

Vztah Rudolfa Steinera k východnímu duchovnímu životu

Chce-li se člověk informovat o Steinerově vztahu k asijskému Východu a jeho duchovnímu životu, nemůže sáhnout po žádném Steinerově komplexním zpracování. Opět se nalézáme ve stejné situaci, kdy se musíme pokusit ze značně rozptýlených sdělení k tomuto tématu soustředit ta nejdůležitější. Při tom připadá v úvahu v první řadě přednáškové dílo. Zná-li člověk kompozici a dikci Steinerových přednášek, speciálně těch interních, s jejich často ze široka začínajícím, daný problém spirálovitě obkreslujícím vedením myšlenek, v němž se přednášející kdysi snažil dostat svým posluchačům, pak nemůže očekávat přibližně systematické pojednání látky dokonce ani v těch přednáškových řadách, které na něco takového poukazují svým rámcovým tématem, jako jsou například přednáškové cykly o Bhagavadgítě, „Východu ve světle Západu“ nebo „Západní a východní zákonitosti“. Kromě jedné malé studie indologa Hermanna Beckha neexistuje také žádná monografická práce, v níž by byl náš problém podrobněji pojednán.

Podobně, jako se stalo problematickým Jungovo spojení s psychoanalytickým hnutím, utvářelo se i pro Steinera problematicky jeho připojení se k Teosofické společnosti. V otázce poměru k východní moudrosti se to projevuje obzvlášť zřetelně. Zatímco Steiner a priori, to znamená již jako goetholog a myslitel, navazoval na středoevropské duchovní dědictví německého idealismu a moderní přírodní vědy, vyznačovala se teosofie H. P. Blavatské a Annie Besantové stejně jako teosofie ostatních vedoucích teosofů okolo přelomu století silným sklonem k východním tradicím, zejména k hinduismu a buddhismu. To vyplývá již ze způsobu, jakým je v hlavních teosofických dílech hodnoceno západní myšlení a křesťanství. Vycházelo se z údajné rovnosti všech náboženství, byl vyznáván synkretismus náboženství a věrouk; nelze však říci, že by křesťanství ve své spirituální osobitosti bylo vedoucími teosofy zcela poznáno. Stačí jen otevřít trojsovkové stěžejní dílo Blavatské „Tajná nauka“ (Secret Doctrine) nebo Besantové knihu „Esoterní křesťanství“, která vychází z konstrukce předkřesťanského Ježíše, abychom se o tomto nedostatku přesvědčili.

Rudolf Steiner byl bezpochyby v obtížné situaci: na jednu stranu se spojil s teosofickým hnutím, když pracoval v jeho organizaci jako generální tajemník německé sekce, používal jeho slovník a jeho společenskou platformu; na druhou stranu měl zastupovat věc, která byla podstatně

odlišná od té, jejíž jméno do roku 1912 nesl. Tento věcný rozdíl vedl nakonec k rozchodu, nebo mnohem spíše k vyloučení Steinera z Teosofické společnosti. Bez kompromisů a bez vzájemných ohledů by i tak nebyla duchovní koexistence udržitelná. Proto nalzáme ve Steinerových pracích z „teosofického období“ poměrně obezřelé formulace, jako je ta z pojednání o vztahu „Buddhovy nauky k teosofii“. Zde se (v lednu 1905) praví: „Podle okolností je dokonce neteosofické (rozuměj: ne-„anthroposofické“ !) učit na Západě hinduistickým nebo buddhistickým pravidlům. Neboť teosof nemá nikomu vnucovat nic cizího, nýbrž každého vést jeho způsobem k pravdě. Proč by měl člověk například křesťana učit buddhistickým myšlenkovým pravidlům, když přece i jeho vlastní pravidla mají za základ pravdivé jádro. Teosofie nemá být buddhistickou propagandou, nýbrž pomocí pro každého, aby dospěl k pravému pochopení svého vlastního vnitřního světa.“ Zatím Steiner formuluje opatrně „podle okolností ... dokonce“, zatím ještě používá typicky teosofický obrat „pravdivé jádro“, a přesto nedělá ze svého skutečného názoru žádné tajemství: Propaganda pro hinduismus nebo buddhismus v Evropě nepřipadá v úvahu. Tím je vysloveno jasné odmítnutí teosofii anglo-indického ražení. Realitu ducha nelze hledat na nějakém určitém zeměpisném místě či v nějaké speciální kulturní souvislosti, nýbrž ve „vlastním vnitřním světě“. Steinerovi můžeme sotva vytýkat, že jako generální tajemník německé sekce této společnosti vyjadřoval své skutečné přesvědčení jen příležitostně nebo vskrytu; když se totiž Annie Besantová chystala hinduistického chlapce Krišnamúrtiho, kterého si vzala do opatrovnictví, prohlásit za znovuvtěleného Krista, Rudolf Steiner se tomu energicky vzepřel a od takovýchto pletich se distancoval. Přednášky z oněch let a zdůraznění historické jedinečnosti události Krista (která nesmí být zaměňována s novým příchodem Krista!) lze hodnotit jako další reakce na tyto orientalizující sklony ve starém teosofickém hnutí.

Hermeneutický problém, to znamená otázka, zda a nakolik může být východní duch pochopen západním myšlením (a naopak), je již dlouho diskutována. Nelze popřít, že především od 19. století se historicko-kriticky pracující filologie zasloužila o objevení východního náboženského světa. Toto objevení se však vztahovalo v první řadě na texty a tradice jako takové. Duchovnost, z níž vycházejí, dávala a dává západnímu myšlení často sotva řešitelné hádanky. Zvláštnost teosofického hnutí spočívala ovšem v tom, že se snažilo vytvořit vnitřní, mystický, na víře založený přístup právě k této duchovnosti, která se vymyká kritické analýze textu.

Tito teosofové správně poznali, že spirituální tradice vyžadují adekvátní interpretaci. Kritika jako taková, historické a filologické svědomí přitom hrálo - pokud vůbec - podřadnou roli. Není tedy divu, že nemohlo dojít ke spolupráci, řekněme, mezi indickou (sanskrtovou) filologií a náboženskou vědou na jedné straně a teosofií na straně druhé. „Ošklivá propast“ mezi moderní vědeckostí a o sobě oprávněným spirituálním úsilím se nedala překlenout. Také Rudolfu Steinerovi šlo, podobně jako u Bible, v náboženských dokumentech Východu o spirituální dimenzi, aniž by se přitom ovšem zříkal svědomitosti filologického a historického bádání.

Indolog Hermann Beckh, který si získal věhlas mimo jiné jako buddholog, proto dospívá k následujícímu výsledku: „Mezi jednostranností obou směrů, historického, kritického, pro-filologického směru vnější vědy, a nehistorického, nekritického, nefilologického směru teosofických, novobuddhistických a příbuzných snah, se do středu staví duchovědné bádání Rudolfa Steinera: s vnější vědou nejenže sdílí hlediska historičnosti a kritičnosti, ale sleduje je s ještě větší důsledností, nechává také filologii a jazykovědu, aby v rozhodující oblasti došly svého práva, aniž by propadly jednostrannostem pro-filologie v oblastech, pro něž tato hlediska nedostačují; a s charakterizovaným teologickým směrem se shoduje v úsilí o překročení smyslových hranic, aniž by se přitom svázalo po způsobu oněch směrů výzkumných metod a cílů, jež byly představiteli cizích regionů stanoveny na základě předpokladů a hodnotových žebříčků cizích kultur.“

Podobně jako v anthroposofickém výkladu biblické tradice uplatňuje se zde již zmiňovaný vědomo-historický způsob uvažování. Protože se zkrátka ukazuje, že vědomí lidstva se určitým způsobem proměňuje, je nutné, vymezit zvláštní strukturu vědomí východního člověka oproti struktuře vědomí člověka západního. K tomu existují příslušná sdělení Rudolfa Steinera, která dovolují charakteristiku uplynulých kultur lidstva, tedy řekněme staroindické, staroperské nebo egyptsko-babylonské kulturní epochy až do současnosti. V našem případě musí stačit obecný poukaz na to, že indický člověk předkřesťanské doby, ve věku Bhagavadgíty, ve věku Buddhy, v období upanišad nebo ještě v době raných véd, se do určité míry účastnil zřivého vědomí. V charakteristicky odstupňovaných dozvucích se toto rané vědomí, předcházející modernímu abstrahujícímu rozumovému myšlení, odráželo v jednotlivých druzích literatury.

Hermann Beckh, který ve své odborné oblasti osvědčil anthroposofický způsob nazírání, ukázal, jak anthroposofie přináší plody pro pochopení

světa bohů ve staroindické Rgvédě: „Jen dozvukem tohoto tehdejšího živého zření je potom to, s čím se setkáváme v písních Rgvédy, tak jak je pro nás dnes zaznamenána. Tyto písně samy zřetelně hovoří o tom, jak zřivost staré doby už dohasínala a jak se už vnucovaly pochybnosti o existenci božství... Ještě více se v pozdějších produktech indického ducha (např. ve filosofii upanišad a sánkhji) projevuje skutečnost, jak staré jasnozřivé vědomí usiluje o přechod k vědomí více rozumovému, myslivému , a je Steinerovou zásluhou, že poukázal na to, jak rozumové vědomí, které je pro nás dnes *východiskem* všeho vyššího vývoje, znamenalo pro starého Inda v budoucnosti se nalézající *vývojový cíl*, že musel nejprve vyrůst ze stavů starého jasnovidného zření, aby vrostl do pozdější rozumovosti a ovládl logické myšlení, jež v Indii nalézáme jen v jeho prvních začátcích, zatím ne v jeho dokonalosti, tak jako v Řecku.“

Chceme-li si udělat obrázek o tom, jak Steiner hodnotil východní duchovní život, setkáváme se se dvěma aspekty, které jako by si na první pohled protřečily, které se však v podstatě k sobě vztahují; tyto dva aspekty se navzájem doplňují:

Rudolf Steiner především podtrhuje zásadní rozdíl mezi duševním uzpůsobením člověka Východu a člověka Západu s ohledem na postoj ke světu a k vlastnímu Já, v hodnocení duchovní a materiální skutečnosti. Z rozdílu, který lze konstatovat, vyplývají Steinerova slova o západní a východní světové protikladnosti. S verši Rudyarda Kiplinga:

*Oh, East is East,
And West is West,
And never the twain shall meet - **

napsanými v roce 1889, by však Steiner nemohl souhlasit. Východní spiritualitu a západní myšlení viděl ve vzájemném vztahu. Programové dílo Sarvepalliho Rádhakrišnana „Eastern Religion and Western Thought“ a „Společenství ducha“, které opatřil hinduistickým znaménkem, nelze v žádném případě zaměňovat se Steinerovou koncepcí, protože Steinerův výklad západno-východní otázky se primárně nezaměřuje na jednotné hledisko všech náboženství, ale posouvá do středu studia historie vědomí dějinnou jedinečnost zjevení Krista. K tomu dochází u Steinera následovně: O vánočních dnech roku 1912, když se v Kolíně nad Rýnem konalo první oficiální setkání těch „teosofů“, kteří nebyli ochotni sledovat směr orientalizující teosofie, jímž se vydala Annie Besantová a její přívrženci, a kteří založili Anthroposofickou společnost, konal Rudolf Steiner přednáškový cyklus, nesoucí titul: „Bhagavadgíta a Pavlovy dopisy“. Tyto přednášky jsou - vedle přednášek o „Okultních základech Bhagavadgíty“ z roku 1913 - potud pozoruhodné, že Steinerovo srovnání dvou důležitých nábožensko-historických dokumentů z různých fází vývoje lidstva vyzvedá důležité hledisko západno-východní problematiky. Pro naši speciální otázku si přitom zaslouží pozornost následující věc: Anthroposofickému nazírání se představují náboženské tradice Východu jako svědectví, z nichž lze vyčíst něco ze zřivosti dřívějších epoch lidstva. Tato duševní schopnost představuje bohatství, které se však v průběhu staletí vytrácí v míře, v jaké klíčí vědomí Já. Na stezku jógy se vydávají ti, kdo chtějí zůstat ve spojení s

* Ó, východ je východ / a západ je západ, / a nikdy ty dva se nepotkají - pozn. vyd.

odplývající duchovností nebo ji chtějí znovu získat. „Lidé vycházeli z pramoudrosti a v průběhu různých inkarnací o tuto pramoudrost stále více přicházeli. Vystoupení velkého Buddha znamená *konec* starého vývoje; znamená to mohutný světově-historický poukaz na to, že lidé ztratili staré vědění, starou pramoudrost. Z toho lze pak historicky vysvětlit odvracení se od života. Kristus je *východiskem* nového vývoje, který v tomto životě vidí prameny věčnosti.“

Vystoupení Krista, kterým svým zjevením vytvořil nejen „mystickou skutečnost“, ale především skutečnost historickou (na rozdíl od přímo bezdějinné religiozity Východu), se stává určujícím faktem pro pojednání západo-východní problematiky. Neboť Já postrádalo v Asii onu samostatnost, které, poháněno impulzem Krista, dosáhlo teprve na Západě. Zatímco na Východě se „dosud“ před dušemi lidí odvíjejí jako mohutné dramatické obrazy činy a osudy dávných bohů a herojů, začíná v Palestině, přímo na zeměpisném prahu mezi Východem a Západem, něco zásadně nového. „Mystérium na Golgotě“, popisované Steinerem z různých hledisek a interpretované jím ve svém ústředním významu, je prožito v duševním postoji cizím východní mentalitě, totiž apoštolem Pavlem. S ním se objevuje již výrazný obraz osobnosti, zatímco Východ prezentuje postavy nadosobní velikosti a vznešenosti. Na rozdíl od zralé jogínské, resp. Krišnovy moudrosti Bhagavadgíty se v Pavlových dopisech občas velmi temperamentně káže. Stačí přečíst si jednotlivé apoštolovy dopisy, aby člověk viděl, že zde nemluví žádný realitě vzdálený zákoník ani žádný moudrý učitel starého stylu, nýbrž člověk, jehož Já se stalo nádobou Krista: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Ga 2,20). Charakteristika, kterou Steiner podává v přednáškách o Bhagavadgítě a na jiném místě o Pavlovi, byla pro Emila Bočka podnětem k zásadnímu soudu, že s apoštolem Pavlem se objevil „jeden z největších tvůrčích hybatelů a novozahajovatelů v dějinách lidského vědomí.¹⁰ Již Albert Schweitzer nazval Pavla „patronem myšlení v křesťanství“. V apoštolovi Pavlovi viděl tento teolog a pralesní lékař po zbytek času zajištěno právo myšlení v křesťanství, to znamená ono bohatství poznání, které si západní člověk krok za krokem vydobyl, které však Východ v této formě neznal.

Obraz, který vyvstane při srovnání Bhagavadgíty a Pavlových dopisů, říká toto: „V básni Bhagavadgíta máme před sebou jakoby nejzralejší *plod*, nejnádhernější útvar dlouhého vývoje lidstva, vyrůstající celá tisíciletí, který nakonec dospěl v nádherné Gítě ke zralému, moudrému a

uměleckému výrazu.* A v Pavlových dopisech máme před sebou *zárodek* něčeho úplně nového, co se musí teprve rozrůstat, čemu v plném významu můžeme dát na sebe působit jen tehdy, považujeme-li to za zárodek a máme-li jakoby prorocky před očima to, co má jednou z tohoto zárodku po uplynutí mnoha tisíciletí budoucího vývoje vzniknout... Jen v tomto smyslu srovnáváme správně.“

„Zpěv vznešeného“ je z tohoto pohledu něco jako vyzrálý konečný výsledek předcházejícího dlouhého procesu vývoje, zatímco Pavlovy dopisy nesou znaky něčeho počátečního, a proto ještě nedokonalého. Jestliže Steiner dává při veškeré úctě k východní spiritualitě přednost tomu, co je zdánlivě nedokonalé, co se musí dále vyvíjet, pak jedině proto, že teprve se zrodem člověka, se smrtí a vzkříšením Ježíše Krista byly umožněny předpoklady pro pozdější svobodné rozvinutí lidského Já. Kristovo netajené přitakání životu, jeho Ano k bolestné smrti (na rozdíl od Buddha prchajícího před životem a smrtí!) bylo kvůli vzkříšení nutné. Bylo třeba přijmout spirituální impuls Krista a s vyzráváním vědomí Já vést vývoj lidstva dále. „Prvky k chápání Boha spojujícího se s lidskou podstatou se mohly pozvolna vyvíjet z orientálního proudu. Pochopit, přijmout to, co tento impuls přinesl - k tomu byly duše na Západě zralé... Tak vidíme, jak se vnější pochopení pro ideu smrti Ježíše Krista rodí v orientu - jak mu však jde ze Západu vstříc to, co lidské vědomí vzdělalo jako svědomí.“ Zde je patrné něco z toho, jak se Západ a Východ mohou a mají vzájemně doplňovat. Kristus-slunce sice vychází na Východě, křesťanství však bylo pochopeno, resp. je chápáno teprve na Západě. Pomineme-li rozdíly vědomí jako takové, je už i vnější průběh dějin pozoruhodným fenoménem: Buddhismus si podmanil rozlehlé části Asie; vítězné tažení evangelia se však pohybovalo z východu na západ! A i tam, kde dnes v Asii vznikly „mladé církve“, stalo se tak zprostředkováním západních misionářů. † Za významné považuje Steiner to, aby přírodovědecká myšlenka vývoje, která konec konců vzešla z křesťanských základů, pomáhala k intimnějšímu pochopení pravdy Krista - úloha, kterou duchovní věda považuje za svou vlastní. Za jiných duchovně-

* v českém vydání jako *dospěl v této vznešené a moudré básni ke zralému uměleckému výrazu*, v něm. orig. *einen reifen, weisen und künstlerischen Ausdruck gefunden hat in der herrlichen Gita* - pozn. překl.

† zcela jinou věcí je, zda toto evangelium zprostředkované Západem lidem žijícím v islámském, hinduistickém, buddhistickém prostředí našlo přiměřenou formu zvěstování a života - pozn. aut.

náboženských předpokladů dospěl k tomuto poznatku, jak známo, rovněž Teilhard de Chardin.

Jak je tomu ale se „zasahováním buddhistických pocitů do našeho Západu“, tedy jevem, který Steiner od Schopenhauerovy filosofie pozorně sledoval? - Steiner v podstatě spatřuje ve sklonu Evropana k buddhistické religiozitě a životnímu postoji anachronismus, resp. výraz regrese, „protože se přesně nerozumí tomu, co je nejhlubším impulzem toho, co jako obsah a forma žije v křesťanství“. Proto by podle jeho přesvědčení bylo „krátkozrakým názorem, kdyby nějaký duchovědný směr chtěl vsadit buddhismus do Evropy“. Prakticky platí tento soud pro každý pokus o misionování Východu na Západě. Je zbytečné poukazovat zvláště na to, že toto opakovaně a s rozhodností vyslovované přesvědčení nebylo založeno na nějakých antipatiích vůči Východu, a už vůbec nešlo o to, aby se dostalo morální podpory různým církevním misijním společnostem. Tyto výroky byly učiněny výlučně na základě potřeby poznání. V konečném důsledku chtějí sloužit potřebě porozumění mezi Západem a Východem.

Možný zdroj kritiky anthroposofie ovšem vyplývá z poznatku, že myšlenka opakovaných pozemských životů (reinkarnace a karmy) představuje neoddělitelnou součást anthroposofického obrazu člověka. Lidské individualitě, která se vtěluje v tělesně-duševní bytostné struktuře a představuje tak tělesně-duševně-duchovní celek, je připisována trvalost, zahrnující více vtělení. Zběžný pozorovatel z toho vyvodí závěr, že tato reinkarnační myšlenka je vypůjčená od východního myšlení. Při tom se však přehlíží nejen to, že východní člověk vůbec nezná takovýto pojem individuality charakterizovaný jáskostí, jak se vyvinul v západních duchovních dějinách, ale že se snaží zákonu karmy, který je pro něj plný utrpení, uniknout právě tak jako zemi samotné. Buddhistická věta „Nežít na zemi je dobré“, není jen odmítnutím lidského života. Je známo, že k podstatě buddhistického poznání sebe a světa patří vhléd do struktury utrpení všeho bytí, do příčin vedoucích k bolestné existenci, a nakonec překonání toho, co zavdává příčiny ke stále novým pozemským vtělením, totiž „žízň“ po životě, který je přece v podstatě „májá“, zdání, neskutečnost. V iniciálním setkání se stářím, jímocí a smrtí se v Siddhártovi Gautamovi roznítla vůle, aby usiloval o buddhovství. Kdo (a k tomu stále ještě dochází) dá Steinera do souvislosti

s buddhistickým světovým názorem, ten by si měl všimnout skutečnosti, že se tímto podsunutím sám zaplétá do protimluvů. Neboť zavedení myšlenky

reinkarnace, a buddhistické úsilí o to, aby na Východě obávané opakované pozemské životy byly vymýceny ve svých domnělých kořenech, lze stěží převést na společného jmenovatele.

Na základě pojednání o buddhismu, resp. v konfrontaci Buddha a Krista Rudolf Steiner na druhé straně opakovaně ukázal, nakolik se jeho myšlenka reinkarnace zakotvená ve středoevropském duchovním životě vlastně vůbec nedá srovnávat s východní spiritualitou, ba že i zde se Západ a Východ ubírají oddělenými cestami. Reinkarnace a karma jsou v každém případě představy, které podobně jako jeho duchovní bádání vycházely ze stanoviska moderní přírodní vědy. „Myšlení, které se konfrontuje s jevy života a neobává se sledovat* myšlenky, jež vyplývají ze živého pozorování,† až do jejich posledních článků, může dospět k představě opětovných pozemských životů a zákona osudu‡ pouhou logikou,“ praví se na závěr kapitoly o znovuvtělování ducha v základní anthroposofické knize „Teosofie“.

Pro Steinera je i „velký, mocný impulz Buddhův jako poslední červánky indického duchovního života“ a tím lidstva jako takového. S kulturou orientu má průkopník osmeré stezky moudrosti společné nehistorické nazírání světa, v němž myšlenka vývoje, myšlení zaměřené na cíl a dokonání, nemá v podstatě vůbec žádné místo. Avšak zatímco Buddha musí usilovat o zastavení kola znovuvtělení, usiluje křesťan podle Steinerovy charakteristiky o to, aby v sobě probudil, resp. nechal probudit „vyššího člověka“, Kristovo Já ve vlastním Já. Heslem je utváření světa s Kristem. „My se však nemusíme vzdalovat z tohoto světa, abychom dospěli k blaženosti, nýbrž to, co jsme sami sobě udělali a co způsobuje (Steiner zde počítá s faktem pádu do hříchu!), že svět nevidíme v jeho pravé podobě, ale v jeho iluzi, to musíme překonat a jít nazpět k našemu původnímu určení člověka. Neboť naším základem je vyšší člověk.“

Protože židovsko-křesťanský člověk si uvědomil svou hříšnou existenci a přichází s ochotou k „pokání“, tedy k polepšení nebo k opětné nápravě, leží před ním cesta, kterou nelze jednoduše ztotožnit s cestou na boženství výkonu§. Neboť obvyklé Já člověka toho není schopno. „To je

* v českém vydání jako *vyvíjet*; v něm. orig. *verfolgen* - pozn. překl.

† v českém vydání uvedeno zřejmě mylně bez čárky - pozn. překl.

‡ slova *a zákona osudu* (v něm. orig. *und dem Gesetze des Schicksals*) v českém vydání chybí - pozn. překl.

§ v něm. orig. *Leistungsreligion*, tzn. náboženství založeného na podávání určitých výkonů - pozn. překl.

možné jen tehdy, když ne já, ale když působí Kristus ve mně.“

V tomto bodě úvahy bude nutné srovnání toho, co Steiner nazývá „nejniternějším jádrem“ * křesťanství a buddhismu. Toto srovnání vede k poznatku, že křesťan nesmí zásadně odmítat možnost opakovaných pozemských vtělení, ale že se jí má s radostí chopit jako ten, kdo se znovu a znovu podřizuje Kristovu poslání. Samotná historická událost Křis ta je pro Steinera ojedinělá a jedinečná. Má své neposunutelné místo v dějinách lidstva. Jeden pozemský život však nedostačuje k tomu, aby bylo vyčerpáno bohatství impulzu daného Kristem. Na druhé straně je křesťanské vědomí, na rozdíl od buddhistického, skrz naskrz historické. V důsledku křesťanského chápání času zde neexistuje cyklické „věčné navracení stejného“, nýbrž začátek a konec. Proto je vůbec možný po krok v chodu času, v jehož rámci jednotlivé vtělení čistě kvantitativně měří jen velmi nepatrné rozpětí. A znovuvtělování není opakováním ně čeho, co už jednou bylo, nýbrž pokračováním něčeho, co bylo započato dříve! Steinerovo shrnutí, které zároveň vrhá další světlo na problemati ku Západu a Východu, proto zní:

„Skrze křesťanství tak teprve dostává učení o opětovných pozemských životech svůj pravý smysl. Neboť nyní si říkáme: Člověk žije své opětovné pozemské životy, protože mu má být opětovně vštípen smysl pozemského bytí a protože jej s každým pozemským životem potkává nový smysl pozemského bytí. Nejen v izolovaném, jednotlivém člověku je úsilí, nýbrž i v celém lidstvu, s nímž se cítíme být spojeni, je smysl. A ve středu stojící impuls Krista ukazuje, že s ohledem na duchovní slunce si člověk může tuto souvislost uvědomit, že si neuvědomí jen vyznání k Buddhovi, který mu řekne: Spas se!, ale že si uvědomí souvislost s Kristem, jenž vy konal čin, čímž se napravuje to, co je s ohledem na sestup lidí symbolicky znázorňováno jako pád do hříchu.“ Zatímco však čin Buddha spočíval v tom, že lidem připomněl souvislost s minulou „pramoudrostí“, ukazuje Kristův impuls „energicky do budoucnosti“. A na aktivitě člověka záleží, aby „s Kristem“ přišel na pravý smysl pozemského bytí.

Steiner ostatně kladl velký důraz na to, že západní duchovnost je vůči východní duchovnosti nejen rovnocenná, ale že vlastně obsahuje všechno, co v sobě Východ nese jako dědictví minulosti, co se však má k Západu jako moudrost stáří k tvořivému puzení mládí. „Neexistuje moudrost Východu, která by nevplynula do okultismu Západu, a v rosikrucianském učení (k

* v něm. orig. *den innersten Nerv* - pozn. překl.

němuž se Steiner hlásil) a bádání najdete beze zbytku vše, co velcí mudrcové Východu kdy opatrovali. Nic z toho, co lze vědět z moudrosti Východu, nechybí v moudrosti Západu.“ Jak pravdivá je tato věta dokonce i s ohledem na hlubinně psychologickou práci, to se ukáže u C. G. Junga, uvědomíme-li si, že tento psycholog objevuje zarážející paralely mezi výsledky svého bádání a jistými esoterními tradicemi Východu, především Východu dálného. Steiner pokračuje v posledně citované přednášce: Západ „pouze musí všechny věci nově zrodit ze studnice Kristova impulsu.“

Tím je do jisté míry dán klíč ke Steinerovu vztahu k Východu. Zakladatel anthroposofie není žádným zakukleným vyslancem východních nauk. Úkol západního člověka spatřuje mnohem spíše v tom (v souladu s titulem jednoho přednáškového cyklu z roku 1909), aby vykládal „Východ ve světle Západu“. Tento úhel pohledu orientující se na události Krista umožňuje totiž obojí: vhléd do „západní a východní protikladnosti světa“* i společnosti mezi Západem a Východem, které přísluší dnešnímu lidstvu jako nevyhnutelný úkol v oblasti poznání a jehož opomíjení se již hořce vymstilo způsobem, jehož rozměry a následky dosud nelze dohlédnout.

O západním a východním společenství může a smí hovořit v podstatě jenom ten, kdo se neoddává žádným iluzím o duševně-duchovní zvláštnosti a o odstupu vědomí, který - místo od místa rozdílně - dnes stále ještě působí. Steiner ani Junga nelze zkrátka degradovat na průkopníky asijské módy na Západě, i když toto obvinění bylo z neznalosti věcné podstaty i nadále akceptováno. Oba muži podali mnohem spíše závažný příspěvek k duchovní orientaci, stejně jako k duchovní okcidentaci†. Hovořit o „anthroposoficky orientované duchovní vědě“ je - vzato do písmene - vlastně samo o sobě protimluvem, neboť anthroposofie je

v první řadě *okcidentující* duchovní věda, protože se zaměřuje podle myšlení Západu a v první řadě chce sloužit západnímu člověku k tomu, aby východního člověka obsáhlém pochopil v jeho jinakosti.

Gerhard Wehr

* tak byly nadepsány přednášky velkého vídeňského západo-východního kongresu r. 1922 - pozn. aut.

† orient = Východ, okcident = Západ - pozn. překl.