

« Česká otázka » — tehdy a dnes

Božena Komárková (Brno)*

I

Idea, která měla dávat smysl národnímu životu, byla v Masarykových úvahách vyjádřena v různých souvislostech různými pojmy. Často ji definuje jako život *sub specie aeterni*, jindy jako otázku náboženskou, jindy jako humanitu, a konečně jako demokracii. Ta má být inkarnací všeho lidského usilování do institucí společenského života, v nichž se realizuje humanitní idea jako svobodná odpovědnost jedince vůči sobě i vůči společnosti v neinstitutionalizovatelné perspektivě zorného úhlu věčnosti.

Všecko lidstvo — a v Masarykově dobové perspektivě je lidstvo zatím totéž co Evropa prodloužená k druhému břehu Atlantiku — slouží svým dějinným vývojem mnohotvárným možnostem tohoto ideálu a náš národ k němu přidal vlastní hřivnu svou reformací.

Jan Patočka pochopil celé myšlenkové dílo Masarykovo jako předstupeň k činu v dějinách zcela ojedinělému, že totiž filosof založil stát, což znamená, že uprostranil v realitě stávajícího světa svému národu místo ke svobodné odpovědnosti za život, jenž svým podílem na uskutečňování nejvyšších hodnot přesahuje biologickou sebezáchovu.

Josef Pekař, historik velké erudice a pronikavého historického pohledu, v polemikách s Masarykem prohlásil naopak národní sebezáchovu za samu dřevň národní ideje: « Lze proto říci, že myšlenka národní je smyslem našich dějin? Odpovídám, že je, ba že je více. Je podmínkou jejich, je krví jejich, bijícím srdcem jejich. » (Přednáška z roku 1928).

Neplatí to však bezezbytku. Vyslovil také stanovisko opačné: « ...(husitské myšlenky) v duchu středověku byly nauky pokrokové, vychovávající a

* Evangelická teoložka a filozofka, narozená 1903 v Tišnově. © autorka.

vedoucí k svatosti, vrcholnému ideálu křesťanství. Hlasatelé jejich byli, a právem mohli být, přesvědčení, že dostoupili kulturní výše, nad niž doba neznala. A i s hlediska naší doby máme právo tvrdit, že opravdovost a horoucnost toho úsilí o mravní přerodu církve a společnosti v duchu zákona božího, jehož největším gestem je smrt Husova a Jeronymova v Kostnici, jest a zůstane svědectvím české spolupráce v duchovním vývoji západního světa, v jehož středu jsme se odvážili na čas zaujmout vůdčí místo. »

Jakkoli tedy Pekař ocenil shodně s Palackým a Masarykem husitství jako nejvyšší čin českých dějin, je jeho stanovisko k němu jiné. Pro Masaryka bylo výzvou pro národní program v jeho duchu, tedy výzvou k budoucnosti. Pro Pekaře je uzavřenou historickou epochou bez spojitosti k současnosti. Masaryk chápal dějiny jako smysluplný proces naplňování humanity. Pekař, pozitivistický historik Gollovy školy, odmítl Masarykovy soudy nad dějinami, protože překračují meze historie, jejíž funkcí je dokumentárně přesná rekonstrukce minulosti. Odmítá také obecně platné schema pokroku a místo konečného cíle dějin v naplnění nějaké filosofické ideje klade nepřevodnost jedné historické epochy v druhou. Dějinné epochy netvoří kontinuitu ve smyslu aproximace k jednomu cíli. Každá z nich naopak má smysl sama v sobě. Má hodnoty vlastní, odlišné od hodnot jiných epoch. Vztah k epoše předcházející bývá spíše dialektický než navazující. Je vyjádřen pravidelným rytmem epoch ovládaných buď rozumovou kázní, nebo entuziasmem citu. V duchu svého schematu přiřadil husitství ke gotice a odmítl tezi Palackého a Masaryka o navazování českého obrození na husitství.

Husitství přiznal Pekař velikost, ale nesdílí názor, že bylo národu ku prospěchu. Svým výlučně náboženským zájmem vydělilo a izolovalo národ od celé ostatní Evropy, zahradilo mu cestu k renesanci, jež Evropu oplodnila k dalšímu kulturnímu růstu. Celé další století náboženských bojů prohloubilo národní rozdělení a národ oslabilo. Vlivem luterství na velkou část domácího utrakvismu se vytrácelo dřívější drahocenné národní uvědomění, jež je obsahem českých dějin od Dalimila až k husitům, kteří s mečem v ruce učinili konec německému patriciátu královských měst.

Avšak i při tomto hodnocení je Pekařův vzrušený národní cit rozdvojen. V komentáři k Martenově úvaze « Nad městem », v níž Marten vytýká národu, že dal přednost « cizotě protestantské negace » před harmonií románské kultury, nakonec odpovídá: » ... (kulturně nižší) společnost našich zemí bojovala a podlehla za zásadu mravního sebeurčení, tedy za princip svobody ... Na Bílé hoře nezvítězila kultura vyšší. A jakkoli vysoko se potom zvedly kopule barokních kostelů a honosné fronty barokních paláců v pokatoličtění Praze, nemohl vítězný postoj jejich nikdy zaplašit památku slz a krve, jimiž brutální vítěz naplnil znásilněnou zemi. »

Vzrušený Pekařův spor o Bílou horu však ještě nekončí. Vposledu všechny její důsledky, od duchovního násilí protireformace, přes likvidaci politic-

kých a sociálních struktur národního života, jak je vytvořila staletí jeho dějin, až po úpadek jazyka na primitivní dorozumivací prostředek nejnižších sociálních vrstev, programovou germanizaci a konečnou likvidaci české státnosti vůbec, přijímá Pekař jako císařský řez záchrany národního života.

V poklidu periferní habsburské provincie byl totiž uchráněn od totální germanizace, jež by ho postihla v náručí protestantského Pruska. Český jazyk, pro nějž bije vlastenecké srdce Balbinovo, překrývá pro Pekaře všecka utrpená protivenství. A tak svůj těžký zápas o národní osud končí triumfální oslavou barokní Prahy při svatořečení Jana z Nepomuka, v níž vidí manifestaci « nové Čechie », jež snímá z českého národa hanbu staletého kacířství a rebelie proti církvi i císařskému domu a činí jej nakonec jejich poslušným dítětem.

Masaryk se zabýval českými dějinami jako výzvou *k novým činům*. Pro Pekaře měly být objektem nezaopatřeného poznání, ale staly se stejně osobním vyznáním. Jejich předznamenání byla takřka opačná. Kde Masaryk volá národ, aby po staletích znovu zvedl korouhev božích bojovníků pro úkoly nové doby, pohlíží Pekař smířeně na idylu české krajiny ozdobené barokními věžemi. Jeho znalost proměn časů je mu zdrojem satisfakce, že český národ po svém přepodstatnění žije dále. Je to zajisté jen malý život, malého národa. Avšak habsburská monarchie nám zachovává náš provinciální životní prostor, a hroby našich předků kolem barokních kostelů jsou tichou výzvou nám i našim dětem, aby po smíření těžkých protivenství v nové jednotě víry se už nedaly agitačními hesly svést k nové nejednotě, když soudem dějin byl učiněn konec habsburské monarchii, která za stavovskou vzpouru tak krutě potrestala celý národ. Malé národy netvoří epochy. Epochy jim naopak vtiskují svou tvář.

Jména Masaryk a Pekař se od té doby stala ideovou osou národního boje a dělicí čarou dvou táborů. Dějiny přestaly být akademickou otázkou uzavřenou do odborných časopisů. Dostávaly se dlouhou dobu i na stránky denního tisku, a sám tento fakt je svědectvím širokého zájmu a emocionálního zaujetí, s nímž národ otázku sledoval. Diskuse o této otázce se obecně promítala ve vztah k hluboké diskontinuitě národní existence, způsobené protireformací a jejími dlouhodobými důsledky na všechny oblasti národního života.

Devatenácté století je však dobou docela jiného duchovního klimatu. Pokračující sekularizace třídí národ podle jiných hodnot, než které rozhodovaly v diskutovaných obdobích. Tehdejší náboženské boje už nepatřily k aktuální tematice, ba ztratily namnoze vůbec na srozumitelnosti. Zaujetí pro ně se vytvářelo jenom tím, že se reinterpretovaly v duchu soudobých hodnot. Podle těchto hodnot, směřujících především ke svobodě osobní i národní, se vztah k minulosti vyhlašoval do tří odpovědí.

První, založená Palackým, podepřená koncem století Masarykem a později alespoň navenek, ovšem v proměněné reinterpretaci přijatá socialisty,

pohlížela k husitství a pozdější domácí reformaci jako k vrcholu dějinného vyvoje u nás, ale i v Evropě. Tragická diskontinuita národního bytí se měla překonat navázáním na jejich snahy v duchu novodobých potřeb.

Druhá odpověď nepopírala velikost minulosti, ale považovala ji za ukončenou a pro další národní snahy za irelevantní. Pro obrozený národ v době, do níž je vnějšími podmínkami postaven, mají prvořadé místo otázky národního zájmu a existence. Jde o realistické vidění vlastní situace a jejich možností. Národ je katolický a netouží po změně, je národem drobných lidí s vlastnostmi odpovídajícími jejich neheroickému, ale houževnatému postojí k životu. Na nich je možno stavět. Národní program musí odpovídat potřebě konformity se silami, na nichž jeho osud závisí, a prospěšně je využívat. Je to v podstatě stanovisko Pekařovo a později Peroutkovo.

Třetí odpověď byla katolická. Bylo samozřejmé a tradiční, že odmítá reformaci a zdůrazňuje kontinuitu od počátku přijetí křesťanství, potvrzeného domácími svěťci. Vrcholem dějin je pro ně dlouho doba Karla IV., doba duchovní, kulturní i mocenské jednoty a síly spojených zemí celé české koruny. Je to údobí zlatého věku, jaký se později už do Čech nevrátil. Rekatolizace je pouze návrat ke křesťanské univerzalitě, posvěcené od počátku národními svěťci.

Je škoda, že neproblematickou epochu Karla IV. vyměnili katolíci později, Pekařovou inspirací, za dobu triumfující barokní protireformace. Dostávají se sami se sebou do vnitřního sporu, když z jedné strany apelují na lidská práva a z druhé glorifikují epochu nejtvrďšího duchovního násilí, jež měla pro národní bytí následky tak osudné. Je to také doba prvního retušování dějin a zahlazování národní paměti, proti čemuž dnes oprávněně a za celý národ protestují. Kult baroka je proto velmi sporná záležitost, a je potřeba si povšimnout také jiných jeho rysů než jen estetických kvalit. Jde o českou otázku v jejím celoevropském kontextu.

Barokní kultura je typickým výrazem protireformační epochy, reprezentované španělskou velmocí. Je spojením renesančního naturalismu a španělského katolictví, Macchiavelliho a Ignáce z Loyoly, teoretika vůle k moci a mystika se subordinací vojáka, který svému řádu uložil za nejvyšší ctnost absolutní poslušnost a disponibilitu pro službu církvi.

Je to kulturní styl podstatně odlišný od gotiky, s níž jej srovnával Pekař. Gotika byla zbožná, přísná, asketická. Šlo jí pokorně a prostě o slávu boží. Je společným dědictvím všeho západního křesťanstva před jeho rozdělením skrze Tridentinum. Pekař k ní oprávněně přiřadil husitství jako výraz celonárodní touhy po vládě božího zákona nad celým životem. Atributem středověkosti mu nijak neubral na hodnotě. Křesťanství je od počátku kvasem, který měří řády tohoto světa zákonem evangelia a soudí jimi také institucionalizovanou církev.

Základní hodnoty naší doby pocházejí ze stejného zdroje. Na rozdíl od gotiky, barok k hodnotám naší doby nic nepřidal, je naopak v mnohém jejich opakem. Gotice se nepodobá. Nebyl pokorně zbožný, ale teatrálně

patetický. Více než o slávu boží mu šlo o slávu instituční církve a o její mocenský triumf nad kacíři. Je to pyšná, aristokratická kultura španělských grandů, disponujících v té době zlatem zámořské Ameriky. Monumentální umění, kterým se obklopili, je výrazem bohatství a lesku privilegované vrstvy, a jejím rubem je široké zázemí bezprávných plebejců obhospodařujících jejich široká latifundia ve strádání a v potu.

Barok je autokratická společenská stavba s patriarchálním poručnictvím kléru nad celou společností. Ovládá ji svým duchovním a mocenským vlivem a udržuje nižší vrstvy v nevědomosti a ngramotnosti po mnohá staletí. Vtiskl svou nesmazatelnou tvář nejen románským zemím, kde byl domovem. Mocenským rozpětím Španělska sahal jeho vliv od střední Evropy až na západ přes Atlantik k Tichému oceánu.

Tato uzavřená, autoritativně hierarchizovaná kulturní stavba znehybněla pro svůj duchovní absolutismus ve všech svých strukturách a stala se neschopnou najít východisko k dalšímu růstu ve světě změn, jež na ni stále neodbytněji doléhaly. Evropa severně od Alp a Pyrenejí se od něho osvobodila k nové dynamice a kulturnímu růstu skrze osvícenství. Oba pyrenejské státy a latinská Amerika se pod tlakem barokní minulosti dlouhodobě vyřadily z kontextu vývoje na severu, a jsou do dneška neschopny najít východisko ze svého tápání mezi extremismy zprava i zleva, aby v sousedství národů se svobodnými institucemi hledaly vlastní cestu pro svou budoucnost.

Barok nikde nepřerostl sám sebe a nedal impuls k vlastní vnitřní proměně. Případ latinské Ameriky platí obecně. Zůstal útvarem v sebe uzavřeným a zbývala pro něj jen stagnace nebo rozpad. Uzavřené kultury nemají budoucnost. Platí to o všech kulturách, s nimiž se křesťanství setkalo, a také o křesťanství samém, pokud zůstalo kulturou sakrální. Katolicismus dosáhl barokem petrifikované podoby, odmítal další proměny z vlastního nitra a jeho pohyb se omezoval dlouhou dobu jenom na odrážení útoků, které na něj doléhaly zvenčí. Iberský poloostrov jich byl ušetřen nejdéle, a tím se také od novodobé Evropy nejvíce vzdálil.

Barok je poslední etapa západního křesťanského sakralismu. Je kulturou protikladů a zlomů, a v takovém stadiu je pro všechny podobné formace pravidlem užívat vnější moci, poněvadž jiné prostředky ztratily svou účinnost. Pro křesťanství však vždy, až dosud, zbyla cesta návratu k evangeliu. Pro katolictví se to viditelně stalo až druhým Vatikánským koncilem.

Do našich zemí byl barok importován spolu s protireformací. Všecka jeho velkolepá díla jsou dílem cizinců ve službách šlechty, domestikované z velké části na panstvích vyvlastněných českých rodů. Jestliže se později některým domácím osobnostem podařilo přesáhnout lidovou subkulturu, která se inspirovala uctivým obdivem k lesku panského života na zámcích, stalo se to v malířství a v hudbě, tedy v umění, jež se nevyjadřuje slovem. K literárnímu činu dojít nemohlo. Ochuzený jazyk na něj nestačil a neexistovalo kulturní společenství, k němuž by se mohl obrátit. A tak veršování

jezuitských krasoduchů, jejichž dnešní vydávání má přinést důkaz o zásluhách baroka na národním obrození a kulturní kontinuitě, zůstalo muzeálním artiklem bez vlivu na národní život. Obrozenstvím zůstalo nepovšimnuto, ačkoli k němu mohlo mít časově nejužší vztah a vidět v něm bezprostřední jazykový vzor. Tvrzení, že obrození zrodil barok, je jenom pium desiderium jeho ctitelů.

První obrozený básník, ačkoli sám klerik, se v nejmenším neinspiroval barokními tématy svých bezprostředních předchůdců. Psal anakreontské verše po vzoru nejrozšířenější osvětské tematiky. Čeština, zachraňovaná obrozenci pro nový slovesný výraz z literárních zbytků reformační epochy, hlavně Kralické bible, a s pomocí příbuzné polštiny, nijak netěžila z údajně obohaceného jazyka jezuitské básnické tvorby. Pro obrozence byla od počátku vzorem sekulární kultura evropského západu. Inspiraci pro národní obnovu čerpali z ducha osvícenství.

Barok zůstal mrtvým ramenem vzdálené řeky, která nechovala žádných živých látek pro obnovu národní kultury. Zůstal jenom tradiční formou venkovského života a tam jeho vliv trval ještě řadu generací. V městském prostředí a v okruhu vyššího vzdělání se jeho vliv rychle rozplýval.

Doba kultu baroka v určitém okruhu vzdělaných vrstev se dostavila až v třicátých letech našeho století. Pekař k němu inspiroval katolické intelektuály hlavně pro jeho estetické hodnoty, ale inspirace šla dále. Protireformace byla velebena jako veliké dílo návratu k univerzální katolické neměnných hodnot minulosti a přítomnosti. Byla to koncepce určená v té době ke konfrontaci s masarykovstvím, s nechutí k demokracii a obdivem k novým autoritativním systémům. Za změněných okolností se propracovává v jedinou alternativu proti současnému komunismu.

Opřením o barok se tedy odpověď katolíků ve sporu o hodnoty českých dějin dostává na první pohled na opačnou frontu než většinové národní mínění. Avšak za sto let se mnoho změnilo. Je potřeba přihlédnout podrobněji, co zmíněné tři odpovědi konkrétně v životě národa znamenaly.

2

Obrozenství nevychází z bezprostřední minulosti, spíše se obrací proti ní. Vytváří sekulární kulturu, od počátku předznamenanou labilitou a příliš ochotným sklonem k napodobení nového, jak se stává společností nezakotveným v hlubší tradici. Nezakotvenost a namnoze i plytkost, jež kriticky rozpoznával na národním charakteru Masaryk, nejsou bez souvislosti s dědictvím duchovního vakua, které v národní duši u velké části národa zanechala násilná protireformace. Proto je přechod k sekularismu v našem prostředí od počátku záležitostí daleko masovější než kdekoli jinde v našem okolí.

Hned na počátku je nutno říci, že sekulární kultura není negací křesťanství.

Je jeho pokračováním, a lze tvrdit, že skrze desakralizaci, laicizaci a humanizaci, jichž se jí v této podobě dostalo, výrazně aktualizuje nejhlubší křesťanské téma inkarnace. Na rozdíl od jiných náboženství je křesťanská zvěst o Bohu odlišná v tom, že nezůstal ve světle člověku nepřístupným, ale sám k člověku přišel až na místa nejnižší. Ježíš Kristus vlastním utrpením otevřel člověku cestu k novému životu. Tato zvěst se stala zdrojem dějinné dynamiky, která staletími neochabuje. Proměnila tvář Evropy a proniká dodnes do celého světa. Zbavila lidstvo dřívější odevzdanosti v osud, proměnila cyklický čas věčného opakování v jediné smysluplné dění směřující k cíli, kterým je spása, dar života ve společenství s Bohem. Všechno nostalgický, dřívější pohled do minulosti se tím obrátil k budoucnosti. Dynamika křesťanské kultury má zdroj ve víře v nadějnou smysluplnost všeho, do čeho je člověk postaven. Její sekulární verze posledních dvou století tuto dynamiku ještě zesílila, když odmítla dřívější prostřednictví sakrální instituce ve vztahu mezi člověkem a Bohem, a učinila každé svědomí přímo odpovědné Bohu.

Tato proměna přemohla v průběhu času všechna sakrální tabu a dala lidstvu svobodu, nad níž není daru většího, avšak ani nebezpečnějšího. Otevřela netušenou šíři možností rozhodování mezi dobrým a zlým, prohloubila jejich protiklady a postavila člověka ve složitosti světa před výzvu k odpovědnosti tak těžké, že se zdá přesahovat jeho síly. Avšak tato tak nebezpečná situace člověka je jenom důsledkem svobody, k níž byl stvořen podle božího obrazu. Jenom naprostá svoboda je podmínkou pro možnost rozhodnutí pro Boha. Jenom svoboda otvírá možnost k lásce. Láska není vynutitelná. Existuje výlučně jako dar. Jejím suverénním, podstatu jí samé splňujícím rozhodnutím je vydat sama sebe Bohu jako absolutní dar. Sekulární kultura otvírávšemu navzdory, prostor pro takové svobodné ro, zhodnutí, nezastřené a nefalšované žádnou konvenční zbožností. Také profánní svět je místem setkání s boží milostí. Láska je plností svobody i pravdy.

Po idylických dobách devatenáctého století, kdy sekulární kultura splývala s pojmem pokroku jako neustálé aproximace k dokonalosti, se našim očím náhle proměňuje v dimenzi Apokalypsy. A přece je nadále oním světem, v němž Bůh dává svému slunci svítit na spravedlivé i na nespravedlivé a ponechává koukol zrát spolu s pšenicí až do žně vlastního soudu.

Sakrální instituce se už nemohou vrátit ke svému poručnictví nad profánním světem. Nový zákon odhalil jejich předběžnost a konec, když místem absolutní oběti učinil nikoli chrámový oltář, ale popraviště na Golgotě za hradbami svatého města. Nepřinesl ji velekněz, institucionálně k tomu ustanovený, ani jiný příslušník kněžské kasty. Tento výkupný akt eschatologického významu byl činem prostého muže z lidu, který byl odsouzen důstojnými reprezentanty církve i státu jako přestupník zákonů náboženských i civilních. Nejhlubším tématem sekulární kultury je tento její biblický podtext.

Středověká církev otevřela barbarským národům, které se zmocnily

dědictví imperiálního Říma, cestu ke Kristu. Sakrální kultura středověké Evropy měla podobnou funkci jako její starozákonní protějšek; také zákony Mojžíšovy vyryté do kamene předcházely kdysi evangelijním zaslíbením o jejich proměně v zákony napsané do srdce a ukazovaly další cestu. Středověká církev byla školou národům, předávala jim dědictví kulturní minulosti. Jejím vlastním posláním byla však role prostředníka mezi nebem a zemí, svatým Bohem a hříšným člověkem, který je bez svátostného prostředkování církve neschopen dosáhnout boží milosti. Jedině církev byla aktivním činitelem spásy, zatímco laikové k ní mohli přispět jen poslušností jejího vedení. Církev nesla plnost odpovědnosti za spásu světa. Lidé ji mohli jenom pokorně přijímat.

Tento sakrální řád radikálně prolomila reformace, když prostředčnou funkci církve popřela. Volání, že jedině Písmo je cestou ke spáse a že jediný Kristus svým duchem otvírá svědomí každého člověka, připravilo instituční církev o její sakrální substanci a člověk byl postaven přímo tváří v tvář Bohu. Byl vyzván k odpovědi na boží zavolání. Tak se stal člověk sám odpovědným. Odmítl, aby instituce snímala břemeno odpovědnosti z lidských ramen. Chce ji nést sám. Jeho zdroj je nyní v hlasu svědomí probuzeného slovem božím. Vocatio, povolání člověka Bohem, se realizuje « povoláním », náplní života v pozemských souvislostech, osobních i civilních. Důsledek těchto primárních duchovních stanovisek se během doby odrazil v charakterových rysech katolických a protestantských národů. U prvních v jejich inklinaci k autoritativním, u druhých k autonomním institucím sociálního života.

Odtud znovu počíná proces přechodu od sakrálního křesťanství k jeho humanizaci. Vedle evangelijní inspirace, která existovala už před reformací a táhne se řadou století jako proces zdola proti mocenské církevní instituci, je provázena také inspirací renesanční. V Itálii i v jiných zemích se rozbujela mocně uprostřed církve samé a její vliv sahal až ke špičkám Vatikánu. Její zájem o hodnoty tohoto světa vedl od lhostejnosti k transcendentní životní dimenzi až k jejímu popření a k antropocentrismu zakotvenému v naturálních hodnotách stvořeného světa.

Oba tyto proudy, apel k bibli a apel k přirozenému světu, se jednak prolínaly, jednak šly souběžně, ale v průběhu 18. století se myšlení doby radikálně obrátilo od dřívějšího náboženského monotématu k profánním oblastem života. Religiozita sice nadále zachovávala dominantní postavení v životě širokých mas a v politických institucích, ale její dynamika opadla a proměnila se v konzervativní řádový princip. Vůdčí duchové, nyní již převahou z laických vzdělců, se snaží pojmem přirozeného náboženství překlenout dřívější emocemi nabitě konfesionální rozdíly. Pojem zjevení ztrácí na své autoritě a rozumová evidence pojmů Prozřetelnosti a závaznosti morálních principů se stává — pod jménem deismu — náboženstvím jedině důstojným vzdělance osvíceného rozumu.

Avšak již od doby náboženských válek, kdy ještě daleko převažovala teolo-

gická argumentace nad filosofickou, počala názorová desakralizace institucí. Výsledkem je dlouhá řada politických proměn, vedoucích k plně laicizované společnosti. Desakralizaci sociálních řádů podporovaly svou přirozenou vahou i rychle se měnící životní podmínky, narůstající industrializace a ústup agrárních životních forem, jež byly se sakralismem bytostně spojeny.

Do tohoto procesu proměn spadá naše národní obrození a skoro současně s ním se otvírá otázka po smyslu našich dějin. Vynutila si ji od počátku naléhavá potřeba obrozenců překonat diskontinuitu národního vývoje opětným navázáním na minulost.

První filosofii českých dějin podal jak známo Palacký. Na rozdíl od lidí pražského obrozenského prostředí byl synem reformačního původu a tradic, které v jeho východomoravském rodišti na pomezí Slovenska zachovaly svou nepřerušenu kontinuitu. Kromě tradic, v nichž vyrostl, byl však vzdělcem své doby a jeho hodnotová škála neodpovídala minulosti. Nejde mu už o slávu boží, ale o slávu národa a jeho kultury. Tehdy to znamená jen posun teologického tématu do jiné roviny. Všecka filosofie dějin té doby je jen převedením nadčasové spásy do dimenze historického času. Všecky pozitivní hodnoty se v čase vyvíjejí k uskutečnění. První filosofové dějin, Herder a Hegel, jsou teologové, Herder i svou funkci, Hegel vzděláním. Filosofická argumentace je jen jiným vyjádřením křesťanského tématu. Jako smysluplné dění k naplnění cíle všeho člověčenstva chápou filosofii dějin i pozdější filosofové, a to i tehdy, když se s jejich náboženskými souvislostmi zcela rozešli. Patří mezi ně také Marx. Pro středoevropské národy se filosofie dějin stala výrazem jejich tužeb a snah po vnitřním sjednocení a vytvoření národního státu. Bylo tomu tak v Německu, v Itálii, stejná snaha naléhavě zasáhla ostatní Slovany a s nimi i nás.

Slovanům nade všecko imponoval Herderův názor, že Slované jsou národem budoucnosti, poněvadž, nedotčení autoritativní kulturou latinských a germánských národů, jsou povoláni vytvořit jednotu lidstva, založenou na svobodě a demokracii, což jsou hodnoty, kterými jsou obdařováni od přírody.

Palacký v této perspektivě pochopil naše dějinné stýkání a potýkání s německým živlem jako zápas dějnotvorných sil, v nichž slovanská bývá časem zatlačena autoritativní a bojovnou kulturou římsko-germánskou, ale v jiné době nad ní opět nabývá převahy. V této perspektivě chápal význam husitství, které jeho zájem obzvláště upoutalo svým zápasem o duchovní statky. Jako historik i jako politik ukazoval národu jeho další cestu na stejné linii: nikoli boj o moc, ale o duchovní statky, které jsou tytéž jako v minulosti, protože obzor demokracie se rýsuje v současnosti zřetelněji než kdy předtím v heslech francouzské revoluce o svobodě, rovnosti a bratrství. S nimi se ztotožňuje i náš politický boj v rámci Rakouska. Jestliže Habsburské nepochopí prazáklad jeho dějinného poslání, připravují Rakousku

sami konec. A tak austroslavista Palacký, po zklamání z vyrovnání rakousko-uherského, ve své politické závěti činí osud Rakouska odvislý od jeho poměru k české otázce.

Masarykovo stanovisko je podobné, ale jeho podtext je dramatičtější. Palacký byl uznávanou morální i politickou autoritou celého národa až do své smrti. Masaryk byl za ni uznán až jako hlava státu, jehož byl zakladatelem. Většinu jeho života naplnil tvrdý boj ani ne tak s Vídní, jako s domácí veřejností. Podle výroku Herbenova jeho loajální spolupracovníci byli spíše sektou než politickou silou.

Základní Masarykova teze o české otázce je vyjádřena ve fragmentu citovaném na začátku: neběží o jazyk a národnost, ale o duši. Kdo hledá především pravdu a spravedlnost, tomu všechno ostatní bude přidáno. Národ, který se dal k dispozici boji o duchovní statky, ztvárňuje sám sebe ve výraznou kulturní individualitu a nepotřebuje ji činit zvláštním programem. Ačkoli je Masaryk evangelický proselyta, je daleko bibličtější než Palacký. Je patrně jediný náš politik, který se odvážil veřejně citovat bibli. Ve *Světové revoluci*, v souvislosti se svým zvolením za prezidenta, odkazuje textem II. Kor. 4, 1-2 ke svému pojetí tohoto úřadu: « ... V tento úřad postavení, jakž jsme došli milosrdenství, nemáme bázně; ale odmítáme ukrývání neslušnosti, nechodíce v chytrosti, aniž se lstivě obírajíce se slovem Božím, ale zjevováním pravdy stavíme sebe vůči každému svědomí lidskému před obličejem Božím. » Dodává k tomu, že to je program republiky a demokracie sub specie aeternitatis. (*Světová revoluce*, Čin, Praha 1925, s. 556.) Citát je ilustrací zdroje, odkud čerpal hloubku osobní odpovědnosti. Podobně jako J.S. Mill mluví o synergismu s Bohem. Přes svůj respekt ke Comtovi nečiní z dějin nikdy samočinný proces. Jsou pro něho lidským dílem, vytvářeným v napětí myšlenky a činu. Lidé jsou obojím odpovědni Bohu. Bůh nebyl pro něho, podle jeho vlastních slov, nikdy předmětem pochyb.

Jeho vědomí morální odpovědnosti, s níž předstoupil před svůj národ, když ze světové Vídně přišel do provinciální Prahy, jej postavilo od počátku do boje proti malosti ducha, kterou byl všechn národní život poznamenán. Byl v boji takřka celý život a stál proti většině, ať to bylo proti podvodům Rukopisů, proti podvodu s údajnou rituální vraždou, proti všemu, co se přiči důstojnému a pravdivému životu národa, zatíženého dlouhodobým dědictvím duchovní i politické nesvobody. Jeho odpůrci jsou na všech stranách, od studentů přes tábor mladočechů i staročechů, klerikálů a antisemitů až k prostým lidem, kteří podlehli jejich demagogii. Jednu dobu se dokonce zdá, že ani pro silného muže není východiska než vzdát se boje a odejít z Čech. Stoupenců je daleko méně, ale jsou také na všech stranách, od inteligence až po valašské sedláky, kteří se zasloužili o jeho zvolení do Říšské rady. Teprve jako prezident se stává obecnou autoritou, podepřenou nadto oficiálním kultem, který mu byl nevlastní. Avšak ani tehdy diskuse kolem něho neustává. Znovu se zvedá spor o jeho *Českou otázku*, na jedné

straně z kruhu konzervativců, na druhé z okruhu stoupenců, kteří uznávají jeho velikost i politiku, ale jejichž myšlení hluboce irituje Masarykův pozitivní poměr k náboženství, jehož se až do konce svého díla dovolává. Osou sporu je Masarykův výrok, že otázka česká je otázka náboženská. Toto tvrzení má více poloh. Jedna z nich je analogická stanovisku Palackého. Masaryk ji však vysvětluje dějinně, nikoliv přírodním založením. Tři sta let našich dějin je naplněno náboženským zápasem. Zatímco u jiných národů je náboženství prostou konvencí etablovaných řádů, jimž se většina konvenčně podrobuje a kde jenom jedinci akcentují vlastní náboženské obsahy, povstává v Čechách celý národ, aby se chopil boží pře a požadoval pro všecko křesťanstvo reformu života podle zákonů evangelia. Takový zápas formuje národní duši, prohlubuje ji a zůstává i pod povrchem ukryt, aby znovu ožil novou silou. Minulost k tomu zavazuje. «Národ Chelčického musí toužiti po nekonečném.» Je to apel k budoucnosti, obdobný výzvě Palackého. Jde o to, překonávat malodušnost sebezáchovy a zasazovat se spolu s jinými národy o uskutečňování idejí nové doby. Jde o demokracii, jejíž instituce musí být platformou svobody zakotvené skrze «revoluci hlav a srdcí» v odpovědnosti, převyšující pouhý užitkový zájem. Jenom pohled z perspektivy věčnosti dává životu hloubku, plnost a pevnost. O tuto hloubku šlo Masarykovi od počátku nade všecko. A právě k tomuto apelu zůstal národ svou většinou hluchý. Pro jeho největší část byl nejvyšší hodnotou národ a všecko ostatní nabývalo hodnoty jen potud, pokud sloužilo národnímu zájmu. Ten neznamenal namnoze víc než protiněmecký boj, založený na jazykové odlišnosti. Byla to poloha srozumitelná stejnou měrou všem vrstvám národa, schopná vysoké emocionality. A Pekař, pokud chtěl vyjádřit stav národní mentality, měl po té stránce pravdu. Argumenty jak Palackého tak Masarykovy, apelující na hlubší morální polohy v kontextu všelidských ideálů, působily spíše na rétoriku národa než na jeho smýšlení. Málo obměněné pekařovské stanovisko však sdílela i velká většina národní společnosti, jež nebyla konzervativní, ale liberální, sekularizovaná, a na stejné linii se později rozvíjel i domácí socialismus. Demokratičnost naší společnosti nebyla namnoze více než technikou k vyrovnávání relativní rovnováhy mezi stranickými zájmy. Státnické moudrosti, založené na vědomí morální odpovědnosti, bylo podstatně méně. V perspektivě dalších událostí, jichž byl Masaryk již milosrdně ušetřen, nabyl jeho výrok, že otázka česká je otázkou náboženskou, významu právě opačného. Vyjadřovala spíše závažný deficit národní povahy: český národ nemá pochopení pro rovinu sub specie aeterni. Násilný zlom jeho duchovního života devastoval u velké části národa jeho duši. Není už schopen pojmut do ní dimenzi transcendence. Osvobození od ní považuje dokonce za lepší poznání a vyšší pokrok. Proto je jeho stabilita tak vratká, proto se pod neočekávaným otřesem hroutí. Jeho jednání je pouze hledáním polohy nejmenšího odporu, a hodnoty, jež pateticky vyznává, jsou kdykoli vyměnitelné, dojde-li k mocenské nebo konjunkturální změně.

Události posledních let vyvolaly mnoho úvah na toto téma.

Nicméně je to jen jedna stránka národního charakteru a dějin. Se stejnou platností nutno konstatovat, že od obrození až do obnovení státní samostatnosti, celý národ (zahrnující zpočátku jen drobné řemeslníky a zemědělce, teprve docela nedávno zbavené nevolnictví), houževnatým úsilím a drobnou prací, vybudoval během tří generací všechny struktury potřebné k životu moderního, industrializovaného národa s kulturou odpovídající dobrému evropskému průměru. To vše dokázal vlastními silami a prostředky — daleko spíše než záslukou monarchie, která odmítala českému národu státoprávní postavení odpovídající jeho historii i jeho daňovému zatížení.

Toto drobné, ale hojné úsilí bylo velikým morálním vkladem do budoucnosti celého národa. Všecky orgány národního života, struktury kulturní, hospodářské, sociální i politické byly vybudovány zdola, tvořily se organicky, nikoli nařizovací mocí, a staly se přirozenou součástí národního bytí. Národ vytvořil sám a spontánně všechny podmínky k politické demokracii a dovedl zastávat příslušné funkce bez vnitřních otřesů, jako jediná země ve střední Evropě, po celých dvacet let a jenom vnější zásah tomu učinil konec.

Stejně jako oddanost k demokracii trvala i oddanost k národu, a to přes jeho rostoucí vnitřní diferenciaci třídní i ideovou. Služba národní věci byla bezesporu morální silou. Týkala se všech vrstev, od básníků až po Sokoly. Sokolské slety bývaly spontánní manifestací národní jednoty, vyjadřované patosem služby nadosobní hodnotě, jež do sebe pojímala také Masarykovo heslo « Pravda vítězí ». Tento národní cit byl před Mnichovem ochoten k boji a po něm ke každé oběti. Statisíce ztratily v odboji doma i venku svůj život. Po válce bylo bohužel téhož citu zneužito k pomstě a konto národní cti bylo zatíženo položkou morálního debaklu, jenž se později rozrostl, místo aby se snížil.

Na konci století stojíme před skutečností, že služba národu, tato nejsrozumitelnější společná hodnota dvou století, ztratila nejen dřívější emotivní sílu, ale přestala prostě platit. Odliv emigrace všemi možnými cestami se neděje jako kdysi s bolestí a se slibem zůstat národu věren, ale se snahou pokud možno rychle a bez bolesti zapomenout. Na druhé straně se opět otevřela otázka národní identity. Model, který dříve národu určoval cestu, se rozplynul.

Palackému a Masarykovi se vytýká, že chtěli povýšit jednu epochu národních dějin na vyčerpávající téma národní existence. Katolíci zdůrazňují vlastní pohled, nadále odmiťají reformaci. Liberálové a socialisté nechtějí slyšet o tom, že by měli revidovat své pozice koncesemi náboženskému lidovému opiu, které sekularizační proces zatlačuje stále dál na okraj života. Skeptikové se nechtějí ohlížet po ničem, co by přesahovalo obhospodařování každodennosti.

Avšak Palacký a Masaryk dali ve své době národu program a přivedli jej k vítězství. Tvrdí-li dnešní analytici národní porážky, že tento program

patří minulosti a leží v troskách, neměli by se spokojit s pouhým konstatováním. Každá doba píše své dějiny znova, protože pohled na ně se mění podle hodnot, které nová doba přinesla. A změna hodnot přináší změnu pohledu na stejná fakta.

Z koncepcí obou národních vůdců se během dob a událostí mnoho odložilo, ale jejich základ zůstal týž. Doufáme totiž, že na dně vši skepse se nevzdáváme morálních hodnot, které oba vůdcové zastávali a věříme v jejich platnost i přes klikaté peripetie dalšího dějinného vývoje. Celé lidstvo je i po děsivých zkušenostech posledních padesáti let vedeno naději, že hodnoty demokracie a lidských práv platí nadále a že je potřeba odpovědně se za ně zasazovat i v podmínkách, které věrnost k nim spojují s utrpením.

Co Palacký nazýval « božností » a chápal jako přibližování lidství Kristovu obrazu, a co Masaryk nazýval humanitou, jejíž organizační formou je demokracie, k níž zase nutně patří také vyrovnání sociálních a hospodářských protiv, platí dále. Jsou to naopak hodnoty, jejichž platnost se rozrůstá do planetárních rozměrů. Pokud existuje souhlas o těchto hodnotách, existuje také souhlas o pojetí dějin, v nichž mají svůj počátek, i když se v zápase o ně podléhá omylům, porážkám a také vinám. Pokud se národ nevzdává víry ve všelidské hodnoty, je schopen smysluplného boje proti cizí síle i proti vlastní malosti. Naši mrtví vůdcové dovedli nadto spojit svůj odpovědný boj za pravdu s jistotou víry, že ve svém úsilí nestojí sami a mohou se spolehnout na pomoc převyšující každou lidskou slabost, a ta jejich dílo dokoná.

Vývoj uvedených hodnot můžeme v dějinách dokumentárně sledovat a není potřeba se uchýlovat k nějakým mýtům. Husitství bylo bojem za reformu západní církve « v hlavě i v údech ». Naléhavost reformy se pociťovala obecně, a proto byl svolán koncil. Program husitů, když je protest proti Husovu odsouzení postavil do opozice proti koncilu, byl formulován Pražskými články, jež jsou vyjádřením i pozdějšího reformního snažení.

Prvním je požadavek svobodného kázání božího slova. Tehdy neznamená více než odmítnutí praxe, že je k němu oprávněn jen kněz na základě úředního dekretu. U husitů moc ke kázání už neplynula z moci úřadu, ale z moci Ducha božího. Z tohoto pojetí se během doby vyninulo přesvědčení, že svědomí vedené osobním poznáním boží vůle nemůže být omezováno vrchnostenským rozkazem. Moravští stavové několikrát odmítli tímto argumentem snahu Ferdinanda I. zasahovat do jejich náboženství. Za Rudolfa II. se zásada svobody svědomí vůči panovníkovi stala zemským zákonem, v Evropě tehdy jedinečným, protože byla přiznána nejen svobodným stavům, ale i poddanému lidu.

Další vývoj ke svobodě víry byl u nás krátce nato zvrácen, ale jinde postupil dále. V insulární Anglii se nonkonformismus s oficiální církví rozlil po celé zemi a prosadil nejen svobodu víry, ale proměnil pozvolna stavovský stát v zastupitelský parlamentarismus, aniž k tomu už po Cromwellovi potřeboval další revoluce.

Na druhé straně Atlantiku došlo na této linii, v ústavě USA, k vytvoření prvního státu čistě laického charakteru. Kdyby nám zaklíněnost do mocenských tlaků v našem geografickém postavení dopřála větší volnost vývoje ve směru domácích trendů, mohly podobné motivy také u nás vést k analogickému vývoji.

Osudným vítězstvím habsburské dynastie se stalo, že se k nám výsledky západního státoprávního vývoje dostaly až po roce 1860, kdy byli Habsburkové přinuceni zřít se absolutismu. Svoboda svědomí, proměněná během dob ve svobodu myšlení, je prvním a nejzákladnějším lidským právem. Je nemyslitelná bez jeho duchovních, křesťanských kořenů, a v husitství je jeho programový začátek.

Další články Pražských artikulů měly podobně revoluční dosah. Kalich, který se stal korouhví husitů, je vedle svého mysticko-eucharistického obsahu symbolem rovnosti laiků vůči privilegovaným klerikům, kteří si osobují celou svátost, zbavující ostatní odepřením kalicha přístupu ke stejné boží milosti. Rovnost přístupu k svátosti má v laickém světě za svůj protějšek rovnost lidí. Je přirozeným důsledkem rovnosti před Bohem.

Článek o skončení světského panování kněží má stejný podtext. Všecky tyto ideje vyrostlé z náboženské půdy, později, spolu s narůstáním hospodářských zájmů a posilováním politické aktivity širších kruhů, spolupůsobily k desakralizaci institucí a formování laických životních forem.

Pekařova charakteristika husitství, jako fenoménu eminentně středověkého, je na místě. To však nic nemění na faktu, že husitské soustředění na zákon evangelia a na život k oslavě Boha samého bylo zdrojem inspirace pro sekulární život a jeho kulturu. V těžkých poměrech, ve kterých žilo husitství od Lipan, neuznáváno církví ani katolickými králi, neschopno důsledně se oddělit od instituční katolicity, ani se k ní vrátit, zbavilo samo sebe vnitřních sil. Teprve jeho spojení s důsledným proudem světové reformace mu pomohlo znovu najít původní dynamiku. Posledním paměti-hodným činem české reformace byl již zmíněný Majestát.

Na rozdíl od předchozích reformních hnutí se husitství dovedlo pevně organizovat a vojensky vítězit. Nicméně přesila druhé strany byla dlouhodobě příliš mocná. Druhá reformace, vyšlá z Německa a odtud do západních zemí, vedla však ve svých důsledcích stejným směrem. Cesta k základním hodnotám našeho věku nevedla od osvícenského abstraktního pojmu *člověk*, k němuž náleží určitá práva jako jeho logické atributy, jako od svého východiska. Byla právě opačná. Je to cesta biblické víry, která vedla do konkrétních dějinných zápasů, perzekucí, porážek i vítězství. Lidská práva nejsou produktem abstraktního rozumu, ale osobního osvojování si nových duchovních zkušeností a nových duchovních potřeb. S duchovními zkušenostmi také stojí a padají.

Proto jsou lidská práva vždy znova ohrožena, když vědomí odpovědnosti, zakotvené v prožitku transcendence, přestane být jejich nediskutovaným,

neproblematickým zázemím. To je smysl Masarykova výrazu *sub specie aeterni*.

K historickému pozadí našich dějin také náleží, že národ v tomto bodě Masarykovi nerozuměl. Demokracie, která k nám byla v devatenáctém století importována, je duchovně jiného druhu než demokracie založená Otcí poutníky. Deklarace práv se sice dostala z Ameriky do Francie, Lafayetovým prostřednictvím, právě v době její Velké revoluce a stala se jakobínům vzorem pro ústavu domácí. Byla také odhlasována, ale nikdy se podle ní nevládlo. Francii bylo zapotřebí tři revolucí a jedné velké porážky, aby v ní práva člověka a občana našla konečně své domovské právo. Rozdíly anglosaské a francouzské demokracie byly od počátku vyznačeny hlubokou rozdílností reformační mentality od té, která vznikla jako dlouhodobý výsledek duchovního habitu občanů absolutistického, centralizovaného státu a intolerantní « katolicity ».

Duchovními otci francouzské demokracie jsou Rousseau a Voltaire. Na rozdíl od Anglosasů, pro něž je stát ochrannou instancí práv jeho občanů, Rousseau naopak stát občanům nadřadil. Podle jeho společenské smlouvy se každý z podílníků smlouvy, v okamžiku jejího vzniku, všech přírodou mu daných práv vzdal ve prospěch státu, aby je od něho přijal zpět ve formě zákona, a to v mezích, které zákon sám určil. Svobodu svědomí stát nereglementuje, poněvadž je neviditelná. Avšak zákon deklaruje jedno z pozitivních náboženství za státní, a tím každá nonkonformita — jako logicky neslučitelná s pojmem zákona — je zločinem proti státu.

Duchovní svoboda z takového myšlení vyrůst nemohla. Francii trvalo dlouho, než si na ni zvykla jako na volnou soutěž hospodářských a politických zájmů. Větší zásluhy o její svobodomyslnost a toleranci má Voltaire. Ještě více než toleranci však Voltaire proslul ve své době antiklerikalismem, bojovně obráceným proti církvi, která v jeho době ještě neomezeně užívala všech forem nátlaku, jež měla k dispozici. Proticírkevní nálada, která vrcholila jakobínským konventem a dechristianizací Francie, se stala po generace význačnou složkou francouzského politického myšlení.

Vliv Francie, trvající na východ od Rýna po dlouhá staletí, pomáhal k podobné situaci i u nás. Stejná výchozí základna státního i církevního absolutismu k tomu pomáhala. Po pádu Rakouska byla také československá ústava vytvořena podle francouzského vzoru. Československo byl sekulární, centralistický stát, snažící se o hegemonii nad nehomogenními složkami, což bylo počáteční nutností, ale zároveň zatížením a hrozbou pro budoucnost.

Také duch náboženského negativismu, patrný na veřejném českém mínění, znesnadňoval Slovákům přijmout nový stát jako splnění tužeb vlastního sebeurčení. Morální ponor našeho veřejného života i demokracie byl nehluboký. Jinak by tomu bylo bez pobělohorské diskontinuity, kdyby byl zachován po vydání Rudolfova majestátu náboženský mír, a bez rostoucího nebezpečí ze strany agresivní a mocné katolické menšiny. Dílo

Komenského a jeho spolupracovníků by se mohlo rozvíjet na domácí půdě k prospěchu širokých vrstev, domácí kultura by měla charakter blízký oně anglosaské, inspirované stejnými biblickými vzory. Jako tam, nekladly by se ani u nás překážky k vývoji otevřeného myšlení v nově vznikajících vědách ani v organických proměnách politických a sociálních. Také demokracie vyrostlá z takových kořenů by byla jiného rázu.

Tato alternativa nám byla dějinami odepřena. Proto sekulární orientace francouzského typu nám od počátku osvícenství byla jedinou cestou ke svobodě myšlení, bez něhož je naše obrození nepředstavitelné. Ale zakotvení osobního i veřejného života nedosahovalo hluboko. Účelovost se setkávala se širším souhlasem než závaznost morálním principům. Přesto však sociální struktury národa drobných lidí měly samy sebou blízko k demokracii, kterou si národ osvojil nejen ochotně, ale i s pýchou.

Není bez významu, že jsme byli jediným středoevropským státem, v němž žádná z variant módních fašismů nenašla širší odezvy a v němž zůstala jen periferním zjevem politické spodiny. Naopak, demokracie v té době nabývala na prestiži jako jediné politické zřízení důstojné moderního člověka.

Právě při Masarykově smrti se národ s jeho odkazem cítil spjat nejúže. Ohrožení státu a ohrožení demokracie splynulo v jeden pojem. Jako jediná výspa demokracie ve střední Evropě jsme se stali azylem proudu uprchlíků ze všeho sousedství. Z Rakouska tajně přijížděli sociální demokraté, aby se radili o další činnosti. Z Německa přechali židé a komunisté, a tito museli často až na české Ostravsko, protože jejich sudetští soukmenovci byli opojeni hákovým křížem. Prostí lidé je přijímali se soudružskou samozřejmostí a dělili se s nimi o svůj chléb i v době trvající nezaměstnanosti.

Prezident Beneš měl u celého národa kredit spolehlivého správce Masarykova dědictví, a také on sám se s touto rolí ztotožňoval. Československá pře byla totožná s celosvětovým zápasem proti nacismu a národ byl připraven, aby se hájil. Kapitulace národ zdrtila. Prezident svůj čin zdůvodnil tím, že neměl právo, aby v marném boji obětoval dvě generace. Nadto by zbavil naše spojence odpovědnosti za náš další osud, kdybychom odmítli jejich rozhodnutí.

A tak se rozhodnutím hlavy státu stal národ znovu objektem cizího rozhodování a vrátil se do své provinciální sebezáchovné existence. Masarykův dědic se rozhodl pro pekařovské řešení. Výsledkem je cesta od kapitulace ke kapitulaci, a proud emigrace odchází s nedočkavou touhou co nejrychleji se z české situace vyprostit a českému národnímu údělu se vyhnout.

3

V *Nové Evropě* podminil Masaryk osud Československa demokratickým uspořádáním Evropy. Tento odhad se ukázal až příliš jasnozřivým. Nacistická vzpoura proti podstatě evropanství učinila Československo, po Rakousku, svou první obětí.

Pro generaci, která se na počátku svého mládí dožila splnění největší národní tužby, bylo nepředstavitelné, že se sama dožije v několika desetiletích nové, neméně osudné národní diskontinuity. Stejně těžko představitelné bylo, že obě diskontinuity, přes své principiální rozdíly, si budou fakticky tolik podobné.

Sakrální formace barokního katolicismu a radikálně sekularizovaný sovětský systém, jsou stejně uzavřené proti vnějším vlivům, stejně intolerní navenek i uvnitř, a mají stejnou jistotu o vlastní pravdě, která jim v jejich myslích dává evidentní právo vnucovat ji každému, kdo je v dosahu jejich moci.

S tím také souvisí, že obě formace vytvořily analogické způsoby ovládnutí všeho společenského života. Komunisté si sotva uvědomili, že se vracejí k modelu středověkého státu a církve, kde klerikové z titulu svého vědění a sakrálního pověření bdí nad mečem králů v jejich svatě při o větší slávu boží. Elita výlučně správného světonázoru učinila ze státu spolehlivý a neproblematický nástroj své moci a stranickými orgány pronikla do celého jeho soukolí i do ostatních struktur společenského života. Svou moc nad celým okrskem světa, kam tato moc sahá, uskutečnila důsledněji, než jak se to kdy podařilo sakrální teokracii: učinila ze všech občanů podílíky na roli svého všeovládání, počínajíc konformitou smýšlení a končíc přidělováním sociálních funkcí všeho druhu podle měřítka užitečnosti pro své vlastní účely, a připojila k tomu i kontrolu soukromí, aby nic lidského nezůstalo ukryto a nezaregistrováno.

K podobnosti obou také náleží, že tato sekulární společnost, v níž člověk již nepodléhá náboženskému opiu, vytváří v kultu svých mrtvých i živých vůdců nový Olymp světců, hojně ctěných ikonami, pomníky, novými svátky i poutními místy. A tak se tento systém resakralizací své profanity stále více přibližuje sakrálním fenoménům, které s takovým opovržením odmítá.

Mocenskou inkorporací našeho státu do této oblasti jsme se pozvolna octli v atmosféře velmi odpovídající protireformační minulosti. Nejbolestnější analogií je kulturní politika. Máme opět index zakázaných knih a autorů, koniášovské hranice nahradily ekonomicky úspornější stoupy, nonkonformisté jsou vydáni persekuci. Také morální následky jsou tytéž a jejich analogie slouží i tomu, že si na nich na vlastní kůži uvědomujeme tehdejší pustošení národní duše.

Stejně bolestnou kapitolou je výměna odpovědné vlády za vrchnostenské poručnictví dávno minulé epochy. Masarykovo heslo « odrakouštit », tj. jednat odpovědně, jak náleží svobodnému občanu na rozdíl od poddanské poslušnosti vrchnostenských rozkazů, bylo dávno zapomenuto. Rituál povinné jednomyslnosti na podstatě věci nic nemění. Všecka iniciativa vycházející zdola, kterou se celých sto let budovaly struktury národního života, je pohřbena. Systém Svaté Rusi, zdokonalený moderní technikou, se rozestřel nade vším životem.

Nejosudnější přitom je, že povaha věci byla zpočátku nezřetelná. Zatímco první diskontinuita počala katastrofou stavovské porážky, druhá následovala po euforii vítězství nad nacismem. U některých národních vrstev, a hlavně v řadách mládeže, byla přijata jako další etapa uznávaného vývoje k demokracii rozšířené o položku sociální spravedlnosti.

Málokdo tušil, že stejné pojmy mohou znamenat skutečnosti tak rozdílné. Vrchní ideolog « nové reality », Zdeněk Nejedlý, spojoval ve své české filosofii lidovost s folklorem i husitstvím, respektoval Masaryka a socialismus mu byl skoro totéž, co splnění snů o slovanské demokracii ve stylu romantiky. Potřeba sociální spravedlnosti se pociťovala naléhavě a Sovětský svaz, po Mnichovu, a po vítězné válce měl kredit tím větší, čím skromnější byly informace o životě uvnitř jeho hranic.

Ani události první doby, jež nebyly bez podobnosti s pomnichovskou atmosférou, nevzbuzovaly krajní nedůvěru. Trpělivě se čekalo, že rozum záhy vystřídá demagogii a spoluprací všech se podaří vytvořit podmínky k nadějnému životu pro všechny vrstvy obyvatelstva. Komunisté zvali do svých řad legionáře, Sokoly, socialisty — a mnozí pozvání přijali v naději, že spolupráce vytvoří důvěru a urychlí návrat ke spořádanému vývoji.

Také křesťanské církve byly postaveny před volbu. Jejich rozhodování bylo různé. Rozdíl katolíků a marxistů byl dán již jejich antagonismem tzv. idealismu a materialismu, v sociální rovině pak encyklikou *Quadragesimo anno* o povaze vlastnictví. Nadto subordinace Vatikánu činila katolíky u nových držitelů moci nepřitelem nejen ideologickým, ale i politickým. Avšak mezi jednotlivci, zvláště mezi mladou inteligencí, mnozí neodolali patosu sociální spravedlnosti a s katolicismem se rozloučili.

Mezi evangelíky nemělo rozhodování charakter tak zásadní. Namnoze byli nakloněni myšlence, že společenské řády jsou proměnlivé podle dob a jejich potřeb. Jsou lidským výtvorem, nikoli ustanovením nebes, a lidé jsou za ně odpovědní. J. L. Hromádka nebyl nevěrohodný, když kritizoval americký způsob života, jež z vlastní zkušenosti znal; hrozil se nivelizace hodnot, na nichž byl kdysi založen. Naproti tomu hleděl s úctou k sovětským vojákům, které znal méně, ale obdivoval jejich pohotovost k obětem, s níž nesli břemeno dlouhé války. Nadto bylo teologovo svědomí rozjitřeno změšťáctěním křesťanství do role konvenčních opor společnosti, která nechápala svůj podíl viny na těžké krizi demokracie a na oprávněném protestu dělnických mas. Veden vědomím spoluviny, koncedoval druhé straně mnohé, co i mnohé jeho souvěrce zaráželo a bylo důvodem k nesouhlasu.

A tak rozhodování v přechodné době bylo těžké, rozdělovalo staré fronty a vytvářelo nové, jednou vedené touhou po sociální spravedlnosti, jindy oportunismem. Ani poměr k marxismu nebyl jednoduchý. Metodologicky byl přínosem, pokud zůstával jednou z analýz sociálního pohybu. Povýšen na poslední instanci správnosti a pravdy, stával se novou intolerantní religiozitou.

J. L. Hromádka protestoval dlouhá leta proti snaze pojímat marxismus

jako náhražku náboženství a vykládat v tom smyslu jeho protináboženský boj. Považoval jeho propagační ateismus za přechodné reziduum voltairiánského volnomyšlenkářství, s nímž podstata socialismu nesouvisí. Věřil, že je nutné, aby byly nové sociální řády zakotveny v křesťanské etice osobní odpovědnosti za bližního, a aby nové instituce plnily své poslání v zájmu obecného blaha. Apel ke společné odpovědnosti za budoucnost strhoval někdy jeho stoupence a žáky i přes to, že práce v terénu odhalovala novou skutečnost jinak než akademická diskuse. Spolupráce s komunisty se ukazovala jako nemožná. Z jejich strany šlo jen o to, používat druhých k loajálnímu plnění direktiv přicházejících shora. Pozdější naděje, vzbuzená v šedesátých letech, že bude možno přece jen spojit demokratickou minulost s přítomností, se ukázala jako lichá. Poinvazní restaurace učinila z komunismu už jen nástroj represe proti celé společnosti.

V situaci, v níž se rozplynuly dřívější kulturní i politické proudy a národ se atomizoval v masu žijící jen pro osobní sebezáchovu, počal se vynořovat z jeho středu prvek, s nímž nikdo nepočítal. Nejperzekvovanější vrstva národa, katolicismus, počíná působit v aktivní roli.

Od počátku obrození až do pádu dunajské monarchie zachovával katolicismus privilegované postavení státní církve, k níž náležela většina národa. Byla institucí konzervující minulost a loajalitu k habsburské dynastii. Venkov, hlavně moravský, jí zůstal oddán, církevní svátky takřka splývaly s národními svátky a obyčejí. Iniciativa, odrážející nové potřeby národa a doby, z katolictví za celou tu dobu nevzešla.

Národní kultura se kontinuálně vyvíjela na linii dané osvícenstvím a z něho vyšlým liberalismem. Vliv Palackého opřel národní snahy o dřívější dějiny, zápas předků byl respektován, ale v ničem nepřispěl k náboženskému oživení. Konfesionalismy se uzavřely do sebe, sekulární vlivy do nich zasahovaly intenzivněji než ony do sféry sekulární. Privátnost náboženství snad přesahovaly jen klerikální výpady proti Masarykovi, hlavně za hilsneriády. Po rozpadu Rakouska dopadla na katolictví nepřízeň veřejnosti, ale její důvod byl spíše nacionální než náboženský. V mysli veřejnosti emocionalizované triumfen vítězství představovali katolíci tu část národa, jež nesla odpovědnost za protireformaci a byla stigmatizována jako nesourodý prvek v nově nabyté samostatnosti. Z této nálady vyrostla propagace přestupového hnutí. Mělo největší úspěch mezi inteligencí a dělnictvem, venkova se dotklo málo.

Kvantitativní ztráty katolictví se však brzy vyrovnaly jeho vnitřním zkvalitněním, jež se projevilo nábožensky i kulturně. Nabylo silně polemického rázu, a ten se z náboženské a filozofické roviny přenesl i do politiky. S barokem přijali katolíci obdiv k aristokraticky hierarchizované společnosti, v níž našli model pro své antireformační a antidemokratické sympatie, jež po Mnichově vyústily v otevřený a záštiplný boj proti masarykovství. Byli jediní, kteří se po té stránce spojili se sympatizanty fašismu, v touze proměnit druhou republiku v klerofašistický stát, po způsobu Vídně nebo

Tisova pozdějšího Slovenského štátu.

Druhá republika u nás poprvé v tomto století zpřítomnila možnost návratu nové intolerance. Trvala však krátce a k hlavním proměnám došlo po válce. Poúnorové převzetí moci učinilo z katolíků na čas nejperzekvovanější skupinu národa. Politicky i duchovně představovalo katolictví prvořadého nepřítele a jednalo se s ním podle toho. Na rozdíl od laicizovaných reformačních církví byly skupiny katolických náboženských činitelů početné a nadto soustředěné v řádech, dobře identifikovatelné a lehce zasažitelné. Rychlost jejich likvidace jen podtrhla jejich vnější bezmocnost. K nim brzo přibyla řada příslušníků kléru, od farností až po arcibiskupa, a hned od počátku také laikové. Jejich internace v táborech nucené práce trvala léta. Výsledky se však ukázaly být opačné, nežs jakými likvidátoři počítali. Svědectví o síle slabých skrze zkušenost víry se stalo pro jejich okolí věrohodným a nezůstalo bez účinku. Katolická regenerace zasáhla nejen církevní kruhy nebo navrátilce, kteří zklamáni ve svém očekávání příchodu komunistické eschatologie hledali refugium pro novou naději. Přidala se mládež od mateřské školky vychovávaná marxistickými nebo marxismus předstírajícími pedagogy.

Psycho-sociologické vysvětlení je nasnadě. Pustota každodennosti, nemožnost najít svobodnou platformu pro uplatnění vlastní iniciativy, sterilita odpovědí na palčivé otázky o smyslu života, to vše vyvolalo přirozenou potřebu ohlédnout se po něčem jiném, a to se nabízelo nejbližší v každém místě, kde — mimo krabice panelových sídlišť — se zvedá starobylá věž kostela. Nezvyklost podívané na rituální gesta, spojená s výbavou svíček, kadidla, ornátů a zvuků varhan, všechno to působí tajemně, a tajemnost je potřeba, kterou denní technický provoz nemůže uspokojit. A proto mládež odchovaná marxismem se cítí oslovena právě tou liturgií, která u jejich dědů a pradědů budila nechuť k lhostejné formalitě téhož rituálu, když mu podle školního řádu musila být povinně účastna.

V našich zemích pojem náboženství a katolictví ve většině myslí splývá. Když se výuka dějepisu přenesla do pojmů třídního boje, reformace se z národní paměti počala vytrácet a zájem mimocírkevních hledačů nového centra securitatis se obrátil skoro výlučně ke katolicismu. Přispívají k tomu také jiné fenomény našeho života. Mešní drama, sugestivně působící na všechny smysly, oslovuje dnes tušeným tajemstvím naléhavěji než prostota a ticho reformačních modliteben, vyžadující vnitřní soustředění k výkladu božího slova. Symbolické drama obřadů se psychologii účastníků stalo komunikativnější než kázání.

Naše alternativa se zjednodušila na první pohled na dvě možnosti: regenerovaný katolicismus na jedné, degenerovaný komunismus na druhé straně. Liberálů jako by ubylo a evangelictví jako by už nebylo. O jejich perzekuci zahraniční rozhlas tolik nemluví jako o katolické.

Kromě lokálních příčin má ovšem katolická regenerace univerzálnější charakter. Druhý Vatikánský koncil překvapil svět před dvaceti lety. Skoro

čtyři sta let, od Tridentina až donedávna, se katolictví uzavíralo proti každé změně, ať to byly revoluce či průlom techniky do agrárních struktur feudalismu, jenž přinášel potřebu sociálních proměn, či zrod proletariátu výhrůžně žádajícího svůj podíl a své místo ve společnosti, nebo sekulární myšlení, které odmítlo scholastiku a obrátilo se k empirii. Všecko to Vatikán odmítal jako vzpouru proti Bohu, uzavřel se proti tolikerému náporu zla a dogmatem o papežské neomylnosti svou hermetickou uzavřenost proti světu potvrdil.

Ani tak se však katolictví neubránilo novému evangelijnímu kvasu, který do něho pronikal. Vatikán jej nebral na vědomí; ten však zato působil mezi terénním klérem a laiky, a jako před staletími konal své neviditelné dílo. Působil v misii, v charitativní práci, v díle dělnických kněží, kteří změnili sutanu za pracovní kombinézu, v dílech spisovatelů, jejichž knihy nepodléhaly vatikánskému imprimatur. Evangelijní kvas se projevoval i ve styku s jinými konfesemi i se sekulárními myšlenkovými proudy.

Oficiální katolicismus musil vzít na vědomí pokračující emancipaci všech oborů života od svého poručnictví a s ní i ztrátu mocenských pozic. Konečně nezbylo než vzít tato neodbytná fakta na vědomí i oficiálně. Více než symbolickým výrazem této proměny je odstranění papežské tiáry, výrazu autority papežského pontifika nad všemi korunovanými hlavami. Papež Jan XXIII. prohlásil za poslání církve ve světě službu, a ne panování. Je to tak zásadní obrat, že dosud nemohl být dostatečně pochopen, tím méně proveden.

Další dílo koncilu zůstalo nedokončeno a zatím nesahá daleko. Výměna liturgické latiny za národní jazyk, rozšíření vlivu laiků na církevní život a přístup k četbě bible, dříve omezované na kruhy kleriků, jsou vesměs koncesemi ve prospěch neklerických elementů. U nás platily jako samozřejmé už od počátku husitství. Nezdá se, že reformní požadavky katolických širokých vrstev by tím byly vyčerpány.

A tak, v poslední době, církvi nezbylo než učinit takřka koperníkovský obrat. Přijala za katolicky legitimní, a biblickými a přirozeně-právními argumenty zdůvodněný, laický stát, nepodléhající církevnímu vlivu, a spolu s ním i lidská práva. Obojí donedávna platilo takřka za synonymum odpadu od Boha a za zmatení pojmů mezi tím, co je božího a co je lidské. Tato radikální změna církevní pozice musila nastat, když na místo liberálního státu, který se vědomě vzdával role zasahovat do metafyzických pozic svých občanů, vstoupil na světové jeviště stát militantně ateistický s nesmlouvavým nárokem na ovládání duší vlastní, povinnou quasi-religiozitou. Zkušenost perzekuce, bolestně ničící svobodnou koncepci vlastního života, se promítla do vnitřní evidence neoprávněného vrchnostenského zásahu do věci osobního svědomí. Co naši otcové bolestně prožívali před stoletími, stalo se evidentní tehdejšími vítězům, až když noví vítězové je postavili před vlastní požadavky nové povinné víry. Tvrdá bezprostřední zkušenost vlastního života jim konečně pomohla pochopit lidská práva, platná v sekulární

civilizaci již několik generací, jako ochranu lidské důstojnosti a svobody. Svoboda svědomí, první a základní ze všech práv, byla konečně i katolickou církví uznána; proti staletým tvrzením, že je jí Bohem svěřena povinnost nutit heretiky ke spáse tím, že vymýtí jejich hereze a včasným trestem jím zachrání věčný život. A tak s papežovým požehnáním stojí nyní katolíci na půdě demokracie a lidských práv, těchto produktů reformace s přimíšením osvícenství. Demokracie je uznána jako jediná forma státu, která činí občanský život snesitelným nejen po hmotné stránce, ale je i platformou pro řešení duchovních zápasů bez použití síly.

Zdálo by se, že široká shoda o formě institucí, k nimž směřoval celý náš staletý vývoj, přerušeny dvěma diskontinuitami způsobenými cizími vlivy, posílí svazky různých skupin mezi sebou a vytvoří pevnou základnu společného snažení do budoucna. Na takovém základě vznikla Charta 77. Neformální spolupráce mezi skupinami vlastně nikdy nepřestala. Styky mezi katolíky a evangelíky byly přátelské už od padesátých let. Později se rozhojňovaly hlavně mezi mládeží, která ochotně a ráda přijímala pozvání k vzájemným návštěvám, i bohoslužebným. Obě strany se cítily vzájemně obohaceny, zbavovány předsudků a dobře chápaly jednotu, která je přes různosti spojuje ve společné víře.

Samozřejmost této spontánní ekumenicity se počala v poslední době kalit agresivitou katolických intelektuálů, kteří ve svých článcích počínají připomínat ducha Durychova z třicátých let, jehož pozici F. Šamalik výstižně nazval « katolicismus bez křesťanství ». Konfesionální omezenost pohledu zjednodušuje jejich soudy na černo-bílé vidění a mění jejich údajné křesťanství v ideologii stejně úzkoprsou a autoritativně nesnášenlivou, jako je ideologie jejich marxistických protějšků. Odhalili tím jen ducha vlastního všem absolutismům. Považují se za suverénní držitele jediné platné pravdy a činí z ní současně nástroj moci proti všem, kdo myslí jinak.

Povážlivě se jejich stanovisko projevilo pokusem o výklad našich dějin. Solidní historická práce několika generací kompetentních historiků skoro dvou staletí, založená na evropské normě pro přístup k dějinným problémům, byla rázem smetena se stolu jako mýtus, z něhož se musí národ osvobodit pravdivou, mýtů prostou, tj. teprve jimi vybudovanou historií.

Zatím z ní dovedli předložit jenom tři jména legendárních světců a na míru své kompetence pro historickou práci upozornili svou zmínkou o Masarykovi a Pekařovi, kterou odhalili, že se jich dovolávají, aniž je četli. Svou úctou k akribii vědecké práce dali najevo, když bez rozpaků nazvali svou elementární ignoranci « uklouznutím ». I bez znalosti historických faktů přesně vědí, co je v dějinách dobré a špatné, docela podle předlohy svých školních učitelů, kterým stačil kadlub poslední oficiální verze marxismu, aby podle něho neomylně zkonstruovali jakoukoli historickou realitu.

Jedno je na celé věci zvláště skličující. Žijeme mezi křesťany v době ekumenických snah, při nichž je podmínkou porozumivý vztah jednoho k druhému. Také v sekulárním světě se zdůrazňuje pluralismus a uznání hodnoty

specifických skupin v rámci celku, jako cesta k univerzálnějšímu pochopení lidskosti. Ke křesťanské víře patří aspekt, který nemůže chybět ani v profánním společenství, protože jde o prvek jednotící, upevňující a zachraňující. Je to poznání tíhy viny a slávy odpuštění.

V šedesátých letech každá návštěva našich bratří z Německa, každé jejich vystoupení na kazatelnu bylo spojeno s prosbou o odpuštění. Také oni nám měli co odpouštět. Nikdy nebyly naše vztahy užší a plnější vzájemného porozumění. Trvají namnoze dodnes. Vyznání viny má hojivé účinky pro obě strany.

Při své nedávné návštěvě ve Vídni se papež obecně zmínil také o vině církve. Vídeňský kardinál König jeho slova zkonkrétnil vinou za protireformaci. U nás si byl podobné viny vědom arcibiskup Beran. Prošel perzekucí dvou totalit a svým vyznáním vyrostl do velikosti autentického svědka Kristova. (Mohu připojit několik dalších jmen.)

Sebevědomým autorům učených článků o odpadu světa od Boha a o bezbožné civilizaci, která vede svět do propasti nicoty a smrti, ja tato poloha víry patrně neznámá. Ačkoli se nominálně stali zastánci lidských práv, v jejichž čele stojí nedotknutelnost osobního svědomí, nedošlo u nich nikdy k pokornému vyznání kardinála Königa. O duchovní genocidě národa do čtvrtého a pátého pokolení nechtějí nic vědět. Historická fakta nej přesněji dokumentovaná jsou pro ně mýtus. Patří k němu také název Temno, když jde o hranice pálených knih.

Bez poznání viny není cesty k obrození života ani osobního, ani národního. Naprosto už bez něho není cesty k obrodě mravní. Sympatie, které si katolicismus v národě získal, se mohou rychle rozplynout. Nesnášenlivý konfesionalismus je jen jednou z forem ideologie, ale ne víry v Krista. Říká se tomu vyhánění ďábla Belzebubem.

Na počátku velikých věcí bývá ztráta jedné iluze, zamyšlení a obrat, kterému se říká pokání. Křesťanské církve by o něm měly vědět více než druzí. Reformačních církví se to týká stejně jako katolíků. Příliš dlouho žily samolibostí falešného vědomí o vlastní výtečnosti. Přivlastnily si zdarma utrpení svých otců a propadly iluzi, že je to kapitál zabezpečující jim i s úroky poklidnou budoucnost.

Zvláště čeští evangelíci zaměnili oddanost božímu slovu za loajalitu ke své malé institucionalizované církvi. Místo, aby hájili boží při ve světě svědectvím o živém Kristu, propadli klamu, že v těžkých dobách je jejich úkolem starat se o zachování početního stavu svých sborů, v prostorách hermeticky uzavřených před nepřátelským světem, a v úředně povoleném ghettu se mezi sebou těšit jistotou vlastního spasení.

Vzdor tomu zůstává v každém společenství řada takových, kteří neskláněli kolena svých před Baalem. Jsou v církvích i mimo ně a slouží světu, do něhož byli poslání. Právě proto, že tak činí, vědí, že svět není ztracen ani zatracen a že svědectví o zachraňující Pravdě není omezeno na konfesio-nální společenství. Více než to: profánní svět je podmínkou svobody i pro

křesťany. Katolíci by neměli zapomínat, že státní university jsou v demokraciích jediným místem, odkud mohou být slyšeni i ti, jimž Vatikán tuto možnost upřel. Duch vane, kde chce, a do křesťanského svědomí zaznívá také z profánního světa.

Profesor Patočka někdy v padesátých letech odpověděl evangelickým studentům teologie, že teolog v poslední instanci předává odpovědnost za poznání pravdy Bohu, ale filozof ji musí nést až do konce. Bylo to dávno před tím, než potvrdil svůj výrok vlastním osudem. Mezitím se od abstraktní filozofie stále více obracel k té domácí a na prvním místě k Masarykovi. Nakonec byl jeho dílem stržen k poznání, že u žádného ze světových filozofů nenašel tak jedinečnou jednotu poznání a života. Také pro něho se stala filozofie synonymem odpovědnosti *sub specie aeterni*. Posledním slovem tohoto plachého člověka a vykladače abstraktních pravd byl statečný čin a vzkaz žijícím, že je třeba znovu pochopit pravdy, pro které stojí za to trpět.

Vracíme-li se k otázce po « smyslu » našich dějin na troskách nadějí a s vědomím společné viny na takovém ztroskotání, můžeme z Patočkova osudu přečíst odpověď: hodnoty lidskosti je nutno dobývat znovu. Je nutno nalézat pro ně konkrétní formulace a uvádět je v život v řádech světa tak rozporuplného, jako je náš.

Přes různost svých východisek jsme před lety našli společný rámec spolupráce a podali důkaz o vlastní ochotě zůstat věrni spolupráci a hodnotám, které nás spojují. Patrně jsme i při všech vnitřních rozdílech pochopili lépe než předchozí generace, co znamená Masarykův apel na život *sub specie aeterni*.

Byl to opět Jan Patočka, který užíval citátu: *já* nemám pravdu, pravda má *mne*! Jsme sluhové apelu, který je nad námi. Pokora před morálním apelem vytváří odpovědnost, toleranci a je podmínkou spolupráce i přes polemiky, nutné k vyjasňování stanovisek. Je v naší moci překonat minulost a diskontinuitu společným přiznáním k omylům a vinám; pak se před námi otevře nová cesta. Nikoli cesta umrtvující uniformity, ale jednoty plné života i v dizonancích, jež dovedou vytvářet vyšší harmonii: cesta univerzality.