde vám to žádný nevytuneluje). Druhou jinak neviditelnou skutečností, která je zde brána v úvahu, je všechno to, co člověk bez své vlastní zásluhy a zaplacení dostal. Sem křesťan započítá již fakt svého nezaslouženého bytí, dar každého rána, dar krás, které může vidět, dar radosti, kterou smí zažívat. Vezme-li v úvahu toto všechno, pak ovšem ani při tom největším úsilí nemohu vydat více, než jsem přijal, a moji bilanci by mně mohl závidět i Rotschild. A k tomu mám navíc ještě Naději a Radost.

3.5 Cíl a smysl lidského bytí

Křesťanství systémově pochopené zasahuje pochopitelně i do oblasti odvěké lidské touhy a hledání, jehož cílem je *štěstí*. Tento finální cíl veškerého lidského snažení je natolik důležitým a přitom složitým fenoménem, že by si zasloužil samostatné sympozium, a to již proto, že se budoucnosti civilizace dotýká naprosto bezprostředně. Také právě zde by se mohla odehrát pozitivní role křesťanství, tedy náboženství, a to právě vzhledem k oné budoucnosti naší civilizace, o kterou nám kráčí. Význam štěstí v životě člověka a lidské společnosti není třeba složitě dokazovat – může stačit připomenutí, že se objevuje nejen mezi filosofickými tématy antických myslitelů, stejně jako v ústavách a právních dokumentech, nakonec pak i v důvodové zprávě k našemu novému Občanskému zákoníku. V této souvislosti bude tedy stačit poukázat na vazby, které tento fenomén se stavem a budoucností jakékoliv lidské společnosti a celé civilizace pojí.

Štěstí, jak upozorňuje již Aristoteles, je stav mysli, ve kterém je člověk ochoten spontánně pomáhat druhým a navazovat s nimi harmonické vztahy. Nesnáz je v tom, že ke štěstí vede zdánlivě několik cest, z nichž některé (a to asi ty na první pohled nejslibnější) buď za jedním šťastným nechávají zástup nešťastných, případně vedou k štěstí vratkému a prchavému, nebo dokonce ani to ne. Minout se v tomto hledání cílem není ovšem pouze politováníhodnou záležitostí onoho bloudícího člověka. Nešťastný, frustrovaný člověk představuje doslova veřejné nebezpečí a ohrožení. Zločinnost a připravenost k agresí v jakémkoliv formátu její realizace jsou důsledky nejběžnější. Druhým důsledkem je nadspotřeba, se všemi dopady na zdroje a životní prostředí. Mnozí lidé marně hledají štěstí v tom, že se obklopují věcmi. Šťastnost či nešťastnost kteréhokoliv člověka ve svých dopadech na jeho okolí, lidské i přírodní, není zdaleka pouze jeho soukromou věcí.

Čím by zde tedy mohlo náboženství, tedy konkrétně křesťanství, přispět? Hledání štěstí je skrytým i zjevným cílem každého člověka. V podobě „práva brát se o své štěstí“ se stává i součástí právních řádů. Přínos náboženství, resp. křesťanství je možno vidět v tom, že ve své kultivované podobě přináší a nabízí takovou koncepci štěstí, která je pro lidskou společnost i přírodu konstruktivní a nikoliv destruktivní.

Možná zde bude dobré odrazit se od jedné myšlenky J. H. Robinsona, obsažené v jeho díle „Vývoj lidské mysli“. Jeho příspěvkem k nauce o člověku je myslím výstižný a, žel, reálný obraz, dle kterého v každém člověku žijí čtyři odlišné bytosti. Je to zvíře, divoch (řekněme tedy barbar nebo neolitický lovec) a dítě, a teprve jako čtvrtý se vedle nich někdy doslova krčí člověk civilizovaný. Pojetí štěstí u každého z nich bude odlišné, a zejména mezi těmi třemi a tím čtvrtým bude rozdíl propastný. Jde dokonce o to, že „ten civilizovaný“ se od oněch prvních třech liší *právě tím*, že dokáže v různých cestách ke štěstí diferencovat a také se o něj tedy brát jinými cestami. Dokáže rozeznat, že jiné je štěstí barbarské, jiné civilizované a opět poněkud jiné je to, o kterém je řeč v Bibli a které se právě tam také jako žádoucí model nabízí. Ve způsobu chápání a tedy i hledání cest ke štěstí lze pozorovat několik stupňů či typů, od zcela barbarského až po bytostně křesťanský.

Jaký byl první „kultivační zásah“? Byla to právě řecká filosofie, a to jak v postavě Aristotelově, Epikurově či dalších, kteří postulovali civilizovanou, filosofickou cestu ke štěstí, odlišnou od divošského, případně „polocivilizovaného“ modelu. Obrazem onoho spíše předcivilizačního pojetí je Tyché, latinsky Fortuna. Je obvykle vyobrazena jako šarmantní dáma s rohem hojnosti, ze kterého sype dary kolem sebe. Štěstí, které sype kolem sebe, je tedy něco nahodilého, s žádnou člověkovou zásluhou ani povinností nespojeného. Je pochopitelné, že člověk chtěl záhy tuto nahodilost vyřadit, a ubíral se cestou cíleného úsilí o získání toho, nač by musel u Fortuny možná dlouho a marně čekat. Předpokladem štěstí byly spatřovány majetek a moc, případně sláva, a za nimi šel člověk s jednoduchou přímočarostí. Filosofické civilizované pojetí štěstí spočívá v poznání, že to tak nelze. Toto pojetí štěstí přivádí nutně každého takto se o své štěstí beroucího do potenciálního i reálného konfliktu s ostatními lidmi, příslušníky určité pospolitosti, což ji rozkládá, oslabuje a posléze také může přivodit a přivozuje její zánik. Jde tedy o to, že bezohlednou cestou za tímto způsobem štěstí člověk naruší křehké civilizační vazby a vztahy, a v nastalém rozvratu o to, co snad získal, stejně přijde. Filosofové, první badatelé v oblasti, kterou bychom dnes nazvali psychologií a

sociologií, se proto snaží postulovat jiný, civilizačně konstruktivnější nebo alespoň méně destruktivní pojem štěstí a odpovídající cestu k němu. Tato nová verze je shrnuta v úsloví „*Šťastný je ten, kdo se nespolehá na štěstěnu*“, a samozřejmě tedy ani na to, čím ona oblažuje. Filosofické štěstí není ani v prohýbajících se stolech, ani v hořícím dobytém nepřátelském městě, nýbrž je ve vědomí podílu na Řádu, který je člověk schopen vnímat díky svému rozumu. Pro Epikura a jeho filosofii je dokonce štěstí ústředním tématem, a tam je zvláště patrné, že rovněž míří jinam, než kde štěstí hledala nekultivovaná, barbarská lidská požívačná přirozenost. Filosofické štěstí nepozbylo ani věky svoji cenu a význam, a kdyby bylo západní „barbarskou civilizací“ akceptováno, byla by jinde, než kde je.

Judaismus i křesťanství řeší tuto otázku zcela principiálně, a to definicí člověka v významu v aktu Stvoření a jeho role v jeho další existenci. Jde o „vyvolenost“ nejen být při tom, ale i o spoluúčast, ba v jistém smyslu i partnerství, pojící člověka s Bohem. Říká se, že Židé „objevili“ úžasnou novou možnost – „žít pro myšlenku“. Tou myšlenkou je rekonstrukce světa k jinému obrazu, než jaký mu vtiskla predátorská živočišná stránka v člověku (která je, v řeči biblických podobenství, přechodným důsledkem člověka prvotního selhání – tedy ničím „ustanoveným“ a v tomto smyslu „definitivním“). Je to život ve světle moudrosti, čerpané z této verze stvořitelského a zakladatelského aktu, je to milosrdenství a spravedlnost jako způsob zacházení s bližními, ale i s ostatním světem, a je to posléze i radost z toho, že se člověku tato možnost, vystoupit takto o stupeň výše nad čistě biologickou rovinu bytí, otevřela. To vše je jistě podepřeno i některými až antropomorfními rysy starozákonního i novozákonního obrazu Boha – není to krutý vladař a nemilosrdný soudce, nýbrž milující otec, přijímající své zbloudilé marnotratné syny i dcery a dávající jim možnost nového začátku.

Sumou a svorníkem vnitřního přijetí toho všeho je „šálóm“. V Bibli se nemluví o „štěstí“ – je to pojem, svou náplní biblickému pojetí lidského života poněkud cizí. V pojmu „šálóm“ – pokoj je obsaženo mnohem víc, od životní rovnováhy, harmonie mezi člověkem a řádem, mezi člověkem a jeho lidským i přírodním okolím, ba i harmonie v sobě samém, projevující se jako radost a radostnost. Na tomto základě a z něj se také odvozuje zcela jiný než bezohledně kořistný vztah k světu i k lidem.

Zde je patrně vliv specifické cesty, kterou bylo křesťanství za své cesty do Evropy chápáno a šířeno, nejpatrnější. Pochopení biblické látky ve fundamentalistickém stylu znamená sice, že člověk doslova věří, že svět byl stvořen v šesti dnech, 6 x 24 hodinách, a všechno šlo tak a v tom pořadí, v jakém je to v Bibli vypsáno, avšak takto uchopeno toto poselství nepřinese člověku ani štěstí, ani pokoj. Přinese spíše jakousi trvalou neurotickou konfrontační náladu a netoleranci k okolí, tvrdícímu, že to bylo jinak. Sám si vzpomínám, že při obřadu tzv. konfirmace, což je v Českobratrské církvi evangelické akt přijetí za dospělého člena církve, bylo nutno znát katechismus, tedy správné odpovědi na správné otázky. Jedna otázka Heidelberského katechismu zní: „*Co je tvým jediným potěšením v životě a smrti?*“ Stačila zcela znalost „správné odpovědi“, aniž se po někom žádalo, aby se tím nějak zabýval a dělal s tím něco více, než si to pamatoval pro onu potřebnou chvíli veřejné zkoušky. Jedno staré přísloví říká, že koně je možno násilím dovést k vodě, avšak není možno ho donutit, aby se napil. Existuje tedy jistý nešťastný způsob pochopení a uchopení křesťanství, který místo

pokoje a radostnosti dodá člověku více netolerance, více ustaranosti, a více konfliktů s okolím. Bez toho by se ovšem naše civilizace v budoucnu docela dobře obešla.

Křesťana by tedy mohlo (dokonce bych si snad dovolil i říci *mělo*) být možno už zdálky poznat podle jeho radostného a nadějného naladění vyplývající z odlišné definice „štěstí“, podle toho, že jeho štěstím je „pokoj“, stav, charakterizovaný spravedlností, mírností, dobrotou, kdy pak to vše pramení a koření právě v onom transcendentním rámci jeho života, a nikoliv v momentálních nahodilých okolnostech, věcech, bohatství či moci a slávě. Žel tomu tak zhusta není, a i proto má Mr. Robinson ve svém nelaskavém hodnocení asi pravdu.

3.6 Specifický fenomén – náboženství obce (státu)

Zápasy evropských dějin jsou provázeny jednou dramatickou persónou, kolem které je vždy dusno. Je to náboženství obce, polis, případně říše nebo státu. Funkce této odnože náboženství spočívá ve vytváření vědomí pospolitosti obyvatel určitého nad-rodového, tedy člověku ne přirozeného státního, politického celku. Jde – řekněme to přímo – o posvěcení onoho určitého útvaru lidské společnosti. Co to znamenalo? Společný bůh, který má pro danou říši nebo město funkci ochranného boha, dárce zákonů, garanta smluv, práva a spravedlnosti a tím i prosperity je symbolem jednoty a pospolitosti a jeho autorita povyšuje zákony nad pouhou lidskou vůli. Náboženství obce „polis“ v této své funkci představuje takřka více než náboženský fenomén sociologický. Cílem tohoto druhu (quasi)náboženství je tedy to, aby člověk vnímal onen lidský celek jako „svoji věc“, aby s ní cítil, aby byl hotov i přinést obět' v zájmu její prosperity a zachování. Náboženství obce, související s jejími zákony, zajišťuje, že tyto zákony nejsou chápány jako omezení svobody. Tento efekt nedokáže způsobit žádný jiný prostředek. Dle jedné historické anekdoty se kdosi tázal Epikura, jak může být na náboženské slavnosti bohyně Athény Athény, když v bohy nevěří. Epikuros odpověděl, že na té slavnosti není kvůli Athéně, nýbrž kvůli Athénám. Státní náboženství je tedy právě spíše quasináboženský fenomén, který se snaží společnou věc daného státu pozvednout nad rovinu lidských zájmů, případně čachrů, a dát jí vyšší vážnost i důstojnost.

Ježíšův postoj vůči fenoménům, souvisejícím se státem a státním náboženstvím je obdivuhodně tolerantní a v jeho výrociích nenalezneme nic „protistátního“. „*Co je císařovo císaři, co je boží Bohu obětujte*“ – tak zní jeho odpověď na úskočnou otázku, zda má být placena daň císaři či nikoliv. Pavlova slova z ep. Římanům – „*každá duše křesťanská vrchnosti poddána buď, neboť není vrchnosti než od Boha, a kdo se vrchnosti protiví, Bohu se protiví*“ Ř 13 - mluví ve stejném smyslu, zvláště pak stojí za připomenutí, že ona vrchnost byla vrchností římskou a pohanskou, která ještě k tomu právě k Židům neplanula žádnou zvláštní láskou.

Ježíšovy nároky se na rozdíl od židovských představ o mesiášském králi s římským panstvím nijak nestřetají. Ježíš o svém království říká, že není z tohoto světa. Tomu je možno rozumět právě tak, že není konkurentem žádné pozemské moci. Myslím, že toto stanovisko se odráží i ve výroku církevního učitele Tertulliana – „*nec ulla res magis aliena quam publica*“ - nic nám není lhostejnějšího než stát. Rané křesťanství tedy zachovává vůči římskému státu zdrženlivou neutralitu, a o tom, že to není neutralita „nepřátelská“ svědčí modlitby za

vrchnost, o kterých se píše v Prvním listu Timoteovi „*Na prvním místě žádám, aby se konaly prosby, modlitby, přimluvy, díkůvzdání za všechny lidi, za vládcce a za všechny, kteří mají v rukou moc, abychom mohli žít tichým a klidným životem v opravdové zbožnosti a vážnosti. To je dobré a vítané u našeho spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.*“ 1 Tm 2,1-3.

Je ovšem nepopíratelnou skutečností, že nedaleko od tohoto místa, kde se křesťané modlí za pohanskou vrchnost, se zaplňuje jiný list tvrdými slovy, ve kterých je Řím představen jako nevěstka ďáblová, kterou čeká svržení do planoucího jezera. Jistěže i tuto tradici je nutno považovat za závaznou a autentickou, a je nutno se s ní nějak vyrovnat. Je prakticky nemožno ve vztahu k státu uplatňovat obě tradice najednou, takže jediným řešením je, jednu v její platnosti posunout do jiné roviny. Já pro sebe chápu Apokalypsu Janovu jako slovo soudu nad lidským molochem, snažícím se utrhout ze řetězu božího řádu. Řím něco takového snad znamenal pouze potenciálně, zatímco dnes již představa velmoci, sahající po bezohledné světovládě, není tak nereálná. Takřka bych řekl, že je to zde.

Křesťanův vztah ke státu je tedy zatížen a zkomplikován tím, že (podobně jako i v jiných případech) lze z Bible odvodit a důkazy podepírat celou škálu postojů, včetně těch zcela protilehlých a extrémních. To ovšem způsobuje, mimo jiné, že jakýkoliv postoj k státu a vrchnosti může být považován zcela upřímně za biblicky legitimní. Ještě mnohem horší je, že se může docela zdát, že vztah církvi (resp. církevních vrchností) ke státu se řídívá poměrně jednoduchým pravidlem, o kterém mluví již biblický prorok: „*Toto praví Hospodin proti prorokům, kteří svádějí můj lid. Když mají svými zuby co kousat, mluví o pokoji, když pak jim někdo do úst nic nedá, vyhlásují proti němu svatý boj. Proto vám nastane noc bez vidění, tma bez věštby.*“ Jistě je pouze povrchním takové zdání, že tato slova proroka Micheáše (3,5) jsou dokonalým výkladovým klíčem, platným dodnes...bylo to ovšem řečeno ještě před našimi současnými restitučními údajně církevního majetku, takže v tom žádnou narážku na to ani jinou spojitost rozhodně nelze vidět!

Vztah náboženství k státu představuje složitou a bolestnou kapitolu, a neutěšený stav západní civilizace s tím bude souviset. Jde asi o to, že každá podoba lidského společenství ke svému fungování nezbytně potřebuje něco, co je asi nejspíše a nejpřiměřeněji (i když tomu slovu může rozumět každý trochu jinak) možno nazvat – *posvěcení*. Posvěcení něčeho znamená, že daná věc v sobě pro člověka nese určitý respekt, který se odráží v tom, že přijímá a uplatňuje posvátná (tedy nikoliv bezprostředně egoisticky utilitaristická) pravidla, se zacházením s onou posvěcenou věcí spojená. Fustel de Coulanges ve svém díle „*Antická obec*“ ukazuje, jakým bohatým náboženským kontextem bylo prostoupeno řecké i římské občanství ve vztahu k obci, polis, nebo jaké posvátné účtě se těšila „*res publica*“.

Křesťanství vstoupilo do světa s respektem k takto a v této oblasti posvěceným řádům. Řekl bych takřka, že rozeznalo, že státní náboženství je z jiného těsta než ony všichni ostatní kultury, ke kterým se člověk mohl přidat. Apoštol Pavel se hlásí ke svému římskému občanství. Státní náboženství i jistý náboženský kult panovníka jsou v podstatě posvěcení oné nadrodové formy lidské pospolitosti, která se navenek manifestuje právě v v pojmech a obřadech, připomínajících náboženství. To je pro člověka srozumitelný signál, že to vůbec existuje, že

to klade na člověka mnohé oprávněné nároky (kterým třeba ani nemusí rozumět), a to jak v podobě zákonů, tak daní a případných dalších požadavků. Je nesnadno si představit, jak jinak než náboženskou formou by bylo možno před 3000 let někomu sdělit, že ten člověk, který tam sedí na trůnu, představuje něco víc, než jednoho z lidských jedinců. Státní náboženství je „z jiného těsta“, ba dokonce ani zbožštělý císař není Kristovým konkurentem, protože jeho svatozář leží ve zcela jiné rovině. Mučednictví, které začalo od určitého času křesťanství v jeho vztahu k římskému státu provázet, je již příznakem posunutého pochopení bezkonkurenční podstaty Kristova božství, a to pak namnoze související s novoplatonsko-gnostickými myšlenkami, které do křesťanství pronikaly. Mučednická smrt byla v tomto smyslu pro takového novoplatónského křesťana elegantním a efektním vysvobozením jeho duše z vězení těla. To je žádoucí cíl lidské existence pro novoplatonika, nikoliv však pro křesťana. Myslím, že několik kampaní státní persekuce bylo politováníhodným nedorozuměním či selháním z obou stran – ze strany státu i ze strany křesťanů.

Konstruktivní vztah křesťanství k státnímu náboženství je ovšem něco zcela jiného než ona holá historická skutečnost, že se z křesťanství samého stalo státní náboženství římské říše a pak celé řady dalších říší až do 19. století. Tento posun je zásadně závažný, a pouze moje křesťanská výkladová metoda mně brání v tom, nazvat ho nešťastný, ba tragický. Takto si musím uvědomit, že i v tomto obratu byl patrně nějaký boží záměr (podobně jako v babylonském zajetí), ale ten již mohl naplnit svůj čas a člověk je kompetentní k tomu, rozeznat příhodný čas ke změně. Ten, soudím, je zde. Jeden krok ke změně již dávno nastal. Křesťanství přestalo být ve většině evropských zemí oficiálním státním náboženstvím, a nyní je otázkou zda ona role *státního náboženství* je či není něčím obsazena, případně, zda je to role postradatelná, a jak se k takovému fenoménu, kdyby byl, křesťané postaví.

Spojení trůnu a oltáře bylo spojením nepatřičným. Jejich oddělení a naprostá desakralizace státu a společných věcí ovšem v praxi znamená, že se stát stává profánní záležitostí, takřka to svádí říci – firmou. Stává se pro vítěznou stranu propachtovaným revírem a společné jmění státu se stává tou nejsnadnější kořistí. Je to neposvěcený poklad, který rabují i (možno dokonce říci – především) ti, kteří by ho měli střežit a zodpovědně spravovat. Zde vystupuje ona otázka v přímo palčivé podobě - může existovat lidské společenství bez toho, že svou „společnou věc“ nějakým způsobem „posvěť“? Jeden model vztahu lze vidět v čínských dějinách, kdy císař byl vybaven „nebeským mandátem“, a ten mu dosvědčilo, nebo naopak mohlo odebrat, kolegium konfuciánských učenců. To ovšem vyžadovalo zcela zvláštní pochopení vzájemného vztahu oné „výkonné“ a „posvěcující“ moci, vztahu, který si v poměrech západní kultury lze stěží představit, a který neměl ani ve středověku obdobu ve vztahu mezi mocí světskou a duchovní.

Jistě nepominutelným fenoménem západní kultury a jejího parlamentního systému jsou tzv. křesťanské strany. Přiznám se však, že mně dělá značný problém nalézt, co že v nich je křesťanské. Maně se mně opět vtírají Robinsonova slova: „*V běžném životě není možno rozeznat věřícího od nevěřícího*“.

Křesťana by mohlo být možno rozeznat i v rovině jeho občanské a politické existence. Kdybych si dovolil načrtnout teoretické obrysy jeho průmětu do této roviny, bylo by tam několik nevšedních prvků. Základní směrnicí bych viděl v Jeremiášových slovech k těm, kteří jdou do babylonského zajetí: „*Usilujte o pokoj toho města, do něhož jsem vás přestěhoval,*

modlete se za ně k Hospodinu, neboť v jeho pokoji i vy budete mít pokoj.“ Jer 29,7. Křesťan bude tedy sice polovičním cizincem, avšak naplněný vědomím přejné sounáležitosti, pojící ho k jeho pozemské vlasti. Ve vrchnosti nebude vidět pouze „ty nahoře“, neboť oni by tam nebyli, kdyby jim nebylo dáno shůry. Na druhé straně však jejich moc nechápe absolutně, takže by patrně odmítl účast na loupeživých, vražedných a jiných podobných aktivitách, státem organizovaných. Nedovedu si však představit, že by si pro takovou „neposlušnost“ mohl reklamovat nějaká „práva“ – Ježíš ho na takovou eventualitu upozornil, a proto tedy i všechna „nepohodlí“, z jeho postoje vyplývající, ponese jako „ctný voják Ježíše Krista“. Křesťan, žalující na nesvobodu, asi nečetl pozorně příbalový leták, nebo byl získán nějakou náborově-propagační akcí, která mu cosi podstatného zamlčela. Samo podrážování státního náboženství jeho dočasné pozemské vlasti bych s laskavým dovolením nespátroval být tím pravým křesťanským posláním. Nemluvě o tom, že takto pochopené křesťanství a křesťany lze stěží rozeznat od ideologické páte kolony nějaké „křesťanské“ mocnosti...

Velmi nepopulární slova jsou v Prvním listu Petrově. *„Podřizujte se kvůli Pánu každému lidskému zřízení – ať již králi jako svrchovanému vládci, ať už místodržícím jako těm, které on posílá trestat zločince a odměňovat ty, kteří jednají dobře. Taková je přece Boží vůle, abyste dobrým jednáním umlčovali nevědomost nerozumných lidí. Jste svobodní, ale ne jako ti, jimž svoboda slouží za plášť nepravosti, nýbrž jako služebníci Boží. Ke všem lidem mějte úctu, bratrstvo milujte, Boha se bojte, krále ctěte. Ať nikdo z vás netrpí za vraždu, za krádež a nebo jiný zlý čin, anebo za intriky. Kdo však trpí za to, že je křesťan, ať se nestydí, ale slaví Boha, že smí nosit toto jméno“*. Nevím, jak dopadne soud nad křesťanstvem, bude-li měřeno touto normou. Soudím, že právě toto „nastavení mysli“ přináší odpověď na jeden deficit evropské společnosti. Pamatuji si nazpaměť jeden citát, nevím však, žel, odkud. Zní takto: *„Parlamentní demokracie a tržní hospodářství vytváří pouze institučně procedurální rámeček společenského soužití. Jeho fungování však závisí na předpokladech, které tento rámeček sám nemůže zaručit“*. Nuže, těmi „předpoklady“ může být míněn i člověk, schopný v takovém systému žít, který svobodu, jeho důležitou součást, nepochopí jako plášť nepravosti. Parlamentní demokracie i tržní hospodářství se zrodilo v prostředí, ovlivněném křesťanstvím, ne-li přímo z jedné větve křesťanského myšlení. Je otázkou, zda ony předpoklady k jeho fungování mohou být přineseny něčím jiným. Jedním ze spolupřátelů tohoto symposia je i Rotary klub Brno-City. Právě v hnutí Rotary international spatřuji jeden zachovaný relikt onoho křesťanského pojetí člověka a jeho tvořivé aktivity.

Žádná lidská pospolitost není schopna existovat bez jisté formy posvěcení svých společných záležitostí, bez něčeho, co bude fenomenologicky „státním náboženstvím“. Pouze v kontextu náboženského (nebo, přiměřeněji možná řečeno „quasináboženského“) myšlení se rodí jak respekt k autoritě, tak k zákonům a psaným i nepsaným pravidlům. Sotva je někdo jiný než křesťanstvo, kdo by toto vědomí a odbornou spoluúčasť na adekvátní realizaci posvěcení „společné věci“ – res publica - mohl zajistit. Stát bez jistého supranaturálního posvěcení své existence bude vnitřně stráven korupcí, a v podstatě rozkraden, protože společný majetek je tou nejsnazší kořistí. Posvěcení státu by nutně vedlo i k tomu, že např. bohatnutí na státních zakázkách by bylo odpornou svatokrádeží, a nikoliv běžnou obchodní praktikou (asi právě proto to také tak jednoduše nepůjde).

Ovšem něco zcela jiného je pochopitelně stát absolutně posvěcený. Ten se stává nestvůrou, Leviathanem. V Číně bylo hledání harmonie v těchto složitých vztazích záležitostí konfuciánských učenců. Obávám se, že strojová civilizace nic takového nemá.

Shrnutí obsahu každé stránky dnešních novin by mohlo znít zcela jednoduše: „Deficit v oblasti náboženství“.

3.7 Ekonomický systém

J.H.Robinson píše, že významné postavy křesťanství nepatřily mezi sociální reformátory. To může být bráno jako holá a patrně i nelichotivá skutečnost, mající ovšem rovněž své méně patrné pozadí. Stoupenci a hlasatelé společenského pokroku tak předhazují křesťanství, že se nepostavilo proti otrokářství, a přímo školním dokladem jeho nezájmu na změně společenské struktury je epištola Filemonovi. Pokud si někdo obsah tohoto listu okamžitě přesně nevybavuje, jde tam o uprchlého otroka Onezima. Ten uprchl svému pánu a majiteli Filemonovi, a na tomto útěku se setkal s apoštolem Pavlem. Ten ho místo toho, aby mu (jak by patrně doporučovali humanisté) umožnil jeho útěk z otroctví nějak zdárně dokončit, posílá ho s průvodním listem jeho majiteli, ba přímo možno říci - jeho otrokáři. V tom průvodním listu stojí ovšem cosi zásadního: jeho majitel ho má přijmout nikoliv jako otroka, nýbrž jako bratra v Kristu. Je to hodně nebo málo? Soudím, že je to nejvíc, co je možno. Formální svoboda by uprchlému otroku ostatně byla k ničemu, kdyby v dané společenské struktuře neměl možnost legální existence a obživy, což by patrně neměl. Poddanství otroka jeho majiteli mohlo mít ovšem celou škálu podob, a zde tedy leží řešení, které je v tom nejlepší slova smyslu systémové. Pavel respektuje zákony a právní řád římské říše (je nakonec uvědomělý římský občan), ale apeluje na to, aby s otrokem bylo zacházeno jako s bratrem. Dlužno připomenout, že například tzv. patriarchální otroctví vypadalo poněkud jinak, než jak si to patrně člověk představuje – otroci i svobodní seděli u jednoho stolu, měli stejné zacházení a lišili se pouze onou zcela formální svobodou. A právě *zacházení* je to, na co je zde v Onezimově a Filemonově případu položen akcent. Toto rozeznání, které se objevuje dokonce i v některých papežských encyklikách, zní tedy asi takto: skutečná změna se musí nejprve a především odehrát v rovině a v dimenzi *vztahu*. Filemonovo bytostné křesťanství, manifestující se tímto způsobem, totiž že bude jinak zacházet se svým otrokem, je jediné účinné, je to jediná skutečná revoluce. K tomu bych dodal další poznámku - nedokáží si představit, jak by mohla jakákoliv protikřesťanská vrchnost zakázat lidské, bratrské zacházení s lidmi, a potlačovat tak křesťanství, projevující se právě tímto jediným efektivním a *viditelným* způsobem? Položil bych zde ještě básnickou otázku: co je komu platná osobní svoboda, když s ním zaměstnavatel zachází jako se psem? (toto úsloví dnes poněkud pozbývá na srozumitelnosti, protože ne jeden člověk zachází se psem podstatně lépe, než se „svými“ lidmi).

Dr. Karel Engliš, ministr financí v předválečném Československu píše ve své knížce „Národní hospodářství“ (Borový, Brno 1924) tato slova, která stojí za citaci: *Hospodářský úpadek sovětského Ruska je nejgrandiosnějším potvrzením toho, že komunismus mezi egoisty není možný. Takový komunismus musí nutně podlomit svobodu člověka, nikoliv komunismus přirozený, poněvadž člověk, žijící podle principu lásky k bližnímu, se cítí v komunismu stejně*

tak svobodný, jako egoista v individualismu“str. 105. Zde by tedy bylo možno položit několik jízlivých otázek, ale to není třeba. Mimochodem, Svaz sovětských socialistických republik byl „uzbrojen“ až o hezkých pár desetiletí později...

O to větší cenu mají tedy ony příklady, které ukazují, že tato otázka – aplikace křesťanských principů v ekonomických oblastech lidské existence – byla kladena a řešena. Děje se tak, dle mého soudu, jak v tzv. sociálních encyklikách římskokatolické církve, ale také v kalvinisticko-puritánském konceptu křesťana-podnikatele jakožto „božího šafáře“. Tento zodpovědný, vnitrosvětský asketický způsob pochopení zacházení s bohem člověku svěřenými hřivnami byl ovšem v západní strojové civilizaci prakticky „vytěsněn“ pojetím deistickým. To, ve smyslu deistického pojetí boha a světa, spočívá v tom, že existují bohem nastavené regulativy, fungující automaticky skrze trh, který se takto vlastně sám stává Bohem. Bezohledná nenasytnost přestává být poruchou a stává se tak úctyhodným „motorem vývoje“, jehož směřování není, takto viděno, lidskou starostí. Současný reálný vliv oněch nadějných náznaků křesťansky zodpovědného přístupu k ekonomické dimenzi lidské pospolitě existence je, žel, minimální. Vše dnes již moudře řídí a spravuje ona modla „neviditelné ruky trhu“. Druhá modla, modla „svobody“ zbavuje mocné zodpovědnosti za všechny ty, jejichž společné dobro by měli střežit a spravovat a umožňovat jim, aby i oni, ti nejslabší a poslední, našli u božího stolu své místo. Je to, svým způsobem, následek „strojového věku“, že se díky produktivitě stroje stal jistý ne bezvýznamný díl populace nepotřebným a zbytečným. Co s nimi? Dejme jim svobodu, ať se živí jak umí! Je to rafinovaný zločin, asi jako kdyby otec řekl dětem, že už je nebude nutit chodit ve 12 k obědu, ale mohou se zcela svobodně najíst a bydlet kde chtějí. Připomenul bych zde jednu historickou anekdotu ze života rakouského císaře Josefa II. Přišel prý za ním muž, holedbající se tím, že vynalezl mlátičku, schopnou ušetřit pět mlatců. Čekal metál, leč císař ho poslal i s jeho vynálezem pryč, s tím, že má přijít, až bude vědět, čím se ti ušetření mlatci budou živit. Hle, osvícený panovník! Ani v Anglii, ani v USA nebyla tato otázka „čím se ti ušetření mlatci budou živit“, položena. Jenomže ono těch ušetřených mlatců je už povážlivě mnoho... a myslím, že si za poslední peníze pořizují Kalašnikova.

Křesťan asi nebude posuzovat státy a zřízení podle toho, co si mohou dovolit a co mohou nashromáždit ti první, nýbrž podle toho, co má daná společnost pro ty poslední. Křesťané si v tomto světě, vyznávajícím bezohledný finanční moloch, většinou docela pěkně zvykli, a nějakou nebeskou vlast nijak výrazně neprožívají. Papež František se zdá být zatím výjimkou i příslibem. Křesťan (nikoliv pouze podle jména) by asi neměl nic proti tomu, aby lidské neolitické hrabivosti a bezohlednosti byly stanoveny hranice, pouze by patrně upozornil na to, že bez proměny srdce nebude takové opatření nejspíše mít naprosto žádný efekt (a při jeho prosazování možná ještě někdo „zázračně“ zbohatne).

Křesťané se, žel, tedy ani v tomto nijak výrazně a masově neodlišují, a i zde by Mr. Robinson mohl zůstat při svém hodnocení. Zejména u nás vystačí církve, zdá se, ještě velmi, velmi dlouho se svým jednoduchým, živočišným antikomunismem. Křesťanstvo je strojové civilizaci, na jejímž příchodu se kdysi rozhodujícím způsobem podílelo, ovšem dlužno prorockou službou varovného hlasu. Jak tuto povinnost a poslání plní či neplní, to bude tedy ovšem souzeno jiným a jinde.

Shrnutí a závěr

Evropa i Amerika, svět *strojové civilizace* představuje kulturní anomálii, a to právě i svými náboženskými dějinami. Způsob, jakým bylo křesťanství (ve své do značné míry již helenizované a pořímtštělé podobě) šířeno a pochopeno nevedlo k změně hodnotových kritérií, nýbrž spíše a pouze ke změně abstraktních představ o světě, viditelném i neviditelném. Napojení na představy předkřesťanských náboženství způsobilo posuny v jeho významu a zacílení. Demytologizace, desakralizace, „odsvěcení“ přírody i společnosti pak otevřely cestu využití všech možností, mimo jiné i bezohlednou exploataci všech zdrojů, přírodních i lidských.

Reálnými bohy, které Evropané svým životem následují, jsou i nadále nejspíše Wotan, Perun a Ares, dozajista i Hádes (bůh bohatství a smrti). O Afroditě bych poněkud pochyboval, protože ta byla bohyní lásky, nikoliv pornografického průmyslu a bulvárního tisku. Křesťanství sice v západní kultuře v nějaké podobě existuje, avšak asi tak v podobě třífázového motoru, „jedoucího“ na jednu fázi. Jeho potenciál je z větší části dosud neaktivován. Pojem „náboženství“ v současné západní kultuře představuje synkretický útvar s rozhodující převahou předkřesťanských prvků. Brněnský myslitel František Vymazal vyjádřil tuto skutečnost na sklonku 19. století lapidárním výrokem: „*Křesťanství všude plno, křesťanů nikde.*“ Mluví-li se o obraně „evropských hodnot“, pak ovšem ony „reálné hodnoty“, o které jde, mají s křesťanstvím pramálo společného, a i za zdánlivě ušlechtilými hesly je vidět barbarská dobytvačná helma s býčími rohy, či, jasněji řečeno, nějaký vojenskoprůmyslový komplex, nadnárodní obchodní společnosti, atd. atp. I těmto subjektům je nutno přiznat právo „mít zájmy“, to, že tyto zájmy mají pramálo společného s křesťanstvím, neznamená nic jiného, než to, že mají pramálo společného s křesťanstvím, s křesťanským chápáním člověka, Stvoření a hodnot.

Může se strojová civilizace něčeho dočkat od náboženství? Od takového, jak je dnes běžně chápáno a propagováno, žel, sotva. „*Vy jste sůl země....*“ je *conditio sine qua non* pravého křesťanství. Není-li možno poznat věřícího od nevěřícího, jde o poruchový stav. Nejde ovšem zdaleka pouze o nějakou *vlídnost a laskavost*, možná že i v tom, že je mu právě a pouze tak rozuměno, je ono scestí. Křesťanství představuje jeden z úctyhodných programů proměny lidské mysli od barbara k člověku, schopnému žít v globální civilizaci. Zatím se to podařilo pouze zčásti. Křesťanství sice, možno říci, úspěšně odbouralo pověrečné a iracionální zábrany původních přírodních náboženství a uvolnilo tak prakticky neomezený prostor lidské aktivitě. Západní civilizace ovšem zatím nepřijala regulativy a omezení, s tímto novým přístupem k jsoucnu spojené. Jinak řečeno, přijala motor, nikoliv však volant a brzdy. Takový stroj má ovšem poměrně špatnou prognózu.

Na straně druhé, dočkat se něčeho lepšího může naše civilizace pouze od náboženství, a to pouze tak, že dokáže posvětit a tím chránit a oddělit zájmy a statky, které nemohou být předmětem kořisti a kupčení, a možná ještě více tím, že dokáže člověku ukázat lepší cesty ke štěstí, než jaké jsou člověku přirozené a tedy „běžné“. I když se nezdá být reálné, že by se současné zplanělé náboženství mohlo k něčemu takovému vzchopit, v prostoru křesťanské naděje je i pro to místo. „Ezechiellovo kolo“ bylo schopno změnit směr svého pohybu, aniž se

muselo zatočit. Je to poměrně neveselý závěr, ale i ten je možno pochopit konstruktivně. Křesťanská mysl je na takový způsob zpracování informací nastavena.

Přinést této civilizaci ono „chybějící“ je i úkol pro onen nepočtený výsadek partyzánů božího království, majících být aktivní součástí projektu záchrany této civilizace před jejím největším nepřítelem a ohrožením, kterým je si ona sama, se svým dosud spíše diluviálním, avšak technikou vyzbrojeným myšlením. Je to dílo pro všechny lidi dobré vůle, a toto sympozium by mělo vyznít jako pozvání.

Jak jsem naznačil již na začátku své stati, připouštím a mohu potvrdit existenci lidí, kteří by mohli být stavebním kamenem lepší budoucnosti naší civilizace, kteří se však k žádnému náboženství nehlásí. Možná je tedy i jiná cesta, a to je tedy výzva pro někoho, kdo by se ujal důležitých kapitol „Filosofie“ a „Výchova“.

Snad je ještě čas.

Zcela malá knihovnička literatury k tomuto tématu:

- Belloc, Hilarius: *Otrocký stát*. Jan Laichter, Praha 1921
Brown, W. M.: *Komunismus a křesťanství*. Družstvo Kniha, Praha 1922
Brunschvicg, Léon: *Evropský duch*. Vyšehrad, Praha 2000
Carnegie, Andrew: *Panství obchodu*. J. Otta, Praha 1908
Cort, John C.: *Christian Socialism*. Orbis Books, New York
Coulanges, Fustel de: *Antická obec*. Praha 1998
Červenková, Denisa: *Jak se křesťanství stalo náboženstvím*. Karolinum, Praha 2012
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: *Člověk – bytost v sázce*. Academia, Praha 2005
Fuchs, Alfred: *Křesťan a svět*. Nakl. Universum, Praha 1948
Fundá, Otakar A.: *Znavená Evropa umírá*. Karolinum, Praha 2000
George, Henry: *Sociální problémy*. Jan Laichter, Praha 1908
Göttling, Gerald: *Leninovo dílo a křesťané dneška*. Lidová demokracie, Praha 1971
Guénon, René: *Krise moderního světa*. Herman a synové, Praha 2002
Haan, Roelf: *The Economics of Honour*. WCC Publications, Geneva
Haidt, Jonathan: *Morálka lidské mysli*. Dybbuk, Praha 2013
Chase, Stuart: *Člověk a stroj*. Jan Laichter, Praha 1931
Kanapa Jan: *Sociální učení církve*. Nakl. polit. literatury, Praha 1964
Kidd, Benjamin: *Sociální vývoj*. Nákl. Dědictví Komenského, Praha 1900
Kutter, Herman: *Kde jest Bůh?* Jan Laichter, Praha 1929
Landa, Čeněk: *Křesťanský socialismus*. Nákl. vlastním, Letovice
László, Ervin: *Můžeš změnit svět*. Malvern, Praha 2009
László, Ervin. *Revoluce vědomí*. Carpe Momentum, Praha 2013
Linhart, František: *Ježíšův význam v dějinách*. Nakl. Václav Petr, Praha 1940
Masaryk, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*. Jan Laichter, Praha 1934
Mullholland, Catherine: *Ecumenical Reflections on Political Economy*. WCC Publications
Niebuhr, Reinold: *Synové světla a synové tmy*. Jan Laichter, Praha 1921
Noble, David F.: *The religion of Technology*. Penguin Books, New York 2000
Ordnung, Carl: *Christ und Revolution*. Union Verlag Berlin 1974
Picard, Max: *Člověk na útěku*. Vyšehrad, Praha 1970
Picard, Max: *Hitler v nás*. Nakl. ERM, Praha
Plojhar, Josef: *Křesťané a socialismus*. Lidová demokracie, Praha 1961

Quadragesimo anno, encyklika Pia XI. Dominikánská edice Krystal, Olomouc 1947
Rádl, Emanuel: *Náboženství a politika.* Nakl. J. Vetešník, Praha 1921
Ragaz, Leonhard: *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu.* Jan Laichter, Praha 1933
Rerum novarum, encyklika Lva XIII. Dominikánská edice Krystal, Olomouc 1946
Robinson, J. H.: *Vývoj lidské mysli.* Družstevní práce, Praha 1929
Sayersová, Dorothy: *Víra nebo chaos?* Nakladatelství Universum 1948
Souček, Jan. B.: *Víra a svět.* Jan Laichter, Praha 1948
Tawney, R. H.: *Religion und Frühkapitalismus.* A. Francke AG Verlag Bern
Tawney, R. H.: *Výdělkářská společnost.* Jan Laichter, Praha 1926
Thurrow, Lester C.: *The Future of Capitalism.* Penquin Books
Vrána, Karel: *Experiment křesťanství.* Zvon, Praha 1995
Weber, Max: *Sociologie náboženství.* Vyšehrad, Praha 1998

Literatura pochází, jak vidno, z různých názorových táborů a obou stran různých názorových front. Schopnost zamyslet se i nad pohledem, vidoucím věci jinak než jak je vidí daný myslící subjekt, to je jeden ze základních předpokladů otevřeného a pravdivého myšlení. I touto schopností by se věřící mohl lišit od člověka, který „přece sám nejlépe ví, jak to je, a nepotřebuje číst žádné kecy“.