

Milan Machovec  
SVATÝ AUGUSTIN



AKROPOLIS



Nakladatelství Akropolis

Praha 2011



Milan Machovec  
**SVATÝ**  
**AUGUSTIN**

© Milan Machovec – dědicové, 2011

© Graphic & Cover Design Zdeněk Trinkewitz, 2011

© RMN / Stéphane Maréchal – Paris, musée du Louvre

© All Images all right reserved!

© Filip Tomáš – Akropolis, 2011

ISBN 978-80-87481-38-7

ISBN 978-80-87481-39-4 (PDF)

# Tolle, lege et quaere!

„Tolle, lege, tolle, lege – vezmi, čti, vezmi, čti,“ veselý dětský křik, snad rozjařený hrou, na zahradě v sousedství náhle prořízl vzduch tetelící se slunečním žářem. Objevil se na scéně jako startovní výstřel posledního dějství nepochybně „druhé nejslavnější konverze v dějinách křesťanství“, inspirované slovy Pavla z Tarsu, protagonisty té první. Zamyšlený, váhající Augustin, uprostřed dvaatřicátého roku svého pestrého života, zpozorněl a po vzoru zakladatele mnišství svatého Antonína se rozhodl hledat osobní vzkaz v křesťanském textu. Otevřel Pavlovy listy a jeho zrak spočinul na pasáži odkazující k přijetí Krista: „Ne v hýření a opilství, v nemravnosti a bezuzdnostech...“ (Ř 13,13–14) Metafora někdejšího vášnivého žití a Pavlovo nabádání k radikální změně jako vyhlížené znamení přineslo nečekaný konec všech Augustinových pochybností a stalo se rozhodujícím impulsem ke křtu.

Jakkoli může být Augustinův popis vlastního obrácení v jeho *Vyznáních* stylizovaný, slavná zahradní scéna je zároveň symbolickým počátkem rozsáhlé a neutuchající literární aktivity: Augustinova mimořádného díla i nepřeborné řady knih o něm. Do zástupu životopisců a vykladačů Augustinových se zapojil i jeden z nejznámějších českých filosofů dvacátého století – Milan Machovec (1925–2003).

Jeho monografie o Augustinovi se vešla do rozmáchle naplánované edice *Portréty*, která odstartovala v pražském nakladatelství Orbis v září 1963 prvním svazkem o Gándhím z pera Jana Piláta. Machovcův milovaný učitel Otakar Klíma zde v roce 1964 publikoval svého *Zarathuštru* a *Svatý Augustin*, v pořadí osmadvacátý svazek ediční řady, vyšel v roce 1967. Stojí za zmínku, že v dílu hned následujícím byl portrétován Eduardem Wondrákem další z Machovcových „oblíbenců“ Albert Schweitzer.

Výsledná podoba Augustinova medailonu je značně ovlivněna jednotnou úpravou edice. Řada měla popularizační charakter a deklarovaný cíl: esejistickou formou, přístupnou široké čtenářské obci, představovat významné osobnosti světových dějin, jejichž odkaz přesáhl hranice oboru i historické epochy. Každý svazek obsahoval bohatou černobílou obrazovou přílohu, ukázky z díla, hodnocení od dalších významných myslitelů a výběr reprezentativní literatury. Portréty měly být jakýmsi úvodem k dalšímu studiu a Milan Machovec jako bravurní stylist a inspirátor zvyklý oslovovat při veřejných přednáškách různorodé auditorium byl pro takto koncipovaný projekt přímo ideálním autorem.

Členem vědecké rady knihovny se stal Machovcův blízký přítel Jindřich Srovnal (1924–2005) a v jejím čele stanul renomovaný historik Josef

Macek (1922–1991), se kterým Milan Machovec zasedal v radě edice *Od-kazy pokrokových osobností naší minulosti*, vydávané nakladatelstvím Svobodné slovo od roku 1961. Svobodné slovo připravilo v roce 1964 jako dvanáctý svazek řady Machovcova *Dobrovského* a ve zlomovém roce 1968 vyšel s pořadovým číslem dvacet čtyři *Tomáš G. Masaryk*. Rukopis knihy, která si zanedlouho vysloužila u normalizátorů nálepku příkladu „plíží-vé kontrarevoluce“, autor dokončil dávno před lednem 1968 a připravil k tisku už v létě předchozího roku.

Machovec byl v té době na vrcholu tvůrčích sil: po *Augustinovi* a *Masarykovi* měl rovněž v Orbisu, ovšem mimo ediční řadu *Portrétů*, záhy spatřit světlo světa *Ježíš pro moderního člověka*. Ozbrojená „internaci-onální pomoc“ Varšavské smlouvy však přepsala dějiny a zpřevracela životy miliónů lidí. Machovce v roce 1969 vyhodili z fakulty a sazbu knihy již schválené k tisku nechaly státní orgány rozmetat. Jestliže *Masaryk* zaznamenal v rámci Machovcova díla největší úspěch na domácí scéně, částečně i díky době plné nadějí a stále živým vzpomínkám na prvorepublikovou demokratickou minulost, rukopis o Ježíšovi se šířil jako samizdat pod titulem *Ježíš pro ateisty* a zároveň získal mohutný ohlas v zahraničí přeložen postupně do jedenácti jazyků. Doma mohl vyjít až v roce 1990, s původním názvem. Knihy mají své osudy... Augustinův portrét, ač chronologicky vyšel první v pořadí děl tohoto plodného období, zůstával jakoby v pozadí a reedice se dočkal až dnes, s odstupem čtyřiceti tří let.

Milan Machovec se na Augustina často odvolával, právě vedle Ježíše, Masaryka, Kanta – a Ericha Fromma, na jehož koncepci humanistické interpretace náboženského odkazu navazoval. Na těchto myslitelích, doplněných ještě jménem Blaise Pascala jako jistého Augustinova pokračovatele, Machovec rýsoval napříč staletími linii myšlení začínající už kdysi u Sókrata, jejímž dědicem se cítil být. Linii myšlení obráceného ne k abstraktním filosofickým systémům a encyklopedickým vědomostem, ale na živé lidské nitro, jeho dynamiku, která vyústí v neodcizenou akti-vitu ve prospěch celku života, lidstva, společnosti.

Zejména první polovina devadesátých let, která pro Machovce zna-menala po undergroundovém období bytových seminářů velký návrat k veřejné činnosti, paradoxně přinesla nečekaný propad zájmu naklada-telů. Po *Ježíši pro moderního člověka* (1990) mu kromě drobných článků, rozhovorů, studií a samizdatových sborníků vyšla až v roce 1998 v Brně kniha *Filosofie tváří v tvář zániku*. Na jedné z přednášek si tehdy při zmínce o Augustinovi Machovec postěžoval, že se k Augustinovu dílu vracel opakovaně i po monografii vydané v roce 1967. Od chvíle, kdy Augustina poznal a přestal pro něj být jedním z církevních dogmatiků, se jeho znalosti a pochopení génia přelomu antiky a středověku rozšiřovaly a prohlubovaly. „*Dnes už mi to ale nikdo nevydá,*“ uzavřel skepticky. Au-gustinovi věnoval alespoň přednáškový cyklus během zimního semestru akademického roku 1992/1993, který je dodnes jeho účastníky považován

za jeden z vrcholů Machovcova porevolučního působení na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

Koncem devadesátých let se situace začala obracet a přišel jakýsi publikační finiš, poslední vzepětí Machovcovy spisovatelské aktivity. Pro třetí vydání *Tomáše G. Masaryka* (2000) napsal novou předmluvu a doplnil osmou kapitolu *Masaryk a naše státnost*. Podobně jako o deset let dříve v *Ježíši pro moderního člověka* současně vyškrtal pasáže spjaté s tématy aktuálními v době vzniku textů, spojené s „*iluzemi, že lze spojit křesťanství, humanismus a marxismus*“. To samé potkalo místa, která jej měla ve své době legitimizovat coby stále kovaného marxistu a ateistu. Zároveň jako autor již zakotvil v nakladatelství Akropolis. Vedle nových drobných prací *Indoevropané v pravlasti* (2000) a *Achilleus* (2001) zásadně přepracoval své dílo *Smysl lidského života* z roku 1965 a vydal je zde pod novým názvem *Smysl lidské existence* (2002). V roce 2002 ještě revidoval studii *Josef Dobrovský* (2004), která ale vyšla až rok po autorově smrti. Knihu o Augustinovi již Machovec upravit nestačil.

Můžeme tak jenom odhadovat, že by pravděpodobně, jako již odbytý zápas o „*pravý smysl marxismu*“, vypustil tu či onu pasáž, nebo nakolik třeba marxistická představa o dějinné nutnosti (deformované dědictví Hegelovo), díky níž by Augustinovu roli snad sehrál i někdo jiný, byla do díla vepsána jako úlitba marxistické pravověrnosti. To byla totiž teze, kterou Machovec jinak ironicky odmítal a která byla v přímém protikladu vůči jeho důrazu na individuální lidskou aktivitu. Machovcův *Augustin* tak zůstává dokumentem doby, ve které vznikal, a zároveň jí odpovídajícího způsobu práce a myšlení autora.

Podobu portréту svatého Augustina rovněž výrazně ovlivnila monografie nizozemského kunsthistorika a katolického kněze profesora Frederika van der Meera (1958), jež Machovce v mnohém inspirovala. (Nejen Meer obohatil svou knihu o Augustinovi obrazovou přílohou. Častým zdrojem Augustinových životopisců k reáliím v Hipponu byly práce francouzského archeologa Erwana Mareca, ať šlo o popis vykopávek, plány vytvářené Marecem a geometrem Edouardem Stawskim, či o fotografie Charlese Jehana. Marec vysoce oceňoval v Hipponu odkryté mozaiky, které ve srovnání se slavnějšími motivy z Piazza Armerina hodnotil výše. Meerem zařazené sicilské výjevy pak převzal Machovec jako součást ukázek dobového umění.)

Vyhledávaného řečníka a vybroušeného spisovatele Machovce musel okouzlit už Augustinův styl. Nenacházel u něho dogmatické formule, ale, jak často s oblibou citoval právě Meerův výrok, schopnost „*nenapodobitelným způsobem vyslovit nevyslovitelné*“. Ve *Vyznáních* navíc ve vztahu a napětí s transcendentním Ty. Pro dobový dialog mezi marxismem a křesťanstvím, jehož byl Machovec otcem, zde byl styčný bod, pokud ovšem ono Ty bylo interpretováno jako nejvyšší hodnota humanismu – až k ideálu rozvinuté síly a schopnosti vlastní člověku.



Machovcův *Augustin* byl nadšeně přijat i fundovaně kritizován, koneckonců jako i jeho další díla, někdy více, jindy méně oprávněně. Vzbuzoval určité pochybnosti především u teologů a některých recenzentů, např. i tezí o psychologizaci a subjektivizaci teologie. Jeden z dalších organizátorů pozdějších bytových seminářů Karel Floss mu ve své disertační práci, obhájené v červnu 1969, vyčetl, že podcenil význam Augustinových úvah o času a dějinnosti. O to více mohou dnes litovat pamětníci porevolučních přednášek, že vezdejší čas Machovcův byl příliš krátký pro přepracování Augustinova portrétu.

I ve své původní podobě však měl vždy řadu zastánců. Podle Machovcova přítele a předního evangelického teologa Milana Balabána je právě tento spis klíčem „*k jeho pojetí duchovní i politické skutečnosti vůbec*“ (*Křesťanská revue* 2000/7, s. 180). Zcela nepochybně je klíčem k *Ježíšovi*. Řada ústředních motivů, které Machovec plně rozvine teprve v knize *Ježíš pro moderního člověka*, je přítomna již zde, ať už je to důraz na vnitřní změnu nebo výzva odporovat zlu jinými než jemu vlastními prostředky. Ježíšovo „změňte se!“ je tu navíc doplněno Augustinovým „hledejme!“, důrazem na neustávající hledačství, které má smysl samo v sobě. Různé osobnosti českých i světových dějin se stávaly Machovcovi často základem, na kterém tento někdy spíše prorok než filosof formuloval své vlastní zápasy, aniž by měl ambice je přesně či „vědecky“ interpretovat, analyzovat navždy archivované myšlenky bez ohledu na aktuální dobu a nové dějinné výzvy. Podobně jako sám konstatoval nad Augustinem, „*aby vše uchoval, musil učinit vše jiným*“, zejména v době vymknuté z kloubů... Jako by nás tímto svým přístupem zároveň vyzýval k hledání odpovědi na stále živou hermeneutickou otázku, co je vlastně důležitější: jak svému dílu rozuměl autor – či jak mu rozumíme my?

Číst Machovcova *Augustina* nemá smysl jen v kontextu studia díla a myšlení tohoto českého filosofa, který vzbudil mezinárodní ohlas, nebo jen jako inspirativní úvod k učení jednoho z církevních otců. Číst Machovce vždy znamená být vystaven naléhavému poselství.

Důrazem na návrat ke kořenům křesťanství a naší civilizace, hledaným přímo v novozákonních textech a zde u největšího muže patristiky, v jistém smyslu navazuje Machovec i na dědictví Erasmovo, které začíná být stále aktuálnější. Obnovit, reformovat se může unavené a zpohanštělé křesťanství jen ze svých pramenů, pomalu, trpělivě a bez dalšího štěpení. Budoucnost lidstva a života vůbec je možná jen na základě planetárního dialogu o tom, co nás spojuje; s ekumenou křesťanskou musí jít ruku v ruce abrahamovská ekumena jako alternativa civilizačního střetu – pokusíme-li se uzavřít toto zastavení v intencích Machovcova odkazu. A zároveň, právě z těchto důvodů, můžeme vyslat nad jeho *Augustinem* jednoznačný vzkaz i současnému čtenáři: *tolle et lege* – vezmi a čti!

*Pavel Žďárský, srpen 2010*





# Úvod

„Lze nalézt někoho v dějinách Západu, kdo by s ním mohl být srovnán, pokud jde o vliv?“

*(Adolf von Harnack)*

*Aurelius Augustinus* (354–430) – který vešel do dějin jako *svatý Augustin* – patří k nejpozoruhodnějším a nejpodivuhodnějším postavám světových dějin. Jestliže velká většina tzv. „velkých osobností“ – ať z oblasti vědy či umění, politiky či náboženství – je pravidelně jednoznačně spjata s jedním hnutím, případně jednou dějinnou či kulturní epochou, patří Augustin k té hrstce – opravdu jen hrstce! – významných osobností, při jejichž zařazování a hodnocení dochází k nejpodivnějším protimluvům. Nejen proto, že jej na jedné straně katolická církev počítá mezi své největší světce – s jehož významem a vlivem v rámci katolicismu může být srovnáván jen apoštol Pavel z dob prvokřesťanských a později již jen Tomáš Akvinský, ale přitom zase patří k onomu nepatrnému zlomku katolických světců, kteří budili a budí zájem a obdiv i mimo řady katolické církve.

Na jedné straně právě on nepochybně vtiskl nejvýraznější pečeť „západnímu“ (latinskému) křesťanství, na druhé straně patří však k oněm starším „církevním učitelům“, ještě uznávaným i *východním* (řeckým) křesťanstvím, pravoslaviím. Na jedné straně soupeří v katolické církvi tradičně s Tomášem Akvinským o titul „*největšího církevního učitele*“, na druhé straně se v zasvěcených kruzích katolické hierarchie nejednou šeptalo, že tento velký světec stál u kolébky všech kacířstev... A v nejednom ohledu se právě k němu přihlásily *opoziční, reformní a protestantské proudy*, ano jejich vůdčí představitelé vytvářeli i z jeho díla své dobové zbraně i proti některým typicky katolickým tradicím – tak už Viklef a Hus, ale i Luther, Kalvín, Jansen, Pascal, Kierkegaard.

Dokonce ještě více: i novodobé *nenáboženské* proudy v něm nejednou našly zalíbení, inspiraci, zárodky svých postojů a hojně podněty. A opět se interpretace a hodnocení pozoruhodně liší. Jedněm je „*posledním člověkem antiky*“, posledním duchem šíře a hloubky antické spekulace před jejím konečným pádem, jiným je naopak „*tvůrcem středověku*“, resp. ideového základu evropského středověku, bývá považován i za „*prvního moderního člověka*“, prvního existencialistu apod., tedy za předchůdce

a inspirátora něčeho novodobého, současného, ano budoucího, jenž „předběhl svou dobu“ jako málokdo jiný. Setkáme se s interpretacemi, v nichž Augustin vystupuje jako někdo, kdo z antického kulturního bohatství „zachránil, co se zachránit dalo“, když již nebyla reálná naděje uchovat jeho suverénnost a nezávislost na křesťanství; pak by ovšem západní lidstvo mělo Augustinovi vděčit za uchování antického racionalismu, osobní aktivity, smyslu pro individualitu, principu rozumového třídění, systému atd. Ale neméně argumentů snášejí i autoři, podle jejichž představ právě Augustin dokončil a utvrdil proces „zdogmaticnění“ a „znáboženštění“ raného křesťanství, domyslnil a svým vlivem na staletí utvrdil dualistické pojetí křesťanství, akcentuje „onen svět“, „milost boží“, hříšnost člověka, až posmrtnou spásu, nebe a peklo, tedy typicky „opiové rysy“. Zachránil Sókrata, Platóna a Aristotela? Či je na dlouhou dobu zatlačil? Zachránil a oživil smysl zvěsti Ježíše Krista? Či ji mystifikoval a zkreslil platonismem, dualismem, metafyzikou?

Ale i vzhledem k *současným* zápasům je Augustinovo místo značně paradoxní, rozporuplné, dvojklané. Oněm *evangelickým* teologům 20. století, kteří začínají brát vážně ateismus, především marxistický (Barth, Bultmann, Tillich, Hromádka, Bonhoeffer, Gollwitzer, Robinson, Braun, Casalis a mnoho jiných), stává se nutně právě Augustinovo místo v dějinách křesťanství velmi problematickým. Naopak zase těm *katolickým* teologům, kteří počínají chápat neudržitelnost vázanosti katolického myšlení na aristotelsko-tomistická schémata (Guardini, Przywara, Rahner, Küng aj.), zaznívá z Augustinova díla leccos ‚moderního‘, sice katolického, ale katolicky pružnějšího, bližšího živé dynamice reálného světa a jeho dnešním ekumenickým potřebám. Ateistům jen „*scientistický*“ zaměřeným musí se Augustin jevit jako jeden z největších „tmářů“ všech dob, ateistům *antropologicky* zaměřeným naopak jako jeden z velikánů a klasiků prehistorie současné „filosofie člověka“.

Konfucius, Buddha, Mojžíš, Sókratés, podobně i Ježíš, Pavel, Tomáš Akvinský, František z Assisi, Hus, Luther a jiní – jdou rovněž dějinami, živí po staletí. Spolu s tím i svár o ‚pojetí‘ jejich díla, o interpretaci celku i jednotlivostí. Ale v ohledu toho, *jak je po staletí hluboký a dalekosáhlý sám tento svár o zařazení postavy*, o to, kam a komu vlastně patří samou *podstatou* životního díla, nemá Augustin obdoby.

Jestliže proto Augustin patřil po staletí k nejpřitažlivějším postavám zkoumání teologů, filosofů a historiků nejrůznějšího ražení, v poslední době i psychologů, sociologů, estetiků aj. (takže rozsah literatury o něm převyšuje již samu lidskou představivost), tu se nadto v polovině 20. století zájem o Augustina prohloubil i ze *dvou velmi aktuálních a ‚časových‘ důvodů*. Povede to k ještě většímu zmatku co do pestrosti interpretací? Či snad tu právě v těchto dobových okolnostech narůstá klíč k překonání tradičních augustinských antinomií? K odstranění rozporu interpretací, k nalezení toho, „jak to opravdu bylo“...? Anebo – jestliže v Augustinově díle byl tím nejreálnějším právě rozpor *sám*, vnitřní protikladnost myš-

lenkového úsilí samého, k položení základů řešení toho, co u něho samého musilo ještě zůstat rozporem?

Je to za prvé současně ‚*ekumenické*‘ úsilí v *křesťanských církvích*, jež se mohutně rozvinulo od počátku pontifikátu zvěčnělého papeže Jana XXIII., tedy vlastně – z hlediska dlouhých staletí augustinských tradic – teprve právě v přítomném okamžiku. Ale přitom hned s tak značnou intenzitou, že nelze předpokládat, že by tu šlo jen o epizodu, vyvolanou svatostí či snad naivitou „dobrého papeže Jana“. Jestliže se dnes křesťanské směry včetně katolicismu začínají starat o to, aby v duchu přání umírajícího Jana XXIII. „všichni jedno byli“, tj. aby se rozmanité křesťanské proudy znovu sjednotily nejprve v lásce, shovívavosti, vzájemném porozumění, později snad i institucionálně v „jednu, svatou, obecnou a apoštolskou církev“ (čímž nepochybně křesťanské církve reagují především na rozmach a sílu nekřesťanských a nenáboženských tendencí a směrů současné doby včetně komunismu), nutí to církevní historiky a teology jednak postupně utlumit to, co jednotlivé křesťanské směry od sebe *odděluje* (např. odlišnosti liturgické i dogmatické, ale zejména ony dosud vždy příkré odsudky čelných osobností jiných křesťanských směrů), především však vyzvedávat do popředí pozornosti vše *společné*. V tom ohledu jsou tu na prvním místě ovšem společné základy biblické, ale i tradice prvního tisíciletí ještě nerozděleného kdysi křesťanství. Mimo vlastní dobu biblickou daleko nejvýznamnějším myslitelem – a tím nutně i předmětem zájmu moderního ekumenického křesťana – je právě Augustin. Vedle bojů o novou „rozevřenou“ interpretaci bible se tedy zápas o interpretaci díla Augustinova stane nutně jednou z nejzávažnějších otázek teologů a církevních historiků druhé poloviny XX. věku. Zejména katolická církev, bude-li chtít jít i nadále cestami ekumeny (a to *musí* chtít; sejít z nich by ji již příliš diskreditovalo!), bude musit zatlačit onu dosud převažující tomistickou orientaci – nekatolíkům nepřijatelnou –, proto si mj. více všimnat augustinských základů teologického myšlení, protestantům a pravoslavným mnohem bližších.

To vše by musilo probudit *pozorný zájem i ze strany marxistů*, i kdyby nebylo jiných ještě důvodů zájmu o Augustinovo dílo: neboť základní ekumenické otázky mají nepochybně i závažnou a dalekosáhlou politickou a mravní stránku, kterou ignorovat by znamenalo ignorovat realitu dneška – proto se nutně dopouštět vážných omylů, ztrácet ideovou iniciativu, prohrávat. Je tu však kromě toho i druhý zdroj zvýšení zájmu o Augustinovo dílo, ještě závažnější, který se týká přímo a bezprostředně již nejen křesťanů, ale podstaty současné epochy a „moderního člověka“ vůbec.

Je to obrovsky složitá a mnohonásobně propletená *rozporuplnost naší vlastní epochy a celé tzv. „moderní doby“*, jež sahá na samy základy lidské existence, činí problematickým – pokud zeje nevyřešena – samo udržení lidského rodu. Je tu rozpor mezi dovednostmi moderní průmyslové civilizace a zájmy stamiliónů hladovějících. Rozpory proti sobě postavených, po zuby ozbrojených politických systémů. Rozpor mezi vnějším leskem

konsumu a „úrovně života“ a naopak lavinovitě se šířícími neurózami, psychózami, sebevraždami, rok od roku se šířícím pocitem absurdnosti života, nesmyslnosti všeho. Je tu rozpor mezi vpravdě fantastickými perspektivami již započatého dobývání vesmíru a dosud živými primitivními vášněmi většiny lidí. Rozpor mezi obrovskými schopnostmi moderní vědy a techniky a naopak celkovým morálním stavem lidstva, neodpovídajícím ani zdaleka dalekosáhlosti a hrozebnosti oněch vědecko-technických prostředků, jež má nezralé lidstvo v rukou. Je tu rozpor mezi úžasnými úspěchy vnější, k věcem zaměřené civilizace a naopak zanedbaným člověkem samým, lidským nitrem. Jestliže si na přelomu XIX. a XX. století uvědomilo dalekosáhlost krize moderního člověka jen několik bystrozrakých jedinců – a to ražení nejružnějších (Marx, Nietzsche, Tolstoj, ale i Masaryk, Gándhí, Buber aj.), proto i navrhuje tak velmi různé prostředky „záchrany člověka“, tu naopak události druhé světové války – hekatomby mrtvých, absurdnost umírání v Osvětimi a Hirošimě – zvýšily smysl pro rub moderní civilizace u tisíců. Einstein – jako i jiní z největších génů této doby – umíral v zoufalství, současná věda již ve svých nejlepších představitelích nemůže pociťovat onu blahodárnost pouhého automatického šíření poznatků, objevů a vzdělání. A odhalení XX. sjezdu KSSS probudila podobně sebekriticky hledačský smysl i v řadách marxistů – málokdo z čestných socialistů a komunistů je již dnes schopen pouze spoléhat na jakousi automatickou stále postupující blahodárnost „budování socialistické společnosti“...

Summa summarum: je-li „naše doba“ a naše civilizace tak úspěšná i tak povážlivá současně, musí to v ní probouzet a posilovat smysl pro sebezkoumání, *pro hledání prapůvodních zdrojů, jak to všechno vzniklo*. Jak jsme vznikli – ať křesťané či ateisté, existencialisté či marxisté, lidé Západu či Východu – se svou lidskou nadějí i tragikou? Jaké věkované dějinné síly vytvořily to, jak dnes myslíme a cítíme my? A zvláště chce-li si dnešní Evropa – ať „západní“ či „východní“ – zodpovědět *pocitivě*, jak vzniklo to, co ji – v dobrém či snad i špatném smyslu – odlišuje od tzv. orientálních tradic, vystupujících rok od roku vždy mocněji a neodbytněji na jeviště světových dějin, je tu již jen *jediný* prostředek nejen „cesty vpřed“, ale již i samé sebezáchovy: jít *co nejsebekritičtěji ke kořenům*, k pradávným a hlubokým zdrojům oněch klíčových dějinných zvratů, jejichž postupným vrstevnatěním byla posléze vytvořena „naše doba“, naše myšlení a cítění, naše úspěchy i naše traumatizující „mene tekel“...

Pokud jde o minulost „západního lidstva“ – resp. o to, co z minulosti západního člověka spoluvytváří jeho současnost v její velikosti i bídě, jsou tu nesporně především dva ideové zdroje, dva hluboké „kořeny“, jejichž studiem může moderní doba lépe srozmět sobě samé: *řecko-římská antika a křesťanství*. Augustin, jenž tu stojí tak pozoruhodně mezi tím *obojím* na jedné a dneškem na druhé straně, je nesporně jednou z oněch postav, jež považovat povýšeně za cosi minulého, již pouhým během času „překonaného“, může jen politováníhodná zaslepenost bytosti hrdé i těsně

nad propastí. Ve skutečnosti v jeho případě – víc než kde jinde – *o nás je řeč*, naše věc je ve hře, alespoň jde-li nám poctivě o to, aby náš život nebyl jen hrou a my sami hříčkou v tragédii či snad jen komedii...

Úkol takto nazřít a pro dnešního člověka srozumitelně adaptovat Augustinovo dílo, úkol tak těžký úplně dovést do důsledků není jistě v silách jednotlivcůvých. Ale tato nesporná skutečnost by se neměla stávat záminkou pohodlnické neochoty individuálně se angažovat; vzhdyť na druhé straně je nepochybné, že splnění podobného úkolu se můžeme aspoň částečně přiblížit toliko tehdy, jestliže jednotlivci o něj budou usilovat. In magnis et voluisse sat est. Proto *autor* (budiž mu dovolena ta malá osobní odbočka), ač si je vědom relativní nesplnitelnosti programu, jež klást vůči Augustinovi dnes má nicméně jedině smysl, po létech věnovaných studiu některých klíčových postav a hnutí českých dějin – Husovi, Palackému, Dobrovskému, po dalších letech věnovaných studiu základů křesťanské víry v době jejího vzniku i dnes – obrací z *týchž* stále příčin pozornost vůči zjevu Augustinovu. Vždy jde však především o „*smysl lidského života*“ teď a hned...

Ostatně zvláštní naše česká „situovanost ve světě“, v mnohém ohledu pro nás po staletí těžká a mravně nás deprimující, může snad dnes mít i určité výhody při hledání reálných východisek z krizové situace lidských dějin. Jsme „v srdci Evropy“, mezi Západem a Východem, můžeme se snad relativně snáze uvarovat jednostranností různých západních či zase východních iluzí a sebeklamů. Jsme „malí“, nejednou plní komplexů malosti a méněcennosti, pošilhávání po těch „velkých“ či bezmocně hloupého ukájení odporu vůči nim. Ale právě proto snad se lze u nás i snáze uvarovat oněch iluzí a sebeklamů, jež zapouštíávají nenápadně, ale o to nebezpečněji kořeny právě u těch „velkých“ – a to i v hnutích nejmohutnějších a nejprogresivnějších. Augustin budil v naší národní tradici vždy značný zájem: je pozoruhodné, že jak v době husitské, i v době protireformace, ale i v národním probuzení, i v nové době vždy nepoměrně více než např. Tomáš Akvinský.

Ovšem: naše národní dějiny jsou i *dějiny promarněných příležitostí* udělat ze světových věcí věci národní, dějinami sklonu spokojit se bezmyšlenkovitým souputnictvím. Vždy se u nás najde více těch, kteří považují za osobně vhodnější – v duchu či spíše bezduchosti onoho typicky „českého realismu“ (ve skutečnosti pseudorealismu) – smysl pro cokoliv světově významného snižovat, zlehčovat, vrhat lidi *pod* úroveň jejich příležitosti náročně žít a *na tom* pak stavět vlastní osobní a generační úspěch. Bylo nepochybné iluzí autorovy generace, jestliže předpokládala, že sama socialistická revoluce již toto odstraní. Proto však není ještě nutno kapitulovat, hledat pak již jen dobové formy ideálu „malého českého člověka“. Neboť je tu i tradice jinak pojatého češství, vycházející z toho, že naše malost a naše pozice ve středu mezi konflikty Západu a Východu *nemusí* být fatálním podkladem oportunistu, ale může naopak být příležitostí tyto sklony přemáhat...





# I. Intelligence mezi antickou a křesťanstvím





Antický Řím se hroutil právě za Augustinova života.  
Dnešní pohled z Kapitolu na Forum Romanum, střed antického Říma



Z antických cest, které se rozbíhaly od Říma paprskovitě všemi směry, zbyla dodnes nejslavnější z nich, Via Appia



Milvijský most v Římě. Po bitvě u mostu v roce 312 získal Konstantin Veliký císařství. Jeho vojáci šli podle legendy do boje se znamením kříže, na základě vize slibující vítězství



Nejstarší křesťanské umění bylo velmi prosté, neumělé, ale účinné – Daniel zachraňuje Zuzanu. Z Priscilliných katakomb v Římě (II. století)

# 1. Na přelomu epoch

„Já zřím, jak větší se období rodí...  
Odjinud k námluvám přijdou  
a cizinci naše pak jméno  
k hvězdám ponese až...“

(*Vergilius, Aeneis 7,44 a 98–99*)

Vysvětlit jistou „velkou osobnost“ – tj. nejprve rozeznat a pak kriticky zhodnotit to její „osobitě“, specifický přínos právě jejího díla – je zřejmě možno pouze přihlédnutím k *době*, tj. okolnostem, podmínkám, dějinné situaci i dalším dějinným tendencím. Jen tak lze „odečíst“ to, co bylo obecným majetkem, případně něčím hlásaným již dříve, a to, co zvláštního vytvořil ten který jedinec. To je samo o sobě nesporné. Avšak velmi nejasné a sporné je pak již to, co to ta „doba“ (okolnosti, situace) vlastně je, především, jak dlouhý úsek nutno zvolit, má-li být zhodnocení zvláštního díla oné osobnosti vůbec možné. Neboť lidský život nezná žádné pevné mezníky: co je či není „epochou“, to určuje vždy a bez výjimky až budoucnost. Historická epocha vzniká vždy „ex post“ – přítomnost nezná hranic. Někdy stačí sledovat okolnosti období relativně kratičkého, nějakých 20–30 let, nejčastěji toho období, kdy ona budoucností pak uznaná osobnost vstupovala do života, vždy jako někdo ještě neuznaný, případně i opovrhovaný, „mýlíci se“, bloudící, zastávající v těch mladých letech obvykle více či méně odlišné názory, než jaké jej pak jednou učiní slavným. Něco v něm však již v té době latentně, ale nejednou živě a dramaticky uzrává, co bude později vyzvednuto a podáno, obvykle hodně umrtveně – v učebnicích dějepisu... K tomu však dojde v jiné době, kdy už zase lidskému rozumu i citu půjde o něco poněkud nebo i hodně jiného. V době, kdy proto vznikne mimo jiné také iluze, že jde již o něco *docela* jiného...

Jindy – tak i v případě Augustinově – je „dobou“ časový úsek mnohem delší, nejednou – má-li se správně vysvětlit dílo okamžiku – nutno obrátit pozornost až k staletím. V Augustinově případě – i v tomto ohledu jednom z nejvyhraněnějších v celých lidských dějinách – nevysvětlíme nic, aniž se pohybujeme v dimenzích staletí, ano tisíciletí. Ač žil čtyři staletí po předpokládané době „zjevení Ježíšova“, ač již v tomto mezido-

bí byla „Ježíšova zvěst“ mnohokrát nejrůzněji interpretována, bylo stále ještě živou otázkou, v čem je ‚pravý smysl‘ oněch literárních dokumentů o Ježíšovi, napsaných před staletími. Dokonce z řady důvodů to právě za Augustinova života – po Konstantinově ediktu milánském, legalizujícím křesťanství, a v období rychle pokračujícího rozkladu západoirmské říše, nastávajícího konce největší dosud světské moci – začalo být dvojnásob aktuální a palčivé. Augustina nelze vysvětlit a pochopit bez zřetele k celému předešlému vývoji křesťanské víry a církve, k jejímu zvláštnímu dynamismu a metamorfózám, bez zřetele k jejím vnitřním rozporům nejen okamžiku, nýbrž oněch čtyř staletí předcházejících, ale vlastně i všech staletí následujících, dokud tu pokračují zanícené spory o to, v čem je smysl „Ježíšovy zvěsti“.

Ale i více. To, jak se rané křesťanství posléze zformovalo a jakými proměnami procházelo ve svých prvních staletích, ano vlastně ještě po celý středověk, nelze vysvětlit (to přiznávají i nejkonzervativnější teologové) bez zřetele k *tradicím antiky řecké a římské*, zejména k tradicím metod a vůbec způsobu myšlení filosofů typu Platóna a Aristotela, jež si křesťanství myslitelé – částečně vědomě, více však nevědomky – více či méně adaptovali, ale i k oněm méně složitým a propracovaným, ale zato tím větší masy lidí zasahujícím „pohanským“ myšlenkovým a zvykovým tradicím, jako bylo ponětí o vůdčí roli „věčného Říma“, o velikosti dějin a o poslání latinské kultury, dále i některé vžitě obyčejne římského práva, veřejné i soukromé morálky, některé rysy pojetí života i tzv. „posledních věcí člověka“, které byly na římské půdě běžné dávno před dobou „zjevení Ježíšova“, kteréžto tradice pak rozmach křesťanství zproblematičtěl, zrelativizoval, částečně pretvořil, ale nicméně neodstranil.

Nová situace církve po ediktu milánském – ale vždy ještě živá a svým způsobem „nová“ i ona tradiční situace křesťanské existence, šířící se mezi pohany, nové kmeny, nové politické síly, nová hnutí – a posléze přece vždy ještě živá tradice tisícileté římské moudrosti vyrovnávání se s roztrfštěností, partikularismem, novotami; *dnešek i tisíciletí*, obojí ve vzájemném dialogu – to je situace „obce boží“ doby Augustinovy, ale na tom spočívá i celé jeho dílo. Pověst o Romulovi a Removi byla stále ještě živým příkladem, ale musí teď být příkladem v jiném smyslu. Ježíšova zvěst je živou otázkou dnešku. Ale Augustinův dnešek je jiný než v době Ježíšově.

Je nesprávné domněnání – ač časté – a vyplynulo jen z neznalosti staledého vývoje křesťanské tradice před Augustinem, jako by velikost a úloha Augustinova byla v tom, že provedl jakousi „syntézu“ *antiky a křesťanství*. O tu šlo dávno před ním, vlastně už od dob biblických. I když původní rané křesťanství vzešlo ze zcela jiných kruhů, než v jakých žily nejlepší tradice antické vědy a kultury, totiž z hlubin nejprostšího „lidu“, zatímco filosofové zůstávali záležitostí jen skupin nejvyspělejší inteligence, jež měla pro křesťanství dlouho jen chladné opovržení a nezájem, přece se už od II. století začala vědomě klást otázka poměru antických filosofů k „víře“, tedy otázka rozumového vystižení smyslu Ježíšovy zvěsti.

V době Augustinově již nešlo o to, *zda* lze či nelze obojí tradice sloučit. O tom bylo již rozhodnuto, desítky teologů již před Augustinem tu syntézu provedly. Šlo však o *formu, ráz, o způsob té syntézy*. Co a jak, co s čím sloučit, co vynechat, co naopak má a co nesmí dominovat, co je neslučitelné atd. Tím se nám ovšem problém Augustinovy doby posunuje zase ještě o několik staletí zpět, až do doby vrcholného rozkvětu řecké antiky, kdy v Athénách diskutovali sofisté a Sókratés, kdy Platón a Aristotelés vytvořili svá imponující díla; posunuje se k otázce, proč nemohl jít další vývoj evropského lidstva prostě rozvíjením základů jimi vytvořených, proč došlo k „pádu antiky“, ale proč naopak *úplně* zaniknout nemohla, proč a jak si našla nové „jinobyčí“ v křesťanské teologii. A podobně proč a jak se měnil původní obsah zvěsti Ježíšovy...



## 2. Zvěst Ježíšova

„V něm byl život – a ten život byl světlem lidí“

(Evang. Janovo 1,4)

Otázka, proč se po mnoha staletích zcela jiných myšlenkových, morálních a světonázorových tradic náhle – a poměrně rychle, během nějakých dvou tří staletí – středomořské národy, zejména celá oblast helénizovaná a latinizovaná od Atlantiku až po Blízký východ, přiklonily k „víře v Ježíše Krista“, je jednou z klíčových otázek žádoucího dějinného sebezpoznání lidstva Západu. Odpověď je možná pouze organickým sledováním dvou aspektů této otázky: předně se nutno ptát, co je *ústředním problémem veškeré nám dochované raně křesťanské myšlenkové produkce* (od později církví uznaných biblických knih tzv. „Nového zákona“ až po tzv. apokryfy, spisy pozdější církví neuznané, ale ve své době pro tisíce věřících přitažlivé, od relativně složitých teologických rozkladů až po prosté náhrobní nápisy), neboť jen to, co bylo podstatné, co tvořilo osu a prázklad jakýchkoliv a jakkoliv pestrých dílčích tužeb, vývodů a rozkladů, mohlo lidi spojit v relativně jednotné hnutí. A za druhé je to problém, co bylo a *musilo* být v oněch staletích z historických důvodů *ústředním problémem „lidské existence“ vůbec*, tj. promítnutím dobové situace hospodářské a politické k nejživotnějším tradičním lidským otázkám miliónů. Odpovědi na obě otázky si musí korespondovat, ano splývat, jinak by rozšíření křesťanství bylo opravdu divem svého druhu.

Korespondují si. Postupující krize římského otrokářského impéria se ve staletích na přelomu letopočtu musila projevit masovostí otázky „v čem je spása“, tj. v čem je záchrana, východisko, k čemu se mají lidé myšlenkově a mravně přimknout. Veškerá raně křesťanská literární produkce – od typů „evangelií“, tj. „radostných zvěstí“ o Ježíšově životě a nauce, až k úvahovým dopisům o smyslu jeho zvěsti a k apokalyptickým vidinám o zásadním zvratu lidského života – má pak jedno jediné ústřední téma: *Ježíš je „spasitelem světa“ – v duchovním přimknutí se k němu je i pro nás „spása“*. Nejstarší a nejjednodušší „vyznání víry“ lze shledávat v oné větě, zkracované začátečními písmeny pomocného slova „*ichthys*“ (ryba): *Iésús Christos, theú hyios, sôtér* (Ježíš Kristus, syn boží, spasitel).

Že zvítězilo právě *takovéto*, tj. *náboženské* pojetí „spásy“ je samo logickým vyjádřením hmotné i duchovní situace miliónových mas po nutném pádu jiných, nenáboženských pokusů o „spásu“, např. reforem panovnických, otrockých povstání aj. Rozmach víry v *náboženského* „Spasitele světa“ byl přirozeným důsledkem toho, jak obrovsky silná byla *reálná* touha lidových mas po spáse, ale jak bylo zároveň objektivně *nemožno* dosáhnout spásy reálné. Proto se masová touha po spáse – jinak řečeno dialektická jednota nutnosti a nemožnosti spásy – musila projevit masovým rozšířením spasitelského („vykupitelského“) *náboženství*. Že tuto roli splnil právě Ježíš Nazaretský, v tom sehrál ovšem určitou roli i moment nahodilosti; strhující obětavost jisté skupiny apoštolů, nadšených nad tím, co zažili: „Viděli jsme slávu jeho jakožto jednorozeného od otce, plného milosti a pravdy... A z plnosti jeho dostalo se nám všem...“ (Jan 1,14 a 16).

Jinými slovy: myšlenkový a mravní obsah a rozsah „Ježíšovy zvěsti“ v nejranějších vrstvách „zvěstování“ byl nepochybně velmi prostý, ale právě proto i velmi jasný, strhující, silný, v daném okamžiku silnější než celá římská a řecká antika dohromady, perspektivně pak přes tuto okamžitou prostotu schopný ovládnout, resp. vytvořit si celý nový složitý myšlenkový svět... *Máme pro vás radostnou zvěst („eu angelion“ – evangelium), přece jen je záchrana, spása! Je v Ježíši, v jejím dárci, přimknete se duchovně k němu! Věřte!* Stopy tohoto prostého „prvoevangelia“, jehož hlásání nepochybně předcházelo tomu, co pak máme zapsáno v literárních „evangeliích“, můžeme sledovat na několika místech raně křesťanské literatury. Tak např. v Pavlových listech: „Radujte se v Pánu bez ustání, opět pravím, radujte se! Vaše klidná mysl buď známa všem lidem, neboť Pán blízko jest!“ (Filip. 4, 4–5). Toť v jádře *vše*, celá *podstata*; *vše* ostatní je už jen rozvedení, rozpracování této zvěsti, aby vždy vůči každému byla sama sebou, tj. aby zněla opravdu „spasitelsky“. To však byl zase v jiném ohledu úkol obrovský, široký jako lidský život sám: jakmile se rozšířila „zvěst“, šlo pak o to, přeinterpretovat celý život, všechny bolesti, touhy a naděje lidského nitra do hlediska a z hlediska tohoto základního prapůvodního zvěstování...

Pokud jde o „svět“ těch, k nimž se křesťanství obracelo v prvních fázích své existence, to byl ovšem svět lidí prostých, kteří trpěli a doufali, ale neznali a nemohli znát ani v náznaku, co je např. „metoda“, „vědecké pochybování“, „systém poznatků“ atd., což vše již dávno předtím znala antická filosofie, i v té době přezívající. To jsou však v tomto období – zhruba do poloviny II. století – dva od sebe zcela odlišné a ani se o sebe vzájemně příliš nezajímající světy, jeden přes všechnu rozumovost a učenost v jádře již sterilní, neschopný jít dále, konzervující společnost nenáviděnou většinou lidí, druhý přes všechnu spjatý s touhou miliónů popřít daný svět, daný společenský systém, „odložit starého člověka“, rozevřít lidem jiný, lepší život. „Ježíšova zvěst“ mohla být radostnou jen proto, že její *základní spasitelský obsah byl podán způsobem „eschatologickým“*, tj. protože naplňoval lidi vědomím, že lze žít též *docela* jinak, že se může

a musí vše změnit... „Aj, novým činím všechno!“ – tato slova Apokalypsy Janovy (21,5) snad nejlépe vyjadřují to, co ve skutečnosti tkvělo vůbec ve *všem* raně křesťanském, v každyčickém „podobenství“, v každé mravní maximě, povzbuzení, modlitbě...

Eschatologický (chiliastický) smysl „Ježíšovy zvěsti“ – tj. ono radikální a důsledné toužení „vše změnit“ – má v prvních fázích křesťanské historie, v tzv. dobách apoštolských (tj. přibližně do poloviny II. století, kdy lze jen zhruba a hypoteticky ještě dále třídit, tj. v těžče literárních pramenech odhalovat stopy několika na sebe navazujících generací od hypotetické „doby zjevení“ až po fixaci toho kterého spisu v jeho dnešní podobě) *tři základní projevy*, odpovídající třem tehdy možným způsobům hledání „spásy“. Předně šlo o to, přimknout se myšlenkově a mravně k ideálu jakéhosi *radikálního převratu celé společenské struktury*, tj. příchodu budoucího „království božího“, za druhé vyvodit z toho *mravní důsledky teď a hned pro každé lidské individuum*, jež se z hlediska očekávání té velké přeměny má ihned vnitřně změnit (metanoia), konečně pak odstraňovat ze světa *běžné lidské bolesti všeho druhu*.

Odtud i trojí aspekt osobnosti a činnosti Ježíše v pojetí biblických knih: Ježíš tu vystupuje předně jako velkorysý zvěstovatel zásadního zlo- mu, jako *prorok, ohlašovatel, někdy i jako uskutečnitel říše „budoucího věku“*... „Viděl jsem nebe nové a zemi novou, neboť první nebe a první země pominuly...“ (Apok. 21,1). A v těsné spojitosti s tím obvykle též podobná vyjádření: „Já jsem alfa a omega, počátek a konec, já dám žíznivému z pramene vody živé“ (Apok. 21,6). „Vězte, že já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa“ (Mat. 28,20).

Ježíš však není a nemůže být *pouze* strhujícím eschatologickým hrdinou, jenž by obracel pozornost *pouze* do budoucna, tj. jen „sliboval“: to by stačilo k silnému, ale nehlubokému dojmu, který by brzo zase vyprchal. Tento eschatologický Ježíš musí za druhé být i *spasitelem „okamžiku“*, tj. dárce něčeho, co je schopno způsobovat okamžitý vnitřní citový a mravní zlom – teď a hned, bez zřetele a výmluvy na těžkou současnou situaci: musí být velkou mravní osobností, a to ne především ve smyslu relativní větší či menší hloubky jednotlivých mravních myšlenek a příkazů, ale především *naprostou a úžas budící jednotou slov a podmanivého osobního příkladu*. Proto ony vrcholné mravní výzvy – „změňte se vnitřně, tím se k vám přiblížilo království nebeské“ (Mat. 4,17); „blahoslavení, kteří žízní po spravedlnosti“ (Mat. 5,6); příkaz usilovat o „hojnější spravedlnost“, než je spravedlnost zákona (Mat. 5,20); o hledání života náročného, obtížného, o „vcházení branou těsnou“ (Mat. 7,13); o důslednost v čemkoliv – být raději „student“ než „vlastní“ (Apok. 3,16); „milovatí budeš bližního svého jako sebe samého“ (Mat. 22,39); zvlášť obdivuhodný příkaz odporovat zlu nikoliv jeho vlastními prostředky (Mat. 5,38–48); nikoliv dogmaticko-světónázorové členění lidí, ale „po tom poznají všichni, že jste učedníci moji, budete-li mít lásku jedni k druhým“ (Jan, 13,35) – nuže tyto nesporně hluboké mravní příkazy by *samy o sobě* zůstaly jen typem filosofického moralizování

(a jím se i staly stokrát v dalších dějinách), pokud by tu nepůsobil moment jednoty osobnosti Ježíšovy, dojem *zasazení silou* té osobnosti, u níž a vůči níž tyto všechny moralizující jednotlivosti jsou jen *nedokonalé pokusy*, pokusy žáků vyjádřit člověka, jenž je svým způsobem v *tom* obsažen, ale přece zase *nad tím* vším, pokud tedy toto vše organicky zapadá i do oněch chvil jakéhosi citového okouzlení touto osobností, kdy se „moralizuje“ až na základě toho, že „oči všech v synagóze byly upřeny na něj“ (Luk. 4,20), kdy lidé odcházejí navždy zasažení pocitem „zdali nehořelo srdce naše, když mluvil k nám na cestě a vykládal nám Písma“ (Luk. 24,32), kdy náhle mizí pod práh vědomí osobní bolest, malost a deprese, ano i samo vědomí času, a kdy srdce zvolá „velebí duše má Pána“ (Luk. 1,46), „viděly oči mé spásu“ (Luk. 2,30)... A ovšem ještě jedna podmínka: všechny ony zmíněné mravní výzvy a příkazy mají svou autentičnost, své „ježíšství“ jen tehdy, jsou-li chápány jako dílčí aspekty onoho výše zmíněného eschatologického, tj. k budoucímu věku, k „novému člověku“ obráceného postoje, tj. jestliže platí: „Hleďte nejprve království boží a jeho spravedlnost – a *toto všechno* bude vám *přidáno*!“ (Mat. 6,33).

Vystupuje-li konečně za třetí biblický Ježíš i jako *zázračný léčitel* a *těšitel běžných lidských bolestí*, tu ovšem tyto tři aspekty Ježíšovy osobnosti mají nesporně myšlenkovou a mravní hodnotu, a proto i nesporně perspektivy vlivu na další staletí: první a druhý nesporně mají hlubší antropologický smysl a dalekosáhlejší perspektivy než rys třetí. Ano studujeme-li jak dokumenty nejranějších fází křesťanských dějin, tak různé formy z dějin křesťanství dalších staletí, možno stanovit jako pravidlo, že hloubka a možnosti životnosti „Ježíšovy zvěsti“ jsou přímo úměrné tomu, do jaké míry jsou první dva aspekty těsně spjaty, naopak nepřímou úměrné tomu, jak proti nim vystupuje třetí, tj. zázračnicko-náboženský moment. (Tak např. tzv. „apokryfní“ evangelia překypují naivními zázračnickými historkami, podobně i úpadkové formy např. barokního katolicismu, naopak ona po věky strhující síla např. slavného „kázání na hoře“ v Matoušově evangeliu či velké řeči na rozloučenou v Janově evangeliu odpovídá tomu, jak jsou právě zde celospolečenské aspekty „seběpřekonání člověka“ organicky spojeny s péčí o nitro nezanedbatelného individua v jeho vždy svým způsobem absolutní hodnotě.)

Pro prosté příslušníky křesťanských obcí prvních tří staletí působí ovšem toto vše v organické jednotě – a bez velkého mudrování znamená asi tolik: „víra v Ježíše“ znamená nadějně předpokládat základní celospolečenský zlom v blízké budoucnosti, ale přitom sám žít nikoliv v neutěšné zcela jiné současnosti, nýbrž i individuálně se „měnit vírou“ bez zřetele na okamžité bolesti politické či osobní, s celou nadějí myšlenkově žít nad bolestmi a těžkostmi každodennosti. „*Spása*“ je tu *zároveň věcí dneška i zítřka*: kdykoliv a jakkoliv křesťanství pak opouštělo jeden pól pro druhý, začalo upadat...

Kdykoliv a jakkoliv... *A kdy tomu tak nebylo?* Kdy opravdu „žilo“ toto ježíšské křesťanství? Celé dějiny křesťanství jsou v nejlepším případě vlastně

již jen dějinami kolísání mezi oběma zmíněnými póly „zvěsti“ – jež se pak mění v pouhé pasivní (opiové) „čekání“ změny nebo v plané a bezmocné moralizování. Zasvěcení křesťanští teologové v tom arci spatřují dějiny lidské slabosti v poměru vůči skvělosti božské věci Ježíšovy. Ale je otázka, zda v tom není spíše to, že snad křesťanství, produkt vrcholící krize otrokářství v síle jedinečné dialektiky okamžiku (reálná nutnost, ale i nemožnost reálné spásy) pak již přežívá do dob, v nichž jsou lidé sice rovněž „lační spásy“, ale v oné intenzitě se tu již ona masovost touhy s onou reálnou bezmocností nikdy neopakuje. Odtud vždy milióny „vlažných“ (ať už zbožných či nezbožných lidí) a jen hrstka těch, kdož dovedli uchopit věc Ježíšovu v její relativní hloubce a dynamice. Kdo však zapůsobil hlouběji na reálnou dynamiku dalších dějin, to již je jiná otázka...

Poznamenejme ještě, že v raných fázích svého vývoje tato „zvěst Ježíšova“ ještě ze sociologického ani psychologického hlediska *není fenoménem jednoznačně náboženským*, tj. není pouze druhem tlumení smyslu pro realitu vyhraněnými odkazy na „druhý svět“ po smrti. Jsou v ní sice již od počátku silné náboženské momenty – Ježíš sám je oproti Judovi Makabejskému či Spartakovi (ale i třeba ve srovnání se Sókratem, Buddhou či Konfuciem) jistě osobností daleko více nábožensky zaměřenou (a jen takový – řekli jsme – mohl se stát „spasitelem“ tehdejších lidových mas), ale v jeho zvěsti nicméně *není* jasně a antiteticky tažena čára mezi „tímto“ a „oním“ světem. Jím kázané, toužené a připravované „království boží“ má ovšem od počátku jisté mysteriózní rysy, „není z tohoto světa“ (Jan 18,36), ale nicméně není kázáno jako něco jen duchovního, jinosvětského, danému světu cizího, pro zápasy v něm irelevantního. V raném křesťanství hrála silnou roli i víra v „parúsii“, tj. brzký druhý příchod Ježíšův, v příchod, jehož se někteří i fyzicky dožijí (Mat. 16,28) a který povede k zásadnímu zlomu na *tomto* světě.

Vlastní hypotetický *historický* Ježíš Nazaretský se sám patrně považoval za Spasitele jen přípravného druhu, jenž svou nutnou smrtí připraví dílo budoucímu Mesiáši vyššího druhu – Parakletu, synu Davidovu (Mat. 12,31–32; Luk. 24,49; Jan 14,16–26). Tyto předpokládatelné, ale nejednoznačné a patrně již dnes ne plně rozluštitelné vrstvy raného křesťanství, nesoucí nepochybně mj. stopy i předkřesťanského náboženského vývoje i nenáboženského odboje, byly „znáboženštěny“ a přeinterpretovány převážně již dříve, než o nich byly zapsány ony nám dochované novozákonní spisy, takže musíme usuzovat jen z některých náznaků, především z míst nejnejasnějších, záhadných, pro církev po staletí nevyužitelných, neboť v nich tkví – jako je tomu vždy v podobných dokumentech, zachycujících vrstevnaté dílo tří čtyř generací – klíč k poodhalení záhady toho, co tu bylo původní, co naopak je již druhem teologického uvažování a domýšlení druhé a dalších generací.

*Augustinovo* dílo nelze vůbec vyložit bez pochopení těchto rozporuplných stránek původní „Ježíšovy zvěsti“; neboť on přišel v době, kdy se čtyřsetletý vývoj „víry v Ježíše“ octl v nové zase krizi, ano v jisté slepé

uliče, kdy se proto začala pociťovat potřeba vracet se k problematice vlastního původního smyslu biblických zdrojů. Začalo být těžkou a složitou otázkou, co je a co není opravdu „ježíšské“. On do jisté míry obnovil původní syrovou zemitost a životnost této „Ježíšovy zvěsti“. Dovedl vrátit ochabující již křesťanské obci onu bezprostřednost Janova uchvacujícího burcujícího a jistého „viděli jsme slávu jeho...“ Ale za jakou cenu? Bylo to *skutečné* obnovení „pravého smyslu“ Ježíšovy zvěsti? A mohlo to něčím takovým vůbec být? V době po ediktu milánském, v době již mohutné a organizované církve, legalizované státem? V době víry obsluhované složitou hierarchií kněží a biskupů? Nemusil Augustin, aby vše uchoval – učinit vše jiným? Aby „Ježíšově zvěsti“ dal znovu onu živou, uchvacující sílu, nemusil jí dát do značné míry *jinou* náplň? A není to obecným rysem všech dějinných návratů? Lze se vůbec vymanit z té zející relativity „střídání časů“? Je vůbec ještě něco pevného? Není-li, má pak lidský život vůbec nějakou hodnotu? Čím je ta hodnota měřitelná, kde je měřítko lidské velikosti či malosti, ano samé opravdovosti lidského života?

Domníváme se, že je sice správné a *nepostradatelné* konstatovat obecně – a i zde ve zvláštním případě Augustinově – tuto fatální relativitu časů, nutnost změn, neodvratné proměny interpretací a hodnot ideové látky, ale že je velmi pochybné a mravně nebezpečné redukovat úkol historie *jen* na to nebo převážně na to. Tato dnes převažující relativizující tendence působí nejen v etickém smyslu na současnost zcela depresivně, ale zkresluje i historickou skutečnost dějin člověka, redukuje je jen na *změny*, na to měnlivé v člověku, opomíjeíc však centrální otázku, zda tu přes všechny dobové, třídně ideologické, svetonázorové a jiné rozdíly není v dějinách i cosi „*obecně lidského*“, svým způsobem absolutního, co teprve tvoří a umožňuje *kontinuitu* „dějin člověka“ a co teprve – jestliže je vystiženo, umožňuje nazírat dějiny jako něco *živého*, protože *našeho*, pro naše „lidské“ problémy relevantního.

Tak již v oné raně křesťanské „Ježíšově zvěsti“: nemusíme snad zvláště zdůrazňovat, že nám v této stručné kapitole nešlo o pokus rekonstruovat hypotetického „skutečného“ Ježíše, tj. o pokus odhadnout, co snad v novozákonních spisech zachycuje původní „protoevangelium“ Ježíše Nazaretského a jeho kruhu. Zde nám šlo pouze o stručné vystižení „Ježíšovy zvěsti“, tj. *Ježíše kérygmatického*, Ježíše v kázáních a tužbách prvních tří čtyř raně křesťanských generací. Nicméně se domníváme, že již v *této* vrstvě (a právě v ní!) jsou – přes všechny jen „dobové“ ideologické, mytologické, zázračnické, dualistické a jiné momenty, nepřijatelné současnému člověku, zejména ateistovi – přece silně exponovány jisté závažné obecné lidské momenty mravní a existenciální (např. onen angažovaný zájem o „bližního“, snaha o náročnost života, o humanizaci prostředků atd.), zejména již v tom ústředním, eschatologickém obsahu „zvěsti“: *člověk žije autenticky, jestliže dokáže spojit ‚okamžik‘ s ‚perspektivou‘, jestliže dokáže v okamžiku usilovat o změnu z hlediska velkého eschatologického očekávání... Jen tím posléze – a na tomto nejenom dobově ideologickém,*

ale obecně antropologickém základě – nabyl dobový mýtus o „Spasiteli“ oné úžasné hloubky a vlivu, jen proto zasáhla Augustina i tisíc jiných hlubokých lidí, že nešlo *jen* o báj, ale o cosi lidsky prvořadě závažného.

Přes všechny naivní, ubohé a často směšné *details* (a nejen *details*!) křesťanské víry v prvních staletích, přes všechny „zázračnické“, „církevní“, kompromisní a formalistické tendence, které do ní pronikají v staletích dalších, žije pak po staletí i tento *antropologicky tak závažný obsah* „Ježíšovy zvěsti“, v němž i „moderní člověk“ může rozeznat – a právě osvobodí-li se od tradičně církevně dualistických i zase nemyslivě a schematicky paušalizujících proticírkevních postojů (tedy v obojím případě vázanosti, nesvobody) – jeden z nejpozoruhodnějších přínosů k „filosofii člověka“, celých jeho pozoruhodných dějů a zrání v přírodě a vesmíru. Bylo nutno se o tom aspoň stručně zmínit, neboť *Augustin* stojí pak již na *těchto* základech, považuje sám sebe, své myšlení a dílo jen za *skromnou službu* této „zvěsti“. Vytváří vlastní své pozoruhodné myslitelské dílo a svou metamorfózu křesťanství v tradici navazující na toto rozporuplné dědictví...

Nesčetné a nejednou naprosto protichůdné interpretace smyslu „Ježíšovy zvěsti“, jak byly vypracovány za dva tisíce let v řadách křesťanů samých, převážně od profesionálních teologů, vrcholí a skutečnosti se podle našeho mínění relativně nejvíce blíží výkladem *Rudolfa Bultmanna* („Die Geschichte der synoptischen Tradition“ 1921, „Jesus“ 1926, „Theologie des Neuen Testamentes“ 1953 aj.). Z marxistických výkladů to je zejména kniha *Karla Kautského* „Der Ursprung des Christentums“ (1908, česky 1920, nově 1961), z novějších pak považujeme za nejcennější knihu *Archibalda Robertsona* „The Origins of Christianity“ (1953, česky 1958). Základy nové pozoruhodné koncepce vykládá *Vladimír Sadek* ve stati „Der mythus vom Messias, dem Sohne Josephs“ (Archiv Orientální 1965, str. 27 – 45).

### 3. Počátky teologie

„Nezalíbilo se Pánu spasit svůj lid rozumováním“

*Ambrož, arcibiskup milánský, učitel Augustinův*

Křesťanská *teologie* – v mezidobí mezi dobou apoštolskou a dobou Augustinovou jen postupně vznikající, jen postupně nacházející svou vlastní osobitost v rámci pouhých zbožných vyprávění, legend a církevněmoralistických návodů – je vlastně takový způsob adaptace a transformace „křesťanské zvěsti“, který je typickou a svéráznou záležitostí vrstvy tehdejší *intelligence*. Jinak řečeno: je to výsledek onoho staletého procesu, ve kterém došlo *k synkrezí dvou původně zcela odlišných celků duchovních struktur*, a to raněkřesťanských nábožensko-morálních tužeb na jedné straně, přežívající antické řecko-římské filosofické tradice na druhé straně. Přesněji vyjádřeno: postupně se tu spojuje onen *okruh myšlenek, tužeb a „životních postojů“* raného křesťanství s *metodami myšlení a badání*, vytvořenými antickou filosofií, zejména platonismem, ale i aristotelismem, stoicismem aj. V poněkud zjednodušené podobě řečeno: jde o aplikaci antických racionalistických metod na okruh ideálů raného křesťanství.

Že prolnutí obou těchto svým způsobem bohatých, ale původně tak naprosto odlišných celků nemohlo projít bez dalekosáhlých změn obojího a nesmírně složitých zápasů, je nasnadě. *Augustinovo* dílo – jeho smysl a osobitost – lze pochopit naprosto ne pouze z jeho vlastní „doby“, z událostí jeho vlastního individuálního života (ty jsou v poměru k jeho dílu druhořadé, ač ne bezvýznamné), ale ani z pouhé konfrontace jeho díla a doby se zmíněnou „zvěstí Ježíšovou“, nýbrž pouze na základě tohoto tehdy už *několikageneračního úsilí o prolnutí těchto dvou původně si tak cizích celků*.

Žádný nový myšlenkový útvar – ani náboženský – nikdy nevznikne bez účasti jisté „*intelligence*“, tj. bez alespoň jisté myslivé a tvořivé *schopnosti*, samozřejmě určitým způsobem nadprůměrné – třeba i mimořádně – u těch, kteří to nově hlásají, zejména ve srovnání s těmi, jimž a pro něž je to hlášáno. Nic nikdy není tak „lidové“, aby se to náhle stejně zrodilo v hlavách statisíců – vždy se vyrojují jedinci, kteří uplatněním své osobní mimořádné vlohy teprve strhnou ty tisíce ostatních, jestliže ovšem vyjádří něco bytostně palčivého i pro ty statisíce. Apoštolové... Rybáři, drobní ře-



meslníci, snad převážně analfabeti... Proto ovšem ne ještě lidé „hloupi“... Ale rozumíme-li „inteligencí“ určitou vrstvu lidí, zabývajících se po výtce vzdělanostním okruhem lidské činnosti, vrstvu mající jisté intelektuální a kulturní tradice, tu ovšem nutno poznamenat, že v nejranějších vrstvách křesťanství *není* – ani u jeho předáků – záležitostí takovéto vrstvy, nýbrž že se rodilo a první rozvoj bralo ve zcela jiných polohách – v nejšířších vrstvách lidových, jako tomu obdobně bývá téměř vždy ve velkých hnutích náboženských i sociálních.

To neznamená, že by se už v raných vrstvách formování křesťanství, tj. v dobách formování tzv. novozákonních knih bible (druhá polovina I. století), ve formujících se křesťanských obcích nevyskytovali více či méně *nadprůměrní jedinci*, jež lze – tehdejšími měřítky – považovat za vzdělance. Ovšem byli to právě jen jedinci, strhovaní proudem, silou vykupitelské „zvěsti Ježíšovy“. Tvořili menšinu, neurčovali hlavní ráz a dynamiku hnutí. A i pokud v křesťanských obcích začali být činní, pokud získávali svými schopnostmi jisté vlivnější postavení, nicméně ráz jejich činnosti musil být určen převažujícím složením skupinek, jimž kázali. Jejich vzdělanecké předpoklady se tu musí přizpůsobovat jednak struktuře zmíněných základních aspektů „zvěsti Ježíšovy“, jednak převažující mentalitě většiny příslušníků jejich církevních sborů.

Typem takovéhoho křesťana je biblický *apoštol Pavel*; ne náhodou největší a neúspěšnější ‚apoštol‘ byl původně židovským vzdělanцем a vášnivým odpůrcem křesťanství. Když „prohlédl“ a uvěřil, mohl ovšem odložit „starého člověka“ zcela upřímně, pokud jde o základní *názorová stanoviska*, avšak nikoliv, pokud jde o *metodu a způsob myšlení*: nemohl se stát prostáčkem. Proto se v mysli *takovéhoho* novokřesťana nutně formuje struktura křesťanské zvěsti poněkud jinak, složitěji než u těch rybářů... Ježíšovo „sémě“ tu dopadá na jinou půdu...

Pavlovo dílo obsahuje již jisté základy pozdějšího teologického úsilí, tj. snahy zmocnit se „Ježíšovy zvěsti“ soustavným rozumováním. Zejména však paulinismus znamená jistý nikoliv nevýznamný posun v hierarchii hodnot: zatímco u Ježíše samého nesporně byla ohniskem a nejvyšší hodnotou očekávaná velká změna, příchod „království božího“, tedy vše je koncentrováno k eschatologickému očekávání, křesťan žije *budoucností* (Ježíš samozřejmě nemohl být sám sobě hlavním předmětem myšlenkové koncentrace), tu naopak u Pavla se již dostává do ohniska hodnot Ježíš sám, tím nejvyšším je duchovní komunikace s ním, tedy s něčím *minulým*. Jestliže v nejranějších palestinských vrstvách bylo nepochybně ohniskem křesťanství ono ježíšské „novým *činím* všechno“ (Apok. 21,5), v paulinismu již proniká postoj, že „novým *učiním jest všechno*“ (2 Kor. 5,17). To si sice logicky nijak neodporuje, ale psychologicky je to již něco poněkud jiného. Budoucnostní ráz raného křesťanství nebyl ovšem paulinismem úplně popřen, nýbrž toliko modifikován... Ještě po řadu generací pak žije i „očekávání“ – ale stále silněji se uplatňuje pohled k Ježíši jako pohled „zpět“ – a nemohlo být jinak.

Pavlovy listy představují tedy sice jisté zárodky budoucí teologie, ale ty ještě samy o sobě přelom neznamenal. Téměř po celá dvě staletí převažuje pak ještě v křesťanstvu rozsahem i vlivem tvorba nijak zvlášť složitá, daná převážně jen kazatelskými a moralizátorskými potřebami sborů a mentalitou jejich prostých členů. Velká většina mimobiblické křesťanské literární produkce až zhruba do poloviny II. století měla ještě tento prostý a nenáročný ráz: „*Didaché*“, „*Pastýř Hermův*“, *listy Ignáce z Antiochie*, *Klementa Římského a Polykarpovy* vykazují společně dosti stereotypní moralizátorské výzvy křesťanským obcím (výzvy k poslušnosti, obětavosti, almužnictví, pokoře, trpělivosti, hojným pobožnostem, k zajištění obživy kněží atd.) – tedy jsou obdobou biblických listů Pavlových, Petrových a Janových – resp. jejich slabších pasáží.

Je příznačné – a i v bibli máme o tom dochovány jakési náznaky zpráv – že k nositelům složitějšího způsobu myšlení, k lidem typu Pavla, byla původně v křesťanském hnutí určitá nedůvěra, jisté ne zcela bezdůvodné podezření, že tito lidé „Ježíšovu zvěst“ vlastně zkreslují; byly spory i mezi předáky (Gal. 2), vznikaly frakce stoupenců toho či onoho (1 Kor 1). Lidé typu Pavla musili svou legitimitu těžce – a patrně ne vždy zcela úspěšně – hájit (2 Kor, Gal 1–2, 1 Thes. 2–3 aj.). Ale přece brzy proráželi a získávali převahu – dovedli to lépe, bylo jich třeba, měli úspěchy. Tak postupně vznikají *základy budoucí teologie*: Ježíš, jeho spasitelské poslání a celý smysl víry v něj se těmito lidem postupně stávají předmětem *úvah*, v nejednom ohledu – např. oproti evangeliím – dosti složitých a myšlenkově náročných (např. Pavlův list Římanům).

Jak se hnutí rozvíjelo a mohutnělo, bylo ovšem pro tuto pomalu a postupně se formující křesťanskou „inteligenci“ stále více uplatnění: bylo třeba *urovnávat rozrůstající se difference* v tom, čemu různé obce vůbec vlastně věřily. Vždyť – jak se hnutí rozmáhalo – nutně vystupovaly do popředí názorové difference (zejména v otázkách složitějších, např. v tom, co je to vlastně ten „Duch svatý“), ano začaly se vyskytovat výklady přímo fantasticky odlišné. Tak již proto, že hnutí – svým prazákladem „lidové“ – vzrůstá, nabývá v něm nutně vždy větší a významnější roli ona inteligence proudem hnutí jednak strhovaná, později i formovaná. Tím však i zesilují důvody transformovat „zvěst“ v podobu teologickou...

V těsné souvislosti s tím se však tu – zejména průběhem II. století – uplatňuje i druhý důvod rozmachu teologie, daný *vnější* situací mladého křesťanství. Jak křesťanství mohutnělo, musilo se stát předmětem pozornosti nejen představitelů moci, ale i představitelů vzdělanostních tradic. Odchovanci Platóna, Aristotela, Epikúra, Seneky atd. již toto hnutí nemohli nevidět: nejprve jim arci slabé ještě křesťanství musilo připadat jako čiré bláznovství, s nímž polemizovat by ani vůbec nebylo důstojné a znamenalo by prostou ztrátu času. Ale jak křesťanství zmohutnělo, zejména pak jak tito lidé shledali, že křesťanství strhlo i některé jedince relativně schopné a vzdělané, musili se ovšem ptát, jak je to vůbec možné, jak a proč vůbec k tomuto novému „bláznovství kříže“ dochází. Musili proto začít

i polemizovat, kritizovat, vyvracet toto prapodivné učení. Ale tím vším, i posměchem – aniž to vědí – již začínají křesťanství určitým způsobem brát vážněji než doposud. Sem patří např. i posměch protikřesťanské satiry Lúkianovy (kolem r. 170). Tím však vzniká docela nová myšlenková poloha, jež musila silně zpětně působit i na křesťanství samo. Nikdy v dějinách ještě neprokázala inteligence dost obezřetlosti, aby nepřijala s celou chutí a nekrocenou horlivostí podobnou nabídku takovéto intelektuální polemiky, aby si položila otázku prospěšnosti či neprospěšnosti takovéto polemiky – přece jen v jádře k vnějšku, mimo řady a ideály vlastního hnutí obrácené! – přesněji řečeno únosné míry takovéto polemiky pro základy vlastního hnutí... Jak tu měli vycítit jisté nebezpečí oni dosud nečetní představitelé kultivovanosti v řadách ctitelů ukřižovaného boha? Jak mohli tušit ti první nadšení „apologeté“ mladého křesťanství, vrhající se se zbožnou horlivostí do polemik s epikurejskými posměvači či novoplatónskými povýšenci, jaké duchy tím rozpoutají? Ve sborech se s nadšením četly úspěšné obrany milované věci Ježíšovy...

Nebyl to však jen epikurejský výsměch či otevřené nepřátelství, s kterým se mladé křesťanství setkalo, jakmile získalo širší ohlas. Ještě nebezpečnější než přímá polemika v tuto chvíli bylo *souhlasné přitakání vzdělanců*, pokud jejich „ano“ nebylo současně velkou vzpourou proti vlastní minulosti, nýbrž spíše *formou přiřazení křesťanství do starších široce rozevřených systémů a struktur pojetí světa a života*, jaké v té době byly běžné zejména ve východní části římské říše. Široké panteizující či mysticky rozevřené duše orientálních myšlenkových tradic mohly dobře přiřadit všechny typicky křesťanské postoje k postojům svým, tradičním, jež vycházely z kořenů nejrůznějších, např. z intelektuálních kruhů *židovských* (resp. některých židovských sekt a směrů), za druhé pak zejména z gnóze, vycházející z tradic perského dualismu.

Tito „gnostikové“ prvního a druhého století byli ovšem ochotni přijmout Ježíše, zejména v jeho podání janovském, avšak jen tak, jako krátce předtím přijali některé teze platónské: formou *myšlenkové synkreze* s tradiční vlastní teosofií a kosmogonickými spekulacemi! V prvním případě bylo nutno podřídit Ježíše určitým interpretacím starozákonní židovské tradice – a ovšem proto zcela odmítnout Pavla jakožto „pohanům“ nakloněného renegáta! –, v druhém případě naopak zase naprosto odmítat Mojžíše a celou starozákonní tradici, jež je po věky všem formám perského radikálního dualismu pro svůj „materialismus“ trnem v oku. Ovšem takovéto „přijetí“ Ježíše – takovéto jeho přiřazení do starších struktur – bylo pro mladé křesťanství mnohem nebezpečnější než posměch Lúkianův. I gnostikům však bylo nutno odpovědět mj. jejich vlastními, tj. intelektuálními zbraněmi.

Od počátku II. století – zejména pak během jeho druhé poloviny – tak postupně dochází v křesťanské literatuře k důležité změně: základní polohou typicky dobové produkce se stává ne už napětí *kazatel – obec*, nýbrž *křesťan – nekřesťan*, tj. ne už popularizace Ježíšovy zvěsti pro sbory,

nýbrž polemika s „pohanskou“ nebo polopohanskou (gnostickou) inteligencí, přesněji řečeno *apologetika* křesťanství proti útokům a námitkám ze stran nekřesťanské inteligence a proti gnostickým synkrezím. Tak se ovšem – jako vždy v podobných případech – nejednou ohnisko hájené soustavy nenápadně posouvá tam, v čem vidí *odpůrce* ohnisko křesťanské soustavy. To nebývá totéž, hájená věc se tak nenápadně mění mj. podle měřítek, představ a zájmů soupeřových, zejména pak podle jeho *metod*, podle jeho způsobu myšlení.

Tím nastává – po pavlovských počátcích – druhá fáze pomalu postupujícího zrodu teologie: *období „apologetiky“*, představující nutný mezistupeň mezi myšlením a toužením raně křesťanským a vlastními pak již teologickými soustavami III. a IV. století. Samozřejmě především ve sborech nejvyspělejších, ale i protivníky nejvíce napadaných a tak ovlivňovaných – ve velkých městech – vystupují po roce 150 apologeté *Justin* a jeho žák *Tacián* v Římě, *Athénagoras* v Alexandrii, *Teofil* v Antiochii, *Ireneus* v Lyonu. Kolem roku 200 pak vystupují v Římě *Minucius Felix* a *Hippolyt*, v Kartágu *Cyprián* aj. Na africké půdě vyžívá také nejvýznamnější a nejvlivnější mezi apologety, *Tertulián* (žil asi mezi 160–240) – jako vůbec severní okraje Afriky, ať helénizované či latinizované, vydávají pak křesťanstvu až do dob Augustinových vždy duchy nejvýznamnější, vůdčí, myslitele udávající tón diskuse a ráz epochy.

Tito „apologeté“ zajisté vykazují i nejeden rys věrnosti Ježíšově zvěsti, jak jsme ji stručně v její raně křesťanské podobě vylíčili výše; je v nich mnoho upřímné zbožnosti, snahy o víru vlastní i křesťanských obcí, mnoho obětavé mravní opravdovosti a sebezapíravé horlivosti – a u těch, kdož nebyli církví svatořečeni, nejednou ještě více než u světeckou gloriolou obdařených. Ale ať ti v jádře zcela pravověrní, ať ti, kteří byli více či méně poplatní jistému názoru, jenž pak nebyl uznán za pravověrný, u všech se nicméně výrazně uplatňuje ona nová poloha, totiž ono vzájemné promítání a srovnávání postojů protikřesťanských, metod „pohanských“ s postoji křesťanskými. V tom ohledu u některých i srovnávání názorů antických filosofů s myšlenkovým světem Ježíšovým. Protivníka nutno znát, studovat: tak se *prežívající bohatství staletého antického filosofického úsilí dostává po prvé do zorného úhlu ctitelů Ježíšových*. Přitom je relativně podřadnou otázkou, zda je antická filosofická moudrost subjektivně takovýmto apologetou zásadně odmítána jako něco v jádře špatného, ďábelského (např. u Taciána), nebo zda je jí přiznána jistá cena, byť jen jako něčemu „nižšímu“ (což v ortodoxii zvítězilo): tak i onak jsou cesty do křesťanství metodám antického rozumu již rozevřeny...

Proto vůbec není – z hlediska celkové geneze teologického myšlení – příliš důležité, jaké jednotlivé otázky ten který horlivý apologeta rozebírá, neboť toto období je v každém ohledu něčím přechodným, ohlas názorů této generace zase rychle pomínil. Šlo o mezistupeň mezi raně křesťanskou eschatologickou vírou a brzy poté následujícími již vlastními systémy teologie, formujícími dogmata, tj. jakési rozumářsky přesně vymezené

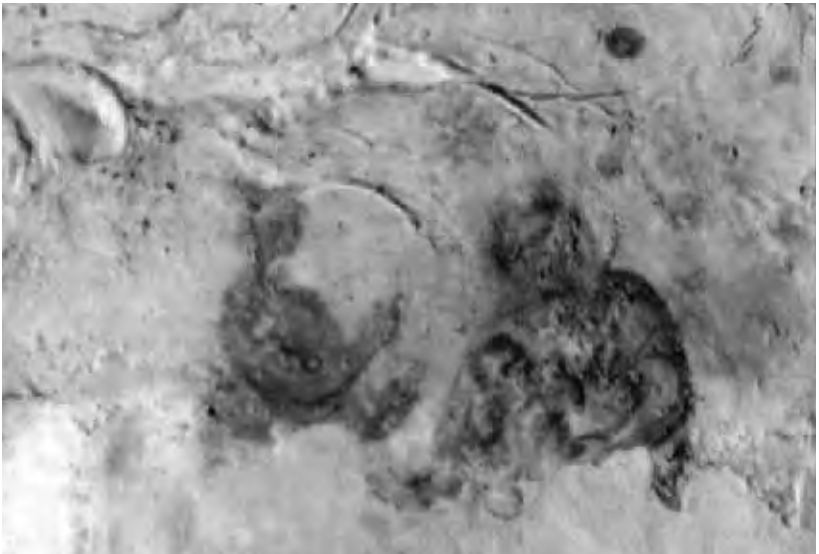
„články víry“, hledajícími jejich vzájemnou spojitost, celkovou logiku výstavby systematického pojetí o věcech božských i lidských. Důležité je pouze to, že v tomto přechodném období se do značné míry *antický způsob rozumářského kladení otázek stává nenápadně něčím „křesťanským“*, tj. že se uplatňuje na křesťanské myšlenkové látce a že ji začíná nenápadně nově formovat.

Vyděme proto z oněch prazákladních postojů „křesťanské zvěsti“ biblického období (víra – Ježíš Spasitel – království budoucího věku – osobní vnitřní přerod) a pejme se (a jen to je způsob dopátrání se pravdy o smyslu této meziepochy a proto pak i pro nalezení *skutečného* smyslu díla Augustinova), co se s těmito postoji děje v tomto „apologetickém“ předstupni teologického myšlení! Prostý příslušník prvních křesťanských obcí – jak jsme ukázali – *věřil*, tj. oddával se svým nitrem – víc citem než rozumem – nadějeplně představě spasitelské osoby a moci Ježíšovy, ale právě proto *neznal „problém víry“*, tj. nenapadlo ho o víře uvažovat, ji definovat, analyzovat, problematizovat. Ale nyní vystupující křesťanský apologeta, vcházející v dialog se světem antiky, řeckého rozumu a vědění, římské moci a občanského práva, má již víru s čím porovnávat, víra je mu jistým předmětem oné lidské mysli, v níž má co dělat i antický rozum a zkušenost, má již proto svůj „problém víry“. Nemůže pouze „věřit“, ale musí se ptát také, *co je víra*. Jaký je poměr víry a rozumu? (Již u Justina!) Raný křesťan se oddává představě nadlidské pro něj osobnosti Ježíšovy, Ježíš je mu člověkem (žil mezi námi), protože však chce také vyjádřit své mimořádné a nade všechno pomyšlení jdoucí uznání závažnosti Ježíšovy věci, musí tomuto prvokřesťanovi v Ježíšovi tak nějak být přítomno i „božství“, musí se jevit „synem božím“ atd. Ale nic více. Apologeta v doteku s antickým světem musí znát již precizované otázky: co je bůh? co je člověk? je možný „bohočlověk“? Tím jsme u kořenů teologického způsobu kladení otázek. Jestliže osobnost Ježíšova měla v evangeliu zhruba tři dimenze (eschatologický rek, strhující mravní osobnost a divotvorce), přistupuje nyní výrazná dimenze čtvrtá: spasitel *filosofický*...

Ještě těžší to měli mysliví křesťané II.–III. století s otázkami očekávaných účinků víry v Ježíše. Očekávaný brzký druhý příchod Ježíšův (parúsia) a náhlý nástup „království božího“ se pohříchu nedostavovaly... A po prvním nadšení se zajisté i mezi křesťany začaly vyskytovat běžné lidské slabosti, hříchy a hříšky, nedůslednosti, oportunismus. Stáli tedy mysliví a horliví křesťané před nejtěžším oříškem, *v čem byl vlastně smysl onoho nového kultu, Ježíšovy zvěsti, v čem je vlastně nějaká zásadní změna?* Je nasnadě, že pro ně bylo – dávno před Augustinem – jen a jen jediné řešení: *zesilovat dualistické sklony*, stále důrazněji a jednoznačněji vinterpretovat všechny křesťanské naděje do „posmrtného života“. Tím však vzniká další zase okruh počínajících teologických otázek: co je tento, co onen svět? Co lze, co nelze očekávat již zde na zemi? Co dělat s notorickými provinilci? S těmi, kteří se k učení o „proměně“ přihlásili, ale sami se nijak neproměnili? Týká se křesťanů světská moc, stát a jeho justice, nebo



Nejstaršími znázorněními Ježíšovými v Itálii a celé latinské oblasti byly patrně různé obrazy Dobrého pastýře – zde z Priscilliných katakomb v Římě (III. století)



Jedno z nejstarších znázornění Madony s dítětem – z Priscilliných katakomb v Římě (III. století)



Teprve právě v dobách Augustinových proniká pod byzantským vlivem později tradiční způsob portrétování Ježíše – Kristus z mozaiky v bazilice sv. Praxedy v Římě (IV.–V. století)



Ve IV.–V. století začíná se výtvarně projevovat i kult svatých a světic – z téže baziliky sv. Praxedy v Římě

nikoliv? Co naopak dělat s notorickými nadšenci, nehodlajícími vzdát se prvokřesťanské přímočarosti a horlivosti, ano i snažícími se svými vidinami tvořit „nové zjevení“? Co s těmi, kteří nejsou ochotni podívat se realisticky skutečnosti tváří v tvář a stále chtějí žít zde na světě tak, jako by již zítra měl přijít Ježíš? V tom byl smysl např. důležitého hnutí „montanistů“ již v II. a III. století – a jemu pak následují podobná hnutí prakticky ve všech stoletích následujících. Církevník musí brzy – již před legalizací křesťanství Konstantinem Velikým – začít bojovat na dvou frontách: proti „nevěře“, pohanství atd., i proti víře příliš horlivé, vyžadující od „pravé církve“ věci naprosto neuskutečnitelné. Tím vzniká pro teologii látka schopná zaměstnat celá staletí: co je pravověrnost? v čem naopak její zkresení, hereze, kacířství? proč a jak má čelo církevní instituce právo napravovat či i soudit své nekonformní příslušníky?

Všichni apologeté se také snaží dokázat – a v tom je prolnutí s pozicemi antiky nejzřetelnější (ač ne nejdůležitější) –, že křesťanství je *také* filosofií, ano že tato „naše filosofie“ je ta „pravá“. Dokázali to s velkým úspěchem zásadně i na řadě dílčích otázek. Nenapadlo je, že snad je to pro „zvěst Ježíšovu“ vlastně velmi povážlivá čest, že *také* ob stojí v měřítkách vytvořených starými řeckými mudrci! Podobně jako když se úspěšně dokázalo, že křesťané mohou být „dobrymi občany“ římského státu...

Tak dochází k jakémusi „helénizování“ a „romanizování“ křesťanské zvěsti, což jí samozřejmě dodá tisíce dílčích živých impulsů v detailech pro staletí; ale právě u těch, kdo v jejich rozpracovávání budou neúspěšnější, velmi často do značné míry mizí vědomí nesouměřitelnosti obou původních hodnotových okruhů a myšlenkových struktur. Je-li Kristus vítězcím partnerem v diskusním klubu Sókratů a Epikúřů, kdo je vlastně skutečným vítězem? Soutěží-li křesťan úspěšně v občanské horlivosti se starým Cincinnatem a Katonem, která tradice vítězí?

Toto vše bylo tedy dáno již vnitřními rozpory II. století křesťanských dějin a našlo teoretický výraz v hledání a polemikách „apologetů“ od Justina až po Tertuliána. Vlastní vznik teologie jakožto *systému* – k němuž pak dochází bezprostředně poté, ve III. a IV. století – je zcela logickým důsledkem nejen dalšího rozšiřování křesťanských obcí, jež samo sebou vyžadovalo i jistou systemizaci dosud vágně podávaných zkazek, ale je z velké části připraveno již polemikami a metodou tohoto „apologetického“ období. *Augustinovo* dílo představuje pak zase již období další: vyskytují-li se i v něm některé rysy připomínající metody doby „apologetů“, může to ovšem jen neinformovanost považovat za „jeho dílo“; v leccem nutně navázal na tradici, ale *jeho* dílem je to, v čem šel *nad* tradici, ano v čem dokázal pozoruhodným způsobem tuto mocnou tradici *popřít*...

Díla zmíněných křesťanských spisovatelů II. – III. století jsou až doposud nejuplněji vydána v Migneho edicích „*Patrologia Graeca*“ (svazky 1–2, 5–7, 10) a „*Patrologia Latina*“ (svazky 1–4). Nejčastěji je zpracovávali katoličtí i protestantští církevní historici, vedeni ovšem jednostranným



Toto je pouze náhled elektronické knihy. Zakoupení její plné verze je možné v elektronickém obchodě společnosti eReading.