

EDICE OIKÚMENÉ
MALÁ ŘADA
Svazek 18

ERIC VOEGELIN
Politická náboženství

Přeložil Jan Frei

PRAHA
2015

dějinný obsah. Partikulární *ekklésia* se v politicko-náboženských dějinách Evropy dále rozvinula v nitrosvětsky uzavřenou *ekklésia*, a vznikly i příslušné říše ďáblovy.

V

Nitrosvětské společenství

Na hlavních rysech evropské politicko-náboženské symboliky se od 17. století nic podstatného nezměnilo. Hierarchie a řád, universální a partikulární *ekklésia*, říše Boží a ďáblova, vůdcovství a apokalypsa zůstávají formálním jazykem sdíleného náboženství až dodnes. Obsahy se naproti tomu pomalu proměňují v tom směru, který předznamenal *Leviathan*. *Ekklésia* se stále více uvolňuje ze svazku universální říše s hierarchickým vrcholem v Bohu, až se v některých případech osamostatní a uzavře uvnitř světa. Už jí neprotéká sakrální proud z nejvyššího pramene, nýbrž sama se stala původní sakrální substancí. Zbytky starého členění ještě zůstávají uchovány v bezvýznamných formulích, jako např. že sakrálně uzavřené společenství jedná „z Božího pověření“, když se rozšiřuje po zemi; avšak „Boží pověření“ je synonymní s nitrosvětskými formulemi typu „pověření dějin“, „dějinné poslání“, „příkaz krve“ atd. Zbývá tedy jen dovést do konce dříve naznačené linie

a poukázat na symptomy nového obsahu, jež jsou sice jako fakta každému známy, avšak zřídka se chápou jako výrazy politické religiozity.

Mocným základem nové nitrosvětскosti, který položila staletí uplynulá od pozdního středověku, je znalost světa jako inventář faktů všech stupňů a jako vědění o jejich bytostných a kauzálních souvislostech. Vědění o kosmu a o přírodě, o zemi a o národech, které ji obývají, o jejich dějinách a duchovním svérázu, o rostlinách a zvířatech, o člověku jako tělesné bytosti a jako duchu, o jeho dějinné existenci a jeho poznávací schopnosti, o jeho duševním životě a jeho pudech – toto vědění zcela vyplňuje nový obraz světa a všechno vědění o božském řádu vytlačuje na okraj a za něj. Schellingova metafyzická, radikální otázka „proč je něco, proč ne nic?“ trápí jen nemnohé, pro náboženský postoj širokých mas neznamená nic. Svět jako obsah vytlačil svět jako existenci. Z metod vědy, forem zkoumání obsahu světa, se stávají metody závazné všeobecně, na nichž se má zakládat postoj člověka ke světu; pro dlouhá období od 19. století po současnost se slovo „metafyzický“ stává nadávkou, náboženství „opiem pro lid“ a v další formulaci „iluzí“, jejíž budoucnost je pochybná. Vytvářejí se antiteze k duchovním náboženstvím a jejich pohledu na svět, které se legitimují vědou o světě jakožto platnou formou poznání v protikladu ke

zjevení a mystickému myšlení; vznikají „vědecké světové názory“, „vědecký socialismus“, „vědecká rasová nauka“; „hádanky světa“ se inventarizují a řeší. Zároveň upadá vědění o základních otázkách bytí a o tom, jakou formou je třeba o nich pojednávat; toto vědění přestává být všeobecně rozšířené a omezuje se na úzké kroužky lidí. Indiferentismus, laicismus a ateismus se stávají znaky veřejného, závazného obrazu světa.

Lidé mohou nechat obsah světa narůst natolik, že za ním svět a Bůh zmizí, avšak nemohou zrušit problematiku své existence. Ta žije v každé jednotlivé duši dále, a když se Bůh za světem stal neviditelným, obsahy světa se stávají novými bohy; když jsou vyhnány symboly nadsvětскé religiozity, vstupují na jejich místo symboly nové, vzniklé z jazyka nitrosvětскé vědy. Nitrosvětскé společenství má svou apokalypsu jako křesťanská *ekklésia*, noví apokalyptici pouze trvají na tom, že symboly, které vytvářejí oni, jsou vědecké soudy. Již jsme načrtli několik linií spojujících Joachimovu symboliku s novější dobou, abychom upozornili na kontinuitu forem. Nitrosvětскé apokalypse stačí odstranit z apokalypsy Joachimovy nadsvětскou definitivní říši, věčný sabat, onen svět, a má k dispozici symbolický jazyk přiměřený uzavřenému světu. Definitivní říše už není nadpozemské společenství ducha, nýbrž pozemský stav dokonalého lidstva. Kantovy *Myšlenky k všeobecným*

dějinám ve světoobčanském smyslu rozvrhují obraz dějin, v němž lidská osoba obdařená rozumem stoupá jakožto nitrosvětská ke stále vyšším stupňům dokonalosti, aby nakonec pod vhodnými vůdci dospěla ke světoobčanskému společenství zbavenému nátlaku. Lidstvo je veliké kolektivum, na jehož rozvoji má svým dílem spolupracovat každý člověk; je uzavřeno v pozemskosti, vpřed kráčí jen jako celek, a smyslem individuální existence je být nástrojem kolektivního pokroku. Koncepce je radikálně kolektivistická – tak radikálně, že Kant tváří v tvář své vlastní konstrukci vyjádřil „podiv“ nad tím, že člověk nemá ze své činnosti pro kolektivum žádný zisk a že do dokonalosti pozemského ráje vejdou jen pozdější pokolení. Ozývá se křesťanský odpor, a Kant se proto utíká k osobní nesmrtnosti, i když jeho čtenář má dojem, že to pro něj zřejmě nebyla dostatečná náhrada za pozemský život dokonalé rozumové osoby. – Kantovo zjevení se týká celého lidstva – jiní apokalyptikové svou symboliku zužují na poslání určitého partikulárního společenství. Fichte své zjevení rozvíjí v souvislosti se symbolikou Janova evangelia; definitivní pozemská říše je říší Boží, a obrodit lidstvo a nastolit Boží říši není schopen žádný jiný národ než „původní národ“ Němců. Comte rozvíjí Vikovy a Saint-Simonovy teorie do zákona tří stadií světových dějin – náboženského,

metafyzického a nadcházejícího pozitivně vědeckého – a zjišťuje, že nositeli pozitivního ducha jsou Francouzi. Marx člení dějiny na prvotní komunismus, třídní státy a dovršený komunismus a jako nositele vývoje k definitivní říši rozeznává proletariát. Rasoví teoretici počínaje Gobineauem chápou světové dějiny jako pohyb a boj ras a nositele vidí ve vyvolené rase nordické nebo germánské. – Každá z těchto apokalyps vytvořila v evropských dějinách i svou symboliku d'ábla. O katolické církvi jako o Satanovi-protivníku Leviathana jsme již mluvili. Kantovým d'áblem je lidská pudovost; Fichte velkolepě rozvrhl postavu Satana-Napoleona; k pozitivistické apokalypse patří jako zlo náboženství a metafyzika; k proletariátu buržoazie; k vyvolené rase rasa méněcenná, zejména Židé jako „nepřátelská rasa“ (Gegenrasse).

Společným rysem nové symboliky je její „vědecký“ charakter. Z toho vychází zvláštní dynamika, která v průběhu necelého jednoho století silně proměnila duševní strukturu nitrosvětského společenství. Apokalypsy, které jsme právě vypočítali, jsou „naivní“, tj. v dobré víře pro své teze nárokuje charakter vědeckých soudů. V polovině 19. století začíná, nejprve v marxismu, stále radikálnější kritika apokalyps pod titulem odhalování ideologií. Odhalovači chtějí dokázat, že symbolické systémy neodpovídají požadavkům vědecké metodiky

a že vycházejí z určitých zájmových konstelací. Nárokem, že je věda, se apokalypsa staví na půdu vědecké diskuse a je svými vlastními předpoklady zrušena. Dalo by se nyní čekat, že jako důsledek vzájemného rozkládání ve jménu kritiky ideologie se prosadí návrat k obrazům světa odolnějším vůči kritice – avšak děje se něco zvláštního: postoj nitrosvětské religiozity je tak silný, že útok vědecké kritiky nevede k rozpadu jejich apokalyps, ale k přetvoření pojmu pravdy. V první fázi tohoto vývoje je uznán nevědecký charakter symbolů; avšak politickónáboženský člověk je kvůli tomu nenechá padnout, ale s ohledem na jejich schopnost vázat masy je podrží, i když jsou vědecky nedostatečné. Na místo naivní apokalypsy vstupuje apokalypsa vědomá, na místo systému, který se prezentuje jako systém teorie rozumu, národního hospodářství nebo systém sociologický, vstupuje „mýtus“; mýtus je záměrně vytvářen, aby afektivně vázal masy a uváděl je do politicky účinného stavu očekávání spásy. Protože mýtus se nemůže legitimovat nadsvětským zjevením a před vědeckou kritikou neobstojí, rozvíjí se v druhé fázi nový pojem pravdy, kterou Rosenberg nazval pravdou organickou. Náběhy nacházíme už u Hobbese v tezi, že nauka narušující jednotu a mír státu nemůže být pravdivá; tato teorie se teď dále rozvíjí do pojetí, podle něhož je pravda to, co podporuje existenci organicky

uzavřeného nitrosvětského národního společenství. Poznání a umění, mýtus a mravy jsou pravdivé, stojí-li ve službách rasově vázaného národa. „Odtamtud přicházejí, tam opět směřují. A své rozhodující kritérium nacházejí vesměs v tom, zda zvyšují pevnost a vnitřní hodnotu tohoto rasového národa, zda se díky nim stává hodnotnějším, zda mu dodávají životní sílu nebo ne.“ Mýtus je tak vyňat z racionální diskuse a blíží se právě symbolice jakožto říší smyslových forem, v nichž se nitrosvětská zkušenost a transcendentní prožitek spojují v uchopitelnou jednotu.

Pragmatický charakter postoje nitrosvětské víry má za následek, že člověk tohoto náboženského typu je s to znát psychologickou techniku, jíž se mýty vytvářejí, propagují a sociálně prosazují, a přitom se tímto věděním nenechat rušit ve své víře. Pokud to, co podporuje společenství, je pravdivé, pak jsou i prostředky, které tento pro společenství prospěšný mýtus prosazují, nejen správné v technickém smyslu, nýbrž i dovolené, a dokonce nábožensky přikázané (ve smyslu náboženství tohoto společenství). Bylo proto možné rozvinout techniku propagandy mýtu do současného vyspělého stavu, aniž fakt propagandy zrušil sám její účel. Mohly být technicky využity poznatky hlubinné psychologie o pudovém životě jednotlivce a mas, aniž apel na pudovost vyvolal odpor. Vhled do pudového podzemí

vedl k racionalizaci osobnosti právě tak málo jako kritika ideologie ke zničení víry v nitrosvětské zjevení; naopak vedl k uznání, že nenávisť je silnější než láska, a že tudíž odstraňovat zábrany proti útočným pudům a budovat postoj nenávisťi je vhodný prostředek k uskutečnění cílů společenství.

Jak je tento důležitý fenomén významný jakožto znak nitrosvětské religiozity, se jasněji ukáže, srovnáme-li jej s úvahou o nadsvětských účelech a prostředcích, jak ji provedl např. Ignác z Loyoly. Ignácovy úvahy se týkají volby správných prostředků pro jediný cíl stvořených bytostí – žít pro Boží slávu a spásu duše. Pro tento cíl je třeba volit účelné prostředky, „aby se cíl nepodřizoval a násilně nepodroboval prostředku, nýbrž prostředek cíli“. V jasném vědomí o lidské pudovosti se doporučuje bedlivé zkoumání, zda nějaká forma vedení života neodpovídá „neuspořádaným sklonům“ a nebyla zvolena kvůli nim (v naději, že Bůh přesto vyjde duši vstříc), místo aby se vedení života jakožto prostředek zcela podřídilo účelu spásy duše a Boží oslavy. Vedení života má tedy postavení pozemského prostředku, který svůj význam získává od nadpozemského cíle a nesmí obsahovat nic, co se s tímto svatým cílem nesnáší. Dostane-li se na místo Boha nitrosvětská kolektivní existence, stává se osoba služebným článkem sakrálního obsahu světa; stává se nástrojem, jak poznamenal již

Kant (tehdy ještě s „podivem“); problém vedení jejího života, její fyzické a duchovní existence je důležitý jen v souvislosti existence celku společenství jakožto realissima. V postoji nitrosvětské religiozity člověk toto postavení akceptuje; pojímá sám sebe jako nástroj, jako hegelovskou součástku velkého celku, a ochotně se podřizuje technickým prostředkům, jimiž jej do sebe organizace kolektiva začleňuje. Vědění o obsazích světa a na něm založená technika nejsou časné, podřízené prostředky pro věčný cíl života v nadsvětském Bohu, nýbrž živá krev nitrosvětského Boha samého. Budují *corpus mysticum* kolektiva a spojují členy do jednoty těla; nejsou zavrhovány jako zločin proti důstojnosti osoby, nejsou ani jen snášeny jako požadavek okamžiku, jsou vyžadovány a touží se po nich jako po metodách náboženskoextatického spojení člověka s jeho Bohem. Vytváření mýtu a jeho propaganda v novinách a rozhlase, projevy a slavnosti společenství, shromáždění a pochody, plánovaná práce a smrt v boji jsou nitrosvětské podoby *unio mystica*.

Symbolika

Symboliku dokonale uzavřené nitrosvětské *ekklésia* stačilo oproti symbolu Leviathana rozšířit jen

o málo – rozhodujícím krokem bylo odtěti Boha. V Hobbesově symbolice se množství lidí spojilo do jednoty státu podle pravidel Bohem chtěného práva – křesťanský stát tak podléhal jako kolektivní osoba Bohu, přičemž suverén byl Božím prostředníkem. Na příbuznost s Achnatonovým říšským náboženstvím a na to, že tato symbolika se řídila podle abrahámovského Božího lidu, jsme již poukázali. V dokonale nitrosvětské symbolice je nyní spojení s Bohem odříznuto a na místo Boha vstupuje jako zdroj legitimace kolektivní osoby společenství samo. Symbolický jazyk je dost dobře racionálně rozvinut a také je poměrně uniformní, protože teoretikové dvou radikálně nitrosvětských *ekklésiai*, italské fašistické a německé nacionálněsocialistické, čerpají z téže slovní zásoby německé romantiky. Sakrální substancí je pro obě duch národa nebo objektivní duch, v čase trvajícím realissimum, které se v jednotlivých lidech jako členech národa a v jejich dílech stává dějinnou skutečností. Mussolini o fašismu mluví jako o náboženské ideji a o politice režimu jako o náboženské politice, protože fašismus podle něj vychází z předpokladu, že člověk je ve spojení s jistou objektivní vůlí (*volontà obiettiva*) a tímto spojením získává charakter osoby v duchovní říši, v říši svého národa.

Na základech tohoto předpokladu vyrůstá stavba symboliky ve formách, které opracoval Hobbes.

Národ je „národ mnohosti“ jako společenství jazyka, zvyků, kultury, hospodářského jednání; „národem jednoty“, dějinnou osobou, se stává skrze politickou organizaci. Na místo hypotézy o smlouvě, kterou formuloval Hobbes, a volby suveréna vstupuje jiný princip, podle něhož se vybírá nositel osobnosti společenství, princip nitrosvětsky sakrální: v italské i německé teorii je sice osoba soukmenovce vztažena k národnímu duchu, neboť jen skrze takový vztah má soukmenovec status v národě jako duchovním těle – avšak tento status není pro všechny stejný. V některých – nemnohých – lidech žije národní duch silněji, v jiných – a těch je většina – žije slaběji; a jen v jednom člověku se vyjadřuje dokonale, ve vůdci. „Vůdce je proniknut ideou; ta jedná skrze něj. Ale zároveň je to on, kdo dokáže této ideji dát živou formu. V něm se uskutečňuje národní duch a utváří se národní vůle; národ, rozpjatý přes pokolení, a proto ve své celosti nikdy konkrétně přítomný, v něm získává viditelnou podobu. On je reprezentant národa“ – píše jeden německý teoretik. Vůdce je místo, na němž národní duch získává dějinnou realitu; k vůdci mluví nitrosvětský Bůh tak jako Bůh nadsvětský k Abrahámovi, a vůdce formuje Boží slova v příkazy pro užší skupinu přívrženců a pro národ. Souvislost se symbolikou Leviathana je tak těsná, že k uchopení mystické personifikace *ekklésia* se dokonce používají táž

slova: vůdce je v německé teorii „reprezentant“ v tomtéž smyslu, v jakém je Hobbesův suverén reprezentantem, nositelem osobnosti státu. V tomto bodu je mezi italskou a německou symbolikou jistý rozdíl, neboť italský národní duch se chápe spirituálněji; v německé symbolice je duch vázán na krev a vůdce se mluvčím národního ducha a reprezentantem národa stává díky své rasové jednotě s národem.

Další článek teorie není propracován stejně pečlivě jako ty, které jsme dosud uvedli: tímto obtížným bodem je osobnostní status soukmenovců. Ti jsou jednak členy národa, protože v nich žije národní duch, jednak jsou s národním duchem spojeni politickoorganizačně, prostřednictvím vůdce. Achnatonovo říšské náboženství tento problém vyřešilo radikálně: faraonovi přidělilo funkci prostředníka a Boží vůle k lidu sestupovala od něj. V nitrosvětské symbolice jsou vůdce i národ společně zapojeni v sakrální substanci, která žije v jednom i v druhém; Bůh není vně, nýbrž žije v člověku samém; a bylo by tudíž možné, že by se národní duch projevoval i ve vůli národa, že by se hlas národa stal hlasem Božím. Teoretikové řeší tento problém tak, že na jedné straně uznávají historickou existenci národa jako projev národního ducha ve zvycích a mravech, řeči a kultuře, a – zvláště v německé teorii – státní organizaci vykládají jako stavbu, v jejichž ochranných zdech

se národní svéráz může adekvátně rozvíjet; na straně druhé odmítají, že by národ určoval politickou vůli – opět zvláště v německé teorii: vůdce je jediný nositel vůle národa. V nauce o plebiscitu se se vši rozhodností odmítá myšlenka, že by akt hlasování byl aktem vůle národa. Hlasování má navenek ukázat a posílit shodu mezi objektivní vůli národa ztělesněnou ve vůdci a subjektivním přesvědčením příslušníků národa; plebiscit je přiznáním k vůdci, ne vyhlášením vlastní vůle. Když proto hlasování nepotvrdí vůdcovu vůli, nemusí vůdce před vůli národa ustupovat, neboť toto odmítnutí není objektivní vůle národa, nýbrž výraz subjektivní libovůle. Podle této konstrukce se symbolika velmi silně blíží symbolice egyptské; jediné k vůdci mluví Bůh, národ jeho vůli poznává jen vůdcovým prostřednictvím.

Víra

Svět symbolů je něco hotového, výsledek – nyní chceme sestoupit k pramenům, k silám, jež symbolické formy vytvářejí. *Písně o Říši* Gerharda Schumanna jsou jedním z nejsilnějších výrazů politickónáboženského vzrušení. Umožňují sledovat hnutí duše, z jejichž látky se budují symboly a dějinná skutečnost nitrosvětského společenství. Jakožto případy náboženského vzrušení

mají kořeny v prožitku kreaturality; avšak realissimem, k němuž míří, není Bůh jako v prožitku křesťanském, nýbrž národ a bratrstvo spříseženců, a extáze nejsou duchovní, nýbrž pudové, a ústí do činů konaných v opojení krví. Reprodukujeme zde formulace, v nichž básník sám vyslovuje svůj prožitek.

Základní emoce opuštěnosti tvora se popisuje jako stav snové neskutečnosti, chladu, uzavřeného osamocení; z něj duše se zápallem vyráží, aby se spojila se svatým celkem; žhavý proud vzrušení ji strhává z její izolace do bratrství „země, světla a věci“. Přechod z postoje strnulé hrdosti k rozpouštění a proudění je zároveň aktivní i pasivní; duše chce být činná – a sama sebe prožívá jako činnou – v prolamování toho, co se jí staví na odpor, a zároveň je poháněna, strhávána proudem, jemuž se může jen odevzdat.

Duše se sjednotila s proudem bratrského plynutí světa: „A byl jsem sám. A celek – tok.“ Proud nese, proráží všechny zdi a dává duši vyústit do celku národa; když jej duše nalezne a sjednotí se s ním, odosobňuje se; zcela se osvobozuje ze studeného kruhu svého já; rozšiřuje se za hranice své mrazivé malosti a je pak „dobrá a velká“; ztrátou svého já vstupuje do vyšší reality národa: „Ztratil své já a našel národ, Říši.“ V další vizi se omlazuje německá země, klene se nad ní nové nebe a z chaosu vystupuje Grál, obraz nového

řádu, jemuž se duše se svými druhy zavazuje sloužit v bratrstvu spříseženců. Skutečnost je však stále tíživá, čas hrubě Říši tíží, a „pevní“ se odvracejí, magicky poutání svou přísahou, „hodinu ohně čekajíce, jež na mysli jim tane“. Nouze tísní stále více, život vázne, dokud z výhně posledního okamžiku před zhroucením nevyrazí křik tisíců: „My vůdce chceme! Ztroč nás! Osvobod' nás, ó Pane!“

Ve vizi scény z Olivetské hory – „Pak přišla noc. Jediný stál a čněl“ – přijímá vytoužený vůdce Boží rozkaz vykoupit svůj národ:

„... A jak sestupoval,
do noci nesl zářnou pochodeň.
Mlčice sklonily se miliony.
Spaseny. Jitro zaplanulo výše.
Pak vzešlo slunce. A s ním vzešla Říše.“

Ani poslední vize nepřekračuje prostor náboženského vzrušení jednotlivé duše. Nouze národa a vykoupení vůdcem nejsou vnější dějinné události, které básník ztvárňuje v obraz; tato nouze je nouze duše, která se v národě extaticky ztratila, jeho utrpení je její utrpení; a vůdce, který po zápasu s Bohem sestupuje z hory jako spasitel, aby národ vykoupil, vykupuje jednotlivou duši, která se přísahou zavázala ke službě Grálu, ke stavbě dómu Říše.

Náboženské vzrušení se spojením s celkem neuklidňuje; potřebuje napětí boje a extázi činu. Vykupitelský čin vůdce a vítězství svazu přísahou spojených „pevných“ při empirickém založení říše představují zářez, po němž se nedvojznačně vyslovuje to, o čem se slychalo už dříve: že osobní náboženské drama a drama celého národa se mohou rozpojit. V době napětí a očekávání jsou služebníci Grálu nositeli a průkopníci nadcházející Říše; po politickoorganizačním etablování se zánícení „pevných“ odděluje od všedního dne podnikání a podnikavosti, zbavených napětí boje. V básni *Čistota říše* („A po vítězstvích přijdou, kdo je slaví. / Ti jsou pak velcí, voják němý je“) se básník obrací proti těm, kdo – v mělké a nevědomé čínorodosti – chtějí vykládat smysl toho, co se stalo, zatímco bojovníci se s chvěním ptají osudu po nových rozkazech; jsou znova poháněni k novému boji („Čas slavení, čas odpočinku není. / Nás čeká Nové Říše zocelení“), zatímco oni druzí nechápou „osud, jenž začíná se naplňovat“. Zvedá se modlitba:

„Nedopuť, abych se podomácku zařídil.
Nedopuť, abych byl syt a nabádal ke klidu.
Uvrhni mne do všeho zoufalství a neklidu srdce.“

Jiný verš napomíná: „Vrhni se i nad svou vůli! / Nad hvězdy! Vrhni se výš!“ – Vůli ztratit sám sebe

a extaticky vyrazit ven pohání úzkost existence, do hloubi rozrušující, jako v básni o štrasburském dómu:

„A všechna úzkost, všechen strach a hrůza
propuká: z věže na věž, výš a výš!“

Báseň *Čin* ukazuje stupně vzrušení činem až ke konečnému vybití. Smyslem činu není vítězství, nýbrž čin sám; bolest způsobovaná nepříteli má vniknout zpět do duše původce činu: „Když udeříš, zasáhni vlastní srdce“; přítel musí být zničen stejně jako nepřítel, až k úplnému osamění; v činu, zlém, zničujícím činu, bije jeho původce sám sebe, dokud nevymaže vlastní přání a chtění; vykonat holý, bezcílný čin, zahryznout se a rozkousat jsou úkony mystického sebezrušení a obcování se světem až k vybití v opojení krví: „Dobry byl čin, když krvavě byl zbrocen.“

Pro tyto činné, poznamenané, je nový svět vítězství pustý a prázdný; ve všedním dni jsou bez domova a při slavnostech se cítí cize:

„V pohledech tvrdých, ničím nedotčených
jen popraviště nesou, žádnou milost.“

Ochromeni, mdlí, někdy se vzpouzením, čekají, „střehnou po rozkazu“. Shromažďují se ze soukolí společnosti jako „houfec odhodlaných“, spojených navzájem, protože „krev srdce srdce mužů k sobě táhne“; jsou

jádro, duše říše, oddaní jen „vůdci, jenž je sám“, vůdci,
o němž v noci sní.

„Soud krve z jejich kroků zní
a ve své duši nesou grál.

Otroci vůdce, mstít i chránit zříš je.

V nich hoří, plane, s nimi roste Říše.“

VI

Epilog

Snažili jsme se politická náboženství poznat zvenčí – shrňme tedy nejprve výsledek tohoto poznání: Život člověka v politickém společenství nelze vymezit jako profánní oblast, v níž bychom měli co do činění jen s otázkami právní a mocenské organizace. Společenství je také oblastí náboženského řádu a poznání politické situace je v jednom rozhodujícím bodě neúplné, pokud nezahrnuje náboženské síly společenství a symboly, jimiž se vyjadřují, nebo pokud je sice zahrnuje, ale nepoznává je jako to, čím jsou, a překládá je do nenáboženských kategorií. V politickém společenství žije člověk se všemi rysy své bytosti, od tělesných až k duchovním a náboženským. Názorné příklady jsme vybírali jen ze středomořského a západoevropského kulturního okruhu, ale teze chce být obecná a platí právě tak pro politické formy Východu. Politické společenství je vždy včleněno do souvislosti lidského prožívání světa a Boha, ať už politická oblast zaujímá v hierarchii

bytí nějaký nižší stupeň božského řádu nebo at' je sama zbožněna. A také řeč politiky je vždy prodchnuta náboženským vzrušením, a stává se tak symbolikou v pregnantním smyslu – průnikem zkušenosti obsahu světa a zkušenosti transcendentního božství. V každé z rozvinutých kultur lze najít prvky jazyka symbolických forem, které jsme viděli na středomořských a evropských příkladech: hierarchii, v níž se sakrální substance šíří od nadsvětského Boha ke společenství tvorů; *ekklésia* jako sakrální substanci společenství; apokalypsu jako zjevení říše; svaté krále jako Boží prostředníky a nositele osobnosti společenství.

Vstoupíme-li nyní do náboženské oblasti samé, pak je křesťanské rozhodnutí jasné; ve spisu *Theologia Deutsch* anonymní frankfurtský kněz říká: „Když si tvor připisuje něco dobrého – jako bytí, život, vědění, poznání, schopnosti, zkrátka vše, co musíme označovat jako dobré –, jako by tím byl nebo to měl, jako by mu to patřilo nebo z něj pocházelo, pak se odvrací. Co jiného udělal ďábel? Co jiného byl jeho pád a odvrácení, než že si namlouval, že něco je, a že chtěl být někdo a mít něco vlastního? Tato domněnka a jeho ‚já‘, ‚mne‘, ‚mně‘ a ‚moje‘, to bylo jeho odvrácení a jeho pád. A takový je stále.“⁹

⁹ Der Frankfurter, *Eyn deutsch Theologia*, vyd. W. Uhl, Bonn 1912. – Pozn. překl.

Není lhostejné, jak se oblast lidské politické organizace začlení do řádu bytí. Nitrosvětská religiozita, která kolektivum – at' je to lidstvo, národ, třída, rasa nebo stát – prožívá jako realissimum, je odpadnutím od Boha; a někteří křesťanští myslitelé proto nitrosvětské politické náboženství odmítají i jen jazykově stavět na jednu úroveň s duchovním náboženstvím křesťanství; mluví o démonologiích v protikladu k víře v Boha, nebo o víře, která je lidským dilem, o „*mystique humaine*“ na rozdíl od pravé víry. Víra v člověka jako zdroj dobra a zlepšení světa, která ovládá osvícenství, a víra v kolektivum jako tajemnou božskou substanci, jak se šíří od 19. století, je ve Frankfurt'anově jazyce antikristovská, je odvrácením. – A ve smyslu nedogmatické *vita contemplativa*, zření bytí v bohatství stupňovité stavby od přírody k Bohu, zakrývá nitrosvětská religiozita a její symbolika ty nejpodstatnější části skutečnosti; zahrazuje cestu k realitě Boží a deformuje poměry nižších než božských stupňů bytí.

Avšak ani poznání, ani křesťanské rozhodnutí neřeší mystérium Boha a bytí. Boží stvoření obsahuje zlo, sláva bytí je zkalena bídou stvoření, řád společenství se buduje v nenávisti a krvi, v žalu a odpadání od Boha. Na Schellingovu otázku po základu světa – „proč je něco, proč ne nic?“ navazuje ona druhá: „proč je to tak, jak to je?“ – otázka theodiceje.