

Zitierhinweis

Horský, Jan: review of: Judith Becker / Bettina Braun (eds.), Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, in: Český časopis historický, 2014, 4, p. 745-753, DOI: 10.15463/rec.1189734267

First published: Český časopis historický, 2014, 4

český časopis historický

copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinaus gehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

DISKUSE

„Cizí“ a „dějinné“:
Hranice kultur versus kontinuita dějin

JAN HORSKÝ

Judith BECKER – Bettina BRAUN (Hrsg.)

Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein(= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für
Abendländische Religionsgeschichte, Abteilung für Universalgeschichte, Bd. 88)Göttingen 2012, Vandenhoeck & Ruprecht, 306 s., ISBN 978-3-525-10112-4,
ISBN 978-3-647-10112-5 (e-Book).

Pozoruhodný sborník studií, který je základem tohoto diskusního příspěvku, se z různých perspektiv věnuje otázce vlivu setkávání s „cizinci“ (resp. s „cizím“, tj. s hodnotami, artefakty, praktikami atd. jiné, „cizí“ kultury či společnosti) na podobu historického vědomí (*Geschichtsbewusstsein*). Publikace obsahuje jednak teoretické (a zčásti metodologické) texty, jednak případové, „empirické“ studie. V předkládaném textu se věnuji především teoretickému rozměru publikace. Postupuji tak nejen proto, že tento rozměr

JAN HORSKÝ: “Alien” and “historical”: The boundaries of cultures versus continuity of history

In current methodological discourse there are two competing approaches, on one hand the emphasis placed on discontinuity as a principle of research (earlier forms of our culture are to be studied as the forms of an “alien” culture), yet on the other hand, it also emphasizes that no interpretation can manage without hermeneutics. Yet, hermeneutics is based essentially on the presupposition of (cultural, historical and spiritual) continuity. This study

má významný obecnější přesah, ale i proto, že některé historicko-empirické studie je třeba spíše přenechat pozornosti odborníků z oblasti afrikanistiky, amerikanistiky či judaistiky. Rozumí se ovšem, že zde nabízím jen *jedno z mnoha možných* různých čtení předmětného sborníku.

Problematika *cizosti*, právě tak jako i téma *dějinného* či *historického vědomí*, má své významné místo v historicko-vědních teoretických a metodologických debatách. Jejich propojení v publikaci je o to zajímavější, že zatímco prvá problematika („cizinci“, „cizí“) je dnes často zdůrazňována v některých z inovativních směrů dějepiscetví (v historické antropologii, v *New Cultural History* apod.), druhou z nich, tedy zájem o (historické) vědomí (*Bewusstsein*), tyto inovativní směry často odsouvají do pozadí (jako údajně příliš „duchovněnou“ či „metafyzickou“, spoléhající na transcendentální předpoklad apod.) a nahrazují zájmem o „vědění“ (*Wissen*).

Kupříkladu Hans Medick v dnes již klasické programové stati o Misionářích ve veslici akcentuje princip „dvojaké cizosti“ (*doppelte Fremdheit*). V tomto smyslu nás nabádá, abychom „cizí“ (svět námi studovaných aktérů v jeho bohaté rozmanitosti a způsoby, jimiž tito akteři prožívali svůj svět) nepřeváděli ihned na „naše“ (na naše teorie a koncepce sociokulturních dějinných procesů a struktur). Medick dále žádá, abychom i do dějepisně studované „doby“ vnesli perspektivu, která by poměr mezi „elitní“ a „lidovou“ kulturou vnímala jako poměr mezi dvěma navzájem „cizími kulturami“, jak v rámci základní charakteristiky historické antropologie uvádí i Gert Dressel. V takto koncipovaném historicko-vědním bádání by měly být *minulé* podoby naší kultury (či kultury badatele) studovány jako autonomní, vůči badatelově kultuře *cizí*, kulturní systémy.¹ Uplatňování uvedeného principu je spojeno se snahou zavést do dějepiscetví postupy analogické s Geertzovým „zhuštěným popisem“ a spojené s požadavkem „emického přístupu“ (na rozdíl od „etického“, jenž do studované kultury vnáší hodnotové struktury kultury badatele). Takovéto postupy – a to je významné vzhledem k tomu, co bude uváděno níže – samy sebe považují za odlišné od metod klasické (historicko-vědní) hermeneutiky, kterou odmítá Clifford Geertz i historická antropologie.²

Promýšlení problematiky historického, dějinného vědomí (*Geschichtsbewusstsein*) se obecně větví přinejmenším ve dva základní proudy. Jeden vymezuje „historické vědomí“ jeho, kupříkladu Hrochovým, situováním na škále historické povědomí – historické vědomí – historická věda. V tomto pojetí se může kategorie „historického vědomí“ zčásti prostupovat s, dnes často užívanou, kategorií „paměti“. Druhé pojetí

considers relationships between these opposing principles. It simultaneously demonstrates that a reflection of “alien” may have an impact on “historical consciousness” (*Geschichtsbewusstsein*). However, the nature of this impact does not have to be unequivocal.

Key Words: the theory and methodology of historical sciences, hermeneutics, interpretation, the principle of alienness, continuity versus discontinuity

vychází z hermeneutické a fenomenologické tradice a, kupříkladu v Gadamerově koncepci, se nedotazuje na „vědomí“ co do jeho konkrétních obsahů (kupříkladu otázky typu, jaký obraz českých dějin měli osvícenští patrioti), nýbrž co do jeho konstitutivního významu pro „dějiny“ samotné. To znamená, že „dějiny“ jsou od „vědomí“ neoddělitelné, neboť jsou *právě jím* utvářeny.

Byť je Gadamerovo pojetí z perspektivy některých historiků dráždivé (odmítání představy, že zde je nějaký „historický předmět“ sám „o sobě“, který pak má díky našim „historickým idejím“ svoji specifickou podobu, své specifické obrazy jako „předmět pro nás“), není jeho pohled příliš vzdálen od Assmannovy koncepce, která má mezi dějepisci patrně více příznivců než Gadamerova. Jan Assmann nepovažuje v souvislosti se svou teorií „konektivní struktury“ kultury a s její narativní rovinou, v níž je podél časové osy připisován jednotlivým prvkům „kulturní smysl“, „minulost“ za něco samo o sobě daného. Soudí, „že minulost jako taková vzniká teprve tím, že se k ní lidé vztahují“. Aby si člověk mohl svůj vztah uvědomit, „minulost nemůže zcela zmizet, musí o ní existovat svědectví“ a „tato svědectví musí vykazovat charakteristickou *diferenci* vůči ‚dnešku‘“. To však není v napětí s Gadamerovým pohledem na „historický předmět“ jako na „jednotu“ „mého“ a „jiného“.³ V této jednotě může ono „jiné“ být právě *cizím*.

Gadamerova koncepce hermeneutické interpretace však nepředpokládá, na rozdíl od svrchu uvedeného Geertzova pojetí „emického“ přístupu, že by ono „cizí“ bylo možné (natož nutné) považovat za striktně oddělené (až za jakýsi protipól) od „mého“. S tím pak souvisejí otázky kontinuity „(vývoje) ducha“ či „duševní/duchovní jednoty lidstva“. Byť mnozí postmoderní kritikové pokládají práci s takovýmito kategoriemi za (implicitní) zavádění metafyzických předpokladů, přece však zároveň platí, že se neobejdeme bez určité míry spoléhání na ně (včetně jejich reflektovaného a kontrolovaného zavádění právě jako předpokladu) při uplatňování interpretačních postupů.⁴

1 Hans MEDICK, „Misionare in Ruderboot“?, *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, *Geschichte und Gesellschaft* 10, 1984, s. 295–319; Gert DRESSEL, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien-Köln-Weimar 1996, s. 180–185.

2 Srov. např. Rebekka HABERMAS – Niels MINKMAR (Hrsg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, Berlin 1992, s. 7–19.

3 Srov. např. Miloš HAVELKA, Úvod do filozofie dějin: tradice, možnosti, koncepty, in: Ivana Holzbachová a kol., *Filozofie dějin: problémy a perspektivy*, Brno 2004, s. 29–69, zejména s. 64–69; Radmila ŠVAŘÍČKOVÁ-SLABÁKOVÁ, *O paměti, historii, vědomí a nevědomí. Současná bádání v paměťových studiích*, *Dějiny – teorie – kritika* 4, 2007, č. 2, s. 232–253; Jan ASSMANN, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha 2001, s. 19–29 a citováno zde s. 33; Jan ASSMANN, *Gedächtnis*, in: Stefan Jordan (Hrsg.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2002, s. 97–101; Hans-Georg GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994, s. 40–52.

4 K otázkám (hermeneutické) interpretace srov. v českém dějepisectví mj. Martin KUČERA, *Kultura jako kategorie dialektické hermeneutiky. Skica k budoucímu možnému řešení problému*, in: Tomáš Borovský – Jiří Hanuš – Milan Řepa (ed.), *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, Brno 2006, s. 43–49; Zdeněk BENEŠ, *Zdeněk Kalista v kontextu „rozumějící“ historiografie* in: Zdeněk Kalista a kulturní historie. Z Českého ráje a Podkrkonoší, *Suplementum* 6, Semily 2000, s. 13–24.

Tato obsírnější poznámka úvodem vytváří půdorys, na němž je možné situovat některé studie z diskutované publikace. Zaměřím se přitom na čtyři otázky:

(1.) Prvou je, zda se setkání s cizinci či s cizím, má-li pro naši kulturu mít nějaký význam (např. rekonstruovat její historické vědomí), obejde bez hermeneutiky? Úvodní teoretické studie promyšleného sborníku obsahují základní pojmová vymezení. Rudolf Stichweh ve studii o setkání s cizinci a sebepozorování společnosti (s. 15–26) mj. odlišuje „sémantiku“ od „kultury“ i společnosti. Sémantiku vymezuje po vzoru Niklase Luhmanna jako mnohostupňovitě zobecněný smysl (*höherstufig generalisierter Sinn*) a sémantika jako taková vystupuje vůči členům společnosti jako objektivní skutečnost (*als objektiver Sachverhalt* – je do určité míry v napětí s tím, co je řečeno níže o „historickém vědomí“). Sémantika je explicitní. Oproti tomu stojí mnohé, relativně variabilní definice kultury.

Pro Stichweha je důležité, že kultura je, oproti sémantice, implicitní, může být i latentní (v tomto smyslu lze mluvit i o „kulturní paměti“).⁵ Právě konfrontace s cizím může přivést tyto implicitní a latentní prvky „naší“, tj. badatelské kultury a kultury aktérů, které při jejich setkání s pro ně „cizím“ či „cizinci“ studujeme, k jejich vyjádření (s. 16–17). Pozoruje-li nějaká společnost sama sebe (*Selbstbeobachtung*), resp. svoji kulturu, prostřednictvím vnímání cizinců (cizího), je pak otázkou, nakolik se tak děje na základě určité hermeneutické interpretace.

Theo Sundermeier ve svém příspěvku prosazuje hermeneutickou metodu jako prostředek, který může vést až k dosažení důvěry vůči cizímu/cizincům cestou porozumění (s. 27–40). Rozlišuje čtyři roviny hermeneutického rozumění. Prvá je rovina fenoménu (*Phänomenebene*), na níž se podstupuje popisná analýza a v níž se dosahuje vnímání v distanci (*Wahrnehmung in Distanz*). Druhá je rovina znaku (*Zeichenebene*), spočívající v kontextualizaci a vedoucí ke zúčastněnému pozorování (*teilnehmende Beobachtung*). Třetí je rovina symbolu (*Symbolebene*). Zatímco v předcházející rovině je subjektivním stanoviskem interpretujícího sympatie, v této je jím již empatie. Ta spočívá v komparativní interpretaci a vede k částečné identifikaci (*Teil-Identifikation*). Konečně čtvrtá rovina je rovinou relevance (*Relevanzebene*), subjektivním stanoviskem interpreta je tu respekt. Tato rovina se označuje jako překlad (*Übersetzung/Transfer zu uns hin*) a může vést k soužití (*Konvivenz* – s. 36). Nechme nyní stranou, že by bylo možné diskutovat, v jakém smyslu je zde užíváno termínu, jako je „fenomén“, „znak“ či „symbol“. Mám za podstatné, že Sundermeier představuje model interpretace, který je, na rozdíl od Geertzova, v gadamerovském duchu hermeneutický.

(2.) Další otázkou je variabilita a historická proměna kategorie „cizince“ či „cizího“. Publikace nabízí různá vymezení „cizinců“ a „cizosti“. Becker a Braun tu připomínají, že starší sociologie (Simmel), oproti snaze jednotlivých studií v tomto sborníku, pracovala s poměrně abstraktní kategorií „cizince“/„cizího“, pojímanou především národnostně (s. 8). Sundermeier rozlišuje emocionální rovinu vnímání cizosti (včetně

5 Říká to s odkazem na nedávno též v českém překladu vyšlou práci: Peter J. RICHERSON – Robert BOYD, *V genech není všechno. Aneb, jak kultura změnila evoluci člověka*, Praha 2012, s. 52–54.

smyslového vnímání, např. na úrovni pachů) od roviny vnímání odlišnosti řádu (*fremde Ordnung* – s. 28–29). Becker a Braun upozorňují na možná rozmanitá kritéria vnímání cizosti (geografické, časové, podle způsobu setkání s ní – s. 12). Nakonec se rozhodují rozčlenit knihu do tří základních okruhů: Cizinec ve vlastní zemi; cizincem v jiné zemi; recepce zkušenosti s cizinci/cizím. Stichweh nabízí náčrt vývoje pohledu na cizince (s. 19–26). Tento náčrt jakoby měl vyústit do představy, že v globalizované společnosti dneška cizost v určitém smyslu mizí. Zůstává však otázkou, nakolik by taková představa byla antropologicky či sociologicky vskutku argumentovatelná či nakolik by představovala jen ideologicky podbarvené přání? Rozumí se snad samo sebou, že pokud by mizela cizost, nemizela by ještě rozmanitost. Nadto je otázkou, zda budeme brát v úvahu občansko-politické a právní hledisko, aspekt náboženské odlišnosti nebo např. kulturní různorodosti.

(3.) Povaha a původ historického vědomí: Podobně jako v případě „cizince“ a „cizího“ nalezneme, jak je zčásti již řečeno svrchu, terminologickou mnohoznačnost korespondující s rozmanitostí pojetí i stran „historického vědomí“. V úvodním textu Becker a Braun odkazují (s. 9) k třídění Hanse-Jürgena Pandela, který rozlišuje trojí podobu „historického vědomí“ (*Geschichtsbewusstsein*): vědomí času, resp. časovosti (*Zeitbewusstsein*), vědomí skutečnosti, resp. o skutečnostech (*Wirklichkeitsbewusstsein*) a vědomí historicity (*Historizitätsbewusstsein*). Becker a Braun následně upozorňují (s. 10–11), že v recenzované publikaci bude pracováno s relativně širokým pojmem „historického vědomí“. Připouští se zde tedy, že ono vědomí může být vytvořeno individuálně a že nemusí být (badatelem) studováno jako nutně explicitně vytvářené (*explizit ausgearbeitet*).⁶

Editorky svazku zároveň uznávají, že se takové pojetí nutně liší od definičně užšího konceptu historického vědomí, s nímž by pracovaly filosofické texty (zde by již byl důraz kladen na explicitu a soustavnost vymezení). V tomto užším pojetí by však – z hlediska dějepiseckého či sociologického bádání – bylo historické vědomí přítomno především jako projev elitní kultury – a to teprve od 19. století (s. 11).

Tím se dostáváme k jednomu z centrálních problémů, který prostupuje v podstatě všechny studie předmětné knihy. Lze si totiž klást otázku, zda setkání s „cizinci“, resp. s „cizím“ ovlivňuje historické vědomí (určitého studovaného jedince či

6 Judith Becker a Bettina Braun říkají, že není nijaké „das Geschichtsbewusstsein“, jedno určité historické vědomí, které by bylo možné spojit s určitou skupinou lidí. Jedna a tatáž osoba může v závislosti na konkrétní zvolené perspektivě v jednotlivých situacích disponovat rozdílnými druhy historického vědomí (*Arten von Geschichtsbewusstsein*, s. 10). Volí tak tentýž přístup, jaký je dnes běžný v úvahách o multiplicitní a kontextuální identitě či tzv. *Patchwork-Identity* (srov. např. Hubert KNOBLAUCH, *Religion, Identität und Transzendenz*, in: Friedrich Jaeger – Burghard Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart-Weimar 2004, s. 349–363). Upozornění na (také) individuální povahu historického vědomí zasluhuje pozornost proto, že se v českém prostředí otázka „historického vědomí“, „(kolektivní) paměti“ a „identity“ často spojuje s *kvalitami* či *obsabý*, které se připisují *skupinám*, kolektivitám. Diskutovaná publikace by mohla přispět k tomu, abychom předpoklad homogenity a skupinového sdílení takovýchto kategorií napříště zaváděli jen pracovně a velmi opatrně.

skupiny, popř. celé studované kultury či epochy) co do jeho *obsahu* („obraz dějin“ studovaných aktérů se mění např. stran konkrétní konfigurace Norových „míst paměti“ či Havelkových „symbolických center“ v něm), co do jeho základní *hodnotové zakotvenosti* (např. základní změna náboženského zakotvení), či co do *principů* myšlení o dějinách (která *vede* k *prosazení* evolučního myšlení, k novému způsobu tematizování dějinnosti, historicity)?⁷

V této souvislosti vyvstává jak z metodologicko-teoretického hlediska, tak také z hlediska dějin idejí v publikaci do popředí studie Waltera Jaeschkeho (s. 41–55) o konstitutivní roli „cizího“ pro vznik „historického vědomí“ (ve smyslu rozpoznání dějinnosti, historicity coby důležitého prvku sebepoznání Ducha) v Hegelově pojetí. Jaeschke v ní navazuje na již starší studii Adalberta Klempta a upozorňuje, že historické vědomí (ve smyslu vědomí historicity) je kulturně nabytým vědomím, které mohlo vzniknout pouze v určitých, zčásti nahodilých, kulturních podmínkách (s. 42). „Dějiny“ (*Geschichte*) se staly svébytným předmětem vědomí během několikasetletého procesu v průběhu raného novověku (s. 43). Jednou z podmínek vzniku takového vědomí je právě setkání s cizím, avšak ne s každým cizím (s. 42), nýbrž s tím, které je „nesoučasné“. To přináší právě raný novověk, nikoli však kupříkladu antická setkání s cizostí (s. 42).

Tento motiv setkání s „cizím“ je podle Jaeschkeho velmi významný pro Hegelovu koncepci sebepoznání Ducha, k němuž náleží i rozpoznání historicity. Hegel, jak ukazuje Jaeschke (nutno však dodat, že na stránkách publikace Hegelovu interpretaci rozporuje Wolfgang Reinhard, s. 289), nepovažuje setkání s původní cizorodostí (*ursprüngliche Fremdartigkeit*) za něco, co by ohrožovalo čistotu kulturního vývoje (natož čistotu krve), nýbrž za podmínku její životnosti a hbitosti (*Bedingung zur Lebendigkeit und zur Regsamkeit* – s. 47). Jaeschke v návaznosti na Hegela říká, že pro vznik historického vědomí není podstatné setkání s prostě odlišným „cizím“, nýbrž setkání s takovým cizím, s nímž jsme zároveň spojeni naší identitou, se kterým vytváříme objektivní kontinuitu (hegelovsky by bylo možné říci objektivní kontinuitu Ducha – s. 53).

Na Jaeschkeho studii lze navázat mnohými způsoby. Považuji zejména za vhodné upozornit, z hlediska metod historicko-vědního bádání a s ohledem na to, co uvádím výše, že propojení badatelského významu setkání s cizím s principem dějinné kon-

7 Je vhodné poznamenat, že pokud pracujeme s tím, že „historické vědomí“ mohlo být jen implicitní (výslovně nerozpracované) povahy, pak zavádíme právě onen předpoklad *transcendence vědomí*, jemuž se chce vyhnout Foucault zaváděním postupů „archeologie vědění“ (Michel FOUCAULT, *Archeologie vědění*, Praha 2002, s. 205–212). Avšak při jakékoli snaze interpretativně porozumět myšlenkovému světu někoho druhého (individua, skupiny, kultury) se určité míře předpokladu této transcendence nevyhneme. Max Weber se snažil řešit tuto otázku tím, že vědomost smyslu jednání i určité hodnotové orientace aktérů byly pro něj jen entitami badatelem *ideálně-typicky* konstruovanými, předpokládanými. Tento předpoklad určité podoby obsahů aktuálního vědomí studovaných aktérů je z povahy metody *nutný*, byť, jak Weber uznává, mnohá „jednání“ mohla být z perspektivy aktérů viděna jako jen zpoila či mlhavě vědomá (*halbbewußt oder dampfbewußt*). Srov. např. Gregor SCHÖLLGEN, *Handlungsfreiheit und Metodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max Webers*, Saeculum – Jahrbuch für Universalgeschichte 33, 1982, s. 209–220.

tinuity kultury, resp. ducha, se odlišuje od uvedeného Medickova požadavku přijetí principu dvojaké cizosti. V hegelovské, Jaeschkem tlumočené perspektivě nelze totiž klást přímé rovnítko mezi „cizostí“ minulých obsahů naší kultury a „cizostí“ nativních kultur, do nichž při terénní praxi vstupuje socio-kulturní antropolog. Zároveň však zůstává otázkou, nakolik je ona „kontinuita“ – ať již chápaná jako kontinuita kulturního vývoje, nebo jako kontinuita vývoje Ducha⁸, což není totéž (neboť jednotlivé „kulturní evoluce“ by kupříkladu šlo považovat za parciální vůči celkové evoluci Ducha) – badatelsky *prokazatelná* (do jaké míry by byla *ontickou* kvalitou a do jaké míry by „kultura“ či „Duch“ byly pojmy ve své evoluci objektivně spojené, kontinuitní). Nebo by byla pouze z povahy metody *předpokládána* (tj. studované jevy interpretujeme tak, že při jejich výkladu vycházíme z předpokladu kulturní, resp. duchovní kontinuity)? Osobně bych měl za to (na rozdíl od Hegela a do určité míry i od Jaeschkeho), že jisti si můžeme být jen možností druhou (je metodologickým předpokladem). Prvou (ontickou) možností bychom tím ovšem nemuseli nutně vyloučit. Měli bychom ji však udržovat v rovně pouhé, opakovanému testování vystavované hypotézy. Možnost využít Jaeschkeho studii z hlediska dějin idejí může souviset i s tím, co uvádím níže.

(4.) Pokud jde nejen o vědomí samotné historicity, ale i o proměnu obsahů historického vědomí, zůstává otázkou, jak, v jakém smyslu, může setkání s cizinci, resp. s cizím, strukturu a obsahy tohoto vědomí vlastně ovlivnit. V tomto ohledu jsou zajímavé kupříkladu poznámky a studie, které se týkají povahy náboženského myšlení Evropanů. Becker a Braun upozorňují v tomto kontextu (s. 11) na studii Thomase Kaufmanna, v níž autor konstatuje vliv tureckého ohrožení Vídně během 16. století na posílení evropského apokalypticky laděného historického vědomí. Otázkou však je, zda apokalyptické smýšlení bylo iniciováno setkáním s „cizím“ (Turky), nebo konfrontací „nynějšího“ (stavu církve v 15. a 16. století) s toutéž kulturou (tj. nikoli „cizím“, ale „vlastním“) tradovaným nábožensko-etickým ideálem (prvotní církev), jak může napovídat i český příklad z 15. století.⁹

Z textů diskutované publikace pak v těchto souvislostech zasluhuje pozornost především studie Judith Becker *Christianisierung fremder Völker – ein Zeichen für die nahende Endzeit?*, zpracovaná na základě rozboru materiálů basilejské misijní společnosti 19. století, otištěných v měsíčníku *Der evangelische Heidenbote* (s. 183–204). Becker ukazuje, že setkávání s cizinci při afrických, amerických a asijských misích nezměnilo sice u jednotlivých misionářů jejich porozumění dějinám (*Geschichtsverständnis* ve smyslu základní restrukturační pohledu na povahu dějin co do jejich směřování a naplnění), ale proměnilo jejich historické vědomí (*Geschichtsbewusstsein*) co do konkrétního obsahu (s. 204). Úspěch misie byl interpretován jako doklad blízkosti parusie, konce času tohoto světa a brzké budoucnosti říše Boží na zemi (ve zprávách jsou

8 Novější literatura by spíše mluvila o principu psychické, dušení jednoty lidstva, se kterou by byl ochoten pracovat třeba i Geertz.

9 Ukazuje to nejnověji mj. studie: Pavlína CERMANOVÁ, *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a víze husitské doby*, Praha 2013.

užívány termíny jako: *Gnadenzeit der Mission, Endzeit, Zionszeit, nahe Zukunft das Reich Gottes auf Erde* – s. 192, 201–202).

Příklad zpráv misionáře Karla Ferdinanda Salbacha z africké Siery Leone z roku 1831 pak ukazuje, že misijní činnosti bylo možné vedle teologického připisovat i sociální význam. V jeho zprávě je metafora rozetnutí otrockých okovů (*das Zerbrechen der Sklavenkette*) užita jak ve významu osvobození od hříchu, spojeného s přijetím Krista (vnitřní svoboda), tak ve významu vysvobození z otroctví, od nemocí a předčasně smrti (vnější svoboda – s. 201). Ne všichni basilejští misionáři přitom spojovali svá eschatologická očekávání s rokem 1836 (s. 203), tak jak tomu bylo v měšťanském prostředí mezi luterskými pietisy ve Württembersku.¹⁰

Vidíme tedy, že setkání s cizinci, resp. s „cizím“, nemusí nutně, tak jak na to ostatně upozorňuje Jaeschkeho studie, vést ke vzniku historického vědomí ve smyslu porozumění dějinnosti, k historicitě. Basilejské misionáře setkání s cizími národy (a jejich případný misijní úspěch) naopak utvrzoval v základních představách o povaze dějin (křesťansko-eschatologické pojetí spojené s chiliastickými očekáváním). Zaslouhuje poznamenat, že se tak dělo v době, kdy se postupně u části protestantských teologů prosazovala historická metoda a evoluční myšlení ve smyslu uznání dějinné podmíněnosti Písma i dogmatu a pojetí evoluce jako postupného uskutečňování Božího plánu.

U jedné a téže velké konfesijní skupiny tak máme ještě ve 30. letech 19. století zastoupeny přinejmenším dva modely historického vědomí. Prvý, v základní struktuře shodný se středověkým a raně novověkým, byť v konkrétních představách zajisté již výrazně inovovaný, spoléhal na náhlý dějinný zlom (parusie, sestoupení Ducha svatého apod.), který v principu naráz změnil kvalitu pozemského času. Tento model je přítomen v úvahách jak basilejských misionářů začátku 19. století, tak třeba württemberských luterských pietistů.¹¹ Druhý model byl výrazně inovativní, korespondující s tím, co chápeme jako novověké historické vědomí ve smyslu reflexe dějinnosti jako postupné vývojové proměny (viz Jaeschkeho rozbor Hegela).¹²

Povahu historického vědomí basilejských misionářů a jeho modifikace, související se setkáním s „cizím“, by bylo možné postavit do protikladu také k tomu, jak, kupříkladu podle Cassirerova výkladu, se pro mnohé osvícenské myslitele právě rozmanitost

10 Ukazuje to např.: Ulrike GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005, s. 68–69.

11 V kontextu poměrně hojného výskytu tohoto typu historického vědomí u některých evangeliků první poloviny 19. století je zapotřebí vnímat i tzv. blouznivce z toleranční doby (1781–1861) v českém prostředí. Srov. z novějších shrnutí např.: Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006. Podrobněji k této otázce argumentují in: Jan HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*, Praha 2009, s. 196–200.

12 Srov. mj.: Kurt NOWAK, *Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus*, in: W. Küttler – J. Rüsen – E. Schulín (eds.), *Geschichtsdiskurs*, Bd. 3: *Die Epoche der Historisierung*, Frankfurt am Main 1997, s. 282–297.

(tj. vůči křesťanství cizorodost) ve světě se vyskytujících náboženství stala důvodem k teorii přirozeného náboženství, tj. k základní restrukturační obrazu světa.¹³

Jen se tak stvrzuje, co je i konstatováno v nejedné studii předkládané knihy,¹⁴ že nelze jednoznačně určit povahu vlivu, který mělo či má setkání s cizinci či s cizím na povahu „našeho“ historického vědomí. Takové setkání mohlo vést jak k upevnění a fixování jeho stávajících podob, tak k jeho podstatné proměně jak co do obsahu, tak i co do struktury. Ubráníme-li se přijímání apriorních schémat fungování tohoto vztahu, představuje vazba mezi povahou historického vědomí a reflexí „cizího“ produktivní badatelskou otázkou. Její prospěšnost je o to větší, že nás vede zároveň i k problematice interpretace, nejednou podceňované některými inovativními směry historických věd. Interpretace, je-li hermeneutická, se pak – jak jsme zde rovněž viděli – neobejde bez určitého předpokladu transcendence (vědomí, kultury, ducha či Ducha). Potřeba tohoto předpokladu je přitom rovněž přehlížena nejedním z inovativních metodologických směrů.

13 Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, mit einer Einleitung von Gerald Hartung und einer Bibliographie der Recensionen von Arno Schubach, Hamburg 2002, s. 147–148, 165, 177 a 199–204.

14 Kromě autorů a autorek citovaných článků do sborníku dále přispěli: Maret Keller, Anja Bröchler, Perry Johansson, Eno Blankson Ikpe, Viviane Rosen-Prest, Carsten Schliwski, Kerstin Armbrorst-Weihs, Felix Wiedemann, Jeffrey Jaynes, Simon Mills a Dominik Collet.