
Esej

Monoteismus a základy evropských dějin

Úvahy generalisty¹

† Bedřich Loewenstein —

Je jistě kus pravdy ve Feuerbachově tezi, že člověk si „antropomorfsky“ vytváří božstvo k vlastnímu obrazu a k vlastní potřebě; odpovídá to četným etnologickým zkušenostem. Nepříčí se tomu skutečnost, že představa mocného božstva vzniká na základě *kontrastu*, popřípadě úděsu, který antropoložka Barbara Ehrenreichová spojuje s prehistorickou proměnou člověka z kořisti v lovce (a šelem v bohy), tedy s pocitem závislosti na procesech smrti a života, chaosu a řádu, jehož představitele si lidé chtěli naklonit oběťmi a rituály; vzorem mohl být i kněžský král obdařený magickou silou, případně městský despota, tu krutý, tu štědrý. Tím vznik ambivalentních náboženských představ není sice vyčerpán, avšak naším tématem není „antropizace“ božstva, ale spíše zpětná projekce: role (specifického) posvátna v (evropských) dějinách. Stranou našeho zkoumání přitom zůstává i nereflektovaný archaický klanový řád, „udržování životního stylu předdějinného člověka, člověka daného a předepsaného životního smyslu“ (Jan Patočka). Náš poznávací zájem počíná až otřesením oné „velké domácnosti“, *dějiny* ve vlastním slova smyslu, tj. zkušeností znejistění, bezdomoví, ztráty samozřejmého řádu: monoteismus chápeme jako odpověď na tuto výzvu, kterou známe zvláště z hebrejské bible.

Tváří v tvář ztrátě tradičního řádu – a ovšem názorné přítomnosti cizích kultů – je připamatován starý bůh beze jména a bez kultovních obrazů, o němž si exiloví Hebrejci vypravují, že je kdysi „vyvedl z egyptského domu služby“, a doufají, že svůj lid ani teď neopustí, bude-li mu ovšem sám věrný. Tento bůh není prostě připamatován. Jeho hledání má jistě ráz „apercepce“ v tom smyslu, že Izraelci mají povědomí o jeho činech a vědí, že „bázeň boží je

1 Text je součástí připravované sbírky esejů *Evropa: sen a realita*.

počátkem moudrosti“ (Příslloví 1,7). Dochází paradoxně k svého druhu *dialogu* s hledaným, přičemž – fakticky i ve styku a střetu s okolní kulturou – se postupně mění, zpřesňuje jeho podoba. Zvláště mytický obraz osvobození z domu služby, ať mu odpovídalo cokoli v minulosti, se stává vzorcem, v jehož světle je chápáno utrpení v novém „exilu“ asyrském a babylónském.²

Představa boží, touto zkušeností podstatně určená, se nicméně pozměňuje s dalšími historickými osudy a kulturními proměnami Izraele; tak ve vyprávění o Mojžíšovi se nejen on sám proměňuje rozhovorem s Hospodinem, ale i Hospodin se jaksi „dostává sám k sobě“ Mojžíšovými tázáními³. Starý zákon je i pak plný *dohadování se* s Bohem, který mění svá původní rozhodnutí (obětovat Izáka, zničit Ninive, seslat Potopu); ze vztahu k archaickému despotovi se stává z obou stran závazný vztah *smluvní*.

JHVH není, už vzhledem k páriovské situaci jeho lidu. „sociálně konzervativní“⁴, není ani představitelem neměnného řádu, natož částí panteistické přírody;⁵ jím požadovaný nebo slíbený pořádek je produktem *konání* (Max Weber). Bůh není od počátku předmětem teorie, otázkou kognitivní ani kauzální (závisející na oběti), ale *normativní* („Co činit?“ „Kam jít?“); Bůh není jsoucnem, nýbrž *působením*, a tak se i korelace boha a člověka naplňuje jednáním.⁶ Sigmund Freud se nemýlil, když mojžíšovskou „kulturní revoluci“ charakterizoval jako postupné zduchovňování, dematerializaci pouštního božstva a jeho konkrétních požadavků, což psychoanalytik chápal jako ukázněvání, zabstraktňování a omezování pudové svobody (na něž Hebrejci možná reagovali zabitím patriarchy). Jde však především o objev *svobody*, symbolizované exodem z domu služby,⁷ v němž vládne neschopnost nevolníka ptát

2 Přítomnému utrpení dodává smysl minulá *prefigurace*, která vyústila vysvobozením a smlouvou s JHVH. Assmann, J., *Exodus*. München, C. H. Beck Verlag 2015, s. 137, 238. (Datace jednotlivých knih Starého zákona tamtéž, s. 79 nn.)

3 Balabán, M. – Tydlitátová, V., *Tázání po budoucím*. Praha, Herrmann a synové 1998, s. 26.

4 S určitou nadsázkou platí, že tématem Starého zákona je „osvobození z incestních vazeb krve a půdy, z podrobení modlám ... k svobodě jednotlivce, národa a celého lidstva“ (Fromm, E., *Ihr werdet sein wie Gott*. Reinbek, Rowohlt 1980, s. 9). Židovská teologie je podstatně negativní, přihlášení se k Bohu v základě negací model (tamtéž, s. 36, 40 n.).

5 Weber, M., Die israelitische Eidgenossenschaft und Jahwe. In: *týž, Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Frankfurt a.M., Zweitausendeins 2006, s. 883. Weber vedle stvořenosti a tím proměnnosti světa zdůrazňuje „do velké míry racionální, tzn. magie a všech forem iracionální spásodějnosti zbavenou, svobodnou náboženskou etiku světského jednání“ (tamtéž, s. 884).

6 Korelace Boha a člověka se naplňuje povoláním k svatosti, poznání přibráním mravního zákona (Cohen, H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Wiesbaden, Fourier 1995, s. 107 n., 119). Analogie s Kantovou rezignací na poznání Boha ve sféře čistého rozumu a jeho vlády v oblasti praktického rozumu není asi nahodilá. Plótinos naproti tomu zůstává věrný řeckému intelektualismu tezí, že jednáním se oslabuje názor. Srov. Bergson, H., *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Frankfurt a.M., Fischer 1992, s. 172.

7 Ze služby faraonovi jsou Izraelci povoláni k službě bohu. Služba člověku zotročuje, služba Bohu osvobozuje (Assmann). Biblický Bůh je vesměs na straně slabých a trpících, jimž chce pomoci,

se po smyslu životních rutin: úkol opustit blokuující návyky, včetně konzumních („masných hrnců egyptských“).

Egyptolog Jan Assmann v téže souvislosti zdůrazňuje „kontrafaktickou“ a „kontraprezentistickou“ *vzpomínku* jako základ monoteistické identity, konkrétně Desatera: zůstat věrný božím zákonu, žít v očekávání, jako cizinec v zemi (žalm 119). Na rozdíl od dalších národů pozbyvších vlastní státnosti Izrael přežil rozbití svého státního útvaru díky působivému vyprávění, fungujícímu jako „zakládací mýtus.⁸ V něm obsažený Zákon nesměřuje přítom do minulosti, je obrácen k budoucnu – už ryze formálně („budeš...“ ve smyslu „ty máš“). Moralizace a regulace veškerého života, smluvní, vzájemnostní⁹ pojetí vztahu k Neviditelnému, kterému se nic stvořeného nepodobá, dodává konkrétní význam zákazu sloužit kanaanským idolům: nepodléhat svodu *zbožšťování* čehokoli na světě, rozlišovat mezi transcendentním „má-býti“ a pouhými fetiši, které jsou koneckonců dílem vlastních rukou. Zvláště bůh Deuteronomia je žárlivým pánem, který nestrpí službu jiným bohům – což, jak zní výčitka, zesiluje tendenci k nesnášenlivosti a náboženské nenávisti.¹⁰ Assmann svou tezi později korigoval poněkud umělým rozlišením monoteismu *věrnosti* a monoteismu *pravdy*; zůstat věrný má ostatně smysl pouze v polyteistické konstelaci: zákony nejsou pravdivé ani nepravdivé, jsou *závazné*.¹¹

Nehledě ke skeptické připomínce, zda lidská nesnášenlivost potřebuje zvláštní posvěcení a povzbuzení, je nesnadno zjistit míru tolerance v polyteistické společnosti: byl např. egyptský náboženský pluralismus před Achnatonovou revolucí (zavedením jediného kultu boha Atona) snášenlivější než faraonův monoteismus – nemluvě o polyteistické restauraci, která vymycovala

aby přestali žít podle faraónských vzorců. Srov. Zenger, E., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*. Düsseldorf, Patmos 2004, s. 66 n.

- 8 Poexilová pospolitost nebyla už tvořena jednoduše původem, ale především společným kultem a společnými kanonickými spisy. (Brenner, M., *Kleine jüdische Geschichte*. München, C. H. Beck Verlag 2008, s. 32 n.) Podstatné je opuštění příbuzenské klanové struktury ve prospěch protodemokratického „transcendentálního kolektivismu“ (Assmann).
- 9 K pojetí smlouvy (berit) viz *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*. Praha, Oikúmené 1994, s. 116 n. Smlouvou Bůh pozbyl libovůle a stal se „konstitučním monarchou“ vázaným na Zákon. Fromm, E., *Ihr werdet sein wie Gott*, c.d., s. 24.
- 10 Assmann, J., *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München, C. H. Beck Verlag 2007, s. 59 n., 62 n. (dává mj. za pravdu Freudově spojení monoteismu a traumatu). Achnaton svůj monoteismus nezaváděl ani tak teoreticky, jako spíše „administrativně“, tj. zákazem daných kultů, přičemž rámec tvořila praktická potřeba „udržet svět pomocí obřadů v chodu“ (tamtéž, s. 168 n.).
- 11 Assmann, J., *Exodus*, c.d., s. 113 nn. Hebrejsky *oemoet* (*émét*) znamená ovšem pravdu, věrnost a důvěru v jednom. „Avantgardní“ poslání Izraele coby národa vyvoleného, jak tvrdí Assmann, ponechává ostatní národy v jejich kultech a tradicích, přičemž kniha Genesis nezná svatou válku, ba ani rozlišení mezi přítelem a nepřítelem. Hněv boží se obrací výlučně proti odpadlíkům ze sinajské smlouvy a Kanaanejským – trestá pokušení idolatrie, jemuž by mohl podlehnout vlastní lid Smlouvy.

každou vzpomínku na proskribovanou revoluci shora. Nejde však v první řadě o počet božstev, důležitější je jejich *charakter* (kosmický nebo osobní, specializace na určitou funkci popř. „obecnou kompetenci“, ráz jejich požadavků vůči lidem, typ „bázně boží“).¹² Monoteistická neuchopitelnost a nesrovnatelnost Boha se stvořením sice vede k odmítání model, ale polyteismus se ještě nerovná „nepředpojatému, nepochybnému přijímání všech podob jsoucna“ (a lidských podnětů, včetně zla), jak soudí Jaspers.¹³

Náběhy k monoteismu, popřípadě *hénokratismu* se uplatňovaly i v říši Římské, díky populárním východním kultům, a ovšem také díky narůstajícím židovským obcím, které tvořily až 13 % obyvatelstva říše za císaře Augusta; navzdory svým archaickým rituálům a pronásledování římským státem měly mnoho proselytů. Řada helénistických židovských myslitelů (Filón Alexandrijský) jak známo hledala syntézu mezi tórou a řeckými popřípadě orientálními kosmickými spekulacemi, které židovskou tradici měly rozšířit mezi helénistickými vzdělanci – v praxi za cenu směšování osobního Boha s kosmickým *logem* a zavádění „protologické“ dramaturgie s více spasitelskými postavami. Řecké myšlení kromě „vyprávěčského mluvení o bozích“ vyvinulo i metodu filosofického tázání, která se tápavě odpoutala od mýtu a buď hledala božské (*to theion*) ve všem jsoucím, anebo naopak zdůrazňovala vzdálenost mezi božstvem (neměnným Jediným) a proměnlivým, vznikajícím a zanikajícím jsoucím.¹⁴

V samotné Palestině helénizace života značně pokročila, i když reálná kolaborace s Římany byla nepopulární už kvůli tvrdosti okupační správy a daňovému šroubu; farizejská inteligence a chiliastické sekty zaplavovaly židovské obce po všech městech Středomoří kázáním nicotnosti ostatních kultů, požadavkem zrušení lichvy, přísného dodržování šabatu a ohlašování brzkého dne, kdy budou království světa smetena. Zatímco lidová mesianistická hnutí se zaměřovala spíše na figuru mladého Davida coby symbol osvobození z cizí nadvlády, judská elita neměla v podstatě o příchod mesiáše zájem: Římané garantovali její privilegia.¹⁵ Navíc proroci kázali „okovy bezpráví sejmout, strhat provazy se jha, mučeným otevřít žalář a rozlomit jho, hladověmu dát ze svého chleba, tuláky bídné pustit do svého domu“ (Iz. 58, překlad

12 Jde o odlišné chápání Boha, nikoli jeho *jedinosti*, nýbrž *jedinečnosti* (Cohen, H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, c.d., s. 41 n.). Monoteismus dosahuje svého vrcholného projevu v mesianismu „vítězství pravdy“ (tamtéž, s. 24).

13 Jaspers, K., *Von der Wahrheit*. München, Piper 1958, s. 899.

14 Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie*. Bd. I. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, s. 40 nn., 50 nn. (Platón), 54 (Aristotelés), 62 n. (novoplatonismus), 76 n. (gnóze), 82 n. (Klement Alexandrijský), 92 n. (učení o logu a dalších zprostředkujících činitelích).

15 Horsley, R. (Hrsg.), *Die ersten Christen*. Bd. I. München, Gütersloher Verlagshaus 2007, s. 40 n.

V. Šrámek). „Chudý se /prorokům/ stal symbolem lidského utrpení ... a jejich Bůh bohem chudých“ (Cohen).

Z prorocké chiliastické kritiky bohatých a privilegovaného chrámového kněžstva vycházel i galilejský potulný kazatel a exorcista rabbi Ješajahu, spíše známý jako Ježíš Nazaretský, kterého někteří jeho stoupenci z řad helénizovaných Židů začali interpretovat jako *mešiacha* či *sotéra*, Bohem seslaného spasitele, ne-li přímo „syna božího“. O přesné podobě jeho chiliasmu se dochovaná svědectví rozcházejí, v helénistickém prostředí docházelo i k jeho ztotožňování s Héraklem nebo Orfeem, rozsápaným, ale zase oživlým polobohem; v rozšířených mýtech se tradovalo zabíjení božstva a v kultech se tento děj dramaticky opakoval.¹⁶ Ještě nevyhraněným židokřesťanským obcím adresoval platónsky i farizejsky vzdělaný Pavel z Tarsu své řecky psané epištoly; zduchovňovaly eschatologické očekávání, zniterňovaly a privatizovaly ideu spasení, čímž ovšem otupily naději v reálné království boží. Nejde jen o to, že představa spásy se u Pavla koncentruje na jednotlivce: spása je už *přítomna*. „Nový řád Boží, církev, dějiny nemá ... Jak by měla mít dějiny, když přece čas světa vypršel ... a eschatologická obec je z dosud existujícího světa vyčleněna.“¹⁷ Čas světa však zdaleka nevypršel, řečeno slovy Ježíšovými: vlada satanova, svět nenávisť, vzájemného pronásledování a posedlosti demony.¹⁸

Mezi rozmanitými, vzájemně korespondujícími, mezi sebou se hašteřícími židokřesťanskými obcemi v říši byly hranice zprvu plynulé; bez chrámu a kněžstva měly společného svrchovaného Boha, který je „pouze v duchu a pravdě“ (Jan 4,24); v neposlední řadě šlo o zavrhování kultu císaře, pohanského posvěcování státu a války. Bylo ovšem pochopitelné, že se mnozí židokřesťané snažili distancovat od neklidného živlu židovských zélotů a mesianistických hnutí; naopak řada apoletů a gnostických filosofů používala řecké kategorie i mýty k interpretaci křesťanských spásodějných představ.

16 „Předmět náboženství je mechanismus smírčí oběti, jeho funkcí ... [je] snaha odvrátit násilí od pospolitosti.“ (Girard, R., *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich, Benziger Verlag 1987, s. 138 n.) – Totemní hostina, ať bylo jejím podnětem cokoli (vzpomínka na společný zločin, jak se domnívá Freud), společným pozitivním masa a krve posvátného totemu představovala identifikaci s ním a osvojení si jeho síly. Freud, S., *Totem und Tabu*. Frankfurt a.M., Fischer 1964, s. 158.

17 Bultmann, R., *Dějiny a eschatologie*. Přeložil B. Horyna. Praha, Oikúmené 1994, s. 36. – V mýtu o zmrtvýchvstání Ježíšově se mísí starší královské a spasitelské příběhy s maloasijskými mýty o umírajícím a znovu obživlém vegetačním bohu Attidovi, mystériem Mithrovým a dalšími kulty; historickému Ježíši Nazaretskému však tyto byly, pokud víme, cizí. (Beltz, W., *Gott und die Götter. Biblische Mythologie*. Berlin/Weimar, Aufbau Verlage 1977, s. 307.) K ztrátě eschatologické perspektivy se hodí Pavlovo doporučení sluhům, aby milovali své pány a akceptovali dané instituce: Ef. 6,5–6, popřípadě Řím. 13,1–3.).

18 René Girard zajímavě interpretuje Ježíšovo vyléčení posedlého gerasenského („gadarienskýho“, Mk 5,1 n., Mt 8,28 n.) pomocí pojmu „mimetické hry“, nakažlivého „spržeženectví pronásledovatele a obětí“, které jak známo končí vejším démonů do stáda vepřů – čemuž se gerasenští milovníci vepřového pochopitelně brání (Girard, R., *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*. Frankfurt a.M., Fischer 1992, s. 242 nn., 259 n.).

Tím se do nich dostávala ahistorická kosmologická problematika původní církvi cizí a starý Izrael matoucí.¹⁹ „Co mají Athény společného s Jeruzalémem?“ ptal se ještě kolem roku 200 karthaginský konvertita Tertullianus. „Slepují dohromady babské mýty ... a snaží se přizpůsobit svým mýtům slova boží,“ ve stejnou dobu láteřil Eirénaios (Irenaeus) Lyonský, původně milenarista, který však oficiálně zavrženou eschatologii vyměnil za kvazihistorickou perspektivu postupného lidského přizpůsobování se božímu plánu.²⁰ Před proměnou v jednu z četných sekt církev zachránilo zachování souboru hebrejské bible (Starého zákona) jako kanonické knihy a existenciální (neteoretické) dimenze pravdy; vlastní přitažlivost naopak zvýšilo zrušení archaické obřizky a jídelních předpisů, jimiž se rabínské obce uzavíraly před vnějšími vlivy.

Také křesťanské obce se v prostředí hrotící se municipální správy, inflyce, moru a barbarských vpádů (z gótské invaze v r. 253 se řecká města už nevzpamatovala) ustavovaly jako militantně sevřená „antiříše“, k níž vedle slábnoucího eschatologického očekávání patřil i v židovské tradici neobvyklý příslib individuálního věčného života: království boží se neuskuteční v čase a prostoru, ale v duši jednotlivce, učil Órigenés. Ježto se těžiště identity postupně přenášelo ze zákona k nesnadno uchopitelné víře, byla pocítována potřeba podrobit ji společné autoritě a kanonizaci, což prakticky znamenalo vybrat ze záplavy synkretických, blouzivých a často zmatených představ určité závazné jádro. Panovalo přitom nebezpečí, že se pojetí víry posune od „lásky, věrnosti a oddanosti“ k „souhlasu s danou teorií“.²¹

Dnes nesnadno pochopitelná tvrdost věroučných sporů s následnými exkomunikacemi a schizmaty má patrně co činit s tím, co Alfred Weber nazývá „sakramentálním magismem“ vycházejícím z představy Kristovy reálné přítomnosti na ústřední svátosti večeře Páně a její existenciální

19 Božstvo mlčící a nepřístupné podle gnostiků vyžaduje zprostředkovatele; zjevení v Synu tak dovršuje „božský dar filosofie“, která sama umožňuje poznání toliko v částech: víra je vyšší než vědění a předchází je. Postava spasitele a učitele božského tajemství má ovšem málo společného s historickým Ježíšem Nazaretským (Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie*, c.d., s. 78 nn., 90 n.). „Gnózi chápu jako snad nejenergičtější pokus přiblížit křesťanství důslednou platonizací a mytologizací (polo)vzdělanecké elitě“ (Markschies, Ch., *Gnosis und Christentum*. Berlin, Berlin University Press 2009, s. 37). S touto inkulturací nesoouhlasil ti, kdo se nadále přidržovali původního evangelia nevzdělaných rybářů a celníků z břehu jezera ve vzdálené provincii (tamtéž, 38). Postbiblickým židovským mesianismem „horizontálním“ i „vertikálním“ se zabýval zvláště Leo Baeck (*Judaism and Christianity*. Philadelphia, Jewish Publication Society of America 1958, srov. také Fromm, E., *Ihr werdet sein wie Gott*, c.d., s. 110 nn.).

20 Nedokonale se díky boží milosti (srovnávané s kojící matkou) pomalu (paulatim proficiente) v procesu věčného přiblížování přizpůsobuje jedině dokonalému Bohu. Cit. podle: Funkenstein, A., *Heilsplan und natürliche Entwicklung*. München, Nymphenburger 1965, s. 19 n.

21 Rádl, E., *Dějiny filosofie I* (1932). Praha, Votobia 1998, s. 332 n.

nezbytnosti. Z eschatologické obce se stala pospolitost kulturní a věroučná a z biskupa, původně presbytera, tedy staršího obce, autoritativní strážce liturgie a teologie, bez níž byl člověk vydán věčnému zatracení. Svátosti jako monopol v rukou církevní elity jsou v ovzduší nejistot a strachu přirozeně zdrojem nebývalé moci.²²

Střídavě intenzivní pronásledování „tvrdošijných nebo zkažených entuziastů, požadujících bezpodmínečné podrobení...“, aniž by přitom byli s to uvést jediný argument, kterým by upoutali pozornost mužů vzdělaných a učených“ (jak s despektem poznamenal Edward Gibbon), neustalo ani r. 260 po vydání ediktu císaře Galliena, který křesťanům na čas zabezpečil svobodu kultu a vlastnictví (na oplátku po nich žádal pouze to, aby se modlili i za zdar říše). Pronásledování brzy nato znovu ožilo za Diokleciána, který se snažil rozpad říše zastavit administrativními reformami a jednotným státním kultem, ovšem pohanským. Ze stejných motivů podnikl císař Konstantin opačný krok: úspěšný voják a málo skrupulózní mocenský politik si od institucionalizace jediného kultu, tentokrát křesťanského (r. 313), sliboval vnitřní upevnění říše. V situaci pokročilé christianizace mu biskupové vyšli vstříc – v pochopitelné iluzi pronásledovaných na prahu svobody, která se však záhy zvrátila v monopol. K typickým Konstantinovým novotám patřilo zavedení neděle (dies Solis) a zimního slunovratu (Vánoce), svátků nikoli specificky křesťanských, ale křesťany adoptovaných;²³ církev původně slavila šabat a na níkajském koncilu se od židovského kalendáře odpojila vlastním výpočtem Velikonoc. Koncil v Arles r. 314 se promptně vzdal i dosavadního pacifismu, odmítání vojenské služby. O století později, na koncilu v Efesu, byl dokonce milenarismus prohlášen za pověru.

Přijetí role říšské církve a privilegovaného postavení nesporně oslabilo prvek biblického poutnictví a bezdomoví; průvodním jevem bylo také konečné oddělení a zhoršení právního postavení už stěží konkurujících židovských obcí, třebaže platily-li speciální daně, byly osvobozeny od císařského kultu (M. Brumlik). *Nový Izrael*, v nebývalé pozici oficiálního náboženství s řadou

22 Weber, A., *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. München, Piper Verlag 1963, s. 186 nn. – Církev v praxi čelí dvěma velkými zlům lidstva: strachu a chudobě (Seibt, F., *Die Begründung Europas*. Frankfurt a.M., Fischer 2004, s. 297); dále jde o všudypřítomnost ďábla a primát jeho zažehnavání při misijní činnosti (tamtéž, s. 306); v čarodějnictví původně spatřováno jen pohanské pomýlení, Karel Veliký však víru v čaroděje přímo trestal (tamtéž, s. 308); příkaz míru a zákaz loupění (tamtéž, s. 304), klášterní společenství jako utopická forma života vyzařující do svého okolí (tamtéž, s. 310).

23 Motívem náboženského svátku je touha po periodickém návratu počátků, „touha po životě v přítomnosti boží“, signalizuje svým způsobem smíření s cyklickým časem (Eliade, M., *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg, Rowohlt 1957, s. 54). Jiná interpretace svátku ho pojímá jako sublimaci archaického násilí: omezené násilí na oběti pacifikuje společnost na zbytek roku (R. Caillois).

státotvorných povinností, byl v rostoucí míře poznamenán nežidovským asketismem²⁴ (zpochybnění role ženy a tělesnosti); zvláště pak – v nepochopení Ježíšova ohlášení konce vlády Satanovy (hebr. „žalobce“) – obnovil „satan-ský“ mechanismus oběti (ve významu *victimním*, ne *sakriřiciálním*) a přijal roli pronásledovatele *starého Izraele*, nyní denunciovaného coby „bohovražděného“ a prokletého, jehož synagogy byly tupeny jako místo ďáblovo, případně „nevěstince“. Antiošský Jan Chrysostomos r. 387 varoval i před návštěvou židovských lékařů; betlémský eremita Jeroným, s ne právě svatou osobní minulostí, redaktor latinské Vulgáty, si prý hnusil židovskou smyslnost, a milánský biskup Ambrož se snažil přimět císaře Theodosia, aby nestíhal žháře, pokud zapálili synagogy.

Odkud ta nenávisť, připomínající mytické soutěžení bratrů Kaina a Ábela o přízeň boží? Obvyklým vysvětlením bývá rozhořčení nad židovským zavržením (ne-li zavražděním) Ježíše Nazaretského jako očekávaného mesiáše a „zatvrzelé“ trvání na mesiánském poslání celého Izraele, na jeho odpovědnosti za osudy světa (Johann Meier). Jistou roli sehrály i židovské polemiky proti Ježíšově synovství božím (v židovské tradici je mesiášem vždy člověk) a trinitářským spekulacím jako domnělému polyteismu; mohlo také jít o starý obranný reflex z dob perzekuce: snahu odvrátit vlastní pronásledování a odvést je na zvenčí nesnadno odlišitelnou „nazaretskou sektu“, nejspíše však o „narcismus malého rozdílu“ a nenávisť vůči potlačené části vlastního dědictví. – „Křesťanský“ stát postupující v tradici římské státní perzekuce postupně rabínskou paralelní pospolitost stavěl mimo zákon, Židé nesměli zastávat veřejný úřad, ženit a vdávat se za křesťany, ba vraždy na nich nebyly namnoze ani stíhány. Do diskursů začaly vstupovat rituální pověry (a naopak z příběhu Kristova utrpení mizeli Římané): Židé za jim kolektivně přisuzovaný zločin měli trpět a svědčit o něm až do konce dějin (Augustin); mizelo vědomí, že reálným viníkem Ježíšovy smrti bylo leda s Římem kolaborující chrámové kněžstvo a saducejská aristokracie bojící se mesianistické revoluce.²⁵

Kupodivu v západních, Germány ovládaných královstvích, zejména v říši franké, antijudaismus většinou chyběl: snad proto, že v primitivnějších podmínkách civilizačních nebylo ještě místa pro dogmatické zchytralosti, počet Židů byl také ještě malý. S výjimkou vizigótského Španělska, kde r. 613 Židy prohlásili za nevolníky církve a kde docházelo k násilným konverzím i k vyhánění ze země, patrně vládla v západní Evropě spíše zvědavost a ote-

24 Existovaly ovšem i židovské asketické sekty, tzv. terapeuté a esenští. – Křesťanský asketismus se někdy vysvětluje zklamáním z neuskutečněné parusie, tj. druhého příchodu Ježíše Krista (Brumlik, M., *Entstehung des Christentums*. Berlin, Jacoby & Stuart Verlag 2010, s. 116–117.)

25 Thieme, K., *Judenfeindschaft*. Frankfurt a.M., Fischer 1963, s. 49 n.

vřenost vůči nim. Lyonský arcibiskup Agobard (760–840) dokonce varoval před židovskou misíí – a teprve přes velikonoční liturgii postupně pronikalo vědomí, že Židé jsou národem Jidášovým.²⁶ Kazatel pokory a blížícího se království božího ovšem zářil ve zlatě jako Pantokrátor na apsidách císařských bazilik, zatímco císař a jeho právníci spolurozhodovali o věroučných otázkách a státní donucovací aparát kromě Židů a pohanů stíhal i „kacíře“: ariány, monofyzity, nestoriány, manichejce, pelagiány...

* * *

Myšlenku *tolerance* v moderním smyslu, osobní právo si zvolit náboženství, antika ovšem neznala.²⁷ Nesnášenlivost a smrtelná vážnost dogmatických sporů v rané církvi nebyla prostým důsledkem „monoteismu“ ani snad neurotizujícího asketismu, ale spíše existenciální nejistoty, strachu a vnímání teologické definice jako kvazimagické formule; spekulativní dogmata byla chápána jako klíč, jako spásná formule vztahující se existenciálně k duši člověka.²⁸ „Ideologická neústupnost“ se dá přirozeně vysvětlit i císařovou potřebou duchovní jednoty říše a hašteřivosti teologů, hlavně však přesvědčením o světovědném dosahu christologie.²⁹ Mocenské prostředky v rukou představitelů církve z tohoto přesvědčení učinily duchovní past, převážilo pokušení ukončit „poutnictví“, nekonečné hledání, dědictví prorockého objevu transcendentního Boha coby normy každé dílčí pravdy (namísto „technické“ účelovosti pohanských kultů). Jestliže „se vznikem křesťanství bylo spjato osvobození náboženství od politických elementů“ (L. v. Ranke),³⁰ bylo

26 Heer, F., *Gottes erste Liebe*. Frankfurt a.M./Berlin, Ullstein 1986, s. 88 n., 94 n.

27 Leppin, H., *Das Erbe der Antike*. München, C. H. Beck Verlag 2010, s. 191. K paralelním kultům určitých vrstev obyvatelstva viz tamtéž, s. 204 n.

28 „... v žádné podobě [individuum] nenalézá pokoje. Obecno přece není dáno, ale je vždy jen hledáno; jakmile vystupuje jako definitivně obecné, je to konečná strnulost skořápky [Gehäuse].“ Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*. München, Piper Verlag 1994, s. 384. S Assmannovou „mozaickou diferencí“ polemizuje Michael Borgolte: *Wie Europa seine Vielfalt fand*. In: Joas, H. – Wiegandt, K. (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt a.M., Fischer 2005, s. 146 n.

29 „Bez této víry, že v Kristu přišel do lidského světa sám Bůh, bojí se vše, co v dějinách národa izraelského ... bylo přineseno a odevzdáno celému lidstvu,“ soudí ještě český teolog J. L. Hromádka. „Církev a theologie byly ve 4. a zejména v 5. století v nebezpečí, že se jim Kristovo lidství ztratí v Božské přirozenosti...“, tj. v metafyzických spekulacích (Hromádka, J. L., *Křesťanství v myšlení a životě*. Praha, Jan Laichter 1931, s. 112 n., 123). Pro Karla Jaspersa je každé zbožštění člověka ohlasem pohansko-démonologické mentality, a zároveň konfuzním ztělesněním transcendence; osobní Bůh je vposledy šifra (za Jaspersovými šiframi přitom není „pravý text“). Srov. Lochman, J. M., *Transzendenz und Gottesname*. In: Hersch, J. – Lochman, J. M. – Wiehl, R. (Hrsg.), *Karl Jaspers – Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*. München, Piper Verlag 1986, s. 20; tamtéž, s. 37 (Kotakowski).

30 Ranke, L. v., *Die letzten römischen Päpste*, b.d., úvod, s. 12. Oddělení církve od státu „představuje snad největší, nejpronikavější působící zvláštnost křesťanských věků...“ (tamtéž).

ovšem nedorozuměním tento absolutní nárok uzavřít do pevných formulí a mocensky vynutitelných dogmat. Do těchto formulí uzavřená dynamika poté své skořápky neustále zevnitř rozbíjela, ne vždy konstruktivním způsobem. Tuto civilizační past, úzké spojení moci světské s duchovní, označujeme mj. termínem *Césaropapismus* – a s určitou licencí s ním spojujeme kulturní prototyp Byzance: absolutistickou teokracii na bázi aklamace basilea v hipodromu, magicko-gnosticky pojatého křesťanství, ale i administrativy tzv. *témat*, spojení vojenské a civilní vlády.³¹

Nemluvě o islámu, je zřejmé, že i v západoevropských dějinách probíhala sakralizace moci a snahy o spojení sekulární vlády se světem numinózná; už římské impérium se ve smyslu deifikace panovníka a ceremoniálů východních despotů „orientalizovalo“, zvláště od Diokleciána, a pokřesťanštění na této praxi mnoho nezměnilo. Byzantská kultura pocítovala převahu nad Západem už na základě nepřerušené městské civilizace a autochtonní antické tradice; římský biskup byl dlouho podřízen Byzanci a byzantské vlivy se uplatňovaly ještě i po ztrátách jejích držav od 8. století (Ch. Dawson). Nicméně v západní části Římské říše a jejích následnických státech se vytrvale projevovala odlišná, dlouhodobě produktivnější tendence, která se zjednodušeně chápe jako dualismus moci duchovní a světské. Přes všechny peripetie je zřetelná jejich vzájemná neredukovatelnost a určité napětí, které zanechalo stopy na většině dobově proměnných reprezentací. Jednu z prvních historických realizací tohoto dualismu nacházíme v autonomním působení latinské církve uvnitř pozdně antických barbarských států, kde starověká města z velké části zanikla a vyšší vrstvy žily dosti primitivně. Církev tu – už vzhledem k arabským a vikingským invazím (a ochromenosti východního impéria) – posilovala autoritu vznikajících státních útvarů; v neposlední řadě pak zprostředkovala základy vzdělanosti a morálky. Archaicky žijící obyvatelstvo chápalo kostely a kláštery jako boží pevnosti obklopené zlými duchy a víru jako multifunkční zbraň v nejistotách života.³² Centralizace latinské církve podporovaná anglosaskou misí a franckými panovníky umožňovala také určitý kulturní transfer, přičemž se vytvářela i strategicky výhodná pozice církve: římský biskup se vzhledem k pluralitě barbarských státních útvarů, původně heterodoxních (ariánských), nikdy nestal „panovníkovým dvorním kaplanem“, popřípadě převodní pákou“ světské moci.

Teoretický, dějinně filosofický výraz dala tomuto dualismu politická teologie *dvojí obce* Augustina Aurelia. Pod dojmem ponížení Říma loupeživý-

31 Weber, A., *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, c.d., s. 209 n. K byzantskému vlivu na Západ prostředkujícím přes Ravenu a Bolognu viz tamtéž, s. 215 n. Také teologicky je východní církev „spekulativnější, pasivnější, ahistoričtější“ (Hromádka, J. L., *Křesťanství v myšlení a životě*, c.d., s. 122).

32 Heer, F., *Mittelalter 1100–1350*. Köln, PARKLAND 2004, s. 31 n., 78 nn.

mi Góty (r. 410) tento africký biskup a vnitrocírkevní polemik apogeticky i programaticky vyznačil (popřípadě předjal) řadu rysů nadlouho charakterizujících duchovní fyziognomii Západu.

Jeho *dvojitý občanství* není totožné ani s Pavlovým, natož manichejským, protikladem *těla a duše, dobra a zla*, ani s příslušností k faktickému státu a reálné církvi; obě pospolitosti jsou pro něho v podstatě niterné. Jsou vzájemně propojené, nejinak než víra a vědění, sledují však odlišné cíle, jak Augustin v neposlední řadě namítá proti rozhořčené kritice prý nedosti „státotvorné“ církve, jež mj. zaznívala ze strany uprchlíků ze zpusťošeného Říma. Sekulární dějiny nejsou křesťanovi lhostejné, namítal Augustin, jsou ambivalentní, ale v žádném případě nejsou naplněním křesťanské zvěsti. Světská pospolitost se také nestala svatou, když se císař stal křesťanem, jak předpokládala byzantská dvorská teologie (Eusebios); pozemský stát stojí historicky v kontinuitě bratrovraha Kaina, v linii protikladu Babylónu a Jeruzaléma; v kladném případě mu připadá úkol postarat se o bezpečí církve a relativní spravedlnost světa, jeho autorita nebo politická moc však nemůže být absolutní.³³ Cestou obce boží je naopak hledání spásy duše, následování Krista, teleologicky zaměřené na časové finále obecného prozření a lásky. Rozumí se, že tento velkolepý projekt nebyl patentem zaručujícím zdárný vývoj, naopak se ukázal být vysoce zneužitelným.

Ačkoli Augustin odmítal (pelagiovskou) možnost individuálního rozhodování každého člověka o vlastním spasení, trval i on na primátu vůle a lásky před teorií, zárukou pravdy – a správcem spásy mu ovšem zůstala organizovaná církev. Tak sice víra předchází vědění („crede ut intelliges“), věřící filosof však touží po shodě obou dimenzí, identitě Boha a pravdy, popřípadě nejvyššího dobra. Primární vnitřní dimenze lidská, koncentrace na měřítko absolutní pravdy, zůstává při všem vypjatém vědomí hříšnosti, novoplatónském kaceřování sexuality, víře v démony a bohužel i bezrozpačitém volání po zakročení proti heretikům,³⁴ trvalým příspěvkem k chápání svobody jakožto dobrovolného podrobení na základě poznání toho, co člověku v podstatě prospívá, odlišného od zvůle nebo od bezmyšlenkovitě vykonaného rozkazu.³⁵ „Nepokojné srdce lidské, dokud nespočine v pravdě boží“; třebaže v Augustinově pojetí je schopno spasení jen s pomocí církvi zprostředkova-

33 Cassirer, E., *Der Mythos des Staates*. Frankfurt a.M., Fischer 1985, s. 139. „Tehdy, když Augustin psal spis *O městě Božím*, se uskutečnil Platónův sen ... Augustin navázal na Platónův slavný spis, a středověk šel za ním a provedl v praxi *Ústavu*: církev jako mravní organizaci společnosti a jako výchovný ústav pro cíle nadpozemské...“ (Rádl, E., *Dějiny filosofie I*, c.d., s. 310).

34 Küng, H., *Große christliche Denker*. München–Zürich, Piper Verlag 1994, s. 94 nn., 103.

35 „... v této zkušenosti tkvěla podivuhodná svoboda, které si nebyl vědom žádný ze starověkých národů...“ „Člověk je postaven do světa proměn a pohybu jako nový počátek ... Svoboda spontaneity je pevnou součástí lidské existence. Jejím orgánem je vůle.“ Arendt, H., *Vom Leben des Geistes*. Bd. 2. München–Zürich, Piper Verlag 1989, s. 67, 107.

né milosti. Zachytit Boha do myšlenkových kategorií je podle Jasperse marným počínáním. Vymyká se představě a názoru; lze jen říci, čím Bůh *není*, popřípadě mluvit v šifrách, analogiích a podobenstvích.³⁶ Navzdory hybridní institucionalizovaného „mluvení o Bohu“ bylo důležité udržet vědomí jediné nezlatinizovatelné absolutní pravdy.

Není mým úmyslem chtít odvodit osobitost Evropy, nebo i jen evropské kultury, ze židokřesťanského monoteismu – i když nelze popřít, že ve formě církve, jejích hodnot, útvarů a odvozenin (popřípadě hnutí vzniklých z *protestu* vůči jejich pokleslé podobě) pronikavě zformoval tvář Západu. Touto „tvář“ nejsou jen dějiny idejí, architektury, malířství a hudby, ale i sekulární věda, ateismus, lidské sebeurčení, revoluce a (Nietzscheova) „židovská nákaza“: víra v ráj na zemi.³⁷ Všechny historické útvary reálně vznikaly a zanikaly zřetěžením kontingentních činitelů a okolností, namnoze elementárního charakteru. Sociální historikové západní církev většinou pokládají jen za jednoho z řady činitelů, jež přispěly k formování raně středověké Evropy – vedle francké agrární revoluce (k níž patřily nové kulturní rostliny, těžký pluh a zvíře jako tažná síla, dále vodní mlýn a z něho odvozené technologie: kovářství, textilní protoindustrie), k ní náleží i systém, který dvojím hospodářstvím panského dvora a poddaných „lánníků“ umožnil vznik feudálního systému s decentralizovaným vojskem těžké jízdy, hradní soustavou, rytířskou kulturou, stavovským principem *auxilium et consilium* a v neposlední řadě pak se specifickým příbuzenským řádem „European marriage pattern“ (John Hajnal).³⁸

Je oprávněné, ale i snadné kritizovat dogmatismus a panovačnost římské církve, nedostatek skrupulí při obhajobě papežské jurisdikce a ostatních prerogativ i namyšlený nárok *plenitudo potestatis* na celý okrsek zemský.³⁹ Zároveň je si však třeba uvědomovat, že i jen augustinský požadavek autonomie obou obcí (který jako první počal obhajovat papež Lev I. proti gótskému králi Theodorikovi) zůstal po celá staletí spíše zbožným přáním: v praxi byli biskupové vydáni panovnické zvůli, proti které se spíše nemohoucně bránili – do-

36 Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, c.d., s. 690 n., 1049 n.

37 K negativním konotacím „křesťanského“ působení (na francouzský radikalismus, na německý idealismus, na revoluční ruskou ideologii atd.) srov. Tschuppik, W., *Der Christ und sein Schatten*. Leipzig, Theod. Thomas 1923, s. 94, 138, 148 n. „Všechny ideologie dnes považované za ‚posvátné‘ vzešly z půdy morálky coby ‚čisté ideje‘“ (tamtéž, s. 108).

38 Mitterauer, M., *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*. München, C. H. Beck Verlag 2003. V byzantsky ovládané Itálii naproti tomu byly velké latifundie spravovány z měst a kolónií byli přímo podřízeni státu; podobně v islámských oblastech byla vláda řížena z velkých rezidenčních měst. – Feudální soustava a přehnaný katolický důraz na obecná pravidla přirozeného práva jsou naopak překážkou rozvoje individualismu pro Reinholda Niebuha: *The Nature and Destiny of Man*. Vol. I. London, Nisbet 1946, s. 62 n.

39 Miethke, J., *Politiktheorie im Mittelalter*. Köln–Weimar, Mohr Siebeck 2008, s. 57 nn.

konce i rozmanitými falzy. Ačkoli z eschatologického společenství poutníků a naděje namnoze zbývala jen „skořápka“ (instituce moci a správy svátostí, dobře zabydlená na tomto světě), jsme ve světle těchto historických souvislostí spíše nakloněni tomu, abychom její misijní, centralizační a disciplinační snahy posuzovali i z jiného aspektu, nikoli jen jako banální *dominandi cupiditas*. Raně středověká církev při všech obvyklých lidských slabínách, uprostřed chaosu, zvůle a strachu, archaické všudypřítomnosti dábla a duchů, přinejmenším představovala kus pokročilejší středomořské kultury a religiozity (Seibt) umožňující extenzivní působení civilizace (v Burckhardtově významu proměny násilí v řád) – a ovšem hlubší duchovnost, zakládanou nárokem transcendentní pravdy.⁴⁰

Formální pokřtění a uznání jediné privilegované formy věrouky, liturgie atd. ovšem ještě nepředstavuje vládu *monoteismu* – už proto, že životní sféry jsou rozmanité a žádná také není zcela bezpečná před pokušením „*modloslužby*“, zabsolutněním relativního. Duch se neobejde bez institučních schránek – které se pak stoupencům čisté ideje obvykle stávají oním *skandalon*, kamenem úrazu. Papežská autorita, původně vzešlá z městské instituce opřené o údajné hroby apoštolů Petra a Pavla, kde se nacházelo tradiční místo svěcení biskupů, neustále rozšiřovala své kompetence a svůj administrativní aparát (koncem 13. století čítal celých tisíc osob,⁴¹ a přes kritiku papežské nenasytosti se stával vzorem pro administrativu vytvářejících se světských teritoriálních států). Instituce legátů a možnost odvolat se k papežské stoličce byly pákou při posilování autority a moci, bránily však nesporně i zneužívání moci lokálními činiteli, včetně zasahování biskupů do záležitostí reformních řádů přímo podřízených Římu (Cluny, Cîteaux).⁴² Jejich pomocí římská stolice zahájila „tichou, konstruktivní revoluci“, jež se neomezovala na životní formy světského kléru, ale mířila na celé křesťanstvo, vyňaté z démonie světské moci a naopak vtažené do jediné velké teleologie *pokroku*. V každodenní praxi na římském centru závisely nesčetné iniciativy, kontroly a jmenování, ale také synody a koncily, jichž se účastnily stovky biskupů, opatů i světských vládců. Tím, že všichni záviseli na papežské aprobaci, zpětně přispívali k vědomí jednoty a k nové „romanizaci“ více než Franky obnovená „svatá“ říše Římská, trpící vědomím jen vypůjčených zdrojů.⁴³ Byla to koneckonců papežská církev, které západní Evropa na jedné straně vděčí za nebyvalou

40 „Krajní vzepětí lidství, jas hraničních situací ... , v pozdní antice takřka ztracené, se teď ještě jednou realizovalo ve stejné hloubce ... Začal nový pokus s tím, co je lidsky možné.“ Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, Piper Verlag 1963, s. 79.

41 „Tisíc úředníků s cílem zabránit uskutečnění křesťanství“ – tak se tomu bude posmívat Kierkegaard.

42 Mitterauer, M., *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, c.d., s. 189 nn.

43 Winkler, H. A., *Geschichte des Westens*. Bd. I. München, C. H. Beck Verlag 2009, s. 41.

a širokou integraci právní, kulturní, věroučnou a kulturní; na druhé straně skutečnost, že velký záměr narážel na stálý odpor živěný vědomím křesťanské *svobody*, dala tomuto prostoru jedinečný ráz.

* * *

Tomáš Akvinský, po Augustinu Aureliovi druhý velký učitel latinské církve, své politické učení nepodal formou obvyklého „knížecího zrcadla“, tabule vládařských povinností a ctností, nýbrž podle nově zpřístupněného Aristotela vycházel z přirozených daností, na něž teleologicky navazují rozumová určení, k nimž patří i *vivere secundum virtutem*: k oběma musí přihlížet učení o obecném dobru, o němž platí Tomášova věta, že vyšší nižší neruší, nýbrž naplňuje, tj. uznává ve své danosti. Třebaže z dějin i ze zkušenosti soudobé Itálie znal odstrašující příklady zvrhávání dobrých vlád ve špatné, které ohrožovaly lidskou *perfectio naturalis* i *supernaturalis*,⁴⁴ neschvaloval Tomáš svépomoc typu tyranovraždy a chtěl zlému předcházet jaksi strukturálně. Základním lidským určením totiž odpovídají vzájemně nezávislé funkce – světská a duchovní: „ve věcech občanského blaha třeba světskou moc poslouchat více než moc duchovní“, kdežto ve věcech duchovních primát náleží kněžím, zvláště papeži coby *summus sacerdos*. I králové jsou vázáni duchovním vedením, nikoli však povinni vynutitelnou poslušností.⁴⁵

Tomášovi žáci nebyli s to udržet mistrovu křehkou rovnováhu mezi oběma sférami, popřípadě rozpoznat ne zcela jasnou hranici mezi nimi, a stavěli se většinou do služeb revoluce Bonifáce VIII. a jeho extrémní buly *Unam Sanctam*. „Jsme soudci nad vysokými i nízkými,“ vzkázal Bonifác francouzskému králi Filipovi Sličnému (1303), který mu odpověděl neméně zpupně, že papežova *potestas verbalis* stojí na slabších nohou než králova *potestas realis*.⁴⁶ Jeho právníci a teologové mezitím dokazovali, že královská moc je

44 Hallgarten, G. W. F., *Dämonen oder Retter? Eine kurze Geschichte der Diktatur*. München, DTV 1966, s. 57 nn.

45 „Myšlenka, že všechno jsoucí nosí v sobě zásady svého zaktivnění, znamená pro člověka určitou autonomii ... bytí je myšleno ze subjektivity.“ (Heinzmann, R., *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart, Kohlhammer 1998, s. 220. K tomu i Miethke, J., *Politiktheorie im Mittelalter*, c.d., s. 43 n. Srov. Machiavelliho úvahy o kontraproduktivním, ne-li přímo ničivém působení „dobra“ na veřejnost, zvláště o korumpujícím vlivu církve na italský politický život: „Buď světská politika korumpuje církevní instituce ... anebo náboženské těleso odolá nebezpečí korupce ... a musí prostor veřejnosti obětovat vlastní integritě.“ K tomu viz Arendt, H., *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Stuttgart, Kohlhammer 1960, s. 74 n.

46 Miethke, J., *Politiktheorie im Mittelalter*, c.d., s. 53 n. Tolomeo de Lucca hájil zvláště tezi, že bez papežovy aproby je volba římského krále neplatná, a Aegidius Romanus ve stejné době rozlišoval úřad a případnou osobní nedostatečnost jeho nositele (tamtéž, s. 78 n., 97 n.). Spor Bonifáce VIII. a Filipa Sličného skončil papežovou smrtí a historickým vítězstvím francouzského teritoriálního státu. Filip se po čase domluvil s papežovým nástupcem Klimentem V. na úkor zni-

potenciálně rovna císařské, a položení života za vlast ospravedlňovali jako svým způsobem mučednickou smrt.

Filipova zpupná slova se v dalším vývoji naplnila, alespoň v reálněhistorické empirii, třebaže se vítězná „realita“ moci pak nejednou rychle stávala onou prázdnou skořápkou a „duch“ sehrával roli hegelovského krtka rozrušujícího poměry, z nichž vypršel život.⁴⁷ „Podkopnou“ činnost proti zpředmětnělému pořádku věcí lidských přitom nelze vždy chápat jako jednoznačně pozitivní ve smyslu teleologie pokroku – a váhám tak interpretovat i občasné vynořování oficiální církvi zapuzené chiliastické a apokalyptické tradice usilující o království boží. Živena zvláště Janovým Zjevením nebo Sibyllinými proctvími vracela se v krizových situacích stále znovu, provázena figurou *Antikrista* a dramatem chiliastického očekávání konce času, s následným tisíciletým Kristovým panováním.⁴⁸ Často přitom apokalyptické krize, provázené násilnými lidovými bouřemi, byly průvodním jevem dobře miněných reformních snah, kdy jimi inspirovaní laici, vystupující s programem obnovení nezkažené původní církve, obraceli vzbuzené náboženské energie k vypalování klášterů (už Tanchelm Antverpský kolem r. 1110, po němž následovala dlouhá řada pokračovatelů až do našich časů). Podobně v zápolí křížových výprav houfy zfanatizovaných *pauperů* vraždily, loupily a znásilňovaly, jak ve Svaté zemi, tak v porýnských židovských ghettech.⁴⁹

Anarchizující prvek provázející kontakt s absolutnem (podle Ernsta Troeltsche „absolutním přirozeným právem“) vyžaduje *protiváhu* a zdisciplinování v podobě antického racionálního dědictví. Lidé dovolávající se „vůle boží“ zapomínají na dávný poznatek neuchopitelnosti bezejmenného absolutna: jakmile absolutní instanci identifikujeme se svými dílčími pravdami, činíme právě to, čemu monoteistická tradice chtěla od počátku zabránit svou *negativní teologií*.⁵⁰ Pierre Bourdieu tak může přímo zvrátit poslání nábo-

čeného a oloupeného řádu templářů. Filipa Sličného kritizoval Dante jako typ panovníka, který se obohacuje na úkor svých poddaných namísto toho, aby je přiváděl k dobru (Dante Alighieri, *De Monarchia* I,12,9).

47 Ve srovnání s Byzancí západní církve nekladla zásadně odlišné požadavky. „Ale protože [nárok] nebyl splněn, církve bojovala, v důsledku čehož rozvíjela nejen duchovní život, ale stala se i činitelem svobody proti světské moci.“ Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel*, c.d., s. 85.

48 Cohn, N., *Apokalyptiker und Propheten im Mittelalter*. Erfstadt, Hohe 2007, s. 27, 34. Každý vládce, který z těch či oněch důvodů vzbudil nelibost církve, se ocitl v nebezpečí, že bude prohlášen za Antikrista.

49 Pauperizované skupiny se stále znovu a znovu podrobovaly vedení uprchlého mnicha, vydávajícího se za proroka nebo spasitele: „závist, bezmocnost a strach explodovaly v nebrzděném nutkání zničit bezbožníky.“ Tamtéž, s. 59 n. K náboženství revolucí našich dnů viz Gleixner, J., *Menschheitsreligionen*. T. G. Masaryk, A. V. Lunačarskij und die religiöse Herausforderung revolutionärer Staaten. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2016.

50 “The emphasis lies not so much upon the individual’s capacity to know the truth as upon his indivisible responsibility to God...” Niebuhr, R., *The Nature and Destiny of Man*. Vol. I, c.d., s. 63.

ženství v opak a definovat je schopností „absolutizovat relativní a legitimovat svévolné ..., vyslovovat a pojmenovávat nevyslovitelné a nepojmenovatelné“.⁵¹

Postupné znevěrohodnění evropských monoteistických institucí a hodnotových orientací neznamená, že skončila všechna působnost náboženských energií a že se předmětné pravdy, sekulární zájmy, státní a individuální, podle Ernsta Troeltsche staly posledním slovem našich dějin. Sama institucionalizace monoteismu a pojmová disciplinace byly patrně nevyhnutelné z příčin prakticko-kulturních, i když autoritativní fixace vynutitelných názorů a proměna duchovní autority v mocenský útvar znejasnily hranice mezi „žitou pravdou“ a „zbožštělým dílem našich rukou“, mezi nejvyšší normativní instancí a dobovou petrifikací. Středověká syntéza pojala do tradice velké části antické sekulární vzdělanosti, včetně filosofické *schopnosti se tázat*, které zdisciplinovaly touhu po absolutnu; světské prvky později rezonovaly v obnoveném městském životě, na nových univerzitách, ale i v renesanční kultuře knížecích dvorů. Místo vzájemného korektivu světských a duchovních institucí v bipolární dvojici ovšem převládaly absolutizované světské hodnoty a pravda ve smyslu shody intelektu s realitou, hodnoty nevědomé si svých blahodárných hranic. Církví zkrocené ambivalentní náboženské energie přitom nezmizely: moderní svět se nestal „pohanským“, zachoval v sobě četné stopy předcházející kulturní syntézy, více nebo méně se vymknuvší svému původu a vešlé do nových syntéz. Staré národy a jejich státy zanikly, jak poznamenal Thomas Mann, protože náboženství a politika v nich byly nerozlučné a náboženství bylo podstatně vázáno na kněžské korporace. Novodobým „křesťanským“ národům naproti tomu místo zániku byla dopřána metamorfóza, ježto křesťanství se ukázalo schopným *zduchovňování*, takže neodumřelo zároveň se svými dogmatickými a pontifikálními formami.⁵²

I s odlišným kognitivním aparátem je tak pro žijoucí kulturní vědomí plodné, ba nezbytné, jako by ve zpětném zrcadle poznávat sebe sama v minulých duchovních útvarech a zápasech evropské kulturní paměti. *Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet*, učil Tomáš Akvinský, což poněkud volně přeloženo znamená: schopnost odpovědnosti (na základě poznání pravdy) umožňuje smysluplné užití svobody; naše důstojnost spočívá v myšlení, později dodá Pascal.⁵³ Západní představy o lidské svobodě a důstojnosti nesporně čerpaly i z diskusí teologů. Staly se legitimizací sebevědomého

51 Cit. podle: Havelka, M. (ed.), *Víra, kultura a společnost*. Praha–Červený Kostelec, Pavel Mervart 2012 s. 19.

52 Mann, T., *Das Problem der Freiheit* (1939). In: týž, *Politische Schriften und Reden*. Bd. 3. Frankfurt a.M., Fischer 1968, s. 71. Křesťanství přežívá své církevní formy a zůstává „životním duchem národů“, směřuje k reorganizaci celého světa (tamtéž).

53 Hays, W. J., *Demokratie und Christentum*. Münster, Aschendorff 1999, 344 n., 355 n.

měšťanstva a emancipovaných vzdělanců – na druhé straně přitom i demagogů, kteří zneužívali tradiční potřebu k posvěcování vlastní věci a ignorovali filosofické *umění se tázat* i ježíšovské rozlišování mezi tím, co je císařovo a co je boží. Sekularizované očekávání království božího tak či onak fungovalo jako příslib přesahu daných poměrů, obracelo pohledy dopředu, k novým obzorům, k poznání a ovládnutí neznámého; utopie pokroku přitom nejednou zastírala vědomí relativity dosaženého, popřípadě lidsky možného.⁵⁴

Strukturálně plodné napětí mezi nároky moci duchovní a světské nalezlo jistou funkční obdobu v mechanismu řešení vzájemných sporů mezi státy, autonomními stavy, městy a univerzitami, v zápasech reformátorů duchovních i světských. Právě na bázi těchto sporů se po opakovaných ničivých fázích začal rýsovat křehký útvar pluralitní *otevřené společnosti*. Tradiční idea jediné pravdy těmto zápasům dala impuls a hodnotový rámec, i když nesporně také znesnadňovala uzavírání nosných kompromisů. Evropanům trvalo dlouho, než pochopili rozdíl mezi monoteismem a *monolitismem*.

Těsně před odesláním tohoto čísla do tiskárny redakce *Filosofického časopisu* nečekaně obdržela smutnou zprávu. Text, který nyní našim čtenářům předkládáme, je posledním, který pro náš časopis prof. Bedřich Loewenstein připravil. *Filosofický časopis* i celá vědecká obec ztrácí v prof. Loewensteinovi váženého autora, který ve svých pracích vpravdě nevšedním a imponujícím způsobem dokázal překračovat hranice jednotlivých humanitních disciplín. Právě tento interdisciplinární přesah, který vyústoval v komplexní syntézy, otevíral pro naše autory i čtenáře nečekaně nové pohledy na palčivé otázky související s krizí evropské civilizace i jejími kořeny. Věříme, že se stane trvale inspirujícím odkazem pro všechny, kdo budou na dílo prof. Loewensteina navazovat.

- red. -

54 Loewenstein, B., *Der Fortschrittsglaube. Europäisches Geschichtsdenken zwischen Utopie und Ideologie*. 2. Aufl. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015, s. 49 nn., 54 n. aj.