

DUCH A POLITIKA¹

Bedřich Loewenstein

The Spirit and Politics

This study examines conceptual influences which after the WWII shaped the intellectual profile of the well known German political scientist Kurt Sontheimer (1928-2005). His political philosophy was inspired by the journalistic work of Thomas Mann. Mann's inner development from an apologist towards a decided critic of German irrationalism and anti-democratism helped Sontheimer arrive at his mature political and conceptual views. A reconstruction of the attitude of German churches towards the republic and Nazi barbarism is included in order to help outline a less known aspect of Sontheimer as a Protestant critic of the German Federal Republic

Bedřich Loewenstein (*1929) je emeritním profesorem Svobodné univerzity v Berlíně

Keywords: Kurt Sontheimer, political religion, national socialism

„Duch“ a „moc“, ať je jejich protiklad v konkrétní souvislosti seberelativnější, patří k párovým pojmům, které znázorňují určitou problematiku. Jejich polarita má dnes příděch starosvětskosti už proto, že pojem ducha se stal málo srozumitelným a mimo sféru církevní se s ním setkáváme téměř jen v knižních titulech jako „Duch renesance“. Duchovní zatěžkávaní věcných problémů a zájmů obvykle pokládáme za zbytečné, pokrytecké, ne-li kontraproduktivní. Po ničivém

1 Kurt Sontheimer patřil v poslední třetině minulého století k nejvýznamnějším německým politologům a liberálním komentátorům politického života. I když se ve svých pracích soustředil především na problémy politického systému Německa, zůstává důležitým teoretikem politické kultury, poučným kritikem ideologických radikalismů a obráncem demokracie proti extremismu zleva i zprava. Ceněny jsou také jeho historické práce, odhalující selhání německých elit za Výmarské republiky.

věku ideologií jsme nedůvěřiví vůči snahám o přesazné osmyslení, definitivním řešením a také vůči politickému patosu a čepýření se s vysokou morálkou. Život jako by nepotřeboval duchovní poučování a obrubování zvučnými frázemi: racionální pravidla a věcná kompetence vstřízlivějším generacím stačí. Je v každém případě výhodou demokracie, že se v ní ideologické nároky vzájemně neutralizují a opotřebovávají.²

Jako se hospodářství a vědy vymkly tradičnímu poručníkovaní, tak se pryč i na poli politiky a společenské praxe obecně můžeme vzdát duchovní inspirace a hledání niterných motivů. Intelektuálové a moralisté, kteří své pravdy prosazují padni komu padni, bez ohledu na užitek nebo škodu s nimi spojené, jsou pokládáni za nepraktické snílky, ba bývají napadáni jako „pinčlové“, kteří štěkají (popřípadě zvedají nožku), ale nerozumějí záležitostem, proti nimž protestují. Ideové nároky jsou v podezření cesty po tenkém ledě, které by se věcná, racionální praxe měla raději vyhnout.³

Pozadím takovéto programové střízlivosti samozřejmě byly nedávné mocenské excesy provázené moralizující rétorikou a případně heideggerovským pohrdáním praktickou inteligencí a jejich „bezbrhými rejdy rozumové analýzy“.⁴ Kocovina po pseudoidealistických orgiích byla pochopitelná. Nadto ve věku nepřehledných globálních vědecko-technických, sociálně-ekonomických a politických souvislostí „muži ducha“ chybí praktické kompetence, které se tvrzením vlastní ideologické a morální nadřazenosti nijak nezvětší. Nedůvěra vůči ideologickým patentům nebyla nacismem traumatizovanému Sontheimerovi cizí, zvláště zavrhování sociálně-náboženských vizí. (To bylo i zkušeností autorovou potud, že se lidé v komunisticky ovládaných zemích octli ve všech životních polohách na vodítku dogmatizovaného návodu ve službách kvazistátního náboženství, takže volání po věcnosti mělo takřka podvrtný efekt.)

2 HARTMUT KLIEMT, *Macht und Ohnmacht der Moral in der Demokratie*, in: *Politik und Ethik*, (ed.) Kurt Bayertz, Stuttgart 1996, s. 188,192. Určitá bezmoc morálního přesvědčení a morálně legitimovaného rozhodování se autorovi zdá přímo žádoucí.

3 HELMUT SCHELKY, *Die Arbeit tun die anderen*, Opladen 1975, s. 66n. Redukci na věcné zákonitosti a řešitelné věcné problémy vědecké civilizace však i Schelsky považoval za „nucené vzdávání se smyslu“ a za potenciální sebeodcizení (s. 71, srov. s. 88n.). Důraz na imanentní zákonitost neznamená podle něho redukci na fakta a s Davidem Riesmanem je toho názoru, že status quo se může projevit jako „nejiluzornější ze všech cílů“.

4 Srov. Dahrendorfovu nechápavou kritiku Schelského knihy – *Die Zeit* 28. března 1975: „Jde o (...) vervu, s níž denuncuje modernu“ (správně utopismus).

V politicky svobodnějších podmínkách, ale přece souběžně s naší averzí proti fetišizované státní doktríně, trval i Sontheimer na laickém myšlení v politice a na konsenzu o tom, že demokratická praxe nezná absolutní pravdy či teleologické premisy s jednoznačnou budoucností. Nevyčerpalo to však jeho přesvědčení. Se státoprávníkem E. W. Böckenfördem přinejmenším věřil, že svobodná společnost žije i ze zdrojů přesahujících utilitární kalkulace a individuální touhu po nezávislosti.⁵ Už proto, abychom se v politice vyhnuli mytologiím, potřebujeme přesažné vědomí hodnot, a nejen racionální kalkulace: účelová racionalita ve formě fungování daných institucí neosvobozuje od tážení po smyslu.⁶ Sontheimer se ale distancuje také od „mlčlivého konzervatismu“, který po zkompromitování konzervativní politické filozofie jako tmelu diktatur – slovy Arnolda Gehlena – vešel v úzké spojení s moderními poměry; tento stydlivý konzervatismus, který předstírá spokojování se s výkonností a věcnou nutností, by se měl „vzchopit k poctivému vyznání“.⁷

Politika musí mít předpoklady neomezující se na prostou minimalizaci škod. Ani politika svobody se neobejde bez normativní dimenze, včetně osobního vzoru jako symbolu. „Realita není norma.“ Právě v poválečném Německu nebyla představitelná politika jako „business as usual“.⁸

Demokratická politika se na druhé straně už nedala jednoduše pojmut v kategoriích antických tradic ideálního státníka a klasického *dobrého života* pospolitosti, natož v předpolitickém jazyce německého idealismu, k němuž patří kodex povinnosti a poslušnosti, ale také ona protikladná dvojice „moci“ a „ducha“.⁹ Pole

5 KURT SONTHEIMER, *Die Idee der Zivilreligion*. Přednáška na Mnichovské univerzitě, nejspíše v roce 1998. Pozůstalost Sontheimer, Bundesarchiv Koblenz N 1577.

6 LESZEK KOLAKOWSKI, *Der Mensch ohne Alternative*, München 1960, s. 49, 56. „Marxův koncept sebespasení člověka je pověra,“ praví později (rozhovor s F. J. Raddatzem v týdeníku *Die Zeit*, 1977). Bendovo doporučení askeze intelektuála ve vědní politice však Kolakowski nesdílel (s. 58). Sontheimer se k Bendovi vrací mnohokrát; zrada intelektuála pro něho začíná tam, kde se duch podrobuje dílčí pravdě, která své vědění absolutizuje – KURT SONTHEIMER, *Verräter im Geist*, *Deutsche Zeitung* 17. června 1977.

7 KURT SONTHEIMER, *Verstobener Konservatismus*. Nedatovaný rukopis, pravděpodobně z roku 1967. Deutsches Literaturarchiv Marbach, oddělení rukopisů.

8 RAYMOND ARON, *Karl Jaspers und die Politik*, in: Karl Jaspers – Philosoph, Arzt, politischer Denker, München 1986, s. 68n. Srov. Sontheimerův rukopis přednášky z let 1981–1982 o německé literatuře po roce 1945 (Bundesarchiv Koblenz N 1577): „Národ, propuštěný ze začarovaného kruhu totalitní propagandy, se podobá člověku propadlému jedu, jemuž odebrali navyklou látku.“

9 DIETER E. ZIMMER, *Ein Kapitel Geist und Macht*, *Die Zeit* 17. května 1974. Po éře Heinemanna a Brandta, za níž se němečtí intelektuálové smířili s mocí, se autorovi ohlašuje epocha relativního uvolnění.

zvané společnost se v novověku nesmírně zdiferencovalo a zmnohoznačnilo. Jak ale zabránit tomu, aby se politika stala hodnotově neutrální technikou, popřípadě hřištěm mocenských a zájmových zápasů, a sociálně-technickým experimentem s libovolně použitelným lidským materiálem?

Sontheimer ve svém *Antidemokratickém myšlení* z roku 1962 zavrhl romanticko-organicistní, stavovsko-elitářské koncepcce doby Výmarské republiky jako ve svých důsledcích podezřelé z napomáhání totalitarismu.¹⁰ Ale nenapadlo ho z toho vyvozovat pravdu, ba jen dostatečnou nosnost mechanického většinového rozhodování. Už před Maxem Weberem byla masová společnost podezřelá z náklonnosti k caesarismu, takže kritici doporučovali pokud možno eliminovat plebiscitní metody výběru vůdců. Demokracie v pluralistickém, liberálním výměru se zakládá na veřejné výměně argumentů o věcech obce a předpokládá zásadní uznání rozmanitosti názorů a zájmových poloh. Její bázi není přesvědčení o dobré a moudrosti lidu, nýbrž pozitivní hodnocení občanské svobody a naopak víra ve škodlivost donucování a autoritativně ukládaných pravd. Neznamená to redukci na rozum v užším smyslu: zúžilo by to platformu otevřeného rozhodování.¹¹ Jde o veřejný diskurz jako základní podmínku svobodné demokracie – byť masová společnost toho nejednou nebyla schopna.

V pozdějším rukopise o *Dreyfusově aféře jako hodině zrodu moderního intelektuála* Sontheimer v této epizodě spatřuje historický úhelný bod republikánského modelu: „substitutivní“, intervenční praxi intelektuála.¹² Oč mu šlo, nebyla expertokracie a elitní vědomí, nýbrž subjektivní a zároveň komunikativní, odpovědný aspekt politické činnosti. Těto personální, existenciální dimenzi chybí bezpečná záruka pravdy, ale jako by operovala se zbytkem transcendence coby zdrojem inspirace a korektur. V tom Sontheimer následuje Karla Jasperse potud, že tento velký poválečný mentor ve veřejně působícím intelektu shledával jakousi „třetí sílu“, vyzvedávající politiku ze zatuchlého závětří.¹³ Otázku, jak ve světě

10 KURT SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1962, s. 260n.

11 Paměť demokratického právního státu pouze traduje bezpečné politické názhledy, vyzkoušené hodnoty a instituce – PAUL KIRCHHOF, *Der Verfassungsstaat – ein Konzept gegen die Unvernunft*, in: *Vernunft oder Macht?*, Tübingen 2006, s. 141n.

12 Sontheimerova pozůstalost, Bundesarchiv Koblenz N 1577, nedatovaný rukopis z 80. let.

13 KURT SONTHEIMER, *Deutschlands Politische Kultur*, München 1990, s. 19n, 23, 38, 129n.; KARL JASPERS, *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, München 1966, s. 180. V rozhlasové přednášce pro stanici SFB (květen 1984) na téma *Potřebujeme vizi budoucnosti?* Sontheimer konstatuje, že, „německý duch, jak se zdá, ztratil každý zájem na tom, aby vykázal moc do příslušných mezí“ (Bundesarchiv Koblenz, N 1577).

redukovaném na věcnost a na etiku blahobytu najít ideově relevantní návazné body, Sontheimer nechal otevřenou; byla to patrně důvěra v ne zcela odkouzlené a vyprázdňené hodnoty coby zdroj sil ve světě zbytnělého konzumu a nekritické autonomie, nikoli v prostou setrvačnost tradic.¹⁴

Politolog Martin Greiffenhagen, jako Sontheimer z protestantského domu, překládá *skepsi* „ohlížením se“, hledáním, zkoumáním, „hledajícím tázáním po pravdě“; pouhé pochybování naproti tomu prý je sterilní.¹⁵ To odpovídá i Sontheimerově pozici, stejně jako dovolávání se poněkud nejisté přirozenoprávní instance na podporu demokratických norem; až tváří v tvář totalitní zvůli získala plauzibilitu. Nebylo však nikdy možno docela vyvrátit podezření, že jde o značně selektivní a pragmatické uplatňování liberálních idejí a metafyzicky bezednou „filozofii jakoby“. Paradigmatem sociologů 50. let byl příznačně Riesmanův *zvenčí řízený člověk*, konformní „sběratel informací“, sám neschopný změnit běh politického dění, které chápe, ale nespojuje s potřebou jednat.¹⁶

Sontheimer výslovně nepolemizuje s tehdy rozšířenými, vůči demokracii skeptickými tezemi konzervativních sociologů Gehlena a Schelského, kteří vycházeli vstříc počáteční nedůvěře vůči zvenčí zaváděné demokracii. Jejich tvrzením bylo, že moderní subjektivita zůstává na poli veřejném bez konsekvencí: mele jaksi naprázdno a každá ideová orientace v nejlepším případě zůstává jen doplňkem, ne-li dekorací vládnoucího instrumentalismu; demokratická politika má naproti tomu v Sontheimerově pojetí vždy zřetelně normativní akcent, který není jen nálepkou. Demokratický politik nesmí být pouhým vykonavatelem nálad ani vědeckých expertíz; politik podle jeho představ samozřejmě také neusiluje o moc pro moc, a musí umět věrohodně, nikoli jen jako reprezentant skupinových zájmů, obhájit svou pozici argumenty. Přitom se zdá, že na rozdíl od oficiální „atlan-

14 BRUCE JENNINGS, *Liberale Autonomie und bürgerliche Interdependenz*, in: *Angewandte Ethik als Politikum*, (ed.) M. Kettner, Frankfurt am Main 2000, s. 69: „R. Frostova zásada ‚dobré ploty dělají dobré sousedy‘ nestačí na zachování občanské pospolitosti, resp. způsobu života, v němž prospívá lidské dobro.“

15 MARTIN GREIFFENHAGEN, *Jahrgang 1928*, München 1988, s. 186n. Hermann Rudolph později srovnával Sontheimerovu pozici s Greiffenhagenovou: argumentují prý v téže poloze, avšak s opačnými důsledky. Zatímco Greiffenhagen konstatuje nejistou perspektivu republiky, neexistuje pro Sontheimera důvod pro krizovou rétoriku, ba „klid je první povinností intelektuála“ (časopis *Merkur* 1979, č. 10).

16 DAVID RIESMAN, *Die einsame Masse*, Frankfurt am Main 1958, s. 195–197: „Ze strachu, aby nebyl přistižen při vysněném přání (...) připravuje se sběratel informací nejbezpečnějšího měřítka (...) totiž vlastní, osobní reakce. Politika sběrateli informací (...) především slouží jako prostředek skupinové konformity.“

tické“ ideologie adenaurovských let mu neběží o určitou víru, jejímž jménem se politik uchází o důvěru voličstva, jako spíše o vědomí mezi každého vědění a přesvědčení, jak čteme v eseji o *Vzoru v politice* (1966).

Byla to politická formule odpovídající staré Lessingově maximě: usilovat o pravdu navzdory všem relativitám, aniž si kdy budeme jisti jejím vlastněním. Pravdy jsou v politice *regulativní ideje*, nikoli metahistorické pojistky či dogma. Znamená to uznat pluralismus perspektiv a zásadních přístupů, ale nespokojit se s *míněním* jako s poslední instancí. Proporční praxe, stejně jako bezbřehá tolerance nesmí podkopat normativní rámec politiky a nahradit obsahovou stránku demokratické diskuse. Je zajisté rozdíl mezi spory vědeckými a politickými, ale demokracie se nemůže vzdát skutečné výměny argumentů a spokojit se s rituály, divadlem iluzí, stíny v Platónově jeskyni. Hospodské tlachy tyto debaty rovněž nenahradí a upřený pohled na výsledky výzkumu veřejného mínění může politika odvést od jeho vlastního úkolu.

Když Sontheimer cituje Maxem Weberem doporučené vlastnosti politika – vášeň, pocit odpovědnosti, odhad pro situaci – nezapomíná ani na politickou důvěru ve svět: možnost smysluplného jednání a komunikování. Svět není zcela cizí popřípadě odcizený objekt, kterému lze vtisknout libovolnou tvář. Nesmí být v našich představách „příliš hloupý nebo sprostý na to, co mu nabízíme“, praví Weber vymezením proti utopické libovůli.¹⁷ Demokratický politik v sontheimetrovském smyslu není zrcadlem veřejného mínění, ale nesmí se také příliš vzdálit od konkrétních lidí, jejich starostí a přání. Utopické dálkové cíle a sektářské ideologie vedoucí k totální konfrontaci se skutečností, k zabsolutizujícím se mytickým návodům a totalitním násilnickým praktikám, představují pro něho „iracionální“ scestí. Naopak (soukromé) „řeči nejsou veřejné mínění“.¹⁸

Jestliže se Sontheimer nikdy nevzdával normativního a ideového rozměru v politice, nebylo to pouhé reziduum jeho původní křesťanské ražby. „Člověk je víc než příroda, a toto ‚navíc‘ náleží k jeho definici,“ cituje Thomase Manna.¹⁹ Dvojice pojmů „duch a politika“, „duch a moc“, hlubším kulturně-historickým rozměrem ukazuje na starší, předmoderní konfiguraci, totiž na dualismus *církyve a státu*. Stát je v západní tradici místem jen podmíněného naplnění, je charakte-

17 MAX WEBER, *Politik als Beruf*, text cituje K. SONTHEIMER, *Deutschlands Politische Kultur*, s. 145.

18 KURT SONTHEIMER, *Die Vorreiterin der deutschen Demoskopie*, Die Zeit 26. září 1997 (Elisabeth Noelle-Neumann, Pýtia od Bodamského jezera, k 50. výročí Allensbašského ústavu).

19 KURT SONTHEIMER, *Thomas Mann und die Deutschen*, München 1961, s. 95.

ristický ambivalencemi; je od počátku odkázán na kritiku a korekturu ze strany pospolitosti žijící – vlastním nárokem – *sub specie aeternitatis*. Sféra státu je odbožštěna, není poslední instancí; na rozdíl od antické (a mimoevropské) jednoty náboženství a obce je relativizována a svým způsobem „osvobozena k sobě samému“, tj. vedena na úkol světské „užitečnosti“. Sekulární stát však uznává daleko do novověku strukturálně instanci, která světskou sféru provází a staví jakoby „pod eschatologickou výhradu“.²⁰

Takto svým způsobem padá i na moderního ducha odlesk zesláblého sakrálna, takže si novodobí filozofové a „progressivní intelektuálové“ někdy osobují platónskou roli zákonodárce popřípadě part naděje, světla a nadpozitivního racionálního práva. To bylo zdrojem ještě marxistického patosu, jeho „manichejského“ rozdělení lidstva na vyvolené a zavržené, na ty, jimž patří budoucnost, a na „děti tmy“. Druhá strana polárního protikladu je degradována na pouhé násilí a nepravou autoritu; zaprodat se těmto silám schopným leda zpomalit nezadržitelný pokrok, znamená „zradit ducha“ (Heinrich Mann).²¹ Tento protiklad, který vždy také fungoval jako sebelegitimace zejména levicových intelektuálů, nezůstal bez kritické odpovědi; svobodomyšlní konzervativci od dob Montesquieuových a Burkeových nedůvěřovali sice mocí chráněným, privilegovaným naukám, ale ještě více skryté touze po moci u vykořeněných, ctižádostivých intelektuálů. Intelekt nemusí být zásadně v právu a moc nemusí být a priori zlá; proto se liberálové někdy spokojují zabezpečením svobodného prostoru a jeho pravidel hry, kde moc druhou moc vykazuje do patřičných mezí: dokonce přebytek pravdy může někdy být na škodu (Montesquieu).

Tato výhrada vůči vládychtivým duchům je Sontheimerovi blízká. Totalitní nebezpečí bylo původně duchovním pokušením, než se stalo zákonem moci; a intelektuál není automaticky spojencem „pravdy“. Duch je pro něho stejně hoden kritiky jako vlastní moc.²² I kdyby intelektuál s dobrým svědomím strážil

20 HANS MAIER, *Politische Theologie*, in: *Politische Religionen*, München 2007, s. 95n.: „Ježto politika není už ničím božským, nemůže také donucovat svědomí.“ Eschatologický motiv jako korektiv světské víry v pokrok, ale také hnací síla uvnitř samotných dějin, představuje „osvobození k nikdy nebyvalému“ (s. 59).

21 KURT SONTHEIMER, *Geist und Macht in Deutschland*, in: *Von Deutschlands Republik*, 164n. Podle H. M. Enzensbergera bylo na čase tuto neplodnou dvojici protikladů přestat užívat (s. 172).

22 K. SONTHEIMER, *Von Deutschlands Republik*, s. 176n. Leitbildem intelektuála není „muž s ideou“ ani expert nebo intelektuální funkcionář, nýbrž víra v hodnotu duchovní svobody a otevřené duchovní rozpravy (s. 180).

západní humanitní odkaz a stavěl se na „podestu ducha zavázaného per definitionem pravdě a lidskosti“, neznamená to automaticky, že moc si vždy zasluhuje ono opovržení, které jí projevují „lidé ducha“.²³

Samozřejmě je intelektuál nepostradatelný ve funkci kritické instance a podněcovatele nespokojenosti se všední praxí a krátkozrakými stranickými kalkulacemi. Náročné myšlenky „duchovních aristokratů“ někdy napomáhají tomu, abychom si byli vědomi širších souvislostí, popřípadě aby byla odhalena mediokrita uspěchané politické každodennosti; mohou však, právě svou kritikou naší všední zaslepenosti, samy svádět k slepotě vůči skutečnosti. Příkladem jsou Sontheimerovy velké fikce a ideologické mámení v zápolí totalitních diktatur, stejně jako poválečné debaty mnoha francouzských intelektuálů kolem J. P. Sartra, v neposlední řadě i Jaspersův rigorózní odsudek Spolkové republiky roku 1966. Pozitivním protikladem je mu realistický intelekt Raymonda Arona, který se jako „neúplatný pozorovatel“ pouštěl do konkrétních poměrů a prověřoval prostor pro politické jednání. Moc se přirozeně nerovná moci, a proto ji kritický duch nemusí za všech okolností zavrhnout a zásadně zproblematizovat; trvale postávat u Zdi nářků není nejproduktivnější duchovní poloha. Oč by měl intelektuál místo toho usilovat, je nikdy nedosažitelný cíl *civilizovat moc*, získat ji pro humánní cíle. Co charakterizuje demokratického vzdělance, je právě tato víra v moc ducha jako „regulativního principu“ i veřejného života.

Bez ohledu na směr jeho angažovanosti za ten nebo onen hodnotový řád, měl by se snažit „zachovat stav lidské duchovní kultury“, jak to poněkud pateticky formuloval Leszek Kołakowski.²⁴ Bez ní by, navzdory mnoha expertům a intelektuálním lobbistům, nebylo mnoho, co bychom mohli stavět proti setrvačné síle reality. Je to tak říkajíc „pověření shora“.²⁵

* * *

Thomas Mann, v mnoha ohledech Sontheimerův duchovní otec, někdy užíval i docela jiné formule, jak si politolog byl dobře vědom. Za první světové války

23 K. SONTHEIMER, *Von Deutschlands Republik*, s. 215. Pravda a spravedlnost v praxi zůstávají čímsi relativním (s. 234). Srov. TÝŽ, *Eine neue Führungsschicht?* (rozhlasová přednáška, Deutschlandfunk 20. února 1978.): „že shoda mezi mocí a duchem zůstane navždy vysněným přáním. Politika je zacházení s mocí a nikoli duchovní hra.“

24 L. KOLAKOWSKI, *Intellektuelle contra Intellekt* (1972), cituji podle *Leben trotz Geschichte*, München 1977, s. 82n.

25 K. SONTHEIMER, *Von Deutschlands Republik*, s. 184n, 195, 200. („odpovědnost ducha za svobodné lidství“, s. 189).

Mann například s vypětím všech intelektuálních a literárních schopností opo-
noval prozápadní válečné propagandě, kterou ironizoval jako posluhování ducha
„nesnášenlivé, rozhodné lásce k člověku“. Hluboce tehdy nedůvěřoval samolibé
myšlence osvobození a civilizování světa a především programu v tomto
smyslu demokratizovat vzpurné, „protestující“, „nepolitické“ Německo. Válka
spisovatele vytrhla z osobní krize a poskytla mu příležitost uniknout dekadenci,
vypovědět autorské „sympatie s propastí“. Válka jemu i dalším byla náhražkovým
smyslem tím, že svět zjednodušila a zlo projektovala navenek.²⁶

Mocenská politika a materiální cíle Manna sotva zajímaly; domníval se však,
že německá idea kultury je v nebezpečí, a chtěl se postavit na její obranu. Exis-
tenciální krize mu nebyla jednoduše podnětem pro německou apologetiku, chtěl
položít zásadní otázky přesahující politiku dne. Jasnozřivě přitom poznamenal,
že 20. století právě zapomíná, „co víme o lidské přirozenosti, a přizpůsobuje člo-
věka své utopii“: předjímal tím řadu slepých uliček následujících desetiletí. Méně
přijatelné se nám může zdát, že politizace německého ducha „bulvárními mor-
ralisty“ a „buržoazními rétory“ typu jeho bratra Heinricha mu byla pošestilostí:
úcta k duchu ho prý učinila nedůvěřivým vůči akčním programům jeho politické
realizace.²⁷

Mannova zásadní politická skepse vůči pokrytecké rétorice ctnosti nebyla do-
cela pomýlená, třebaže jeho pozice byla rozporná, nejednou politicky paradoxní,
introvertní samomluvou popřípadě sporem s bratrem, s nejedním klopýtnutím.
Vycházel z obdivovaného trojhvězdi Schopenhauera, Wagnera a Nietzscheho
a odtud si „nepolitický autor“ osoboval úsudek o tom, co bylo třeba považovat za
„německé“, případně za „neněmecké“. V prvním případě to byla solidní, roman-
tická, měšťansko-liberální, buržoazní kultura („není génia mimo úřední hodiny“,
posmíval se bratr Heinrich), ve druhém případě mělká literarizace, politizace
a utilitarizace všech hodnot. Německý pojem vzdělanosti skutečně postrádal

26 HERMANN KURZKE, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, Frankfurt am Main 2002, s. 238n, 260. Bratr mu vyčetl, že „vždy choval zjemnělé pochybnosti vůči tak hrubým pojmům, jako jsou pravda a spravedlnost“. Aníž uvedl jeho jméno, Thomase nazval „zábavným parazitem“. To muselo bolet.

27 THOMAS MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), in: Týž, *Politiische Schriften und Reden I*, Frankfurt am Main 1968, s. 20n, 28. Nejméně si váží „oněch malých, nicotných, ostrovtipných, kteří žijí z toho, že rozumějí situaci“ a s povykem se přidávají k těm, kdo jsou dobře přizpůsobeni době. Proti demokratickému akcionismu a meliorismu, který ve světové válce viděl opakování Dreyfusovy aféry, Mann dával přednost „pocitivému, nestraničkému a nesentimentálnímu pesimismu“ (s. 15, 18, 23, 44).

politický prvek, ale válečně vzrušenému spisovateli se nezdálo žádoucí, aby byl tento deficit napraven tím, že německý Michl dostal nasazenu fryžskou čepici. Postup civilizace, jak Mann podezíral, rozkládá kulturu a ničí umění; demokracie je ale spornou vymožeností i proto, že většina lidí je egoistická, nepoctivá, závislivá, zlovolná a omezená: bylo by spíše namístě „věčně nedospělého suveréna“ postavit pod kuratelu, nemá-li se stát obětí demagogických úskoků apod.

Takovýmto „navýsost chytrým, poctivým zmatkem“ (Golo Mann), většinou ze Schopenhauerovy skříňky jedů, nepolitický myslitel podle vlastního vyjádření hlavně zamýšlel dráždit německé stoupence Západu typu jeho bratra.²⁸ Cítil však i potřebu věřit v pomlouvanou „věc Německa“ a také vlastní spisovatelská práce volala po širším „mravním zázemí“. O to větší jeho pozdější roztrpčení. „Musíme lidi, kteří nás rozhořčují [tzn. Němce], pokládat za neschopné takové hanebnosti,“ vysvětloval Heinrich Mann za druhé světové války shovívavě někdejší postoj bratrův.²⁹ Co je „německé“, bylo pro Thomase Manna vždy už propastí, mnohostí, takže zůstal vnitřně rozpolcen. „Čím člověk je, nemusí se krýt s jeho *názorem*.“ To mělo znamenat, že jeho válečná rétorika byla morální volbou, ne-li pózou, neodpovídala mnohoznačnému já; píše jinak než v dobách míru.

Války polarizují, živí primitivní pocity, i když Mann popírá vlastní regres do primitivních poloh: „Jsem schopen myšlenky, že nenávisť a nepřátelství mezi národy Evropy jsou koneckonců klamem a omylem.“ Nechce být žádný „patriotard“, horlivý souputník, ba shledává u sebe zásadní nepoměr k státu, který se mu zdá být věcí pro odborníky a člověka ducha se příliš netýká. „Jsem sám, (jen) přihlížím,“ i nyní jako by zůstal „milovníkem patologična a smrti, estétem přitahovaným propastí.“ S mocensko-politickou konfrontací první světové války to skutečně nemělo příliš společného.³⁰

Thomas Mann sice bere na vědomí proměnu německého měšťanského života v „buržoazní imperialismus“: tvrdost, specializaci a „amerikanizaci“, drží se však

28 T. MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*. s. 82, 94, 96. Ve srovnání se „šilenými nesmysly“, kterými francouzští intelektuálové prý poplivali Německo, „ta troška kulturního a civilizačního mudrování“ jsou jen nevinné tlachy (s. 135). K tomu srov. K. SONTHEIMER, *Thomas Mann und die Deutschen*, s. 33n.: „Politika lidí činí surovými, vulgárními a stupidními. Závist, drzost a chtivost je všechno, co lidi učí.“ (s. 36)

29 HEINRICH MANN, *Ein Zeitalter wird besichtigt*, Berlin 1947, s. 242, 240: „Ještě v první polovině naší činnosti jsme si s bratrem sdělovali i nejtajnější myšlenku. Mohli jsme chtít spolu napsat knihu.“

30 Později o své válečné knize napsal, že „hleděla zpátky, hájila velkou duchovní minulost“. „Je to ústupová šarvátka ve velkém stylu (...) kterou jsem svedl v plném vědomí její beznadějnosti.“ – THOMAS MANN, *Kultur und Sozialismus*, in: Týž, *Politische Schriften und Reden II*, s. 167.

toho, co pokládá za jádro starého německého duchovna. I vnějškový pokrok, který zesměšňuje coby „banální“, „šprýmovný“ (drollig), „mělce humánní“, se ve skutečnosti nedá zadržet. Jeho válečná kniha je ironickou odmlovou, protivahou, konzervativní rétorickou náitkou proti „pokračujícímu ničení veškeré psychické skutečnosti (...) nezadržitelné anarchizaci a barbarizaci světa lidí revolučním intelektem“, jak to Mann nazývá po válce v dopise hraběti Keyserlingovi. A posléze: na procesu změlnění a „literarizace“ v politickém, tzn. neněmeckém smyslu se podílejí mnozí, kteří mu subjektivně odporují.³¹

Mladému Sontheimerovi, který právě pracoval na svém *Antidemokratickém myšlení za Výmarské republiky*, neunikl fakt, že Mannova válečná kniha vybavila celou zbrojnici duchovních zbraní proti demokracii: omlouvá ho však tezí, že argumentoval pouze proti sporné ideji jakobínské „republiky ctností“, ne-li strašidlu totalitní společnosti s duchovním terorem a laciným optimismem. Pochopitelný se mu zdá být zvláště Mannův protest proti arogantní nivelizaci pro něho důležitých životních sfér umění, filozofie, náboženství, vědy; Sontheimer Mannovu válečnou knihu také interpretuje jako svého druhu literární obtah, závislý na bratrově předloze: „kus literatury proti jinému druhu literatury“.³²

To není omyl, ale tvrzení příliš zlehčuje polemiku, zbavuje ji politického jedu. Když se ve stejném roce zrodila německá republika, nezdála se Mannovi ústavní realita nikterak ideální, nicméně neshledal ji „neněmeckou“: viděl v ní reálnou šanci, hodnou obrany proti nespravedlivým útokům „pogromistých monarchistů“ a „vlasteneckých hulvátů“. „Každý pokus obnovit staré poměry (...) z potřeby autority a citu znamená obskurantismus.“³³

Thomas Mann byl schopen se názorově vyvíjet a jako jiní konzervativci (W. Rathenau) dokonce choval abstraktní sympatie se socialismem a komunismem jako idejemi, jimž možná patří budoucnost. „Ošklivá fraška“ mnichovské republiky rad ale nemohla obstát před jeho měšťanskými a v neposlední řadě estetickými představami. Ještě po skončení války se zadostiučiněním připomínal Tolstého kritiku „pošetilého imperialismu evropské civilizace“ a „vyluhovaných, zastaralých, na smrt sešlých“ pokrokařských idejí, racionálně-humanitních

31 T. MANN, *Betrachtungen*, s. 41, 50, 64, 102: „Kdejaký lump si namlouvá, že je méně lumpem, jelikož je německý lump“ (s. 114), „milovník smrti“. „Lomoz Všeněmců, pokud ke mně vůbec dolehl, byl pro mě nešvar a k smíchu.“ (s. 138). Autor v roce 1920 své *Úvahy* označuje „za kus filozofie, které jsem sotva rozuměl, když jsem ji sepisoval“, dopis hraběti Keyserlingovi, vydaný v *Politische Schriften und Reden II*, s. 71.

32 K. SONTHEIMER, *Thomas Mann und die Deutschen*, s. 48, 43.

33 T. MANN, *Politische Schriften und Reden II*, s. 76.

zbraní západní buržoazní rétoriky.³⁴ Mannova ambivalence je cítit ještě z nerozhodnutých debat *Kouzelného vrchu* (1924), vcelku však jeho postoj musíme interpretovat jako smíření se s republikou: „Je načase ukázat, že je německý národ schopen počestného manželství se svobodou.“³⁵ Manželství někdy bývá věcí rozumu, pokusem uvést zmatené city v určitý pořádek. Ostatně „Mannův klad vždy býval jen polovičitý (...) a teprve jeho negace jednoznačná a silná“, jak soudí jeho syn.³⁶

Sontheimer právem nebral příliš vážně Mannovy počáteční romantické, nepolitické pokusy o legitimaci demokracie: stát jako poezie, jako „erotický, všeobjímající demokratismus“. Novalis, Hölderlin a Goethe se mu zdáli málo přesvědčivými svědky německého republikanismu. Tak či onak Thomas Mann republiku chápal jako legitimní fázi německého vývoje a německé humanity. Jednoznačné bylo jeho rozhodné odmítnutí cynického antihumanismu, který charakterizuje jako „estetství hlouposti a špatnosti“, a k němu přičítá i fatalistickou „profetii kalcifikace“ Oswalda Spenglera. Nic není pravdou, kromě toho, co prospívá životu, cituje Goetha.

Lidství není v jeho pohledu ničím hotovým a uzavřeným, nýbrž stojí před námi jako úkol; naopak soudí, že zatvrzele retrográdní romantismus Němce odsuzuje do role vyvrženců západního světa. Vzдорovitě se držet této role, domnívá se teď Thomas Mann, nemá nic společného s věrností, spíše s omezeností, „fanatickým sebeomračováním“, právě obskurantismem. Toto nebezpečí hrozí všem dobám, „jejichž touha míří k absolutnu“.³⁷

Mannova kritika nesměřovala proti tradičnímu náboženství a ustaveným církvím, i když zejména jejich protestantská část zhroutil „svaté protestantské

34 T. MANN, *Das Problem der deutsch-französischen Beziehungen*, in: Politische Schriften und Reden II, s. 88. Dorozumění je prý možné pouze na předpolitické půdě, nikoli „za cenu oběti všech hloubek a výšin duše“ a „převzetím doktrín prskavého pacifismu, plivajícího po národě“ (s. 80).

35 H. KURZKE, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, s. 275, 278 (citát pochází ze 14. února 1919). Sontheimer nepokládá *Kouzelný vrch* za pokračování válečných polemik obou bratří. Spíše ho považuje za umělecky zhutnělý seismograf duchovních proudů, s ironickou distancí vůči oběma protagonistům. Mannovo prohlášení, že z válečných *Úvah* nic neodvolává, stejně jako jeho pokus navázat republiku na německý romantismus, prohlašuje za matoucí – K. SONTHEIMER, *Thomas Mann und die Deutschen*, s. 61n., 69.

36 GOLO MANN, *Deutsche Geschichte*, Frankfurt am Main 1967, s. 723.

37 T. MANN, *Politische Schriften und Reden* II, s. 133, 122, 139: „Každý útěk do historických forem životem opuštěným je obskurantismus.“ Srov. TÝŽ, *Über die Ehe*, in: Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie I, s. 261. Právým absolutnem je jen „třetí říše náboženské humanity“ jako idea budoucnosti – T. MANN, *Geist und Wesen der Deutschen Republik*, München 1923.

říše německého národa“ a ztrátou státně-církevního pořádku upadla do zmatků a většine protestantských mluvčích chyběla suverenita víry, s níž měli hledět vstříc věcem budoucím; místo toho se přiklíněli k nostalgickému, restaurativnímu myšlení. Jestliže předtím povyšovali válku na *sanctum bellum* a oslavovali zážitek národního společenství jako syntézi křesťanství a němectví, tak nyní mnozí chápali revoluci roku 1918 jako katastrofu, ba jako protikřesťanskou: Řím 13,1 prý neplatí vůči „pekelným mocnostem“.

I méně zatvrzelí publicisté přinejmenším odmítali „eudaimonickou“ ideu státu jako profánní zařízení ustavené k blahu jeho občanů: Němcům přiměřený stát je *říše*. Už svrchované individuum, které předpokládá liberální teorie státu, bylo autoritativním teologům podezřelé. „Svrchovanost státu“, jak oproti tomu soudí teolog Friedrich Gogarten, „nevyžaduje dalších sankcí, ani církevních.“³⁸ Demokracie hrozí ztrátou státní autority ve své mravní substanci.

Co Thomasi Mannovi na „duchu doby“ a na dobové publicistice vadilo, nebylo jen pohrdané „sobectví a materialistická chtivost“ sekularizované společnosti, jako zejména vzdorné ignorování skutečnosti. Netýkalo se to pouze institucí republiky, které byly vykřičené jako prý cizí import, ale obecně stavu mysli. Místo aby publicisté „ducha“ a „život“ chápali jako souvztažné body jediného pole, pranýřovali „ducha“ jako zhoubnou rozkladnou sílu a za autenticky německý deklarovali mlhavý národně-autoritativní pořádek. I když tato literatura užívala jakoby metafyzické dikce, jde podle Manna o *dezerci od ducha*: „z prostého faktu mocenské převahy pudu nad duchem“ títo autoři vyvozují přednost primitivního a iracionálního. V neschopnosti „poznat reálno v duchovnu a duchovno v reálnu“ Thomas Mann vidí také politické ignorování reálných šancí; ze „zatvrzelosti a vzpurnosti vůči duchu doby“ se Německo odebírá do ústraní. Místo aby zapomnělo na přežilou minulost, „co otců ústa vyprávěla, zákon a zvyk, odvěkých bohů jméno“ (Hölderlin), místo duchovní práce kritické očisty a vnitřního osvobození, drží se pevně „medvědí jeskyně kultu němectví“ (Deutschtümelei).³⁹ To byla nadmíru vítaná interpretační podpora německých radikálních konzervativců.

38 Cituji podle K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken*, s. 245n. Srov. KURT NOWAK, *Evangelische Theologie und Weimarer Republik*, Göttingen 1981, s. 174n. Idea říše nabývá podoby nadvlády nad Evropou; svoboda předpokládá úroveň: „bezceňné má mlčet“ – WILHELM STAPEL, *Der christliche Staatsmann*, Hamburg 1932, s. 250n.

39 T. MANN, *Politische Schriften und Reden* II, s. 160n (1926), 142, 149 (1925), 220n. článek *Die Wiedergeburt der Anständigkeit* (1931). „Sabotuje se vůle národů,“ pravil Mann v roce 1932. „Ne, demokracie není uskutečněna, je to sociální (demokracie), ve které národy si přejí žít. Odlišné Společnosti národů by bylo třeba než je ta ženevská, spolek národů proti jejich vládám.“ – Projev k videňským dělníkům, říjen 1932, s. 240n. Nacionální opojení roku 1914 a válečné oběti bylo možno osprave-

Thomas Mann nebyl ani praktikujícím křesťanem, ani nevěřil v pokrok ve smyslu doktrín 19. století. V tradici kulturně-protestantské představy blízkosti náboženství a kultury, spjatých „kultivováním života“, pokládal za naléhavý a produktivní úkol *zduchovňovat život*. Viděl tu kontinuitu se schillerovskou „estetickou výchovou lidstva“ a nelekal se pojmu „sebeopševcování“, který teologové zpravidla odmítají. Proces kulturního zušlechťování a stupňování lidských sil přitom nechtěl omezit na kulturu v užším významu a zahrnoval do něho i ryze politické otázky, civilizační soužití obecně, přičemž doufal, že jednou učiněné pokroky „nemohou být již odčiněny“. Byla to stará liberální víra 19. století, ale dovolávat se jí stálo za to, i když se s ní člověk krátkodobě ocital na ztracené vartě. Místo „masového nešvaru“ a „kulturní sabotáže“, kulturně-pesimistického výsměchu svobodě a idealizace fiktivní vůle etnického kolektivu Thomas Mann pokládal patos evropské humanity za nijak nepřekonanou současnou orientaci. Národní ideu chtěl naproti tomu odzbrojit, učinit ji neschopnou stát se elementem válečných ideologií.⁴⁰

I mimo estetickou nostalgii a mystiku smrti Mann inklinoval v „kulturprotestantském“ smyslu k některým motivům křesťansko-židovské tradice. Nebyla to jen osobní potřeba vertikálního, metafyzického zakotvení, bez něhož člověku hrozí utonutí v banalitě všedních nicotností.

V dobách regresu, úpadku občanských hodnot – rozumu, svobody, rovnosti – v podobě „blouznivého kulturního barbarství“, ve které je vše možné a dovolené, zdálo se mu důležité připomenout náklady náboženského pokroku od orgiastických přírodních kultů k vyšším zduchovnělým náboženským formám: v nich, přes všechny dobově typické omyly, viděl prvky kritické svobody vůči masovému fanatismu sekulární spásy a pronikání temných protikulturních sil. Křesťanství svým transcendentním Bohem a historickým výkonem zbavení světa démonů oproti tomu skýtá imunizační látky a prostor možného rozpomenutí na osvědčené a nepostradatelné hodnoty.⁴¹

dlnit pouze německým triumfem: toto přehnané očekávání způsobilo něco jako *autismus*, který zabránil tomu, aby Němci (za Výmarské republiky) vzali na vědomí existující šance – srov. DETLEV PEUKERT, *Die Weimarer Republik*, Frankfurt am Main 1987, s. 52n, 54.

40 Předmluva ke knize *Der deutsche Genius* (1926), in: Týž, *Politische Schriften und Reden II*, s. 154; *Die geistige Situation des Schriftstellers in unserer Zeit* (1930), s. 179; *Ansprache an die Jugend* (1931), s. 230n.

41 THOMAS MANN, *Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft* (1930), in: Týž, *Politische Schriften und Reden II*, s. 191n. Katolická část národa se mu zdá dobře zabezpečena v klíně církve a jejího odmítání etnického novopohanství (s. 194). „Nenávidím ty aristokratické pleticháře, ten mor konzervativního literátství“, který uvolňuje dráhu hanebné reakci – *Die Wiedergeburt der Anständigkeit* (1931, s. 213.

Evropa, zdůrazňuje Mann, je starší a pevněji založená než narušený svět buržoazní kultury a individualisticky zúžené pojetí náboženství; mimo západní tradici ostatně není pro něho spásy: není zřejmě náhodou, že tam, kde křesťanský zformovaná kultura ztrácí svou sílu, nenastupuje osvícenství, nýbrž pověry a novopohanské jalové kultury.⁴² Pojem lidské slušnosti dnes v podstatě nevypřchal jen z Německa, místo něho vulgárně-vědeckí literáti ohlupují lid a „mystagogové života“ pěstují válečné štvání.⁴³

* * *

Mannova obrana evropského ducha proti „padoušství“ radikálních pomlouvačů demokracie a moderny, kteří v jeho očích byli průkopníky barbarství, nemusela mladému Sontheimerovi teprve dodat kritérium pro svou práci o výmarském nacionalismu. Dodatečně ho ale utvrdila ve svém záměru, pomlouvače republiky především denuncovat a nikoli učinit historicky srozumitelnými z dobových předpokladů. Zajisté nejen versailleská smlouva a nemoudrá francouzská neústupnost, ale i vnitřní slabost demokracie, šok totálního znehodnocení měny, ožebračení středních vrstev a zablokovaná životní perspektiva celých ročníků živily resentmenty a touhu po základně odlišné politice. Republika postrádala hmatatelné úspěchy, ale i historickou perspektivu a „zakládací mýtus“. Od počátku spočívala na střízlivých kompromisech, na nichž se sice dalo stavět, ale konfliktní strany je uzavíraly jen se skřípěním zubů. Nedostatek praktických úspěchů zaznamenaly o to trpčeji, že velké ústavní sliby a sociálně-technické iluze vzbudily přehnaná očekávání, v jejichž světle se skrovná skutečnost zdála takřka nesnesitelná.⁴⁴

Stísněnost, kterou budila republika, živily i konzervativní obavy – z anonymní nevázanosti, hedonistického způsobu života velkoměsta, z povrchního opájení technikou a z mělké masové kultury (často citovaná kulturně-pesimistická

42 HERMANN KURZKE, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, s. 264; K. SONTHEIMER, *Thomas Mann und die Deutschen*, 76n., 79n. Už z roku 1928 pochází návrh deportovat hanobitele domova typu Thomase Manna (s. 87). Mann svým nacionálním kritikům nezůstal nic dlužen: „zvolní šosáci“ zasvěcení antiosvícenství prý mluví o „duši“, myslí ale „plynovou válku“ – *Die geistige Situation*, s. 183n. „Zlomyslná zoologizace“ člověka, „kulturní sabotáž“ – *Ansprache an die Jugend*, s. 230n.

43 T. MANN, *Die Wiedergeburt der Anständigkeit*, s. 210, 213.

44 D. PEUKERT, *Die Weimarer Republik*, s. 135n. Přehnaná víra v možnost uskutečnit žádoucí nevtahovala se jen na požadavky sociální spravedlnosti, ale i na pedagogické řešení trestní činnosti a v neposlední řadě na slib tzv. kulturního státu. Na druhé straně konzervativní síly tvář v tvář krizi ztrácely ochotu dodržet původní kompromisy.

Weberova formulka zněla: „odborníci bez ducha, požitkáři bez srdce“). Averse zčásti vycházely z ireálných tužeb a projekcí předindustriálních idyl, nejedna starost však byla do jisté míry pochopitelná.⁴⁵ Vykořeněné a zmilitarizované masy, které lemovaly obraz měst ve 20. letech, byly provázeny symboly a mýty, jež neokázalé republiky chyběly. Na druhé straně byly organizovány pomocí velmi moderních, od protivníka převzatých technik: „masové opojení osvobozené od zátěže subjektu (des Ich)“ (Thomas Mann).

„Iracionální“, popřípadě pseudonáboženský ráz militantního antidemokratismu měl paradoxně co dělat s rozlukou státu a církve, kterou republika uskutecnila. U protestantské většiny v důsledku ztráty zeměpanského episkopátu a „degradace“ politiky na stranické a zájmové šarvátky nastal značný politický zmatek. Materialismus může být duchovnější, idealističtější a náboženštější než předstíraná niternost a pseudovznešenost, komentoval Thomas Mann; ale politická kultura republiky se vzpírala proti profánnímu, nepatetickému, střízlivému stylu a pojmovosti.⁴⁶ „Autorita“ znělo spolehlivěji než „většina“, „osud“ patetičtější než „volba“, „služba státu“ morálněji než dovolávání se individuálních svobod. Myticky idealizovaný pojem národa také skýtal zdánlivě solidnější půdu, ve srovnání s pluralismem neschopným politického rozhodování, jaký lidé měli stále před očima. „Heroická vůle“ se v ovzduší romantizovaných válečných vzpomínek zdála mládeži atraktivnější než parlamentní handrkování o nicotnosti, ale i dovolávání se mrtvých, „předčverejších“ ideálů, jakým zdánlivě byly právo a rozum.

Byla to běžná konzervativní hesla a *topoi*. Nemusela v každém případě rozbít republikánský hodnotový rámec a nemusela mít vždy autenticky náboženský motiv, sloužila však falešným romantickým tužbám a mohla se nabít militantní energií, popřípadě impregnovat proti kritice. Thomas Mann u nich konstatoval „inferiorní fanatismus“, který ve jménu *mýtu* ruší rozdíl mezi pravdou a humbukem: protiduchovost, kterou se vzrušovaly „zbídačené, nouzí vyděšené středostavovské a sociálně pod nimi figurující masy plné resentmentů“; kolektiv jim jaksi dovoloval vzdálit se natrvalo od instance jednotlivého já. Dva pojmové komplexy

45 „Pochopitelná“ samozřejmě nemusí znamenat oprávněná. Byl to Thomas Mann, kdo prohlédl antivelkoměstskou ideu národní autarkie a regenerace selského stavu jako „zastírací fikci“ – T. MANN, *Die Wiedergeburt der Anständigkeit*, s. 246n. (projev k vídeňským dělníkům).

46 D. PEUKERT, *Die Weimarer Republik*, s. 163n., 185n., 227n. Kompromisům republiky odpovídal „totalitární“ model válečného hospodářství od roku 1917, s. 61. „Omrzeli věčným strádáním (...) zkrúšení, přesytní i demokratickým krasořečněním s jeho neustálými výzvami k rozumu a střízlivosti, oddali se teď lidé svým afektům.“ – JOACHIM C. FEST, *Hitler*, Frankfurt am Main-Berlin 1973, s. 378n.: „Ještě barva jejich zdatnosti byla šedá.“

zejména dodávaly antidemokratické ideologii rysy *politického náboženství*: idea vůdce a představa říše.⁴⁷

Role vůdce sama o sobě tvoří nezbytný prvek demokratické praxe a procesu tvorby vůle: poněkud nepraktická myšlenka Hanse Kelsena, spokojující se pouhou vládou zákona, vyžaduje doplnění v tomto ohledu. Také důraz na „rozhodování“ má svůj legitimní demokratický smysl za hranicemi bojového voluntarismu 20. let 20. století, oponujícího proti přirozenoprávnímu zdroji zákonodárství, „mechanické“ racionalitě, ne-li „moloču ducha“.⁴⁸ V pravicově-nacionální publicistice výmarské epochy se *rozhodnutí* absolutizuje a odděluje od racionálního hledání, resp. tvorby vůle; paralelně je figura *vůdce* stylizována na osudem seslaného zachránce a spasitele. Rozhodnutí nemá být výsledkem zvažování zájmů a z nich plynoucích důsledků. Vůdce není funkcionářem či parlamentním mluvčím, nýbrž světelnou postavou vymykající se ze všedních kritérií. Analogicky idea *říše* sugeruje vyšší skutečnost, kvazieschatologický řád, při kterém se velkoryse přechází hranice mezi náboženskou vizí, *Třetí říší* Jáchyma z Fiore, „Novou říší“ Stefana Georgeho a německými geopolitickými mocenskými nároky v Evropě. Politická ezoterika a pseudoeschatologie tak už před rokem 1933 připravují půdu pro totalitní vůdcovský stát a německou expanzi.⁴⁹

Církve nebyly zcela bez viny na babylonském ideovém zmatení a Eric Voegelin jim právem vytykal „duchovní zpustnutí“. I v minulosti nehájily vždy potenciál svobody, spočívající ve svém elementárním „bezdomoví“ ve světě, a nebyly si dostatečně vědomy základního rozdílu mezi vlastním posláním a úkoly politické obce: onoho napětí, které se nedá odstranit formulkami typu spolenectví trůnu a oltáře. Ať už z nechuti vůči požadavku světské svobody a sebespasení Francouzské revoluce, ať nákazou mýtu národa a vlasti, špatně pochopenou poslušností vrchnosti, nebo jen obyčejnou zlostí ze ztráty privilegovaného postavení ve státu: mluvčí církve zaměřovali a uvedli ve zmatek pojmy křesťanské a politické. Tak velká většina obou konfesí v Německu přivítala Hitlerovo nastoupení jako prozřetelnostní určení nebo je – analogií k pseudonáboženské apoteóze „národní

47 „Pochyby moderny o sobě samé“, motivované pseudonáboženskou touhou po celosti, svádějí k selhání rozumu vůči tzv. *pompa diaboli*, zlu v podobě světla (D. Bonhoeffer): vytěsněné náboženství se v pervertované podobě vrací do společnosti – H. MAIER, *Politische Religionen*, s. 118n.; T. MANN, *Achtung, Europa!* (1935), in: *Týž, Politische Schriften und Reden II*, s. 316n.

48 K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken*, s. 247n., 266n.; T. MANN, *Achtung, Europa!*, s. 320n.: „Jejich svět není heroický, je kolportážní, kriminálně-romantický.“ (s. 322)

49 CHRISTIAN GRAF VON KROCKOW, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt und M. Heidegger*, Stuttgart 1958.

jednoty“ roku 1914 – důkladně nepochopila jako „idealistické vzepětí proti materialismu a nihilismu“.⁵⁰ Ze společného odporu proti liberalismu, demokracii a marxismu, a také z tradičního antijudaismu, přehlíželi charakter nacistického násilí včetně jeho náhražkově náboženského, protikřesťanského programu světské pseudospásy.

„Církev nemá právo stavět se do cesty dílu, začatému v posvátné horlivosti a vášnivě oddanosti“, a tím jakoby bránit samotnému Pánu, tvrdil jeden zmatený církevní historik. A mnozí v „nejhnusnějších bubákově (Popanz), kterého kdy zrodily světové dějiny“ (Thomas Mann), viděli nově příchozího Luthera a klaněli se „hysterickému podvodníkovi (...) který s vychytralou houževnatostí šílenice využíval z nouze a zmatků doby vycházející věřivosti k vlastnímu prospěchu“.⁵¹ Jiní se v nejlepším případě stahovali na jádro církevní činnosti, aniž v zásadě uváděli v potaz teroristická opatření režimu.⁵²

Na protestantské straně souhlas dosahoval místy takového stupně, že s nacismem spojoval „druhou reformaci“, ba nacionální snahy o vytvoření křesťanství odpovídajícího potřebám rasy (artgemäßes Christentum). Reprezentativní synoda *Německé evangelické církve* v dubnu 1939 dávala pronásledování židů do kontinuity s Martinem Lutherem a církevní představitelé Saska, Nasavska, Meklenburska, Durynska a dalších provincií koncem roku 1941 prohlásili, že „rasově židovští křesťané“ nemají v církvi místo a právo, takže z ní musí být vyloučeni.⁵³ Tento oportunismus nezůstal bez rázné kritiky (Niemöllerův *Pfarrernotbund*, vyznavačské synody v Barmenu a Dahlemu 1934), ale i po ztroskotání projektu nacistické národní církve se většina nacionálně smýšlejících pastörů

50 Ve světě tak protibožským a zbaveném rozumu, jaký je náš, není dovoleno stavět proti (sociální) vůli k lepšímu metafyzickou niternost a náboženství coby údajně vyšší princip. Co se dnes děje v Německu, tvoří odpornou směšici revoluce a reakce – T. MANN, *Bekennnis zum Sozialismus* (1933), in: Týž, *Politische Schriften und Reden II*, s. 249n.

51 T. MANN, *Leiden an Deutschland* (1933), in: Týž, *Politische Schriften und Reden II*, s. 256. „Víme z hloubi duše: „Tito krvaví blázni a břídilové ztroskotají.“ (s. 257)

52 Nad záchovu statu quo a obranu církevních zájmů vycházela jen menšina, například v podobě memoranda Vyznávající církve předaného 4. června 1936 v říšské kanceláři. Konstatovalo dechristianizaci a soustavné vylučování církve z veřejného života, ale také právní zvůli, koncentrační tábory atd. Náš národ „se chce sám učinit mírou všech věcí. To je lidské velikášství“ – cituji podle ERNST WOLF, *Zum Verhältnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung*, in: *Der deutsche Widerstand gegen Hitler*, (edd.) HANS BUCHHEIM, WALTER SCHMITTHENNER, Köln-Berlin 1966, s. 237.

53 WOLFGANG GERLACH, *Als die Zeugen schwiegen*, Berlin 1987, s. 328n. Srov. JULIUS SCHOEPS, *Zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, in: Týž, *Leiden an Deutschland*, München 1990, s. 55n.

daleko za hranicemi fikce právního charakteru režimu podílela na kultu vůdce, válečném patriotismu a antibolševické propagandě. Třetina evangelických farářů byla členy NSDAP.⁵⁴ Výhrady předního teologa Karla Bartha proti přísaze na Adolfa Hitlera a jeho postoj v sudetské krizi („se svobodou Vašeho – českého – národa dnes stojí a padá svoboda Evropy“) budily polekaný odpor; vratislavská pruská synoda Vyznávající církve se roku 1943 nicméně vzhopila k prohlášení, v němž se mimo jiné pravilo: „výrazy jako ‚vymycování‘, ‚likvidování‘ a ‚život nehodný života‘ božský řád neznačá“. „Život všech lidí náleží výhradně Bohu. Je pro něho svatý, tak i život lidu izraelského.“⁵⁵

Katolická církev, jejíž masy Hitlerovi jášaly obdobně vstříc, po roce 1933 vzala zpět svou klatbu nad novopohanstvím nacionálního socialismu a oddávala se iluzi, že konkordátem z 20. července 1933 získala právní záruku svých institucí, přinejmenším coby refugium v bouřlivých časech, které katolická církev byla zvyklá přežít. Přes nedobré zkušenosti s porušováním práva ze strany režimu a encykliku „S palčivou starostí“, formulovanou kardinálem Faulhaberem, církev v praxi dávala přednost reálpolitickému přizpůsobování. K protestu a martyrii se odhodlali pouze jednotlivci, jako probošt Lichtenberg nebo jezuitský páter Delp.⁵⁶

Existuje k tomu charakteristická poznámka Sontheimerova: pokládá za zarážející, že církev nejen mlčela k nacistickému teroru, ale zejména „postrádala zodpovědnost za celek“. Fakt, že se omezila na kulturně-politické zabezpečování katolického života, otevřený protestant nevyvozuje z nedostatku etiky smýšlení, nýbrž z distance vůči realitě a zásadám moderny.⁵⁷ Otázka po odpovědnosti du-

54 JOHANNES KAHLE, *Evangelische Kirche und Demokratie*, Pfaffenweiler 1988, s. 1–8. „Báli se více lidí než živého Boha“ (Niemöller), s. 28n. Po ztroskotání *Německých křesťanů* se režim místo vnitřního usměrňování církví koncentroval na kontrolu zvenčí, vyčerpávání, infiltraci a svádění; konečné zúčtování odložil na dobu po válce – KARL DIETRICH BRACHER, *Deutsche Diktatur*, Köln 1969, s. 416n.

55 Podle E. WOLF, *Zum Verhältnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung*, s. 237n.

56 Podle devízy „if you can't beat them, join them“ – K. EPSTEIN, *Vom Kaiserreich zum Dritten Reich*, s. 330n. V případě boje státu a církve církev musela počítat s masovým vystupováním. I německé vítězství bylo vedení církve přijatelnější než bolševické. Příznačné bylo, že jezuitou Augustinem Röschem připravený pastýřský list z roku 1941, odsuzující zvůli gestapa a vraždění duševně chorých, nesměl být kvůli vetu kardinála Bertrama přečten. K Bertramovi a jeho korespondenci s Hitlerem srov. K. SCHOLDER, *Ein Requiem für Hitler*, Frankfurter Allgemeine Zeitung 25. října 1980. Dále srov. H. MAIER, *Politische Religionen*, s. 160n., 171n.

57 Kurt Sontheimer, předmluva k edici dokumentů HANS MÜLLER (ed.), *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, München 1963, s. XXIIn. Mohl se dovolat P. Delpa, který církvi vytýkal právě

chovního člověka za ostatní svět je podle něho přiměřeněji postavena u Thomase Manna. Básníkovo poslání jako současníka je u něho šířeji pojata; není jen literární a estetické, ba vzhledem k zlu a odpornostem současnosti jako by „nastaly morálně příznivé časy“.⁵⁸ Mann byl zajisté volnější než církevní vůdcové, kteří nesli odpovědnost za miliony svých věřících. Ale nebyla jejich původní měřítka absolutní?

* * *

Po válce obě církve měly ne zcela právem pověst morálněpolitické integrity, které poněkud napomáhaly i selektivní edice dokumentů. Západní okupační mocnosti je privilegovaly a traumatizované a zmatené obyvatelstvo je akceptovalo jako jediné zbylé věrohodné instituce.

„V době, kdy byli bohové světských náboženství, aspoň v poraženém Německu, svrženi ze svých podstavců, se víra v onen svět zase stala mnoha lidem potřebou a oporou.“⁵⁹ Historická apokalypsa vnikla dobovým diskurzům terminologií, a nejen Thomas Mann uvedl *pakt s ďáblem a jízdu do pekel* jako možnou hermeneutiku do literárních diskurzů. Diabolizace pojmů nemínila mimosvětské jevy, ale připomínala ničivé možnosti v člověku („pouze rozpoutáváme a uvolňujeme.“ „Jestliže [ďábel] něco nenávidí, jestli mu je něco proti srsti, je to rozkladná kritika“, čteme v dialogu s ďáblem v *Doktoru Faustovi*). Neexistuje dvojí Německo, jedno zlé a druhé dobré, ale jenom „jediné, jehož nejlepší rysy se ďábelskou lstí zvrátily ve zlo“.⁶⁰

to. Šlo přirozeně o jistou mentalitu ghetta, která se v katolické církvi vytvořila po roce 1871, a také význam, který přikládala liturgii. V dalších zemích – od Polska po Belgie – katolická církev byla spíše s to podepřít hnutí za svobodu.

58 K. SONTHEIMER, *Thomas Mann und die Deutschen*, s. 114, 118. Mannovu jednoznačnou válečnou angažovanost, která byla 1945 nejednou kritizována, Sontheimer pokládá za absolutně oprávněnou, ba obdivuhodnou. I později se k němu stále znovu vracel. Několik rukopisů z pozůstalosti se zabývají T. Mannem jako obráncem republiky, Mannovým pojetím dějin v *Doktoru Faustovi* a také Mannovým zúčtování s nacistickými literáty (vesměs nedatované). V ostré polemice (*Der Besserwisser*) vytýká K. Harpprechtovi, autorovi životopisu Thomase Manna (1995), že „nestydatě“ kořistí z deníků, „bez ohledů a respektu“ demontuje velkého spisovatele, ba podsouvá mu „fatální blízkost k duchovní nemoci doby“ – Bundesarchiv Koblenz, N 1577.

59 KURT SONTHEIMER, *So war Deutschland nie*, München 1999, s. 26. Němci navíc pochopili, že církev má veřejné poslání a že nestačí pouze hájit církevní práva proti státu.

60 THOMAS MANN, *Deutschland und die Deutschen* (1945), in: Týž, *Politische Schriften und Reden III*, s. 176. I on končí slovy: „Milosti, které tak naléhavě potřebuje Německo, máme zapotřebí všichni.“ (s. 178)

Kategorie démonična na druhé straně, spolu s „dechristianizací“, odváděla od příliš konkrétních vzpomínek na vlastní lidské selhání. Stuttgartské vyznání viny, k němuž se odhodlali němečtí protestanté v říjnu 1945, které poprvé prolomilo morální izolaci Německa, ostatně – jako denacifikace – bylo církevním kruhům příliš radikální a v jejich očích příliš potvrzovalo tezi vítězů o německé vině. Vinni jsme všichni, znělo převažující mínění – pokud elementární boj o materiální přežití vůbec připouštěl luxus morálních reflexí.⁶¹

I vyznání viny může být formou výkonu moci, poznamenal tehdy nedůvěřivý Karl Jaspers: když mocným pouze říkáme, co chtějí slyšet, nebo dokonce chceme vynutit odpovídající vyznání z jejich strany; filozof vůbec nechoval vysoké mínění o „jedu všeobecného moralizování“ a za nejméně plodné pokládal vzájemné obviňování a účtování.⁶² V tomto bodě mu pragmatik Adenauer dával za pravdu; neimponovaly mu ani vizionářské reformní projekty a požadavky radikálně morální obnovy, takže v jeho éře (podle Sontheimerovy formulace) „duch a moc šly odlišnými cestami“.

Také uvnitř evangelické církve radikální sebekritika dosavadního konzervativního sebezpochopení (například „Darmstadtské slovo“ z roku 1947)⁶³ narážela na nedůvěru. Lutherská tradice měla už svým antropologickým pesimismem potíže se sekulární demokratickou formou státu a zásadní revizi spojení církve s konzervativními silami většinou zavrhovala jako „iluzorní víru v tento svět“ popřípadě jako povrchní „etiku vylepšování světa“. Teze Karla Bartha o afinitě mezi křesťanskou obcí a demokratickým občanstvem zůstala dlouho názorem kalvinistické menšiny oproti většinovému varování před „zpolitizováním“ církve a spíše nepolitickému cíli fundamentální rechristianizace. Pod vlivem západních

61 „Smiřování se s demokratickými poměry denacifikace Němcům spíše ztěžovala.“ Německý národ „ve své tehdejší hospodářské bídě zůstal vůči spojeneckému připomínání nacistických hrůz dosti lhostejný“. – KURT SONTHEIMER, *Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*, München 1971, s. 22.

62 KARL JASPERS, *Die Schuldfrage* (1946), München 1987, s. 70n. Upřímně přijmout porážku a provést vnitřní očistu bylo přitom i pro něho předpokladem německé svobody a spoluodpovědnosti za budoucnost.

63 JOHANNES KAHLE, *Evangelische Kirche und Demokratie*, s. 44n., 62n., 73. I vůči denacifikační politice převažovaly výhrady (s. 90n.); HERRMANN GLASER, *Kleine Kulturgeschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert*, München 2002, s. 53n.; MANFRED KITTEL, *Die Legende von der „Zweiten Schuld“: Vergangenheitsbewältigung in der Ära Adenauer*, Ullstein 1993, s. 38n. Dokonce Martin Niemöller z kazatelny vyzýval k pasivnímu odporu proti denacifikační politice. K denacifikaci srov. WOLFGANG BENZ, *Zwischen Hitler und Adenauer*, Frankfurt am Main 1991, s. 117n.

církvi se pak dlouhodobě prosadila realistická představa politické spoluodpovědnosti křesťanů uvnitř pluralistického, vždy jen relativního demokratického řádu. „Svoboda vyznání tvoří (...) dveře k přesazné křesťanské spoluodpovědnosti za veřejný život.“⁶⁴

To bylo i základním přesvědčením „světsky zbožného“ Kurta Sontheimera, který se z kritika konzervativně-antidemokratických doktrín stal militantním obráncem liberální demokracie jako sice nedokonalého řádu, zasluhujícího však zastání – v neposlední řadě z vědomí, že moderní civilizace se svými hodnotami, svobodou, bratrstvím, lidskou důstojností a otevřeností vůči budoucnosti, mnoho dluží původně křesťanským motivům. Jeho demokratické křesťanství však bylo spíše vnitřním zdrojem sil než předmětem teoretických úvah. „Jako by mu vnitřní zábrana uzavírala ústa, jakmile padne slovo církev,“ charakterizoval ho jeden novinář.⁶⁵ Jako prezident XVI. německého církevního shromáždění (Kirchentag) ve Frankfurtě napůl ironicky, napůl programově připomínal heslo uplynulého církevního shromáždění: „Křesťané jsou zbožnější a veselejší“, tzn. nesou svou víru vesele, bez křečů, bez starých privilegií a zajištění do světa, kde se musí osvědčit. Dovoláváním se víry neřešíme žádný věčný problém a neutíšíme reálný strach; jediné, co můžeme, je stavět naše starosti a problémy „do horizontu evangelické zvěsti“.⁶⁶

Pozdější, hannoverské sněmovní heslo „Obrat k životu“ Sontheimer naproti tomu prohlásil na nevhodné. Je prý třeba uchránit církev od role podpůrce ideologizovaných hnutí a utopických očekávání. Mnoho křesťanů má potřebu „pro-

64 ERWIN WILKENS, *Kirchliche Mitverantwortung in Politik, Staat und Gesellschaft*, in: Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik, (ed.) HANS-WOLFGANG HESSLER, München-Wien 1976, s. 114n. „Koncepte tohoto druhu, jež mezi příchodem božím a revolučním vzepětím světa vytvářejí přímou souvislost, z křesťanů činí avantgardu pokroku.“ „Je to říše prozatímnosti a nedokonalosti, ve srovnání s očekáváním plné vlády boží.“ (s. 117) K tomu srov. E. G. MAHRENHOLZ, *Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik*, Hannover 1972, s. 69; analogická stanoviska katolická s. 73.

65 Karl A. Odin ve Frankfurter Allgemeine Zeitung 12. června 1975. „Slovo pluralismus píše a vyslovuje s vyznavačským vzdorem, jako by ještě bylo zbraní v boji za osvobození z těsného světa pietistického mládí.“

66 Tisková konference frankfurtského evangelického církevního shromáždění, 11. června 1975. Projev prezidenta shromáždění prof. Sontheimera při ústředním zahájení 12. června. Srov. HANS MAIER, *Zur Lage des Glaubens*, in: Ein ganz gewöhnlicher Staat?, (edd.) Wilhelm Bleek, Hans Maull, München 1989, s. 77. Sontheimerův prominentní katolický kolega si zde klade otázku, nestalo-li se dnešní „nevzhledné křesťanství“ jaksi obětí vlastního historického úspěchu; má však za to, že sebespokojené moderně je třeba čelit korektivem „plnosti počátku“. V tom byl, při všech rozdílech, se Sontheimerem stejného názoru.

rocké“ řeči, je ale nebezpečné směšovat spásné očekávání a eschatologii s politikou. Politické otázky znají pouze relativní odpovědi.⁶⁷ V jedné své mnichovské přednášce příznačně prohlašuje za zbytečnou Robertem N. Bellahem iniciovanou myšlenku *civilního náboženství*. Octl se tím ve společnosti vůdčích teologů, jako Jürgena Moltmanna, který v podpírání demokracie civilním náboženstvím viděl problematické nové vydání politické religiozity. Zajisté může křesťanství důrazem na svobodu a lidskou důstojnost nepřímou přispět k upevnění řádu svobody, avšak „to, oč jde v tomto pojmu (civilního náboženství), lze vyjadřovat i bez rekurzu na náboženství.“ „Civilní náboženství neexistuje jakožto náboženství.“⁶⁸ Ve svých „vlastních poznámkách k intelektuálnímu životopisu“ (nedatované, ale po roce 1981) se sám charakterizuje jako „člověka, který na tomto světě chtěl žít jako křesťan“ a který „křesťanství a světskost pro svou osobu uvedl v samozřejmé spojení“.⁶⁹ Je možné, že šifry, s nimiž se musíme spokojit a které nevytvářejí náboženské vědění v pravém smyslu, stále znovu narážejí na zamčené dveře. Na druhé straně pokusy je otevřít náleží k našemu lidství a k podmínkám naší západní kultury.⁷⁰

Jednou Sontheimer referoval o kontroverzi mezi vyhlášeným ateistou J. Kehlem, skeptikem K. D. Dreschnerem a levicovým katolíkem F. Heerem. Jeho sympatie patří Heerovi, ochotnému rozumět svým protivníkům, kterým však upírá radost a sílu pro intenzivní, tvořivý život. „Poznáte je podle radosti: tvořivé lidi budoucnosti.“⁷¹ Sontheimerovi vědci to nestačilo, ale poslední přesvědčení mu nebylo otázkou teorie.

67 KURT SONTHEIMER, *Staatsautorität und Bürgerwillen*. Referát před komorou evangelické církve pro veřejnou odpovědnost 26. února 1982 v Bonnu, rukopis. Sontheimer se souhlasně odvolává na Kořakovského varování před instrumentalizací Boha pro naše světské záležitosti. Zajisté se má církev solidarizovat s utlačovanými, ale neměla by slibovat svět zblavený zla. Ještě v roce 1997 Sontheimer pokládá za pochybené, když outsider CDU Heiner Geissler prohlásí křesťanskou zvěst za měřítko politiky a nechce vidět protiklad mezi politikou a morálkou – TÝŽ, *Plädoyer für christliche Politik*, Die Zeit 26. prosince 1997.

68 KURT SONTHEIMER, *Die Idee der Zivilreligion*. Pozůstalost, Bundesarchiv Koblenz, N 1577.

69 KURT SONTHEIMER, *Einige Hinweise zur intellektuellen Biographie*. Pozůstalost, Bundesarchiv Koblenz N 1577.

70 L. KOŁAKOWSKI, in: Karl Jaspers – Philosoph, Arzt, politischer Denker, 38, 41.

71 KURT SONTHEIMER, *Christ, Atheist und Agnostiker*, Deutsche Zeitung 10. února 1978.