



MOC K BYTÍ JAKO TEOLOGICKÁ HODNOTA¹

PhDr. ThDr. Lucjan Klimsza, PhD.

Abstract:

Enlightenment philosophy was criticized by Theodor Adorno and Max Horkheimer. Their philosophical legacy described Enlightenment as a process of secularization which isolated church and other institutions. Roman Catholic Church and Protestant Churches in Western Europe lost political influence on key institutions, p.e. school system or economy during this process. The concept of Church power and its influence on the rest of society became empty. Western society, which might be called postmodern, is the question of the role of Church. This question renewed the problem of the Church power. The positive answer is possible only in terms of Gospel discourse power.

Key words:

Axiology, ethics, morality, ethos, power, being, value, philosophy, theology

1. Problematizace moci jako teologické hodnoty

„Donatio Constantini ad Silvestrem I papam“ je měděný dokument, jenž vyvolává dvě velice významné kontroverze. Tu první vzbuzuje samotný fakt, že se jedná o falzifikát. Tohoto podvrhu se dopustila „jedna svatá a všeobecná církev“. Druhou kontroverzí je skutečnost, že na základě tohoto dokumentu se stejná církev snažila obhájit svou moc ve světě. Řečeno současným diskurzem, politickou moc. Tato snaha vychází z církve, kterou Ježíš z Nazaretu

¹ Motto: „Základní charakter duchovního života, otázky týkající se poslání církve i jednotlivých křesťanů a pod. se nedají řešit bez přihlédnutí k tomuto problému, který se často obecně staví jako vztah křesťana ke světu.“ Jakub S. Trojan, *Moc víry a víra v moc* (Praha: OIKYMENH, 1993), 15. Premisy: 1. Pojem moci církevní je v současném politickém diskurzu absolutně vyprázdněným termínem; 2. Pojem moci jako moci k bytí je jediným smysluplným pojetím moci, který církev může hlásat.

povolal k tomu, aby sloužila. Obě tyto kontroverze, podvod a touha po moci, jsou mezi sebou úzce provázány a navzájem se podmiňují.

Machiavelliho „Il Principe“, do jazyka českého překládáno jako „Vladař“, je poučením panovníka, který by chtěl uzurpovat část jakéhokoli území a dále si ho udržet. Mezi pokyny, jež Machiavelli dává panovníkovi, který si chce udržet moc, je následující rada:

„Nutno chápat, že vladař, zejména vladař nový, nemůže vynikat všemi vlastnostmi, pro které jsou lidé považováni za dobré, protože je často nucen k udržení vlády jednat proti věrnosti, proti milosrdenství, proti lidskosti, proti náboženství.“²

Jelikož Machiavelli vnímá náboženství jako prostředek k vládnutí masám či k jejich ovládnutí, pak právě z tohoto důvodu tvrdí, že je možné obětovat náboženství pro udržení moci panovníka. Ve Vladaři bylo křesťanství chápáno jako přirozené náboženství, ve kterém je moc církevní a moc světská dvěma podobami téhož. Tato shoda vycházela z teologie Tomáše Akvinského, který položil rovnítko mezi „lex naturalis“ a „lex Christi“.

Machiavelli pravděpodobně napsal toto dílo na objednávku rodiny Medicejských, ze které vzešlo hned několik papežů, mezi nimi také papež Leon X., původním jménem Giovanni de Medici, který zastával papežskou stolicí od roku 1513 do roku 1521. Byl tedy papežem v době, kdy ve Wittenbergu Luther prožil „zážitek ve věži“. Sám Luther na tento zážitek vzpomíná takto:

„Slova spravedlivý a Boží spravedlnost působila na mé svědomí jako blesk; když jsem je slýchal, děsil jsem se: Je-li Bůh spravedlivý, musí trestat. Ale když jsem jednou v oné věži a komnatě uvažoval o slovech (Řím 1,17) ‘Spravedlivý z víry bude živ’ a ‘Boží spravedlnost’, pomyslel jsem pojednou: Máme-li žít jakožto spravedliví z víry a má-li každému, kdo věří, být Boží spravedlnost ke spáse, pak tato spravedlnost nebude naší zásluhou, ale Božím milosrdenstvím. Tak byla má mysl povzbuzena. Neboť Boží

² Por. Niccolò Machiavelli, *Vladař* (Praha: Odeon, 1969), 80.

spravedlnost záleží v tom, že jsme ospravedlňováni a vykupováni Kristem. Tu se mi ona slova proměnila ve slova radosti. V oné věži mi Duch Svatý zjevil Písmo.³

V protestantské tradici luterského směru je člověk ospravedlněn pouze z Boží milosti a tato milost je základem celé ekleziologie. V tomto učení je Ježíš jako Kristus základem moci člověka, jenž mu umožňuje nikoli spravedlivý, nýbrž ospravedlněný život. Je to život, který si neustále uvědomuje, že moc jeho vlastní existence nepochází z jeho vlastních základů, nýbrž je mu darována. Proto hledí celá luterská ekleziologie na církev jako na shromáždění „simul iustus et peccator“.

Nauka o církvi pak v člancích sedmém a osmém Augsburského vyznání říká, že „Církev je tam, kde se svátosti náležitě vysluhují a evangelium čistotně káže.“⁴ Církev je v tomto smyslu církví sloužící, která si nemá nechat sloužit a taktéž ani nemůže uzurpovat jakoukoliv politickou moc. Máme zde na mysli moc vládnout nad ostatními lidmi, tedy politickou moc, neboť hodnoty, které církev zvěstuje jsou transcendentní. Jedná se o víru v Hospodina Boha a naději ve spásu skrze Kristovy zásluhy. Jedná se o hodnoty, které jsou absolutně odlišné od těch, které hledá moc světská. Řečeno současným diskurzem, moc politická. V důsledku se ale jedná o hodnoty, které jsou základem veškeré moci, jež vede k smysluplnému a tvořivému životu. Tuto moc definujeme jako „moc k bytí“. Přesto všechno je nanejvýš udivující, že středověká církev a po ní také církev protestantská, prostřednictvím institucí jako jsou například školství anebo skrze dominantní vlastnictví půdy – tedy skrze ekonomii – na moci světské participovaly.

S příchodem osvícenství se celá situace mění. Jednou ze základních tezí osvícenské filozofie, slovy Theodora Adorna, je „odkouzlení“ světa a postupná sekularizace institucí, které původně patřily církvi.⁵ Jedná se o sekularizaci školství, ekonomických institucí, zdravotnictví a v neposlední řadě také sekularizace a emancipace politické moci. Důsledkem je pro církev bolestné vyklížení politických pozic, avšak pozic takových, které byly ve chvíli historického zrodu církve, církvi absolutně cizí. Instituce, skrze které církev

³ WA, TR 3:3232c.

⁴ Por. *Augsburské vyznání víry*, články VII a VIII (Praha: Kalich, 2006), 54.

⁵ Por. Theodor Adorno a Max Horkheimer, *Dialektika osvícenství* (Praha: OIKOYHENH, 2009).

participovala na moci světské, nutně nevyplývají z evangelijní zvěsti. Osvícenství vehementně kritizované křesťanstvím tak klade mimo jiné oprávněnou otázku církvi, co je vlastním posláním všech náboženství a tedy také posláním církve?

S rozpadem modernismu v druhé polovině 20. stol. a nástupem postmoderního diskurzu či diskurzů se setkáváme s aktuální Tillichovou koncepcí odpovídající teologie, jejímž poselství je předně hlásání moci k bytí⁶. Moc k bytí světa, aby se mohl stát světem ospravedlněným. Tillich svou teologickou prací změnil teologický diskurz moci. Na tomto diskurzu je velice dobře patrné, že hodnota moci souvisí úzce s redefinováním pojmu moc. Jinými slovy řečeno, Tillich ukázal na nutnost změny chápání moci v teologii církve. A dále také ukázal, že moc, která sobě sama rozumí v kategorii autonomnosti, je jen vyprázdněným pojmem a iluzí. Na tuto skutečnost poukázal ve svém díle Lyotard⁷. Ve skutečnosti moc nemá hodnotu sama v sobě, nýbrž potřebuje ke své vlastní hodnotnosti hodnoty jiné. Máme na mysli především legitimizaci politické moci. Politická moc potřebuje ke své legitimizaci jiné hodnoty, jako například v teorii liberalismu, kterou představil John Stuard Mill, jenž osobní svobodu jedince definoval skrze termín individualita.⁸ Politická moc není nepodmíněnou hodnotou a pokud přesto současná společnost chápe politickou moc jako autonomní hodnotu, pak staví na písku své vlastní iluze. Pokud se na druhé straně přimkneme k moci jako k podružné podmíněné hodnotě, budeme muset nejdříve definovat právě tu nepodmíněnou hodnotu, na které lze moc stavět. Otázkou je, zda-li to fakticky neznamena návrat k „ad fontes“ původního křesťanství. Čili člověka, jenž nejdříve najde základy svého vlastního bytí, své vlastní moci k životu.

Ať již budeme nahlížet na moc jakýmkoli způsobem, je patrné, že vždy bude nějak souviset s jedincem, který žije ve společnosti, tedy s jinými jedinci. A pokud tento jedinec bude žít ve společnosti a bude na sebe sama nahlížet jako na křesťana, bude muset odpovědět na otázku, jak moci rozumí. Článek ukotvuje termíny jako jsou hodnota a moc především v souvislosti se současnou teologií.

⁶ Por. Paul J. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane* (Kraków: Znak, 1994).

⁷ Por. Jean-François Lyotard, *O postmodernismu* (Praha: Filosofia, 1993).

⁸ Por. John S. Mill, *On Liberty* (Dover Publication, Inc.: Mineola, New York, 2002).

2. Hodnota jako pojem

Nejdříve si definujme pojem hodnota, abychom vůbec věděli, v jakém diskurzivním rámci se pohybujeme. Samotné slovo hodnota pochází z antické řečtiny. Setkáváme se s ním v mnohá podobách – předně v substantiální podobě ἡ ἀξία. Toto substantivum překládáme českými ekvivalenty „cena, hodnost, zásluha, mzda, trest“⁹. Substantiální pole překladu je velice široké a vystihuje mnohdy velice protikladné způsoby porozumění a interpretace. Můžeme ho překládat pojmem „zásluha“ a zároveň slovem „trest“. V antických textech se setkáváme s tímto pojmem uchopeným v psaném slově v Homérových textech¹⁰.

Latina řecké substantivum ἡ ἀξία překládá svým „dignus“ čili „důstojný, hodný, přiměřený či slušný“. S velikým překladovým bohatstvím přichází angličtina, která se s tímto pojmem potýká velice obtížně. Předně překládá antický pojem ἡ ἀξία pojmem „weighing“¹¹ tedy „vážit“. Nevystačí si totiž pojmem „values“, ale potřebuje další složené pojmy, například „heaving the weight of another thing, weighing as much as another thing“¹². Na druhou stranu ukazují tyto anglické termíny na záměr, který antická řečtina chtěla vyjádřit substantivem ἡ ἀξία, že totiž každá hodnota se musí poddat zkoušce. Antická tradice ukazuje, že všechny věci se musí zvážit, aby ukázaly čím ve skutečnosti jsou. Substantivum ἡ ἀξία není jedinou slovní formou, se kterou se v antických textech setkáváme. Adjektivum ἀξιος lze přeložit slovy „hodný, platný, příslušný, oprávněný“¹³. Tvar slovesa ἀξιω překládáme slovy „oceňovati, za hodno pokládati, požadovati, činiti nárok“¹⁴.

Filozofická nauka, která se zabývá světem hodnot, se nazývá axiologie. Někdy se také setkáme s názvem filozofie hodnot¹⁵. Budeme se však více držet původního pojmu axiologie, který je přebrán z antické řečtiny. Ačkoli se se světem hodnot setkáváme v klasické řecké

⁹ Václav Prach, *Řecko-český slovník* (Praha: Scriptum, 1993), 65.

¹⁰ Jak je tomu v Iliadě, zde je βούς ἀξιος ve smyslu jak zasloužilý tak ceněný, tak také moc. Homér, *Iliada* (Wydawnicwto Literackie: Kraków, 1984), 23:885.

¹¹ Por. Hoseph Henry Thayer, *Greek-Englisch Lexicon of the New Testament* (New York: American Book Company, 1889), 52.

¹² Thayer, *Greek-Englisch Lexicon*, 52.

¹³ Prach, *Řecko-český slovník*, 65.

¹⁴ Prach, *Řecko-český slovník*, 65.

¹⁵ Brugger říká, že se více upřednostňuje název filozofie hodnot před axiologií, por. Walter Brugger, *Filozofický slovník* (Praha: Naše vojsko, 1994), 146.

filozofii, přesto se obecně pokládá za počátek samotné filozofie hodnot čili axiologie až 19. stol. Vznik tohoto filozofického oboru se váže se jménem Rudolpha Hermana Lotze.

Některé filozofické slovníky definují hodnotu jako to, co je hodnotné. Taková definice je však špatná. Jedná se totiž o tautologický soud, který je sice pravdivý, ale naše poznání vůbec žádným způsobem nerozvíjí. Říci, že hodnota je to, co představuje hodnotu nebo že hodnotné je to, co je hodnotné, nebo že hodnotné je to, co má hodnotu v sobě, to vše jsou úplně stejné soudy jako výrok, že modrá barva je modrá. Tento soud nelze vyvrátit, ale zároveň se jedná o soud nic neříkající.

Na základě etymologické analýzy navrhuje nyní takové definice, které jsou převzaty z náboženské oblasti, a jak ještě doložíme, ne bezdůvodně. Za hodnotu předně pokládáme to, co pozvedá existenci k bytí nebo to, co činí život člověka bytí hodným. Z této definice vyplývají některé problémy, které s pojetím moci z axiologického hlediska souvisí, tedy otázky: Je moc neredukovatelným pojmem? Je moc axiologickým pojmem? Abychom na tyto otázky odpověděli, budeme analyzovat výskyt moci v nábožensko-teologické oblasti. Dále budeme analyzovat moc ve filozofii, zejména ve filozofii 20. stol.

3. Moc jako hodnota v náboženské oblasti

Co je moc v existenci člověka? Tuto oblast nelze obejít, neboť problematika moci je zásadní v mnoha oblastech, mezi jinými například v etice. Pomáhá totiž odpovídat na otázky, co člověk může a co již ne. Anebo jinak řečeno, do jaké míry je člověk mírou, která poskytuje legitimitu jeho vlastním činům? Zároveň je to otázka metafyzická, neboť zkušenost s mocí, zvláště ve světle událostí 20. stol., poukazuje na to, že člověk s mocí úplně nedisponuje. Ukazuje se, že člověk není tím, kdo moc vlastní, nýbrž spíše naopak, moc se záhadným způsobem dává člověku k dispozici. Moc vymezuje pole toho, co člověk může, čeho je schopen, co je v jeho možnostech. Tento pojem je velice zásadní, neboť ukazuje, čím člověk – obecně jako bytost – je.

V Novém zákoně, nacházíme řadu textů, které se moci týkají. Jeden ze stěžejních textů, který je k dispozici, je výslech Ježíše Pilátem Ponským. Toto stěžejní místo, které máme na mysli, se nachází v J 19,10-11.

Λεγει ουν αυτω ο Πιλατος εμοι ου λαλεις ουκ οιδας οτι εξουσιαν εχω απολυσαι σε και αξουσιαν εχω σταουρωσαι σε απκριθη αυτω Ιησους ουκ ειχες εξουσιαν κατα εμου ουδεμιαν ει μη ην δεδομενον σοι ανωθεν δια τουτο ο παραδους με σοι μειζονα αμαρτιαν εχει.

„Dicit ergo ei Pilatus: Mihi non loqueris? Nescis quia potestatem habeo dimittere te et potestatem habeo crucifigere te? Respondit Iesus: non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi esset datum desuper, propterea, qui tradidit me tibi, maius peccatum habet.“

„Pilát mu řekl: ‘Nemluvíš se mnou? Nevíš, že mám moc tě propustit a mám moc tě ukřižovat?’ Ježíš odpověděl: ‘Neměl bys nade mnou žádnou moc, kdyby ti nebyla dána shůry. Proto ten, kdo mě tobě vydal, má větší vinu.’“

Jedná se o významnou rozmluvu. V tomto rozhovoru používá evangelista termín εξουσια. Jistě, měl na výběr velice pestrou paletu řeckých výrazů ενεργια, μειζω, μεγας, δυναμις. Avšak, pro zdůraznění moci, kterou vládl Pontský Pilát nad Judskem, a tím také nad Ježíšem z Nazaretu, používá politicko-náboženský termín εξουσια. Všimneme si významu tohoto slova jak v náboženské oblasti, tak také v oblasti politicko-vojenské a v neposlední řadě také ve filozofickém významu tohoto slova.

Uvedený termín se používal předně v náboženské významové oblasti. Forester uvádí¹⁶, že synonymem pro tento pojem byl výraz δυναμις s tím rozdílem, že je pojmem moci ve smyslu moci svobodné, vycházející zevnitř člověka. Kdežto εξουσια je chápána spíše jako moc, která je člověku udělována. Tedy moc, kterou člověk nevlastní, která nevychází z člověka, nýbrž je na člověka delegována. Během procesu s Ježíšem poukazuje Pontský na moc, kterou jakožto správce celého Judska má. Evangelista zde používá pojmu εξουσια. Tím poukazuje na moc Pilátovi svěřenou. Je nutné podotknout, že každý

¹⁶ Werner Forester, „εξουσια,“ in *Teologický slovník k Novej zmluve*, ed. Gerhard Kittel, z I. a II zväzku (ALFA-ÉTA) vybral a preložil Ján Grešo (Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1987), 559.

prokurátor čili správce v římské administrativě, byl odpovědný senátu za to, jak svůj úřad plnil¹⁷. Proto Pontský Pilát poukazuje na svoji moc, která je mu dána i nad samotným Ježíšem. Je zřejmé, že Pilát má na mysli politickou moc, která je mu svěřena a se kterou může disponovat. Ježíšova odpověď¹⁸ již ale není politická, nýbrž teologická¹⁹. Doslova je zde použito sentence $\epsilon\iota\ \mu\eta\ \eta\nu\ \delta\epsilon\delta\omicron\mu\epsilon\nu\ \sigma\omicron\iota\ \alpha\nu\omega\theta\epsilon\nu$ – „pokud tobě nebyla dána shůry“. Překlad $\alpha\nu\omega\theta\epsilon\nu$ má vícero významů, „shora dolů, z vnitrozemí, od počátku či znova“²⁰. Budeme se držet směrového překladu „shora směrem dolů“. V tehdejších představách je nebe, jakožto sídlo Boha nahoře, a moc, která je Pilátovi Pontskému dána, přichází právě z shůry. Jde tedy o náboženskou, teologickou představu moci. Navíc Ježíš v předcházejících verších říká, že „jeho království není z tohoto světa“²¹. Tato věta patří mezi ty stěžejní, díky kterým je možné objasnit Kristovo chápání moci církve ve světě²². Obě věty navzájem souvisí. Ježíš Kristus nejdříve tvrdí, že jeho moc pochází od Hospodina. Tato moc, se kterou disponuje, je pouze důsledkem té moci, která mu byla dána. Jeho dopověď Pilátovi ukazuje, že stejnou mocí disponuje Pilát. Ukazuje, že moc, kterou člověk disponuje, není autonomní.

Zastavme se na chvíli u Ježíšovy odpovědi Pilátu Pontskému. Ježíšova představa moci, kterou člověk na zemi má, je představa moci udělené Bohem. Bůh uděluje člověku, co jeho jest, čím jest, a tím pádem, co člověk může. Tato představa je svázána s myšlenkou identity každého člověka. Teologická myšlenka, která stojí v pozadí, tedy říká, že nikoli člověk uděluje sám sobě svoji vlastní identitu – ta je člověku dána.

¹⁷ Por. Karol Gábriš, *Dejiny novozmluvnej doby* (Bratislava: ECM, 1994), 35n.

¹⁸ Je potřebné uvést, že Janovo podání procesu s Ježíšem, je odlišné od podání Matouše a Marka. Tito dva evangelisté totiž popisují Ježíšovo mlčení. Mt 27,14 a Mk 15,5. Souček píše, že synoptická tradice nezná soudní jednání před Pilátem Ponským. Synoptikové znají pouze tradici židovského procesu. Pilát nechá Ježíše zbičovat a vydá jej rovnou k ukřižování. To odpovídá dobovému obrazu Ponského Piláta, který byl podle dobových záznamů, velice krutý, por. Josefus Flavius, *The Jewish War*. Josephus, *The Essential Writings* (Kregel Publications: Grand Rapids. 1988), 263nn. Nejen židovské prameny hovoří o Pilátově krutosti. Gábriš poukazuje, že v roce 37 římský legát Vitellius suspendoval Piláta a ten se musel za svou vládu odpovídat před senátem v Římě, por. Gábriš, *Dejiny novozmluvnej doby*, 38.

¹⁹ Gábriš píše: „Už Ježíšův první rozhovor s Pilátom je podaný tak, že Ježíš sa musel javiť v Pilátových očiach ako nevinný. Veď Ježíš sa osvedčil, že jeho kráľovstvo je niečo iného než politická moc Rimanov.“ Karol Gábriš, *Kristus (Mesiáš)-Ježíš. Výzkum jedného života* (Bratislava: EBF UK, 1995), 134.

²⁰ Prach, *Řecko-český slovník*, 64.

²¹ J 18,36.

²² Souček zde hovoří: „Tato proslulá a svým významem a dosahem nesmírně závažná slova chtějí v dané souvislosti v první řadě odmítnout politické pojetí mesiášství, z něhož byl Ježíš obžalován.“ Josef B. Souček, *Utrpení Páně podle evangelíí* (Praha: Kalich, 1951), 155n.

Podle této myšlenky moci života jako Božího daru, který je udělován každému jedinci, může člověk pouze to, a pouze tolik, kolik mu bylo darováno. V této souvislosti je potřeba si všimnout ještě jednoho aspektu. Tím, že člověku je darována moc k životu, je zároveň po člověku – jakožto správci vlastního života – vymáhán počet jeho vlastního života. Člověk tedy bude hnán k zodpovědnosti za způsob, jak nakládal s tím, co jemu bylo dáno. Tedy jak nakládal se svým vlastním životem. Teologická idea života člověka, kterou zde předkládá Ježíš, je prodchnuta myšlenkou moci. Nikoli ovšem moci politické, ekonomické či vojenské, nýbrž moci jako moci, která uděluje legitimitu veškeré moci. Souček si všímá, že Pontský Pilát je zmaten, neboť neví, jak má s Ježíšovou teologickou odpovědí podle římského práva²³ naložit. Ježíš Kristus před soudním tribunálem římským, vydává svědectví o moci (εξουσια), která předchází veškerou moc (δυναμις) člověka.

Teologický diskurz moci ukazuje na metafyzickou základnu moci. Člověk v teologickém diskurzu moc nevlastní, anebo lépe, není původcem své vlastní moci. Spíše je správcem té moci k životu, jež mu byla svěřena. Moc v současném diskurzu je však takové chápání moci velice problematické. Je to dáno dvěma skutečnostmi. Tou první je rozpad metafyziky ve filozofii 19. stol. Tou druhou skutečností je zánik tradičních hodnot spolu s tradičním pojetím instituci církve.

4. Moc v současném filozofickém diskurzu

V článku si ponejvíce povšimneme významných myslitelů a to Theodora Adorna a Maxe Horkheimera. Samozřejmě, že je zde celá řada filozofů, kteří pojem moci učinili předmětem svého myšlení. Můžeme zde vzpomenou alespoň několik: Henri Bergson a jeho „Élan vital“ (životní elán, či životní vzmach). Dále Fridrich Nietzsche a jeho moc „nadčlověka“. Dále Martin Heidegger a jeho pojetí bytí a bytnosti, ze které vyplývá pojetí toho, co člověk může, tedy pojetí moci. Dále Hannah Arendtová a její „Vita activa“ čili pojetí aktivního člověka v postmoderní době. Do tohoto výčtu filozofů bychom měli také zařadit alespoň dvě jména

²³ „Vidí, že má před sebou docela zvláštní pojetí království, ale je ve své mysli, zvyklé hledati přehledné právní formulace, zmaten skutečností, že se Ježíš přece jen zřejmě pokládá za krále.“ Souček, *Utrpení Páně*, 156.

českých teologů, kteří se podíleli na soudobé diskusi o moci, Jakuba Trojana a Josefa Lukla Hromádky.

4.1 Moc a negativita

Adorno a Horkheimer hodnotí osvícenství v díle „Dialektika osvícenství“ velice negativním způsobem. Tato negativita je mnohými, například Weischedellem, označována za nihilismus²⁴, který svědčí pouze o neplodném ztroskotání samotného filozofování. Úkolem filozofů, potažmo jakéhokoli myslitele či vědce, je totiž nejenom analýza a interpretace, nýbrž a zároveň také předložení možných řešení. Zůstaneme-li však u Adornových analýz, zjišťujeme, co je na osvícenství nebo spíše době poosvícenské, tak tragické. Adorno tvrdí, že osvícenství nejen že nedokázalo dosáhnout vytyčených cílů, ono se proměnilo ve svůj pravý opak. A to dokonce, anebo spíše právě v pojmu. „Osvícenství nepřekonalo ‘zla dějin’, ale místo zločinů ‘pověrečných’ přineslo zločin ‘osvícených’”²⁵. Tato změna či lépe ztroskotání je patrná ve všech oblastech západní kultury. Nikde však není patrnější, jak Adorno ukazuje, než v politice a ekonomii, ve kterých se tato stává mocí transcendentní²⁶. Osvícenství si kladlo za cíl totální podmínění přírody prostřednictvím poznání. To mělo sloužit k využití přírody či spíše k přinucení přírody, aby sloužila pouze člověku. Proto nakonec Adorno konstatoval, že pro osvícenství jsou moc a poznání synonyma²⁷. Nabízí se však vzniká otázka – jak máme rozumět poznání?

Adorno odhaluje smutnou pravdu o současné kultuře ve své knize „Schéma masové kultury“, že veškerý eticko-estetický rozum, rozum, jenž se snaží odhalit nejen pravdu o bytí, nýbrž také po smyslu bytí, je rozumem zbytečným. Správné poznání je pouze jedno –

²⁴ Por. Wilhelm Weischedel, *Skeptická etika* (Praha: OIKOYMENH, 1999).

²⁵ Józef Tischner, *Spór o istnienie człowieka* (Kraków: Znak, 2001), 35.

²⁶ Adorno píše: „Totální masová kultura dnes nahrazuje ‘Nové univerzum’. [...] Jen moc, která dnes stojí za poezií všedního dne a imponuje nevybledávající a marnotratnou výpravou, je schopna klamat dospělé o prodlouženém dětství, jež jim připravuje, aby fungovali tím dospěleji. [...] Tento záchvív žije z převahy techniky jako celku – a kapitálu, který za ní stojí – nad každou jednotlivou věcí. To je transcendence v masové kultuře.“ Theodor Adorno, *Schéma masové kultury* (Praha: OIKOYMENH, 2009), 9n.

²⁷ Adorno ukazuje, že moc, a dodejme moc člověka, jež se stala transcendentální moc, je totožná s poznáním světa. Tímto navazuje na Bacona, pro něhož vědění znamená moc: „Lidé se chtějí naučit od přírody to, jak ji využívat, aby ji naprosto ovládli. Nic jiného nemá smysl. [...] Moc a poznání jsou synonyma.“ Adorno a Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 18.

technické²⁸. Paradoxem je fakt, že se nám technické poznání nabízí jako návod pro šťastný život. Jinými slovy etiku. V jakém smyslu zde o paradoxu hovoříme? Technický rozum zde zaměnil ontologii za etiku a technické poznání světa – to, jak svět je – ztotožňuje se smyslem světa –, jaký je jeho smysl. Správné pro takový rozum je pouze to, co slouží praktičnosti života. Pro takový rozum je praktičnost života zároveň jeho štěstím. Jsou opěvováni ti, kteří vydělávají peníze, fúzíjí podniky, pracují, tvoří, milují se. To vše činí, aby nevědomky sloužili moci, která je technokratickou jednotou moci²⁹. Adorno interpretuje současný svět jako svět, který se nám nabízí prostřednictvím techniky.

Paradoxem takové interpretace však je skutečnost, že pro výklad světa používá eticko-estetické soudy. Jako například: auto je dobré. Tablet je krásný. To, co se v moderně odehrálo, byla záměna ztěžejících pojmů. Aby moderna cizost techniky zahalila, přiřadila etická, estetická a také náboženská substantiva jako dobro/krásno/spása k technickým produktům. Příkladem může být ekologický motor pro automobily: ekologický motor je dobrý, protože neničí planetu, je zároveň esteticky krásný, protože je vyroben z obnovitelných surovin, a tím pádem nás může spasit, neboť díky dobru a kráse, kterou představuje, nebude zatěžovat příští generace. Záměna termínů a jejich zmatené používání se stává předmětem kritiky Theodora Adorna. Touto záměnou moderna své panství nad světem legitimizovala. Moderna tvrdí, můžeme světu vládnout, protože výsledky naší práce jsou dobré, krásné a spásonosné.

Hauser se však domnívá, že Adorno chápal termín osvícenství dvojím způsobem. Předně – chápal je jako mocenský vztah lidí k přírodě, jenž byl založen na principu sebezáchovy³⁰. Dále – chápal osvícenství jako stupeň, který přichází po mytologickém stupni, jehož předcházející stádium je animistické. Tento druhý stupeň je tedy možný, podle Hausera, pojmut jako „pojmové osvícenství“.³¹ Hauser ale nakonec přiznává všem třem stupňům, tedy animistickému, mytologickému a osvícenskému, obecný pojem a to osvícenství. Toto osvícenství je chápáno jako osvícení bytí světa světlem lidského rozumu.

²⁸ Por. Adorno, *Schéma masové kultury*, 55nn.

²⁹ Adorno píše spíše o ocelově jednotné moci.

³⁰ Por. Michael Hauser, *Adorno: moderna a negativita* (Praha: Filosofia, 2005), 149.

³¹ Por. Hauser, *Adorno*, 149.

Hauser jinými slovy říká a tak interpretuje Adornův pojem moci jako bytostnou touhu člověka ovládat přírodu, společnost a nakonec sebe sama. Nakonec je člověk představen jako bytost tíhnoucí pouze k jednomu – ovládnutí čili panování. Tímto způsobem zároveň Adorno interpretuje pojem odcizení. Mezi člověkem, který má moc nad přírodou, společností nebo sám nad sebou, a tím, co ovládá, nastává proces odcizení³². Adorno nejdříve vysvětluje, jak vzniká moc člověka nad přírodou. Hauser tuto myšlenkovou analýzu popisuje:

„Nyní si upřesněme, jak spolu souvisí zvětšení moci lidí nad přírodou a odcizení přírodě. Vznik odcizení Adorno vysvětluje takto: Animistické bytí se rozštěpilo na logos a na masu věcí. Mezi oběma stranami je propast. Příroda ztratila své božství (vznik pojmů a odbožštění). Existují jen ty věci, které se „podrobily“ jednotnému panskému řádu. Věci, které se podrobily, jsou substrátem panství. Tím získávají svoji identitu. Tato mocenská identita je základem jednoty všech věcí a přírody. Tyto tři kroky zvětšily moc lidí nad přírodou. [...] Podnětem k celému postupu byla potřeba zvětšit moc nad přírodou.“³³

Pro Adorna je tedy rozum formou moci³⁴. Rozum a moc nejsou totožné. Pojmy, zejména ty abstraktní, udělují mluvčímu moc. Schopnost pracovat s pojmy je projevem moci, kterou člověk má či svým mluvením získává. Adorno jako reprezentant marxismu frankfurtské školy dává do souvislosti výskyt pojmové moci a panství pozemkové a dále pak panství předmětů – jako jsou stroje –, a dále pak panství finančních prostředků³⁵. Problémem současné moci, zvláště pak té, která se projevuje v politice, je podle Adorna nesoulad mezi tím, co moc žádá, a tím, kdo to žádá. Jedná se o nesoulad mezi pojmem, který ukazuje na to, co je požadováno, a tím, kdo tuto skutečnost požaduje. Tak se vlastně ukazuje, že ani ten, kdo moc prosazuje, není schopen skutečnost, kterou požaduje, také naplnit. Moc se v

³² Adorno říká, že mezi mocí ovládat a ovládanou skutečností dochází k odcizení: „Lidé platí za zvětšení své moci odcizením tomu, nad čím vládou.“ Por. Hauser, *Adorno*, 149.

³³ Hauser, *Adorno*, 151.

³⁴ Por. Hauser, *Adorno*, 160.

³⁵ Por. Hauser, *Adorno*, 169.

Adornových kategoriích stává preludem a celá realita zcela zkreslenou karikaturou jednoty světa a pojmů. Masová kultura je postavena na moci monopolů. Adorno píše:

„Lidé přitakávají masové kultuře, protože vědí nebo tuší, že se zde naučí způsobům, které potřebují jako pas v monopolizovaném životě. Tento pas platí jen tehdy, je-li zaplacen krví, postoupením celého života, pasivní poslušností vůči nenáviděnému nucení. Právě proto, a ne kvůli ‘zhloupnutí’ mas, které jejich nepřátelé urychlují a na něž si jejich filantropičtí přátelé stěžují, je masová kultura tak neodolatelná. [...] Masy vyvozují důsledky z naprosté společenské bezmoci vůči monopolu, která je dnešním projevem zbídačování. Při přizpůsobování se technickým produktivním silám, které jim systém vnucuje jako pokrok, se lidé stávají objekty, jež s sebou bez námitek nechají manipulovat, a tím upadají zpátky za potencialitu technických produktivních sil.“³⁶

Adornova koncepce moci je, jak jsme ukázali, negativistická. Hodnota moci je v její negativním charakteru. Problémem Adornovy koncepce je její negativita. Každý pokus řešení politické krize, jak se zdá, ústí v rozklad moci. Hodnota negativní moci je v její sebedestrukci. Problém negativity nezůstává pouze ve světě kultury. Negativita, která se projevuje masifikací společnosti, prostupuje dále monopolizací kategorií jako krásno, dobro, pravda a přiřazuje těmto kategoriím negativitu. Tato monopolizace a masifikace proniká také do náboženského života. Společně s negativitou v kultuře se objevují negativní kulturní elementy také v církvi. Ovlivňuje to především politiku církve jak uvnitř, tak i vně. Jev také způsobuje ekonomizaci církve a v neposlední řadě i její justifikací. Znamená to, že církev opouští evangelijní diskurs a přebírá diskurs moci, který se ve společnosti vyskytuje.

5. Tázání se po moci k bytí jako základů veškeré moci

Otázka, kterou nutně musí položit teologie, pokud chce být funkcí církve, je otázka smysluplné odpovědi. Tedy takové odpovědi, která má smysl teologický. Nikoli politicky, či politologický. Taková smysluplná teologická odpověď bude muset vždy reflektovat dvě roviny. První rovina je striktně evangelijní. To znamená, je to rovina zvěsti Ježíše Krista,

³⁶ Adorno, *Schéma masové kultury*, 55n.

kteřá se musí znovu a znovu stát základem „ecclesia semper reformanda“. Čili církve, kteřá sebe samou neustále reformuje, čili neustále vystavuje kritice evangelijní zvěsti. Druhou rovinou je člověk žijící v konkrétní kulturně-historické době. Smysluplná teologická odpověď je zvěstování moci k bytí navzdory kulturním, politickým, ekonomickým či jiným krizím.

Současná, zvláště pak protestantská, teologie se snaží reflektovat pojem moci. Je potřeba říci, že se jej vůbec nezřiká³⁷, ale vymezuje jej. Moc v kontextu evangelia je vždy vyznáním víry. Vyznáním víry v Ježíše jako Krista. Moc zde není nepodmíněnou hodnotou, ale vždy stojí a padá s vyznáním víry církve v Boha, jakožto moci veškeré moci. Moc, jak je v církvi ve vyznání víry zakoušena, je nepodmíněnou mocí čili rozuměnou mocí samého bytí. Tillich rozděluje dvě roviny participace: ekumenická anebo také institucionalizované ve formě církve, a individualizovaná. V těchto rozměrech jde především o způsob uchopení moci, jakožto moci k bytí. Či jinak řečeno, jde o otázku, jakým způsobem poznáváme moc samého bytí?

Ekumenická rovina. V této rovině zakoušíme Boha skrze slovo a svátosti. Slovo zvěstované ve společenství je zakoušeno jako slovo naděje. Shromáždění církve takto prožívá slovo jako společné slovo naděje. Svátosti jsou znovu participací na Kristově smrti a jeho zmrtvýchvstání. Tím se celé shromáždění znovu stává účastníkem živého slova, které v církvi je. A dává jí vnitřní dynamiku k dějinné pouti. Na této rovině může církev participovat pouze na moci shůry.

Individualizovaná rovina. V této rovině zakoušíme Boha nikoli již jako společenství víry, nýbrž jako jedinci, kteří jsou součástí kultury. Zde může a také dochází ke konfliktům moci. Křesťan se zde stává obyvatelem dvou světů. Nikoli pouze „regnum Dei“, nýbrž se stává součástí „regnum terrena“. A právě v tomto kontextu, křesťana ve světě, dochází k praktickému a významnému přesahu jeho naděje, víry a lásky, jenž má zvěstovat. Zde se vyplňuje jeho všeobecné kněžství. Ukazuje se oná moc z bezmoci, kterou křesťan uplatňuje v tomto světě. A tím dává důkaz o Boží moci, kterou nabyl v církvi.

³⁷ „Zřeknutí se vnější moci, jak nám to příkladem předvedl Ježíš, neznamená zřeknutí se moci vůbec. Znamená to jen tolik, že u něho převažuje moc duchovní nad mocí vnější.“ Trojan, *Moc víry a víra v moc*, 17.

Kristova slova o tom, že vláda je darovaná shůry, jsou základem mluvení o moci církve. Zároveň je důležité se zeptat, jakou moc uděluje Bůh církvi? Odpověď je nasnadě. Moc je mocí zvěstovat evangelium, učit zachovávat Kristovo přikázání lásky k bližnímu a vysluhovat svátosti.

6. Závěr

Moc je to, co je nám darováno a čím můžeme disponovat. Moc chápeme jako hodnotu, která pozvedá naší existenci k bytí skrze disponibilitu se námi samými. V teologickém rozumění se jedná o moc k disponibilitě vlastní existence čili o moc k moci existovat navzdory okolnostem světa. Dodejme také navzdory mocensko-politickým okolnostem světa. V evangelijním smyslu se jedná o moc jako o hodnotu, která je tím hodnotnější, čím více dává sebe sama k dispozici druhým. Jinak řečeno, tehdy, když se moc udělená individuálnímu bytí dává k dispozici dalším individuům a pomáhá jejich moci k existenci navzdory okolnostem světa. Tato moc se projevuje v Tillichově konceptu jako moc k bytí. Evangelijní moc své vlastní pojetí chápe v kategoriích služby pro svět. Takto teologicky ukotvená moc je vlastní kérigmou církve. A je v příkrém rozporu s mocí politickou, jež své vlastní pojetí moci chápe v kategoriích panství nad světem.

Kontakt na autora:

PhDr. ThDr. Lucjan Klimsza, PhD.
Katedra výchovy k občanství
Fakulta pedagogická
Ostravská univerzita
Fráni Šrámka 3
709 00 Ostrava-Mariánské Hory
Česká republika
Email: lucjan.klimsza@osu.cz

Peer reviewed by:

doc. ThDr. Peter Gažík
Mgr. Maroš Nicák, Dr. theol.

[Published online Jún 26, 2017]