

ponímanie pojmu stacionárnosť). Pri náčrte názoru na otázku nekonečnosti vesmíru sa stretávame s britkou kritikou tých výrokov o tejto otázke, ktoré obsahuje učebnica *Základy marxistickej filozofie* a zaujímavým názorom, že argumenty prvých kritikov dogmatickej koncepcie (menovite sa uvádza akad. A. Kolman) sú iba „vonkajškovo protikladné“ kritizovanej koncepcii, pretože sa v nich podstata pojmu konečnosť a nekonečnosť považuje za úplne jasnú (200–201). Autor sa v podstate prikláňa k známym názorom G. Naana. Úlohu si však uľahčuje tým, že vesmír stotožňuje s jeho známou časťou (s Metagalaxiou), čo je z hľadiska kozmológie pochopiteľné, ale z hľadiska filozofie by bolo treba oprávnenosť tohto postoja bližšie rozobrať a argumentovať (ak pravda, uznávame nejakú špecifickosť filozofie).

Posledná kapitola z tých, čo sú venované otázkam fyziky, kapitola o príčinnosti vcelku neprekračuje názory, ktoré poznáme z viacerých novších knižných a časopisec-

kých štúdií. Zdá sa nám, že polemika s názormi G. A. Svečnikova je miestami dosť umelá, pretože hľadiská autora tejto kapitoly sa nevelmi rozchádzajú s formuláciami Svečnikovými. Pozornosť si zasluhuje odmietavý postoj k teórii „skrytých parametrov“ v kvantovej mechanike a jeho argumentácia.

Všetko, čo sme uviedli, (čo však nemohlo ani zďaleka obsiahnuť mnohé novátorské myšlienky recenzovanej knihy, ani všetky jej slabiny) poukazuje azda dosť presvedčivo na to, že táto kniha je naozaj závažným a povzbudivým krokom vpred v marxistickej filozofii prírodných vied. Znepokojujúcim tieňom, ktorý leží nielen nad touto knihou, ale nad celou marxistickou filozofiou prírodných vied, je neujasnenosť už spomenutých principiálnych otázok, súvisiacich s definovaním špecifickosti filozofie vzhľadom k prírodným vedám.

Milan Zigo

MARXISTICKÁ KRITIKA DIALEKTICKÉ TEOLOGIE*

Jestliže se téměř po čtyřech letech vracíme k studii Milana Machovce o tzv. dialektické teologii,¹ činíme tak v přesvědčení,

* Kniha M. Machovca, *O tak zvané „dialektické“ teologii současného protestantismu* vyvolala svojím nekonvenčným, metodologicky priebojným prístupom k ideovým pohybom súčasného kresťanstva živú ozvenu a záujem čitateľov. Na jej význam a prínos sme už upozornili uverejnením recenzie M. Kolárika (Otázky marxistickej filozofie, č. 4, 1963). Machovcovu knihu možno však hodnotiť nielen ako pozoruhodné dielo marxistickej teórie a historiografie náboženstva, ale aj ako praktický čin, ako stelesnenie určitého poňatia v rozvíjajúcom sa dialógu medzi marxizmom a kresťanstvom. Z tohto hľadiska si zasluhuje väčšiu ako len recenzentskú pozornosť. Ak sa k nej

uverejnením príspevku L. Hejdánka znovu vraciame, máme na zreteli tento širší kontext a potrebu ďalej usilovať o osvetlenie povahy spomínanej konfrontácie. Článok L. Hejdánka obsahuje v tomto smere niektoré zaujímavé pohľady a podnety. Súčasne sú tu však, podľa názoru redakcie, niektoré diskutabilné formulácie, ktoré nevystihujú celkom adekvátnu polohu, v akej je želateľné rozvíjať dialóg medzi marxizmom a kresťanstvom (preceňovanie kresťanského modelu človeka, koncepcia odnaboženšteného kresťanstva, zrovnoprávnenie hodnoty náboženského a marxistického myšlienkového systému atď.). Redakcia očakáva, že sa k nastolenej problematike vyjadria ďalší odborníci, resp. i sám autor recenzovanej knihy.

Redakcia

¹ O tak zvané „dialektické“ teologii současného protestantismu. Rozprawy CSAV, řada

že až dosud nedošla zasloužené kritické pozornosti;² kromě toho je k tomu vhodnou příležitostí slovenské znění³ této studie, které předloni vyšlo v nezměněné podobě, pouze na jednom místě (44–51) rozšířené o stručnou informaci o protestantismu na Slovensku, jakož i nedávno vyšlé znění německé.⁴ Protože však uplynul od vydání slovenského a zejména českého jistý čas,⁵ bude na místě připomenout čtenáři trochu podrobněji postup a hlavní myšlenky Machovcova výkladu.

Machovcova práce se v pěti kapitolách zabývá dějinným pozadím a okolnostmi vzniku „dialektické“ teologie, ve dvou dalších kapitolách je prováděn rozbor teologického myšlení Karla Bartha i jeho praktických důsledků, a v předposlední kapitole se stávají předmětem Machovcova zájmu J. L. Hromádka a Dietrich Bonhoeffer jako Barthovi „pokračovatelé“ (Hromádka ovšem lze za takového „pokračovatele“ považovat jen velmi volně). První a poslední kapitola jsou vyhrazeny obecným úvahám o významu a dalších perspektivách studia živých forem náboženskosti.

Machovcova metoda je předznamenána jakýmsi základním schématem značně aprioristické povahy, které není v celé studii podrobeno reflexi a sebekontrolé, přestože právě sám předmět studie k tomu v řadě bodů vede. Pro Machovce je zcela

společ. věd, roč. 72, seš. 14, Praha 1962. (124 stran, Kčs 13,10.) — V citacích se vždy první číslo vztahuje k příslušné stránce českého znění, druhé číslo k znění slovenskému.

² V tomto časopisu bylo ovšem již české vydání recenzováno M. Koláříkem, *Marxistický rozbor „dialektické“ teologie*. Otázky marx. filozofie, 1963, 4, 364–367.

³ *O teologii současného protestantismu*. Přel. Július Strinka. Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava 1964. (180 strán, Kčs 13,-.)

⁴ *Marxismus und dialektische Theologie*. (Vyšlo ve Švýcarsku 1965.)

⁵ Předložená práce byla původně koncipována koncem r. 1964; definitivní podoby nabyla v lednu 1965, kdy byla předána redakci Filozofického časopisu. Zde vychází poněkud zkrácena.

nepochybným faktem předpoklad, že dialektickou teologii lze pochopit jen jako speciální případ protestantské teologie, protestantství pak jako jistou modifikaci křesťanství a křesťanství konečně jako jednu z forem náboženství vůbec (12; 20). Pro náboženství je podstatně základní dualistické pojetí světa i života, domněnky o rozdvojené podstatě světa, o naplnění lidského života silami jej přesahujícími, o podřízenosti přirozeného světa a života vyšším nadpřirozeným silám (12; 20); podstatou náboženství je idea primátu „onoho“ světa, která nutně podlamuje důslednost lidí v zápasech „tohoto“ světa, činí je nutně smírlivými s daným stavem společnosti, činí změny dané společenské situace problémem bezvýchodným nebo podřadným (25; 39). V tomto smyslu pak chce Machovec chápat také protestantismus od chvíle, jak se zformoval v 16. století. V jeho pojetí představuje protestantismus úspěšné obnovení vlastní náboženské funkce křesťanství, oživení „opía lidu“, jež ve své katolické formě v té době už ve značné části Evropy přestávalo fungovat, resp. vytvoření účinnějšího opiátu z tradiční křesťanské látky, než jaký tehdy poskytoval vnitřně rozložený, zesvětštělý, v masách zprofanovaný katolicismus (13; 21). Milanu Machovci uniklo, že se za těchto okolností stává naprosto nepochopitelným, jak se takové protestantství mohlo stát ideologickým výrazem emancipačních snah rozvíjejícího se měšťanstva (13; 21). Machovec ovšem ví a opětovně připomíná, že jde o jev svým společenským smyslem velmi složitý; a za neméně složité považuje i vůdčí osobnosti protestantského hnutí. Tuto složitost v detailech poměrně dobře vidí a v knize ji také demonstrovuje; nenapadá ho však vyvozovat z konkrétního obrazu dějinné skutečnosti potřebné teoretické závěry, ale naopak v obecných soudech se přidržuje tradičních tezí a běžného hodnocení, které chce svou analýzou jakoby jen podepřít, potvrdit. Proto je také význam a cena jeho práce především v informativnosti a ve zprostředkování fak-

tů a dílčích hodnocení na málo známých, kdežto po teoretické stránce je tato práce většinou nedotažená, *málo výrazná až plochá*, což se stává ještě nápadnějším ve srovnání s bohatostí a plastičností detailního obrazu některých partií.

Mohlo by se tedy zdát, že Machovec podal ve své knížce málo; opak je pravdou. Machovcova studie je svým způsobem průkopnickým činem, a to nejenom na pozadí naší domácí produkce, ale také v kontextu mezinárodního úsilí o marxistickou kritiku protestantismu a konfrontaci s ním. Zejména však v našich poměrech představuje Machovec výjimečnou a donedávna vlastně ojedinělou postavu marxistického myslitele, který se vytrvale zabývá některými významnými jevy současného křesťanství (viz též jeho studie o novotomismu, o novém katolickém hodnocení Jana Husa a pod.). Machovec zná o těchto věcech mnoho; proto je jeho kniha o protestantské teologii současnosti záslužná a lze ji jen uvítat, neboť důsledně překonává falešné představy a primitivní názory, které byly a dosud pohříchu jsou mezi ateistickými propagandisty hojné. Jestliže učiním některé aspekty Machovcova pojetí předmětem kritiky, pak ovšem v jasném vědomí, že tato kritika má smysl a je vůbec možná jen díky tomu, že Machovec svou prací definitivně opustil území, které pro naprostou nekonkrétnost, vágnost a mystifikující charakter nelze dost dobře kritizovat, ale pouze odmítat. Jsem přesvědčen, že příští naše marxistické práce o současném protestantismu nemohou už jít pod úroveň Machovcovy studie, ale naopak budou z ní muset vycházet a na ni navazovat, i když ovšem kriticky. V tom představuje tato studie nepochybně kvalitativní změnu v dosavadním marxistickém přístupu k danému tématu v našich poměrech.

Po vylíčení některých obecných rysů protestantismu a protestantské teologie i jejich vývoje, které je do značné míry schematické a pomíjí celou řadu nikoli bezvýznamných forem protestantského

myšlení (Machovcova „typologie“ je velmi chudá, viz 30; 52), přistupuje práce hned k vyústění protestantské liberální teologie 19. století, v níž podle Machovce nakonec z křesťanství vlastně nic nezbylo a která skončila jako hrobačka křesťanství (36; 61). Svůj úplný bankrot si sama začala uvědomovat; bylo nemožno, aby z toho nebyly vyvozeny důsledky: vznikla tzv. farářská opozice a s ní a na jejím základě tzv. dialektická teologie. Celkem možno říci, že Machovcovo hodnocení liberální teologie je velmi zjednodušené a že je jednostranně zakotveno nejspíš v kritikách z pravicově barthovských pozic. Liberální teologie přinesla mnoho cenného nejen v rámci vnitroprotestantského působení, ale zaznamenala celou řadu objevů a nových metod, jejichž uplatnění daleko přesahuje sféru křesťanské teologie a křesťanských církví (např. jen textová kritika a interpretační metoda). V tom tedy je Machovcova informace o liberální teologii schematická a nedostatečná. Za základní vadu lze považovat pominutí jakékoliv souvislosti této teologie s klasickou německou filosofií a okolnosti, že právě představitelé této teologie podali důkladné kritické práce zejména o počátcích křesťanství. Machovcovo podcenění významu liberální teologie vysvětluje potom skutečnost, že nevidí, jak v nejnovější době skutečně *současná* protestantská teologie (bultmannovská a pobultmannovská) navazuje na pozitivní stránky liberální teologie, aniž by upadala do jejích Machovcem zmíněných chyb a plytkostí.

Nová protestantská teologie tedy vznikla nejprve jako jakási farářská opozice proti seminářům a fakultám, jež byly dosud zcela ovládány teologií liberální (38; 63). Machovec přesvědčivě ukazuje logiku tohoto hnutí, neseného prostými, věřícími faráři, kteří se každodenně setkávali ve své praxi s hlubokou lidskou bídou a z nichž alespoň někteří považovali za svou lidskou i křesťanskou povinnost protestovat proti tomuto stavu věcí (38; 64). Tak vzniklo na farárech hnutí „náboženských socialistů“,

jehož vůdčími postavami se stali *Christoph Blumhardt*, *Hermann Kutter* a *Leonhard Ragaz*. Celkově hodnotí Machovec toto hnutí jako bezmocnou, neorganickou směsicí nejrůznějších názorů, které nesnou vědeckou diskuzi (40; 66). Podle něho jde o zjev hubece reakční, o ukázkou exaltované religiozity a chiliastického blouznění uprostřed již „sekularizovaného“ života, o kus středověku uprostřed novověku; současně však Machovec ví, že by ovšem bylo nemslem házet ragazovské blouznivce do jednoho pytle s vysokou hierarchií, ba že by to v jistých konkrétních souvislostech bylo i politicky chybné, škodlivé, sektářské (41; 68). Touto „dialektikou“ se Machovec přehoupne přes elementárně důležité problémy a opět se vyhne (jako ještě i potom vickrát) hlubší, teoretické konfrontaci. Ovšem tady stále ještě neleží centrum Machovcovy práce. Jde mu o to, že farářská opozice připravila teoreticky (!) pozdější vlastní „dialektickou“ teologii především tím, že zavedla kategorii „živého boha“, že se pokoušela zrelativizovat pojmy „náboženství“ a „ateismus“, naplnit pojem náboženství obsahem bezbožnosti a pojem ateismu obsahem zájmu o „boží věc“, a za třetí že se na těchto základech snažila obnovit v opozici k liberální teologii veškerou křesťanskou ortodoxii, celý mýtus, jehož se liberálové vlastně vzdávali. Dialektičtí teologové navazují na farářskou opozici, ale provádějí všechno novým, jiným způsobem, mnohem brilantněji (41; 68). Ve 20. století, v době převahy vědy, nenáboženské kultury, techniky a vůbec „sekularizovaného“ (odnáboženštěného) života, nemohla teologie pracovat starými zbraněmi (44; 73). Teologie se dostává do největších paradoxů v celých svých dosavadních dějinách. Není snad současná cesta dolů nutným předpokladem cesty vzhůru? Není rozmach ateismu v intencích božích? Je „živý bůh“ povinen projevovat se ve světě jen v řadách svých vyznavačů a ctitelů? Nejsou snad materialismus a věda plně oprávněny na tomto světě zvítězit? (45; 74).

I když se také v líčení „farářské opozice“ Machovec nevyvaroval jistých zjednodušení a i když se zejména vyhnul teoretické konfrontaci, patří nepochybně tato partie knížky k nejlepším; je však také nejpřesvědčivějším dokumentem toho, jak Machovec přehlédl nebo přinejmenším nezahlédl dost vážné souvislosti, které se zdají být téměř na dosah ruky a které jsou svrchovaně relevantní pro posouzení celého vývoje současné protestantské teologie. Naproti tomu výklad *Barthovy* teologie, jak jej potom Machovec podává, je značně jednostranný a simplifikovaný. Především je třeba konstatovat, že Barth je v Machovcových výkladech redukován vlastně jen na první roky svého pronikavého působení, totiž na tzv. období „*Römerbriefu*“ čili zhruba na dvacátá léta. Machovcovu líčení ani tady nechybí na poutavosti, ale přestává po mém soudu postihovat skutečného Bartha. Hodnotí jej sice jako obnovitele křesťanské ortodoxie a v jeho díle jako celku vidí především systém tradiční křesťanské ortodoxní dogmatiky, ale zdůrazňuje u něho konkrétně kupodivu právě momenty, které se této celkové charakteristice spíše vymykají. Tak se musí zdát čtenáři, který není se skutečným stavem věcí odjinud obeznám, naprosto nepochopitelné, že tento protestantský „integrální ortodox“ je podle Machovcova výkladu ochoten obětovat i samu náboženskost, že přijímá nejruznější útoky na náboženství jako oprávněné, že chápe náboženství jako pouhý lidský výtvar a že dobře pochopenou bibli považuje za prostředek k odstranění „zbožnosti“ v běžném slova smyslu, ba dokonce že v teoretickém ateismu nevidí žádné nebezpečí a nechce s ním polemizovat. V Machovcově podání vypadá tento neoriginálnější teolog století (69; 107–8) spíše jako obratný žonglér s myšlenkami, chytrý apologet absurdních a zoufale beznadějných (57, 62; 91, 96) pozic a dovedný výrobce necenitelných iluzí (61; 94). Za těchto okolností nám nezbyvá než pochybovat o tom, zda autor dosáhl vytyčeného cíle, vidět „barthovské“ tendence

hlouběji a přesněji, než mnohdy vyjádřil sám Barth (48; 78). V dané studii se mu to příliš nepodařilo; zůstává to i pro něho nadále otevřeným úkolem.

Po mém soudu je Barthova postava a dílo obrovským masivem, jímž vrcholí a současně končí celá epocha dějin křesťanství vůbec, totiž epocha, kdy křesťanství rozumělo samo sobě jakožto religiozité, jako náboženství a skutečně se s tímto fenoménem takřka nerozlučně svazovalo. Jako Augustin uzavřel období, v němž církev ztotožňovala svou existenci s existencí „Věčného Města“, a vyhlásil nezávislost církve na dějinných osudech Říma (po jeho pádu), podobně vyhláší i Barth nezávislost křesťanské víry na náboženství a jeho dějinných osudech. Machovec sice konstatuje, že Barth jako první v dějinách teologie připouští možnost zániku náboženství, tedy připouští náboženství jako jev pouze historický (64; 99), ale současně toto Barthovo stanovisko *nebere vážně* a považuje jeho úsilí za pokus o nové prohloubení náboženství (58; 91). Až uvidíme, že stejným způsobem rozumí i Bonhoefferovi, shledáme, že si v této věci uzavřel cestu k pochopení významné změny v situaci současného křesťanství a současné teologie (značně již „pobarthovské“). Přesto nesmíme zapomínat, že samo základní rozpoznání důležitosti celé věci je cenné: Machovec ví o tom, jaký význam mají Barthovi „pokračovatelé“, kteří se vydali po cestě od Bartha „doleva“ (77; 119); ví, že tyto tendence se vyhraňují zvlášť v evangelických církvích těch zemí, kde již zvítězila socialistická revoluce (77; 119), a právě proto si uvědomuje, že myšlenkové boje zde podstoupené mají svůj význam a ohlas celosvětový, neboť zde je nyní ohnisko světové historie (77; 119). Proto věnuje svou pozornost významné postavě domácí, totiž J. L. Hromádkovi. Je velká škoda, že nevěnoval více místa právě teoretickému rozboru Hromádkova myšlení.

Machovec si je vědom toho, že Hromádkovo myšlení má své vlastní osobité zdroje zejména v československé tradici, v Pa-

lackém a v Masarykovi (79; 122). Na rozdíl od Masaryka však Hromádka se sympatiemi oceňuje pozemské ideály komunistů (80; 123) a tato okolnost, která má svou zcela specifickou genezi dávno před socialistickou revolucí v Československu, dodává po této revoluci Hromádkovu myšlení některé nově kvality. Tak se stává, že लेकरou myšlenkou, která je v teoretickém smyslu vlastně méně radikální než koncepce Barthova, může jít Hromádka ještě i dále za Bartha prostě proto, že tak činí ve specifických československých podmínkách (80; 124). V některých ohledech však jde Hromádka i svými teoretickými úvahami dál než Barth (81; 125). Machovci se zdá Hromádka v jistém smyslu zdanlivě (?) „křesťanštější“ než sám Barth, ale současně zase i méně náboženský, tj. méně teocentrický, bližší společenské realitě, živým lidem, humanistům, komunistům (83; 128). Aniž se pustil do podrobností ve výkladu Hromádkových myšlenkových pozic, zůstává Machovec převážně u problematiky jeho vztahu ke komunismu a marxistickému ateismu a uzavírá, že Hromádkův způsob myšlení představuje zatím nejzazší mez pojetí evangelické teologie (88; 136). Také zde Machovec ve svém podání Hromádku silně zjednodušuje až zkresluje; jako redukoval Bartha na dvacátá léta, redukuje Hromádku na léta padesátá (a konec čtyřicátých). To je však ve skutečnosti podcenění Hromádky-myslitele; Hromádka nevyrostl do své pravé velikosti teprve po druhé světové válce, ale podržel si svou velikost uprostřed otřesů, jímž neodolali mnozí jiní. Machovec dost nerespektuje to, co Hromádka už mnohokrát řekl a co není, jak jsem přesvědčen, pouhou subjektivní autostylizací, totiž že poslední motivy jeho sociální orientace a politických rozhodnutí jsou teologické.

Poslední postavou Machovcova zájmu je Dietrich Bonhoeffer, představující svými myšlenkami (ze souboru vězeňské korespondence „Widerstand und Ergebung“) jiný způsob posunování Bartha „doleva“, totiž způsob založený spíše na spekulativ-

ně teoretické důslednosti (89; 136). To mu umožnilo jít myšlenkově dále, ale společenský ohlas a praktický význam takové cesty je podle Machovce menší. (Tady je asi Machovcův odhad určitým podceněním.) Bonhoeffer si podle Machovce uvědomil, že náboženství a náboženská je zásadní překážkou možnosti působit v masovém měřítku na lidi 20. století, a nadhazuje eventualitu úplného „odnáboženštění“ lidstva (90; 138). Je ochoten se důsledně náboženství vzdát, ale současně chce z teologie a křesťanství pro moderní lidi mnohé zachránit a uchovat. Bonhoeffer domýšlí Bartha ve smyslu „nenáboženské interpretace“ křesťanství a jde v tom dále než Barth i než Hromádka, ale nikoli proti smyslu nejvýznamnějších částí jejich díla, nejde proti směru, kterým oni vykročili (91; 140). Jeho myšlenky nelze podceňovat; staly se (po jeho popravě v r. 1944) předmětem živého zájmu, dalších úvah i praktických životních postojů, a našly ohlas i mezi evangelíky v NDR, Maďarsku a Československu — u nás ne náhodou vesměs v kruhu Hromádkových žáků a pokračovatelů. Nebývá prý ovšem vždy jasno, do jaké míry jde o skutečnou odvahu k historickému činu důsledného odnáboženštění a do jaké míry naopak o pouhý manévr vůči vládnoucímu ateismu (92; 142); teprve příští léta asi přinesou vyhranění. V české formulaci tzv. „civilní interpretace“ (Bula) vidí Machovec zmírnění Bonhoefferovy pozice a spíše příznak nové politiky než nové síly (93; 143). Bonhoeffer sám se podle Machovce dostal až na práh konverze k ateismu a humanismu, ale nepřekročil jej ani jako teoretik, tím méně pak jako člověk. Měl jistě upřímný zájem o člověka, ale především měl hluboký zájem o víru, strachoval se o ni a proto hledal i cestičky — jakkoliv zdánlivě podivné — pro její záchranu. A to je podle Machovce ještě dobře náboženská (93; 144). Tak i na tomto místě vidíme, že Machovec nedovede či nemůže vzít vážně úsilí, které je charakteristické pro celou dialektickou teologii a které zatím vrcholí v po-

kusech o „ateistickou teologii“ (o níž se Machovec už nezmiňuje), totiž úsilí o zásadní rozlišení mezi vírou a náboženstvím, ústící v pokusy o vyjádření podstaty křesťanství ve formulích nenáboženských a tedy neteologických. Proto mluví Machovec stále o „náboženské víře“, proto nedovede pochopit cestu „odnáboženštění“ křesťanství jinak než jako konverzi, tj. změnu světónázorového stanoviska (98; 151), a úsilí, vzdát se „náboženství“ a uchovat „víru“, považuje za „řešení“ čistě slovní (96; 148). Přejde-li někdo tento práh, přestane být podle Machovce nejen „náboženským“, ale samozřejmě i „křesťanským“, protože takový člověk ztrácí současně potřebu nazývat se křesťanem, neboť Kristus mu přestává být alfou i omegou dějin (95; 148). (V tom s ním souhlasí ve zmíněné recenzi 365 M. Kolářík, když se pochybovačně ptá, do jaké míry budou věřící ochotní se zříci své pohodlné biblické mytologie anebo zda potom ještě vůbec zůstanou křesťanskými věřícími.)

Zdá se mi, že Machovcova studie zůstává přes všechnu dobrou snahu a proti úmyslům autorovým poplatna metodě dokreslování obrazu představitelů dialektické teologie podle předem pojatých názorů a předem zaujatých pozic. Zejména pak se Machovec zjevně domnívá, že rozumět Barthovi, Hromádkovi, Bonhoefferovi a jiným lépe, než oni rozumějí sami sobě, připouští možnost *nebrat vážně* to, co říkají. Je přece nápadné, že i v Machovcově podání se myšlenka rozlišení mezi jádrem křesťanské zvěsti a mezi jeho mytologickou, náboženskou formou objevuje už v samotné liberální teologii, pak v řadách „farářské opozice“, u Bartha, u Hromádky i u Bonhoeffera (a ovšem u celé řady dalších křesťanských myslitelů, o nichž se Machovec nezmiňuje). Přihlédneme-li k tomu, že v dějinách křesťanství (zejména v různých okrajových, „kacířských“ hnutích, ale nezdá se také přímo uprostřed církví) a dokonce už v dějinách starozákonního Izraele (bez nichž nelze křesťanství pochopit) se úsilí o podobnou distanci od rituálních,

kultických a vůbec religiózních momentů vyskytuje v hojné míře a že tedy se moderní pokusy o nenáboženskou interpretaci křesťanství mohou oprávněně na tyto starší pokusy odvolávat a že na ně mohou navazovat, pak nemůžeme nevidět určitou povrchnost v chápání těchto proudů jako zoufalé a v podstatě beznadějně reakce nábožensky orientovaných lidí v době, která s každou náboženskostí skoncovala. Machovec zapomíná anebo si vůbec nepovšiml, že k nenáboženské orientaci může mít křesťan (a tak tomu je skutečně právě v současné době v některých liniích teologického myšlení) *své vlastní, vnitřní a dokonce tradiční důvody*. Že se tyto důvody a motivy mohou mohutněji uplatnit po dlouhé době teprve dnes uprostřed převážně sekularizovaného světa, je ovšem nepochybné. Křesťané, kteří se ve svém myšlení ubírají stejným směrem jako myslitelé Machovcem analyzovaní, však celkem ve shodě poukazují na to, že všechny ty tradiční motivy, které v nejnovější době vedly k programu nenáboženské interpretace, mají svůj podstatný podíl na celém sekularizačním procesu. Za těchto okolností považují dnešní sekularizovaný svět za svůj a solidarizují se s ním nejen proto, že v něm jako v čemsi daném žijí a že nemohou jinak, ale proto, že v něm vidí také kus dědictví onoho úsilí svých křesťanských a ještě předkřesťanských, izraelských předchůdců, k němuž se hlásí a na něž navazují jako na nejlepší a přímo ústřední tradice. Tady by teprve bylo potřeba nasadit kritiku a tady otevřít spor. Machovec nebere vážně, že by mohlo skutečně odnáboženštění křesťanství být reálnou perspektivou; já naopak soudím, že to je cesta možná a schůdná. Je o tom ovšem možno diskutovat. Současná situace v řadě zemí se však zdá nasvědčovat, že přibývá těch, kdo považují takovou perspektivu za reálnou a nosnou. Kdo sledoval diskuse o Robinsonově knížce *Honest to God* a zejména reakce mladší generace, kdo se seznámil s van Burenovým pokusem a zvláště kdo zná práce Herberta Brauna a jeho

diskusi s Helmutem Gollwitzerem⁶ atd., nemůže být na pochybách o tom, že vývoj těchto tendencí neskončil u Bonhoeffera.⁷ Jde nepochybně o dost těžký a jistě i zdoluhavý přerod, mnohem obtížnější než obrodný protidogmatický proces v rámci marxismu, neboť křesťanství bylo svázáno s náboženskými formami po celou dobu své téměř dvoutisícileté existence. Marxista může být na pochybách, zda na této cestě může křesťanství dospět k nějaké nové podobě, k nějakému obrození, které by bylo základem jeho nové aktuální relevance. O to je možno se přít, zajisté. Ale tady nejde jenom o odhady, kterými cestami asi půjde vývoj, ale o aktivní, iniciativní přístup k podstatě věci.

V Machovcově práci čteme, že marxistický ateismus (na rozdíl od osvícenství a volnomyšlenkářství) nepovažuje náboženství a křesťanství za pouhý nesmysl nebo podvod, ale že ví o jejich reálném jádru (8; 12). Proto třeba v husitském hnutí pova-

⁶John A. T. Robinson, *Honest to God*. London 1963, ještě týž rok a i potom v mnoha vydáních a překladech (do němčiny jako *Gott ist anders*, rovněž v řadě vydání). — Paul M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*. London 1963, původně New York 1963. — Několik článků, pojatých znovu do souboru: Herbert Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Tübingen 1962. — Herbert Braun, *Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im NT*. Eine Antwort an Helmut Gollwitzer. In: *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964, 399–421. — Helmut Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*. München 1964. — Diskuse mezi Gollwitzerem a Braunem z r. 1964: *Post Bultmann locutum*. I–II. Hamburg 1965.

⁷I když ovšem výběr je vždy věcí autorova rozhodnutí a jeho koncepce, lze považovat za škodu věci, že se Machovec vůbec nezmínil o významných Bultmannových žácích a kritících, jako jsou např. E. Ebeling, E. Fuchs, E. Käsemann, W. Marxsen a j. Za vyslovenou chybu studie o dialektické teologii však možno považovat pomínutí samotného Bultmanna.

žuje jeho náboženskou povahu za pouhou formu ve skutečnosti revolučně sociálního charakteru. „Opiový“ ráz husitské religiozity přestává být v určitých okolnostech relevantní složkou a vrchu nad ním nabývá ideologická a ideová revolučnost. Z toho nebyl dosud po mém soudu vyvozen patriční závěr, že křesťanství jako dějinný jev a jako „ideologie“ zahrnuje v sobě momenty, které se vymykají pojmu náboženství (jak mu marxismus rozumí), ale přesto ke křesťanství vnitřně patří. Vždyť jak jinak by se mohla stát určitá interpretace evangelia nebo vůbec bible vhodnou revoluční ideologií, kdyby vše v této ideologii bylo v rozporu s potřebami revolučního hnutí? To nemůže být jenom realita, danost, souhrn podmínek, které takovou ideologii v určité chvíli revolucionizují, ale něco v této „ideologii“ musí revoluční potřebě také odpovídat, něco musí rezonovat a citlivě na revoluční situaci reagovat. Machovec ví, že pokud jde o pestrost, složitost a mnohostrannost toho, co evangelík dovede z bible „vyčíst“, jde vůbec o nejvyhraněnější jev tohoto druhu (17; 27). Co to však může znamenat jiného, než že to tam všechno alespoň v rudimentární podobě je, že tam jsou objektivně rozmanité momenty, na něž čtenář bible může navázat, jimž může dát přerůst třeba až do naprostého porušení proporcí, ale co si subjektivisticky a libovolně vymyslet a do bible všechno sám vložit prostě nemůže? Jestliže dialektická teologie podtrhuje, že křesťanství nesmí posvěcovat danou situaci, ale revolucionizovat ji, že nesmí lidi uspokojovat, ale znepokojoval (56; 89), pak se to zdá být dokladem toho, že v současné teologii jsou takové momenty, které musíme připustit např. pro husitskou dobu, obsaženy i dnes. Machovec, pravda, namítá: kde jsou takoví křesťané, jakými je chce mít Barth, Hromádka nebo další? (57; 90–91). Ale co nakonec dělá a jaká je jeho poslední pozice? „Nemá smysl vůči evangelikům odsuzovat to, že a jak náboženství komolilo lidskou přirozenost: s tím vším on souhlasí dávno, a pokud se i doví

něco nového, tím se jen nahrává jeho snaze dále očistit a ještě více zesubitlnit jeho pojem boha, víry, křesťanského života. Vůči evangelikovi nutno napadnout samu křesťanskou zvěst v jejím jádru“ (28; 42).

Zdá se tedy, že Machovec je přesvědčen o tom, že je třeba z marxistických, komunistických pozic bojovat i proti těm momentům křesťanství, které se už vymykají charakteristice náboženskosti, religiozity. Jestliže však na druhé straně ví, že komunismus zvítězí nad náboženstvím nejen proto, že má vůči němu v jádře pravdu, ale také proto, že je schopen vzít náboženství vše, že dovede v sobě obsáhnout i ony hodnoty, kterými v minulosti po dlouhé věky operovalo právě náboženství (8; 12–13), dostal by se pochopitelně do rozporu, kdyby připustil odnáboženštění křesťanství jako možnou cestu. Tím obchází vlastní problém, který ovšem ve skutečnosti obejít nelze a k němuž se budeme muset stejně všichni vrátit. Jde o problém, zda bude marxismus umět do sebe pojmout takto odnáboženštěné křesťanství a stát se tak dědicem nejlepších křesťanských tradic, zbavených už definitivně veškeré religiozity, a zda bude ono odnáboženštěné křesťanství schopno se poučit z marxistických zdrojů a přímo si jejich nejsilnější momenty osvojit. V tomto dvojím pohybu, o němž si zatím dovedli např. francouzští nebo italští komunisté udělat lepší představu a na nějž se zatím intenzivněji připravují, který se však nutně odehraje také u nás, nepůjde už — a zejména nikoli v naší společnosti — ani o třídní, ani o politické pozice, ale o *budoucnost člověka*, který nemá a nesmí být ochuzen o nic z bohatství, připraveného minulostí, o lidskou perspektivu do příštích věků, které budou nutné stát na tom nejlepším, co až dosud bylo vytvořeno a které se teprve na tomto základě stanou pro člověka volným prostorem, otevřeným jeho odpovědné tvořivosti. *Onen dvojitý pohyb* se může realizovat jen v dialogu a ve *společném a vzájemném ovlivňování*. Machovcova knížka představuje významný krok k dosažení předpo-

kladu takového dialogu, jímž je lepší a hlubší poznání partnera; po tomto kroku je však zapotřebí dalších. Nejbližším dalším krokem se musí po mém soudu stát jasně a zřetelně postavení otázky, které se zatím Machovec vyhnul: jaký je poslední rozdíl a rozpor mezi ateistickým pokusem o porozumění pozitivním rysům a reálnému jádru určitých tendencí moderního, současného křesťanství, které zatím v nejzazším případě na protestantské straně ústí v pokusy o „ateistickou teologii“, a mezi tě-

mito pokusy, které zase ze své strany usilují o porozumění pozitivním rysům moderního, zejména marxistického ateismu, ale také průměrnému ateismu moderního člověka? Tato otázka nemůže být rozhodnuta jednostranně, tj. mimo setkání, mimo skutečný dialog, protože mimo dialog se stává z partnera předmět a ze živého hnutí schema. Výsledkem pak je mimoběžnost, zatímco jedinou možnou perspektivou je konvergence.

Ladislav Hejdánek

POZORUHODNÁ MONOGRAFIE O OTÁZCE PŘÍRODNÍHO VÝBĚRU

Naše literatura, zabývající se styčnými otázkami filosofie a biologie, byla obohacena o pozoruhodnou práci F. Čížka a D. Hodaňové *Přírodní výběr jako hlavní faktor evoluce* (Academia, nakladatelství ČSAV, Praha 1966, 176 stran), která jistě vzbudí zájem biologů i filosofů.

Cílem práce, jak ho autoři v úvodu vytyčují, je „teoreticko-biologický rozbor přírodního výběru jako základní hybné síly evoluce“ (5). Nejde jim tedy o úzce empirické objasnění přírodního výběru, pro něž současná biologie nahromadila určitý materiál, ale nejde jim, jak uvádějí, ani o filosoficko-spekulativní vysvětlení tohoto problému na základě obecných závěrů poskytovaných některými biologickými disciplínami.

S tímto postojem není samozřejmě v rozporu fakt, že se autoři nemohli vyhnout ani zhodnocení empirického materiálu, ani filosofické analýze některých obecných biologických závěrů. Vyhnuli se však jednostrannému přecenění některého z uvedených hledisek a to považujeme za jednu z největších předností recenzované práce a v tom především, jak se pokusíme ukázat, je také její filosofický dosah.

Studie je prací vysloveně darwinistickou.

Jsme si vědomi, že tato charakteristika by mohla vzbudit po zkušenostech s „tvůrčím darwinismem“ T. D. Lysenka určitou nedůvěru. Recenzovaná práce je darwinistickou v tom nejlepším slova smyslu. Autoři z Darwinova učení vycházejí, ale hodnotí je a konkretizují na základě hluboké analýzy snad veškerého v našich podmínkách dostupného materiálu, získaného moderní biologii.

Práce je rozdělena na čtyři části. V první charakterizují autoři biologický mechanismus evoluce, vymezují si své pojetí termínu „boj o život“ a „přirozený výběr“ a dokazují, že účelné přizpůsobování organismů, rozmnožování, křížení, mutace, mechanismy izolace atd. jsou sice evolučními činiteli, ale pouze tehdy, působí-li v jednotě s hlavním faktorem evoluce, kterým je přírodní výběr.

Druhá kapitola řeší velmi diskutabilní problémy teoretické biologie — otázky v jakých taxonomických jednotkách působí přírodní výběr (na úrovni organismu, populace, druhu, rodu atd.), a jaký je jeho vztah k progresi v biologické evoluci. Autoři přesvědčivě dokazují problematičnost působení výběru na vyšší úrovni než na populačně druhové. O možnosti pů-