

SURSUM

9

Víra se neděje mimo svět a nesměřuje proti světu. Je ve světě a také pro svět, i když má vůči světu prorocko-kritickou distanci. Svět dotčený vírou, nebo spíše milostí skrze víru, je Církev. Věřit lze jen v Církev a víra Církve není souhrnem "věr" jednotlivých křesťanů, ani jejich průměrem. Naopak, křesťan, když uvěřil a obrátil se, přijal víru Církve. O ní říkáme ve mši: "... nehleď na naše hříchy, ale na víru své Církve..." Jak věřit v dnešní Církev a jak má věřit Církev v dnešním světě, o tom se zamýšlí ve studii *D'v ě f r a n c o u z s k é ú v a h y o s o u ě a s n é C í r k v i*, především na základě knihy i u nás známého Jeana Guittona H. R y b á ř.

Víra ve světě a pro svět nemůže zůstat za hradbami svatého města. Je ochotna si zadat a přistoupit - pokud to jen trochu jde - na mluvu světa. Proto svět, ve kterém je víra přítomna dnes, musí víra nahlížet jako svět současný. Někdy bývá heslo tohoto druhého roku Desítiletí duchovní obnovy formulováno slovy Víra v moderním světě. Je-li současný svět ještě pořád moderní, je otázka. Někteří říkají, že již je postmoderní. Charakterizuje-li modernu filozoficky bezstarostná přírodní věda, poskytuje pokus o vyrovnání s ní autor *J a n M a r i a* ve studii *E v o l u č n í t e o r i e*. S postmodernou se naproti tomu střetává *N o r b e r t B r o x* na příkladu z doby rané Církve v článku *G n ó z e o s v o b o z u j e*: postmoderna se totiž vrací ke gnostickým motivům.

Víra v současném světě žije ve stabilitě svých základních obsahů i v rozhovoru se současníky. Patří k ní kontemplace i předávání. Předávání jistě není jen konfrontace s tou či onou dobovou tendencí. Je to především služba a svědectví. Je tu odpovědnost před Bohem i ochota odpovídat lidem. Portréty, rozjímavé a literární texty a ostatní příspěvky prezentují víru možná právě v této její důstojné ale přece služebné funkci.

-red-

KLEMENT MARIA HOFBAUER

JAN NEPOMUK NEUMANN

<ul style="list-style-type: none"> . Narodil se v roce 1751 v Ta- . sovicích u Znojma, vstoupil . k redemptoristům. Ve věku 34 . let se stal knězem. Devate- . náct let působil ve Varšavě . a je označován za jejího a- . poštola. Zažil likvidační ře- . holních společenství po Na- . poleonově vpádu. Přesídlil . do Vídně. Střetával se tam . s absolutistickým režimem a . jeho ideologií, osvěcenským . racionalismem. Nesouhlasil . s tím, že Církev by měla být . nástrojem světské moci. Byl . sledován policií. Byl také . apoštolem intelektuálů. 	<ul style="list-style-type: none"> . Narodil se r. 1811 v Pra- . chaticích. Když jako absol- . vent semináře nenacházel u- . platnění doma, vyhledal bis- . kupa ve Spojených státech a . po vysvěcení působil jako . misionář. Byl také členem . Kongregace nejsvětějšího Vy- . kupitele. Stal se biskupem . Filadelfie. Se vžitým mode- . lem amerického křesťanství . bojoval zbraní slova, někdy . i proti násilí. Zakládal . kostely i školy. Byl chudý . až do krajnosti. Byl krajně . obětavým svědkem víry. Ze- . mřel asi vyčerpáním r. 1860.
--	---

Walter Kasper

OSOBNÍ BŮH

O d p o v ě ě d i n a t a j e m s t v í č l o v ě k a

Co je člověk?

My lidé jsme podivné bytosti. Stále o sobě uvažujeme. Nejsme prostě jenom přítomni, tak, že bychom konali svou práci, zabývali se svými věcmi, byli jednou zdraví, podruhé nemocní. My navíc o tom všem přemýšlíme. Ptáme se jak působíme na druhé, proč a k čemu jsme na světě, proč pracujeme nebo proč jsme nemocní. Takové myšlenky mohou člověka učinit šťastným, ale také nespokojeným, dokonce nemocným. Často se sami sobě stáváme problémem. Vnitřní svět člověka je pro nás stejným způsobem realitou jako svět vnější. Ano, je dokonce důležitější realitou. Neboť my lidé pozorujeme svět ze svého hlediska, činíme se středem, z kterého se staví svět. Když tato pozorování, která může každý vyzkoušet na sobě, shrneme, potom můžeme říci: Člověk není věc, která je prostě zde, žádné "to" /Es/, nýbrž "já" /Ich/, které se vztahuje na sebe sama a které je si samo sebe vědomo. Člověk má sám v sobě svůj střed, stojí sám v sobě. Proto člověk nikdy není pouhým číslem, případem, vyměnitelným kolečkem ve vesmírném dění. Každý člověk je jedinečný, nezaměnitelný a neopakovatelný. Nemůže se nikdy stát pouhým prostředkem, který slouží k dosažení nějakého účelu; je účelem sám v sobě. V tom jsme objevili první bytostný rys osoby: osoba není něco, ale Já, které stojí samo v sobě a je si sebe samo vědomo.

K této výpovědi přidáme hned další. My lidé jsme odkázáni na jiné. Většina lidí to obvykle hůř snáší, když jsou delší dobu sami. Potřebují jiné lidi, kterým by se mohli sdílet, kteří by jim dodávali odvalu, doplňovali je a obohacovali. Člověk hledá přijetí, souhlas a lásku. Já, které se však egoisticky uzavírá v sobě, chudne a zakrní. Já je tedy odkázáno na Ty. Já a Ty opět však stojí v širším světě, vyjádřeném My. To My je buďto rodina, nebo přátelé, školní třída, kolegové na pracovišti, obec, stát, celé lidstvo. Vždyť je Já odkázáno na to, že mu druzí přidělí prostor svobody, že ho uznají jako osobu. Svoboda jednotlivce je tedy konkrétně možná pouze v řádu svobody, spravedlnosti a míru pro všechny. Člověk je při vši jedinečnosti zároveň sociální a politickou bytostí. Jeho bytí se naplňuje v bytí s druhými a pro druhé.

Tak se lidský život pohybuje v napětí mezi Já a Ty, mezi Já a My. Toto napětí je neodstranitelné. Odkazuje na skutečnost, že k lidské osobě patří ještě třetí dimenze, která je dokonce nejdůležitější a nejzákladnější, protože spojuje obě předcházející. Je tím míněna ona podivná nenaplněnost, nespokojenost, ono hledání a hladovění po něčem víc. Vyjadřuje se tím, že lidé chtějí stále více vlastnit, vytvářet, nebo chtějí ještě více užívat požitků, moci či uznání a při tom se stávají čím dál tím nespokojenější, neklidnější a vnitřně prázdní. Tíhnutí k něčemu víc se může vyjádřit také touhou po vědění,

v neúnavném hledání pravdy nebo v nesobeckém nasazení pro lepší a spravedlivější svět. Tíhnutí po něčem více se ale také může vyjádřit v hrůzyplné zkušenosti vnitřní prázdnoty nebo povrchnosti všedního shonu. U těchto různých jevů jde vždy o to, že člověk hledá stále něco víc, že překračuje sebe a svět a přitom nikdy nedojde konce. Jako lidé nejsme nikdy hotoví, ale jsme stále na cestě, na cestě do něčeho otevřeného a nedogledatelného, které je dobrodružstvím a tajemstvím zároveň. Tuto nekonečnou otevřenost a toto sebepřekročení nazýváme transcencí. Jako třetí dimenze patří nutně k lidské osobě.

Takto člověk není jen napětím mezi Já a Ty, Já a My, ale také napětím mezi nekonečnem a konečností. Je to tento konkrétní, jedinečný člověk, který je zároveň nekonečně otevřen. Obojí, jedinečnost a otevřenost vůči celému světu člověka odlišuje od ostatních živočichů. Obojí současně vytváří důstojnost lidské osoby. Tato otevřenost plodí ale také strach, který nám sedí v kostech. Strach není jen bázlivé rozrušení, třeba před zkouškou, nebo v jiné kritické situaci. V takových případech můžeme předmět strachu přesně určit. Vlastní strach se však týká zásadní nezajištěnosti a nejistoty naší existence. Vyostřuje se tváří v tvář smrti. Zde před námi s poslední důrazností a nevyhnutostí vyvstává otázka: Co je člověk? Kdo jsem já? Kde najdu smysl a oporu?

Existuje Bůh?

Člověk je zjevně otázkou, na kterou sám nenachází odpověď. Věřící člověk nachází odpověď na otázku lidské existence - a tou je Bůh. Podle přesvědčení víry je člověk osobou jen proto, že Bůh je jeho Ty, že Bůh je osobou. Bůh sám je podle náboženského přesvědčení odpovědí na Odkud a Kam člověka. V následujících úvahách obojí krátce zdůvodníme a vysvětlíme.

Když se ptám sám sebe: Odkud jsem? - mohu na tuto otázku dát více odpovědí. Dnes, zásluhou moderních věd známe podrobněji než dříve okolnosti související se vznikem jednotlivce i celého lidstva. Přesto však můžeme znovu a znovu klást otázku: Odkud pochází člověk, odkud pochází život, svět? Nejde tedy pouze o to, zjistit, jak svět vznikl, ale jde i o to, že vůbec něco je. Svět odkazuje na hlubší důvod, který žije sám ze sebe a sám ze sebe existuje. Toto dokonalé, ze sebe sama existující bytí nazýváme v mluvě náboženství Bohem. Pouze v Bohu samotném má tedy svět svůj základ, bez něho by vše bylo bez důvodu a tím i bez smyslu. Bez něho by nakonec nebylo nic. Podle bible všude ve světě poznáváme stopy a znamení Boží. Obsahuje přesvědčení, že neviditelného Boha můžeme poznat ve viditelném světě, ano, že celý svět je odleskem slávy Boží.

Bůh ale není pouze odpovědí na otázku Odkud člověka, ale též na otázku Kam, na otázku smyslu člověka. Viděli jsme totiž v kolikém napětí se odehrává lidský život. Na jedné straně je člověk veskrze konečnou bytostí, závislou a ohroženou okolitou přírodou, propadlou smrti. Na druhé straně se v člověku hlásí o slovo něco nepodmíněného a absolutního. Třeba v hlasu svědomí, které se vždy znovu a znovu hlásí o slovo napomínání, káráním nebo uznáním. Mnohé mravní normy jsou sice historicky

podmíněné, nepodmíněný je však zásadní nárok činit dobro a varovat se zla. Museli bychom se vzdát sami sebe, kdybychom neprotestovali proti do nebe volajícímu bezpráví, třeba proti svévolnému usmrcení nevinného dítěte. Nemůžeme se vzdát naděje, že nakonec takový vrah nebude nad svými nevinnými oběťmi triumfovat. I když nikde ve světě nenacházíme dokonalou spravedlnost, dokonce ani nemůžeme počítat s tím, že bychom ji mohli někdy uskutečnit, přesto se požadavku po takové dokonalé spravedlnosti nemůžeme vzdát. Nepodmíněné a absolutní se s námi kromě hlasu svědomí také setkává v mezilidské lásce. V milovaném člověku se vše najednou může stát novým. V blaženém okamžiku pomíjí všechn čas, uprostřed času se dotýkáme věčnosti. Ze by toto nakonec nebylo ničím? Jsou veškeré naše naděje a touhy nesmyslné? Musíme se uskrovnit a zapomenout na ně?

Opět docházíme k výsledku: nemá-li v konečné instanci lidská existence být nesmyslnou a absurdní, pak je to možné jen tehdy, jestliže naši naděje na absolutno odpovídá skutečnost absolutna, jestliže naše hledání jsou ozvěnou a reflexem na zavolání Boží, které se hlásí o slovo především v lidském svědomí. Jen proto, že Bůh je a nás nepodmíněně přijímá, jen proto i my můžeme druhé nepodmíněně přijmout. Jen proto, že Bůh existuje, je podle křesťanského pojetí možná konečná důvěra ve smysl života i světa. Bez takového důvěry a naděje nakonec nikdo nemůže žít, milovat a pracovat. Rozhodnutí pro Boha je proto i rozhodnutí pro člověka. Kdyby Bůh byl mrtev, pak by i člověk byl nakonec mrtev. Ne to, že Bůh je mrtev, ale to, že žije, je pro člověka nadějí.

K d o j e B ů h ?

Sotva nějaké slovo bylo kdy v dějinách tak zneužíváno jako slovo Bůh. Často ve jménu Božím byly vedeny války, ospravedlňovány nespravedlivé poměry, vedeny boje proti poznatkům vědy, byla omezována a pošlapávána lidská svoboda. Se slovem Bůh je proto spojeno nejen mnoho naděje, ale také mnoho viny, protože lidé Boha stále znovu a znovu používali k prosazení nebo obhájení svých vlastních zájmů. Tak byla tvář Boží často znetvořena. Často v pohledu člověka přijala démonickou škrabošku. Musíme si proto položit otázku: Kdo je vlastně Bůh?

Základní odpověď na tuto otázku nemůže být vyjádřena jinými slovy než: Bůh je hluboké tajemství. Žádný člověk ho nikdy neviděl. Není předmětem, který bychom si mohli představit jako ostatní předměty. Bůh se nevyskytuje, tak jako se ve světě vyskytuje člověk nebo věci. Proto už vůbec není oním starým mužem s bílým vousem, jak je často zobrazován. Není nikde "nahore". Není ani bohem - vyplnovačem mezer, kterého dosadíme tam, kde lidsky už nevíme, jak dál. Bůh podle bible sídlí ve světle nepřístupném.

Před tajemstvím Božím musíme proto znovu a znovu rozlomit své lidské představy. Ocítáme se totiž stále v nebezpečí, že na místo Boží postavíme bůžky vlastní výroby plnící naše přání a tužby. Boží tajemství je však hlubší a větší než tajemství člověka. Bůh je proto také nekonečně větší než naše obrazy a

pojmy, které si o NĚm učiníme. Nemůžeme sice o Bohu mluvit jinak než lidskou řečí, obrazy, podobenstvími a pojmy, které přijímáme z naší lidské zkušenosti. Kdyby naše mluva o Bohu neměla nic společného s našimi ostatními zkušenostmi a pojmy, potom bychom vůbec nebyli schopni jich použít byl by přílišný přívál slov, které by pro nás neměly žádný srozumitelný lidský smysl. Jestliže však naše lidské obrazy a pojmy vztahujeme na Boha, pak je musíme očistit od všech konečných omezení. Musíme si být vědomi, že o Bohu platí v nekonečně dokonalém smyslu, který překračuje všechny naše představy a pojmy. Každé podobnosti našich pojmů vůči Bohu odpovídá ještě větší podobnost. Bůh je nakonec ten, nad něhož nemůže být myšleno nic většího, ano on je větší než všechno, co může být myšleno. Bůh je tak velké Světlo, že naše slabé oči jsou jím oslněny. Tak se může stát, že se nám často zdá, že jsme obklopeni temnou nocí a zatím můžeme být v těchto hodinách temnoty Bohu nejbližší.

Všechny naše pojmy a obrazy, kterých užíváme ve snaze o vyjádření Boha, jsou něco jako šipka ukazující určitým směrem. V žádném z nich Boha "nemáme". Ony nás posílají na cestě k Bohu. Jsou uvedení do tajemství a mají nás připravit, abychom se stále znovu zaposlouchávali do toho, co nám Bůh v dějinách říká svým slovem a činem.

Starý a Nový zákon na každé stránce dosvědčují, že člověk ve svém hledání Boha neběží do prázdnoty. Bůh mu dokoňce jde vstříc. Bůh nesídlí v nedostižitelné dálce, je spíše Bohem lidí a dává se v dějinách poznat slovem i činem. Povolává Abraháma, Mojžíše a proroky, oslovuje nás jako své přátele, stýká se s námi, aby nás pozval do svého společenství a aby nás přijal. Když se Ho Mojžíš při zjevení v hořícím keři ptá po jeho jménu, dostává odpověď: "Jsem, který jsem zde". Bůh bible je tedy Bohem, který je zde s námi a pro nás, kterého můžeme vzývat v každé nouzi.

V Ježíši Kristu se Bůh konečným způsobem zjevil jako Bůh lidí. V NĚm Bůh zcela lidským způsobem zjevil svou dobrotu. Ježíš Kristus sám je podle Nového zákona, v osobě viditelně zjevená tvář Boží. Je jedinečným způsobem Syn Boží, který nám zjevil Boha jako Otce všech lidí. Ježíš nám zjevuje Boha jako Otce, který dává slunci vycházet nad zlými i dobrými dává déšť spravedlivým i nespravedlivým. Jde za ztraceným a raduje se z každého hříšníka, který činí pokání. Stará se dokonce i o polní travu, o ptáky ve vzduchu, a ještě více o lidi. Proto nám Ježíš vkládá do úst modlitbu: "O t ě n á š".

Konečným způsobem se Boží láska a věrnost vůči lidem zjevuje tím, že Bůh svého Syna Ježíše neponechává ve smrti, ale probouzí Ho k novému, konečnému životu. Vzkříšení Ježíšovo je základem a počátkem vzkříšení všech lidí. V Ježíši Kristu se Bůh zjevil jako živý Bůh, který nechce smrt člověka, ale jeho život. Nový zákon toto všechno shrnuje větou "Bůh je láska".

Mluva o Boží lásce však nesmí vést ke zlehčení Boha, k tomu, abychom si z něj udělali "Pánbíčka". Podle bible je Bůh také Bohem svatým, spravedlivým, Bohem, který soudí. Přitom zvěst o Boží lásce a zvěst o Boží spravedlnosti nejsou

spolu v rozporu. Teprve poselstvím o Božím soudu dostává zvěst o Boží lásce svou plnou váhu. Bůh by nás lidí ve skutečnosti nemiloval, kdyby současně také neuznával naši svobodu. Proto Bůh, jakožto Bůh lidí se nemůže jednoduše přenést přes zlý skutek člověka a dělat, jako by ho nikdy nebylo. Protože bere člověka vážně, může mu odpustit jen tehdy, když se člověk obrátí a přijme Boží nabídku smíření. Protože Bůh člověka miluje, je také bezpodmínečně nesmlouvavý vůči bezpráví, nenávisti a lži. Vědění o Boží spravedlnosti a svatosti proto člověk nemá nahánět strach, ale má v něm probouzet naději. Nakonec nás učiní svobodnými a nezávislými tak, že nám dá poznat, že na konci si budeme všichni rovni, protože se všichni budeme muset zodpovídat a budeme souzeni bez přihlížení k osobě. Biblické poselství o Bohu je proto nakonec poselstvím o svobodě a povoláním ke svobodě, k osvobození od bůžků tohoto světa.

J e B ů h o s o b o u ?

Vylíčení biblického pojetí Boha může znamenat osvobození od jednostranných, falešných, ba dokonce i démonických představ o Bohu. Jako moderní lidé máme však ještě mnoho potíží i vzhledem k biblickému pojetí Boha. Copak toto pojetí nepochází z doby, kdy bylo možno o Bohu mluvit mnohem samozřejměji a nenuceněji, než je tomu dnes, na základě dnešního moderního vědeckého a technického vývoje? Není toto pojetí Boha - dnes obvykle označované jako mýtické - součástí určitého pojetí světa, kdy lidé ještě neznali pravé příčiny věcí a proto viděli Boha všude tam, kde my dnes už poznáváme činnost přirozených sil a zákonitostí? Je pro nás vůbec ještě přijatelná myšlenka, že Bůh mluví a jedná ve světě, tak jak to dosvědčuje bible? Dokážeme dnes ještě o Bohu uvažovat personálně?

V posledních desítkách let existoval teologický směr, který pravil: i jako křesťané si dnes musíme vážně uvědomit, že Bůh je v našem společenském a kulturně změněném světě mrtev. Hypotézu Boha již nepotřebujeme k vysvětlení světa a člověka. Pro nás již není dán předpoklad existence Boha, který nějakým způsobem stojí před člověkem a světem, předpoklad, který byl jako samozřejmý zakotven v biblickém pojetí světa. Bůh již není v sobě existující bytost, která stojí nad světem nebo vedle světa. Bůh je pro nás šifrou pro hloubku skutečnosti, pro to, co se nás ve všem podmíněném nepodmíněně týká je souhrnem toho, že osoba má poslední platný význam ve struktuře světa, že v personálních vztazích nacházíme poslední smysl, je tedy určitým způsobem mezilidskosti. Bůh nemá žádné jiné uši, aby slyšel naše nářky, nemá žádné jiné ruce, aby lidem pomohl, než naše lidské uši a ruce.

Tato takzvaná "teologie mrtvého Boha" správně rozpoznala očišťující význam ateismu pro víru v Boha. To neplatí jen do té míry, že nás upozornila na naivní představy o Bohu a jeho působení, ale také do té míry, že Bůh nikdy nemůže být alibi za odmítnutou lásku. V rozhodujících věcech je však třeba tento teologický směr odmítnout. Vyčleňuje z bible nejen některé prostředím podmíněné pohledy, ale vzdává se i toho, co je v bibli podstatné a centrální. Pouze Bůh - tak praví bible -

který je živý, který je sám v sobě a skrze sebe, může být původem skutečnosti, odpovědí na Odkud; On jediný může být záchranou a útočištěm, tam kde, jako např. ve smrti, jsou všechny vnitrosvětské možnosti u konce, on jediný může být odpovědí na otázku Kam. Musíme tedy o Bohu uvažovat jako o skutečnosti, která je v sobě a ze sebe, která není jen hloubkou a souhrnem všeho bytí, ale - jak praví velcí středověcí teologové - je Bytí samo.

Když budeme vycházet z biblického svědectví, vyjádříme tyto abstraktní výpovědi konkrétnější formou. Neboť bible dosvědčuje: Bůh není věc, předmět, kterým bychom mohli disponovat, není věcným světovým zákonem, nebo slepým prázkladem světa. Bůh bible má jméno a to znamená: Bůh není něco, ale Já, On, Ty. On nás oslovuje a jedná, nechává se námi oslovovat a vzývat. Bůh je tedy osobní bytost. Neboť jen osoba může říci "já", může se dát oslovit "ty". Osoba stojí pevně sama v sobě, je nezaměnitelná a jedinečná a právě tím je svobodná k tomu, aby se obrátila k jiným a navázala s nimi vztah. Samozřejmě Bůh není osobou tím omezeným způsobem, jakým jsme osobami my. O pojmu osoby platí to, co jsme již řekli o všech ostatních pojmech. Když tento pojem vztahujeme na Boha, musíme ho očistit od každé omezenosti a musíme jej brát v úvahu v jeho nejvyšší dokonalosti. I u pojmu osoby je nepodobnost mnohem větší, než podobnost. To však neznamená, že by Bůh byl méně osobou než my lidé, ale naopak, že je osobou v nekonečně vyšší míře. Je osobou božským způsobem. To znamená: Je zcela a úplně jedinečný, je v sobě a ze sebe a je současně nekonečným způsobem otevřený a vše objímající. Pojem osoby takto chápán nezatemňuje nekonečnost Boží. Neruší nepojatelné tajemství Boží, ale přivádí je k platnosti.

Protože osoba je to nejvyšší, nemá smysl říci, že Bůh je neosobní. Popření nebo zatemnění personalit Boží vede na zcestí. Vytváří jiné evangelium, než je evangelium Písma. Činí z Boha Něco, poselství spásy redukuje na pouhý světový názor, který nikomu neprospívá; neboť osoba hledá osobu. Proto nemůžeme ani říci, že Bůh v jádru je pouze výrazem dobrého mezilidského jednání, určitým druhem lidskosti. Láska k Bohu je sice nerozlučně spjata s láskou k bližnímu, ale jak můžeme nepodmíněně milovat jiné lidi, pokud jsme předtím sami nezakusili nepodmíněnou lásku a nebyli tím povzbuzeni a uschopněni milovat? Bůh nás proto musí milovat první. Jen když nás Bůh nepodmíněně přijímá, můžeme se i my navzájem nepodmíněně přijmout. Proto se křesťanská víra nerozplývá v horizontální směr, patří k ní svou podstatou i vertikální směr. Personální bytost Boží je dokonce nejhlubším zdůvodněním personální důstojnosti každého člověka.

K d e p o t k á v á m e B o h a ?

Výpovědi o Boží personalitě mají pro nás význam jen tehdy, mají-li nějaký konkrétní význam v našem světě a našem životě. Zde se setkáváme s novou potíží v našem vztahu k Bohu. Náš denní život je ponejvíce profánní. Musíme světsky uvažovat

a jednat, jakoby Boha nebylo. V našem sekularizovaném světě Boha zahaluje hrůzoplňná temnota. Ta je pro nás pohnutkou, abychom se ještě jednou hlouběji zabývali Božím tajemstvím.

K tajemství Boží personality, řekli jsme již, patří, že je přísně vzato jedinečný a s nikým a ničím neporovnatelný. Nemá žádné jiné bohy vedle sebe nebo pod sebou. Tuto Boží neporovnatelnost vyjadřujeme větou: Bůh je nadsvětový. Tuto větu nemíníme prostorově. Bůh není někde nahoře v nebi, které bychom si mohli představit nad oblaky. Je tím spíše vyjádřeno: Bůh je zcela jiný než skutečnost tohoto světa, větší, mocnější, tajemnější. Převyšuje skutečnost tohoto světa. Není možno Boha zaměnit s čímkoli v tomto světě, Bůh vše převyšuje. Bůh se proto také nikdy nemůže stát bezprostřední odpovědí na otázky tohoto světa /otázky vědy, politiky a pod./. Nikdy nesmíme Boha postavit na místo vnitrosvětských příčin. Působení Boží ve světě patří do jiné roviny než působení přírodních zákonů nebo působení člověka. Toto nazýváme Boží transcendencí. Kdo tuto Boží transcendenci bere vážně a odlišuje Boha od světa, může a smí chápat svět zcela světsky, bere vážně i imanentní zákonitosti skutečnosti. Kdo však Boha dosazuje na místo, kde by byly na místě lidské znalosti a lidské nasazení, zaměňuje víru a pověru, která není ani tolik zkreslením víry, jako spíše jejím opakem.

K Boží personalitě nepatří jen Jeho jedinečnost, ale také jeho nekonečnost. Není ničím omezen, proniká vším, vše objímá, je neomezený, nekonečný, všudypřítomný. Bůh je nám proto blízký ve všech věcech. V něm žijeme, pohybujeme se a jsme. Toto nazýváme Boží imanencí. Tomu, kdo ji bere vážně, se novým způsobem otevírá skutečnost právě v její světskosti. ... Získává hloubku, šířku i výšku, dává smysl a bezpečí a uprostřed všech potíží člověka naplňuje hlubokým vnitřním mírem, který překonává strach bytí.

Při uvažování o tajemství Boží personality se můžeme dvojím způsobem mýlit. Buď ztotožňujeme Boha se světem /pantheismus/, nebo odsuneme Boha do nekonečné dálky, jakoby Bůh a svět neměli nic společného /deismus/. Tajemství Boží personality pojmem správně jen tehdy, když vidíme jedním pohledem Boží blízkost i vzdálenost: tajemství Boha, který převyšuje to největší ve světě a je zároveň přítomen i v tom nejmenším. Přesto i po těchto úvahách se znovu vrací otázka kde je Bůh. Znovu se vyostřuje tvář v tvář utrpení nevinných, nespravedlnosti ve světě, nenávisti a lži. Kde byl Bůh v Hirošimě, v Osvětimi...? Jak můžeme věřit v Boha, který je vševědoucí, který tedy o všem ví, a který je současně všemohoucí, který by tedy měl moc, aby to všechno změnil? Copak není nejlepším omluvou pro takového Boha, že vůbec neexistuje? Tyto otázky jsou staré. Již Jób ve Starém zákoně se kvůli svému osudu pře s Bohem, a dokonce i Ježíš volá na kříži: "Bože můj, proč jsi mne opustil?" Na tyto otázky nelze zjednodušeně odpovědět. Tím bychom si neposloužili. Zlo je temným tajemstvím. Kdyby však Bůh chtěl vyloučit zlo, musel by vyloučit i lidskou svobodu. Jestliže Bůh chce člověka v jeho svobodě, pak musí přistoupit i na riziko lidské

svobody. Tím však zlo není ospravedlněno ani oddiskutováno. Naopak, tváří v tvář zlu ve světě je Bůh jedinou nadějí, že do brzké nakonec není nadarmo, a že vrah nebude triumfovat nad svými nevinnými oběťmi.

Poslední a konečná odpověď nám je poskytnuta v Ježíši Kristu. V něm se zhušťuje Boží blízkost i vzdálenost. V něm se Bůh, aniž by přestal být Bohem, stal zcela jedním z nás, kromě hříchu, stal se nám podobný ve všem, až do nejhlubší bídy lidské existence, až do propasti utrpení a umírání. V Ném bylo ale také utrpení a umírání proměněno - ve vzkříšení k novému životu. Tím se stalo zjevným, že zásadně neexistuje situace úplně bez Boha a Bohu vzdálená. Nic nás nemůže odloučit od Boží lásky. V Ježíši Kristu není tedy hádanka bolesti a smrti rozluštěna, ale osvětlena nadějí v Boha. V něm se definitivně zjevuje tajemství Boha i tajemství člověka. v Ném se můžeme setkat s Bohem.

J a k ý j e B ů h ?

Lidé, kteří chtějí zakusit Boha, stále znovu a znovuzkoušejí proniknout do jeho tajemství. Nejjasněji skrytý Bůh vyjevil své vnitřní tajemství skrze Ježíše Krista. Ukázalo se, že je láskou, láskou Otce, který nám posílá svého Syna Ježíše Krista, aby nás učinil Božími syny. Tím se zřetelně ukázalo: Bůh není osamocenou bytostí. Bůh je ve třech osobách jediný. Toto tajemství zde můžeme jenom naznačit, k jeho důkladnému vysvětlení je zapotřebí jiného místa. Zde chceme pouze ukázat na to, že Boží osobní bytí - podobně a zároveň zcela jinak než naše osobní bytí, totiž nekonečně - spočívá ve vztahu Já, Ty, My. Protože Bůh je Láskou mezi Já, Ty a My, může se i k nám sklonit v lásce, může nás oslovit jako Ty a může z nás učinit My. Tím, že to koná Bůh, smiřuje lidi se sebou samými a mezi sebou navzájem. Vyznání trojjediného Boha je proto základem a shrnutím naší spásy.

C o z n a m e n á v ě ř i t v B o h a ?

Co je víra, nám bible vyjevuje postavou Abraháma. Abrahám žije v Uru v Chaldeji, až se ho jednoho dne dotkne Boží volání: "Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu." Abrahám se ihned vydává na cestu. Vše sází na jednu kartu: svůj dvůr, dokonce i svého jediného syna. Stává se bezdomovcem a to kvůli Bohu, pouští se do nejisté budoucnosti. Vše staví na Bohu a Jeho slově, doufá proti vší naději a stává se tak otcem všech věřících.

Víra to je tedy něco více než distancované přijetí Boží existence. Ve víře jde o nás samotné, o smysl našeho lidství a smysl celého světa. Otázka víry nám dále klade otázky, na čem stavíme svůj život, kde hledáme smysl a základ svého bytí. Věřící je člověk, který staví na Bohu a Jeho slově. Rozumem pokládá za pravdu, že Bůh je a že je Bohem lidí, a celou vůlí se Bohu odevzdává, miluje Ho ze všech sil. Víra je tedy úkonem celého člověka, zahrnuje rozum i vůli, je přijetím Boha celou existencí. Věřit v Boha znamená dát se na cestu jako Abrahám a

a přitom nevkládat důvěru v to, co je viditelné, co je k dispozici. Kdo věří v Boha, uskutečňuje ve svém životě obrat vůči obvyklému způsobu myšlení a jednání. Důvěruje, že Bůh je jediným základem, v němž najdeme jistotu a oporu. Víra je říci Bohu Amen se všemi důsledky. Život toho, kdo věří v Boha, se změní. Bůh je pro něj jedno a všechno, protože ví: Bůh sám stačí.

Víra v Boha se projevuje různými způsoby. Základním projevem víry je, že člověk jako Mojžíš před hořícím keřem, před Bohem padne k zemi a klaní se mu. Klanění, chvála, velebení a díky jsou základní postoje víry. K oslavné modlitbě přistupuje modlitba prosebná. Nebrali bychom Boha zcela vážně, kdybychom si nebyli jisti tím, že nám může pomoci v různých konkrétních potřebách života a že Ho o tuto pomoc můžeme prosit. Modlitba tedy není nic jiného než mluvící víra. Poněvadž vírou víme, že nás a všechny ostatní Bůh bezpodmínečně přijímá, musí se víra stát i činem. Láska k Bohu a láska k bližnímu jsou nerozlučně spojeny. Víra a modlitba se nikdy nesmějí stát nějakým alibim nedostatek lásky k bližnímu. Boží láska k lidem musí věřící dosvědčovat konkrétními skutky.

Když víra začne působit láskou, přestává být mezi jinými úkony člověka něčím izolovaným. Objímá život jako celek. Dává životu směr a cíl, oporu a bezpečí. Tajemství Boží je odpovědí na tajemství člověka.

/přeložil A. Šeneb/

Albert-Marie de Monleon, O.P.

OBNOVA VÍRY

- o Jde o vybranou kapitolu Radost ve víře s fragmenty úvodu c
- o a závěru článku "Obnova v Duchu svatém. Obnova teologál- c
- o ního života". Převzato z polské verze revue COMMUNIO o
- o /Pallotinum, Poznaň-Varšava/, č. 1/43/, 1988, s.118. c

V kořenech hnutí Obnovy je obnovení víry, naděje a božské lásky. Odehrává se tak, že se stále více vědomě podřizujeme čímž nám inspiracím, kterým říkáme dary Ducha svatého. Vylití Ducha je zkušeností srdce, "které Bůh znovu zranil", je to očišťující radost z toho, že jsme se poddali Duchu svatému.

x x x

Prvním plodem oživujícího dechu Ducha je to, že v nás ožívá radost a jistota víry. "...jenom pod vlivem Ducha svatého může někdo říci: Ježíš je Pán" /1 Kor 12,3/. Jeho plodem je také nalezení nebo znovunalezení Krista, náš souhlas s tím, že se nás ujme, že se k němu přiblížíme jako k živé skále, "abychom jím rostli ke spáse; vždyť jsme okusili jak dobrý je Pán" /srov. 1 P 2,2n/. Nevracíme se k minulým věcem abychom s radostí odhalovali, co nám církev předává z generace na generaci. Zmrtvýchstalý Kristus nám jde vstříc a přináší všechno nové. Také nově odhalujeme, že se k němu nemůžeme přiblížit ...

ledajak, nýbrž se srdcem pokorným a zkroušeným, s respektem a důvěrou. Skutečnost Krista zmrtvýchvstaleho, jeho přítomnost v Eucharistii, láska k církvi a bratrská služba, to vše v sobě má nevyčerpatelnou novost, která se nebojí ničivého působení času a sdělovacích prostředků. Skutečnou Kristovu přítomnost, již zakoušíme, nám nebude moci vzít nikdo, pokud sami nebudeme chtít, pokud nebudeme nestálí a nepozorní. Můžeme se tu dovolat slov papeže Jana Pavla II., která řekl v Le Bourget v roce 1980: "Problém Kristovy nepřítomnosti neexistuje. Neexistuje problém v tom, že by opustil dějiny člověka... Je jen jeden problém, který existuje vždy a všude: problém naší přítomnosti u Krista. Naší stálosti v Kristu. Našeho obcování s autentickou pravdou jeho slov a s mocí jeho lásky. Je jen problém naší věrnosti smlouvě s věčnou Moudrostí."

Naše věrnost této smlouvě znamená věřit aktuálnosti a novosti Evangelia, jež máme před očima. Velký počet těch, které zaujalo ono tajemné pozvání, vnitřní i tělesná uzdravení, hlásání radostné zvěsti chudým a zvláště ta častá obrácení, ony vnitřní převraty, to jsou znamení, že Boží království se přibližilo. Můžeme okusit, že Ježíšova slova jsou pravdivá, vždy aktuální či porozumět smyslu onoho: "blahoslavený, komu nejsem kamenem úrazu" /viz Mat 10,5-11,6/ Světlo víry bývá příliš prosté pro komplikované duše, ale není iluzí; skutečnost která tu přichází ke slovu, není klamnou dekorací. Víra již není pro nás touhou po šťastných časech, po chvílích milosti, kdy jsou mezi "zvučným plesáním a vzdáváním chvály" /srov. Ž 42,5/ nacházeli dětství svého srdce. Je spíš touhou po samotném Bohu a po tom, co nám on sám říká o svém tajemství a o svém životě. Díky víře se stává jeho přítomnost téměř hmatatelnou, ukazuje se v Kristu, živém a nevyčerpatelném Slově, které zjevuje tajemství Otce. I když nás nejednou pokouší vnitřní nebo vnější našeptávání, že to vše je jen chvilková iluze a pocit euforie, nevěříme tomu. Naše víra se neztrácí protože je postavena na nehybné skále věčného Slova, které je neklamně. I kdyby pominuly nebe a země, jeho slova nepominou. "Neboť každý člověk je jako tráva a všechna jeho nádhera jako polní květ. Tráva uschne a květ opadá, ale slovo Páně trvá na věky - totiž slovo evangelia, které vám bylo zvěstováno." /1 P 1,24 d/ Pomíjejí civilizace, módy, lidé a jejich tužby, naše počty a sentimenty. Na nich ale víra nestojí; nepomíjí neboť není e-mocí nýbrž přilnutím celého našeho ducha k Synu živého Boha; víme, komu jsme uvěřili; on nás neopustí, nemůže popřít sám sebe.

Ano, jsme šťastni, že vidíme to, co vidíme: "Říkám vám: Mnoho proroků a králů toužilo vidět, co vy vidíte, ale neviděli, a slyšet, co vy slyšíte, ale neslyšeli." /Lk 10,24/.

Co vidíme a slyšíme, je jen odrazem, jen zobrazením, příslibem neviditelných skutečností. Díky víře ale už máme účast na těch dobrých věcech, které přislubuje Evangelium, radostná zvěst o spáse; je to příslib štěstí, které všichni vděchují celou svou bytostí a které nelze opravdově najít v žádné pozemské skutečnosti. Víra nám již ohlašuje stálost a jistotu neviditelných dober /srov. Job 11,1/ a hlavně Toho, v němž

spočívá všechno dobro: pravda, život, svoboda, moudrost, spása, zmrtvýchvstání. V něm je plnost všeho toho, po čem může toužit srdce člověka při svém úsilí o štěstí. "Začneme-li od nesčetných textů, které se toho týkají, budeme moci ukázat jak Ježíš je souhrnem dober a uvědomíme si bohatství, které nelze nijak zapsat, bohatství toho, na něhož byla vylita plnost Božství, aby v něm přebývala tělesně." /Origenes/

Přitom se k té radosti, jež září v srdcích všech toužících, dochází často jen přes kříž. Často si neuvědomujeme, že Duch svatý, kterého přijímáme u paty kříže, nás vede tam, kam bychom nechtěli jít. Ty, kteří odhalili skryté poklady živé víry, pravý zdroj radosti, když v temnotě procházeli utrpeními, můžeme poznat podle jemné dobroty a pokory. Když se podíváme na "charismatiky" zvenčí, nepostřehneme zkoušky, kterými byla očištěna ta radost, která se často považuje za přebujelou. Nedávno se mne velice dotklo, když jsem znovu odhalil díky svědectvím, vyznáním a přípravě nemocných na jejich svátost smysl ukrytých utrpení. I naše radost plyne z toho, že jsme spatřili, jak Ježíš opravdu přišel zhojit, uzdravit a vykoupit vše a všemu dát smysl. Klačli jsme si často otázku, není-li tato radost víry iluzorní a prchavá; teď víme proč je trvalá, proč nejen bude trvat, ale i růst: kříž nás nikdy neopustí a zákonem lásky je růst, růst v tom, jenž nám dává i přemíru. Naši radost nám nemůže nikdo vzít, protože je to radost oslaveného Krista, radost jeho srdce v Božím srdci.

Musíme stále růst uprostřed zkušeností a protivenství, jež nás nikdy neopustí, k tomu, "od něhož naše víra pochází a on ji vede k dokonalosti" /Žid 12,2/, k tomu, jenž je podle pěk-ného vyjádření v listu Židům našim "předchůdcem" /Žid 6,20/, a bychom neochabli, nýbrž si brali za vzor ty, kteří pro svou víru trpělivost dostávají dědictvím to, co mají slíbeno. /srov. Žid 6,12/ "A proto budete potom jásat, i když teď ještě na krátký čas - musí to tak být - vás tísní všelijaké zkoušky." /1 Petr 1,6/

x x x

Zkušenost obnovy znamená především začít se cvičit v božských ctnostech, v božském životě v nás; znamená stávat se účastníky Boží přirozenosti. Obnova nás vitálně propojuje s životem samotného Boha, a to znamená: přetváříme se v něho mocí milosti - ale nerozpolýváme se v něm, zůstáváme dál sami sebou. Tento život božských ctností je vstupem do trojičného mystéria. V í r u jsem spojil s tajemstvím Syna, Slova, které se stalo tělem, se zjevením Boha, který k nám mluvil skrze Syna, a tak nám odhalil láskyplné tajemství svého milosrdného plánu. N a d ě j i můžeme spojovat s Duchem svatým. Vždyť v Písmu svatém kráčejí naděje a Duch svatý vedle sebe, např.: "Bůh dárce naděje, ať vás naplní samou radostí i pokojem ve víře, abyste prospívali v naději s mocnou pomocí Ducha svatého." /Řím 15,13/ Duch svatý nás v každém okamžiku podepírá, dává nám trpělivost v těžkostech a zvláště nás uschopňuje očekávat Boha kvůli Bohu, očekávat "naději, která nám přinese blaženost" /Tit 2,13/, a též očekávat Ducha, který byl přislíben a který nám umožní

vidět "slavný příchod našeho velikého Boha a Spasitele Krista Ježíše" /tamtéž/.

A nakonec: tato účast v trojičním životě, přebývání Boha, dárce lásky s námi /srov. 2 Kor 13,11/ začíná v tajemství Otce, který je nevyčerpatelným pramenem, nepočátečným principem, plností bez míry a bez konce, totální láskou. V něm máme základ, v něm jsme zakořeněni. Jsme šťastni, že vidíme, co vidíme. Setrváváme ve všedním životě a ve svém prostředí, můžeme se obávat rozčarování. Avšak to, že jsme trochu hlouběji ponoření do Božího života není iluzorní, jen musíme zůstat věrni. Nezklameme se ve své touze, protože ona sama tkví v trojičním tajemství. Jak říká Ježíš: "Blahoslavené oči, které vidí, co vy vidíte" /Lk 10,23/. To platí, a co z toho vyplývá je v Písmu svatém podstatné: "nikdo nezná, kdo je Syn, než jenom Otec, ani, kdo je Otec, než jenom Syn a ten, komu to chce Syn zjevit." /Lk 10,22/ Očima víry kontemplujeme působením Ducha svatého Otce i Syna, a to nám dává štěstí, pokud jsme natolik dětmi, abychom je přijali. Jimi vidíme, co vidíme, nebo lépe: věříme v to, co ještě nevidíme. Křtem jsme byli ponořeni, potopeni v trojičním Jménu trojsvatého Boha a Boží Osoby vstoupily do nás a udělaly si v nás příbytek. "... už teď jsme Boží děti. Ale čím budeme, není ještě zřejmé. Víme však, že až se on ukáže, budeme mu podobní, protože ho budeme vidět tak, jak je. Každý, kdo skládá na něj tuto svou naději, uchovává se čistým, jako on je čistý" /1 Jan 3,2-3/

Z časopisu COMMUNIO /pol. verze/
č.1/43/1988 přel.: -bord-

bratr Efraim

ODHALOVÁNÍ CÍRKVE

Po návratu ze Spojených států, kde jsme se zúčastnili sňatku Jeana Claudea a Martiny /oba jsou dnes "pastýři" společenství v Nay/, jsme se my, všichni jejich přátelé z dětských let, protestanté, dali dohromady, a jeli jsme s nimi na svaatební cestu. Chtěli jsme příjemně strávit prázdniny v malé přímořské farnosti. Hra v karty, střelecká soutěž a procházky se měly časem střídát s pobožnějšími zaměstnáními, jako účast na pobožnostech nebo úklid v kostele.

Duch svatý tam už na nás čekal. Například modlitba před jídlem se sama nabízela, ale hned také vyvolávala konflikt mezi těmi, kteří již prožili setkání s živým Bohem a ostatními, v tom i nevěřícími, kteří ale byli sociologicky vzato nesmiřitelnými protestanty. Tento konflikt se ukázal jako spásenosný. Všichni se obrátili a až na nečetné výjimky jsou dnes členy společenství.

Modlitba převládla nad zábavou. Průvázeli ji klid a uvolnění. Hleděl jsem občas na toto ideální - až příliš ideální společenství. S politováním jsem si uvědomoval, že tak velká radost může trvat nejvýše jedno léto. Když jsme se jednou při jídle cítili jednomyslní, jako bychom byli "jedna duše", vzpoměl jsem si na titul Bachovy kantáty "Ježíši, ať moje radost trvá".

To je tvá Matka

Slavil jsem často památku Večeře Páně a v tom sdílení jsem zakoušel hluboký prožitek jednoty: "Jaké dobro, jaké blaho tam, kde bratři bydlí svorně" /Ž 133/132/, 1/ Prakticky jsem se nikdy necítil více protestantem než právě při tom. Musím se přiznat, že pobyt ve Spojených státech nám umožnil setkat se s protestantismem silným a autentickým, takovým, který žije celou plností evangelijních hodnot.

A právě v této době, kdy mě katolictví nepřitahovalo ani dost málo, se mi dostalo světla nezrušitelné jistoty.

Vzbudil jsem se za svítání a pocítil jsem pokoj naplňující celý dům. Všichni jsme spali v jedné velké místnosti rozdělené paravany.

Najednou, ať to bylo vidění nebo sen, nevím to a není to důležité, jsem před sebou viděl Pána a po jeho levici stála Maria. Neřekl jsem se na ni; něco mi v tom bránilo. Pán, jehož jsem viděl naprosto přesně, mlčel. Pak udělal pohyb: pozdvihl ruku /sledoval jsem očima jeho gesto/ a pak ukázal rukou na Nejsvětější Pannu. Řekl: "To je má Matka". Sledoval jsem pohyb a zadíval jsem se na Marii: pocítil jsem náhlý příliv citlivosti. Pak jsem hned upadl do hlubokého spánku.

Lahodnost, kterou jsem zakusil, mne provázela ráno když jsem se probudil. Byla to vnímavost sloučená s něčím silným a mateřským. Něčí přítomnost mě neopouštěla a uváděla mne do rozpaků. Podle "zdravé teologie", kterou jsem vyznával, mohl být takový prožitek jenom dílem zlého ducha. Byl jsem pravděpodobně ve svém myšlení ovládnut nějakými asociacemi, protože obsah vidění sám o sobě byl v naprosté shodě s Písmem svatým. Nepřipomínal snad Janova slova: "To je tvá Matka"? /Jan 19,27/

Můj prožitek vzdáleně souvisel se skutečností Vtělení a s neslýchaným a šíleným plánem Boha, který si pro sebe vybírá Matku. Je-li Ježíš Bohem, je-li to opravdu Bůh, je Maria, Matka Ježíšova Matkou Boží. Sám se vydal do rukou svého stvoření. Když to hlásáme, nevyvyšujeme tím stvořenou bytost nad Boha a ani ji nevzdáváme čest, která náleží Bohu, nýbrž stvrzujeme, že Bůh daroval jednomu ze stvoření, Marii, vybrané místo po svém boku a že jí dal to místo navždy.

Téhož dne jsem o svém prožitku pověděl Etiennovi, "pastýři" Pont-Saint-Esprit a diakonovi diecéze Nimes. Souhlasil se mnou, že vidění určitě pocházelo od zlého ducha.

Zbytečně jsem probíral své podvědomí, mariánský kult tam neměl žádný základ, o to nemohlo u mne jít. Když jsem odmítl psychologický výklad, nezbylo mi než uvěřit, že jde o nadpřirozený zásah negativní povahy.

Nicméně, přítomnost, kterou jsem vnímal v její ženskosti, mě už neopouštěla; nebyla obtížná nebo nápadná, prostě tu byla, a to je vše. Míjeli měsíce. Chtěl jsem uklidnit své svědomí, neboť argumentace, které jsem se dopracoval, stále více unikala. Maria vyplnovala můj duchovní život jako květina, která svou jemnou vůní naplňuje místnost, ve které je umístěna. Přistihoval jsem se při stále nových, jemných změnách, ke kterým docházelo v mých názorech a při popisování oné události.

Rozhodl jsem se vroucně prosit o odpověď přímo Pána Boha. Dostal jsem ji prostřednictvím Písma, což bylo nejméně obtížné. Přečetl jsem si: "On přece není Bůh mrtvých, ale živých"/Mt22, 32/. Abrahám žije, Mojžíš žije... Jasně jsem pochopil, že již nemůže zemřít ten, kdo jednou dostal život. Pán se mi zjevil jako živý Bůh. Umožnilo mi to pochopit mnoho jiných věcí. Štěpán ukamenován pronásledovateli nezemřel, nýbrž zesnul. Maria nezemřela, ale vyšla na setkání se svým Synem. Podobné to bylo v den smrti s dobrým lotrem /"Dnes budeš se mnou v ráji" - Lk 23,43/.

Boží "dnes" je vlastně nekonečným "nyní", je to dimenze, kterou neznáme. Pochopil jsem jak je riskantní podřizovat času teologii, která se zabývá věčným. Tisíc let je jako jeden den, naše duchovní přítomnost je trvalým stáváním se, je to předjímání budoucnosti a přitom i památka na čas událostí, které se zapsaly do dějin: "To konejte na moji památku" /Lk 22,19/.

Maria tedy žije a já jsem si stanovil obrátit se na ni. Modlit se k ní by pro mne tehdy bylo něčím nepředstavitelným a muselo uplynout ještě mnoho měsíců, než jsem se rozhodl do u-
dělat. Musel jsem předtím prožít skutečné "obrácení" myslí, z výšin intelektu sestoupit až na úroveň srdce. Nesmíme důvěřovat reformátorům, kteří se odvolávají jen na rozumovou analýzu, kritické hodnocení, jež se může časem přerodit v náboženský systém. Velcí reformátoři, jako sv. Bernard, sv. František, sv. Terezie z Avily, promlouvali současně jazykem srdce i rozumu. Protestantská tradice nedůvěřuje srdci, jakoby Duch svatý osvěcoval jediné mysl a city ponechával v izolaci.

Občas jsem se obával, že se dopustím bludu. Myslel jsem na plody této tradice, na obyvatele Ardèche nebo Drome, tvrdé jako kámen, ztravované plamenem, který je skrytý a neprojevuje se navenek. Ztělesňovali čest a doživotní věrnost Nevyšší Bytosti, byli pravými askety, jaké řídce potkáme v řádech. Vzdávám jim čest, jim, kteří dosvědčují pozitivní vliv reformace. Náš svět ale hyne na nedostatek lásky; epocha, ve které žijeme, bude epochou milosrdenství. Lidské utrpení je už příliš těžké, než aby nám Bůh neukázal svou milující tvář.

Reformace byla ve své době nezbytná, ale skončila tragédií. Dnes potřebuje uzdravení. Potřebuje, aby ji vyléčilo Tělo Kristovo.

Modlil jsem se k Marii jako se prosí přítel o zastání. Obava, abych neurazil Boha, byla vepsána do mého vědomí tak silně, že jsem ještě nebyl v stavu ji velebit. Písmo svaté k tomu nicméně vybízí: "Oč této chvíle mě budou blahoslaviti všechna pokolení" /Lk 1,48/. Měl jsem poslouchat Luthera, který v komentáři k Magnificat píše krásné věci: "maria netouží, aby se z ní dělal bůžek. Nikoli ona, ale Bůh je původcem všeho. Vyzýváme ji proto, aby Bůh s ohledem na ni učinil a dal nám to, oč prosíme. K jiným svatým se modlíme více-méně v tomtéž neboť vše se děje působením jediného Boha." Luther končí tuto úvahu slovy: "Zastavme se přece na tomto místě a prosme, aby nám Bůh dovolil dobře pochopit slova Magnificat. Necht se stanou světlem pro naše mysl, necht zahřívají srdce a řídí celý náš život. Kéž by nám Kristus chtěl dát tuto milost prostřed-

nictvím své Nejsvětější Matky. Amen."

Jak tvrdí Martin Luther, Matka a Syn jsou sjednoceni na věky a každý, koho Matka Páně přitáhne k účasti na této jednotě, dostane zvláštní privilegium: zvláště v nejtěžších životních okamžicích, například ve chvíli smrti, dostává mimořádné milosti. Maria je Matka, která se sklání k umírajícímu dítěti.

Obraz Piety umožňuje pocítit, jak nezměrná je její láska. Při pohledu na ni slyším v srdci slova Písně písní: "Její levice je pod mou hlavou, její pravice mě objímá." /srov. Pís 2,6/ Bůh, který sám o sobě je skrytý, je v Marii přítomný a ona je jako světlo měsíce vycházejícího, když sluneční světlo hasne. Musíme ji nazvat Matkou ticha, Matkou noci. Objevuje se vždy, když je duše podrobena zkušenosti, která jí překáží vidět Boha. Nezapírá Boha skrytého, jak to dělal had v ráji. Je jemná a utišení, které přináší, připomíná dotek ruky unaveného trpením. Toužím ti vzdát čest, Maria, a nikdy se za tebe nebudu stydět - a nedopouštím se tím nevěrnosti vůči Králi.

Když vznikalo společenství, pobýval jsem v Římě. Jemně čeno, musel jsem při práci napnout celou svou víru a bylo mi odebráno jakékoli světlo. Nevyslovitelně jsem trpěl. Byl právě svátek Narození Nejsvětější Panny Marie, a já jsem si řekl, že ji způsobem, který ji musí dojmut, poprosím o potěšení. Pomodlil jsem se o dárek, sošku, kterou bych si mohl vzít s sebou na výlet. Prosil jsem s vírou a přesvědčen, že budu vyslyšen než naдейde noc. A přece slunce zašlo a světla Věčného Města viditelná z oken kláštera se rozzářila. Hluboce jsem usnul plný smutku, ba téměř dětské žalosti. Maria mi nedala odpověď poprvé od té chvíle, kdy vstoupila do mého života. Když jsem se probudil, zjistil jsem, že má víra dozrála, že se už obejde bez znamení a že dokáže být střízlivá.

O několik týdnů později jsem našel v Pont-Saint-Esprit dřevěnou sošku, africké zobrazení Madonny s ušlechtilými rysy obyvatelky Rwandy. Daroval mi ji jeden z prvních afrických biskupů, kterého jsem potkal v Lourdes, a čekala tady na mne od onoho zářijového dne, kdy jsem o ni prosil.

Maria nás vždy vyslyší diskrétně, někdy téměř nepozorovatelně, neboť zůstává pokornou služebnicí Božích služebníků.

S o l a S c r i p t u r a

Většina námitek, které se ve mně probouzely, když jsem objevoval Matku nového lidství, vyplývala z mé znalosti Písma svatého. Pokládal jsem ji za důkladnou a vyčerpávající; o něco později jsem revidoval toto mínění, které si o sobě udělalo i tak mnoho jiných protestantů. Jejich víra se opírá o rigoristický výklad bible. Nepocitují možnost, že by se mohli mýlit neboť dogma vyplývá z Písma nebo není dogmatem.

Invaze Nebe do mého duchovního života udělala otazník nad předpoklady, které se považují za nesporně zřejmé. Pozastavil jsem se především na kánonem Písma svatého. Kdo jiný o něm rozhodl než Církev, totiž hierarchie, která se modlí k Nejsvětější Panně a vede liturgii nad hroby prvních mučedníků, jejichž obrazy zdobí první křesťanské nekropole? Objevoval jsem Otce Církve, společenství tehdy plně evangelijního, založeného

na nauce Pána Ježíše, tehdy ještě tak blízkého a na tradici apoštolů. Církev přece nevznikla v 16. století. Když jsem pokračoval v těchto úvahách, dověděl jsem se dále, že někteří protestantští teologové tato fakta popřeli a došli až k tomu, že připsali některým listům Nového zákona "prvotní katolicismus" /Frühkatholizismus/. Neříkal snad Luther listu sv. Jakuba "slaměná epištola"? Máme-li být poctiví k dějinám, bylo by třeba uznat, že je nutný jiný, stejně svědomitý, ale zároveň duchovnější výklad Písma.

Při četbě Starého zákona mi byla obzvláště nápadná role lidmi vytvořených vyobrazení ve Zjevení. Bibli jako první knihu v životě jsem dostal, když mi bylo sedm let. Ctil jsem ji a vůni jejích listů jsem si dodnes zachoval v paměti. Denně ji beru do rukou a potěšení mi působí obzvláště Knihy královské. Připomínám si také verše, které se staly jakoby vůdčími hesly protestantské tradice. Jeden z nich se často uvádí jako popření pohanského zvyku historicky spojovaného s římsko-katolickým vyznáním: "Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho ... Nebudeš se ničemu takovému klanět" /Ex 20,4-5/ A je tu též řečeno, že se to týká zpodobění něčeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Tento zákaz tkvěl v našem vědomí. Jednoho dne jsem si ale přečetl fragment, který je o kus dále: "... Potom zhotovíš dva cheruby ze zlata; dáš je vytepat na oba konce příkrovu. Jednoho cheruba uděláš na jednom konci a druhého cheruba na druhém konci. Uděláte cheruby na příkrov na oba jeho konce. Cherubové budou mít křídla rozpatá vzhůru; svými křídly budou zastírat příkrov. Příkrov dáš nahoru na schránu a do schrány uložíš svědectví, které ti dám. Tam se budu s tebou setkávat a z místa nad příkrovem mezi oběma cheruby, kteří budou na schráně svědectví, budu s tebou mluvit o všem, co ti pro Izraelce přikážu. /Ex 25,18-22/

Toho už bylo moc! Pán, který dal jasný zákaz zobrazovat hmotné i duchovní věci, přikazuje vytepat dvě postavy andělů a žádá, aby jejich obličeje byly vidět. Ba co více, z místa mezi těmi dvěma postavami udělanými lidskou rukou bude sám promlouvat. Po stranách nejposvátnějšího místa, velesvatyně, mají stát dvě sochy! K tomu ještě je archa skutečným relikviářem. Je v ní Mojžíšova hůl, desky přikázání a snad především mana. Je relikviářem a také první monstrancí v dějinách. Maria byla nazvána Archa úmluvy právě proto, že ve svém lůně nosila toho, jenž je Chlebem života. V další kapitole Exodu přikazuje Bůh vetkat cheruby do opony, která odděluje velesvatyni od svatyně. Odděluje? Spíše spojuje; podle východní tradice, věrné inspiraci uspořádání svatyně, plní tuto roli ikonostas.

Že by Bůh byl v rozporu sám se sebou? Objasnění je třeba hledat někde jinde. Jak učí kardinál Newman, zjevení dostáváme postupně a je třeba abychom byli vždy na jeho přijetí připraveni. Mohli bychom ten vývoj shrnout v několika slovech: Bůh ukázal svou tvář. Boží pedagogika připravuje lid na neuvěřitelnou a nepochopitelnou událost Vtělení svědčící o šílené otcovské lásce. Pedagogika tu představuje postupný přechod od slyšení k vidění. Klíčové slovo šemá /slyš, Izraeli/ stojí na začátku zákona první smlouvy. Na počátku Vtělení Nového zákona se

na nebi zjevila hvězda, jí vedeni došli magové do Betléma. Vidění má nahradit slyšení a má překročit jeho meze: "Budou pohlížet na toho, kterého probodli" /Jan 19,37, Za 12,10/. K tomu můžeme připojit pěkné svědectví sv. Jana z jeho prvního listu: "To, co bylo od počátku, co jsme slyšeli, vlastníma očima viděli, bedlivě pozorovali a čeho jsme se vlastníma rukama dotýkali, o Slovu života - Život se zjevil a my jsme ho viděli - svědčíme..." /1 Jan 1,1-2a/.

Vtělení je pravda, která se nesnadno přijímá a lidé od ní často odvraceli oči. Narození Stvořitele celého světa, který přijal podobu tvora, to je šílenství srovnatelné jedině se šílenstvím Kříže. Ten, jehož nemohou obsáhnout viditelná nebesa, Pán všeho tvorstva, se sám stává vězněm lidského těla. Těžko se snáší pravda těchto Božích slov: "Kdo jí mé tělo..." /Jan 6,56/. Duch a Život jsou uvězněny v hostii, v chlebě, který je plodem lidské práce. Bůh se nám vydává do rukou.

Bůh je trvale viditelný ve svých svátostech. Důsledky této skutečné revoluce, ke které došlo v dějinách Zjevení, pocítil dokoňce i judaismus. Od počátku křesťanské éry jsou synagogy bohatěji zdobený a zákaz zpodobování je zmírněn. Není už vlastně pro něj důvod, protože rabínský judaismus není vystaven nebezpečí asimilace nebo modlářství. Tyto problémy náležejí do historické minulosti. Povoláním judaismu teď bude kritizovat modlářství až do posledních zbytků - a nešetřit přitom ani křesťany. Úplná pozornost bude pořád úkolem Židů i křesťanů, ale přesto to, že se objevila zpodobení a jiné viditelné znaky, jako svátosti a liturgické úkony, doplňují nějak : náboženské chování člověka. Kristus přijímá a uchovává všechny rozměry lidství a odevzdává je Otci: o to právě jde v liturgii.

V tomto stadiu mého uvažování /či spíše vnitřního boje/ mi velice pomohla četba pravoslavných teologů. Díky Paulu Eudokimovovi jsem pochopil, že člověk je povolán stát se liturgickou bytostí: "...cokoliv děláte, všechno to dělejte tak, aby to sloužilo Boží oslavě" /1 Kor 10,31/.

S nevýslovným nadšením jsem pochopil, že v nebi se nepřetržitě slaví liturgie. Pod vlivem pastorů z modlitebního společenství v Charnes zařadila protestantská liturgie do pořadu svaté Večeře upomínku na to. Slavíme liturgii spolu se sbory andělů, serafů, cherubů a spasených duší. Není pravda, že by Bůh seděl na trně uprostřed prázdného nebe. "Nedovedu si představit, že by nebe mělo být jednou obrovskou ložnicí", říkával pastor Thomas Roberts. Podtextem je tu představa místa, kde zemřelí "spí" a očekávají zmrtvýchvstání.

Uvědomil jsem si s překvapením, jak velice cizí mi do té doby byla denně slavená liturgie. Myšlenka na ni mi nedávala spát a každodenní účast se mi pak stala něčím nezbytným. Neznámá snad přijmout pravdu o vtělení také návrat ke skutečnosti? Jsem přesvědčen, že ve vyrovnaném duchovním životě je potřebné vidět, slyšet, dotýkat se i cítit, jinak naše slova ztrácejí smysl, modlitba zaniká někde v prázdnu anebo přestává být modlitbou. Občas se ale dříve usebrat myšlenky a vstoupit do rozhovoru s Bohem. Tak se to aspoň dodnes děje v některých křesťanských centrech.

Proč dal předvěčný Bůh na poušti vyhotovit měděného hada? Že by už zlaté tele a modloslužebné kulty zmizely z paměti lidí? Bůh našich otců ví, že potřebujeme v i d ě t, že jednoho dne bude vztyčeno viditelné znamení, kříž, na kterém bude viset jeho vlastní Syn a že bude stačit na něj pohledět a budeme uzdraveni z ran hříchu. Tam na poušti se vlastně improvizovala jakási liturgie a přitom došlo vlastně k vyvýšení viditelného znamení.

Kolik jen faktů založených na Písmu svatém odmítla protestantská teologie kvůli domnělému rozporu z Písmem svatým! Maria je v bibli přítomna od prvních stran Genese, kde Bůh slibuje lidstvu dát ženu, která rozdrtí hlavu hada. Nemělo by se jít ve fundamentalismu tak daleko, že se tvrdí, že has není Satan a že příslib vykoupení nebyl dán hned po pádu prvních lidí. U ženy byl počátek hříchu, jiná žena přinese vysvobození, protože mezi ní a zlem není ani to nejmenší spojení.

Maria je v bibli přítomna od prvních stran, zvěst o ní proniká všemi časy od Genese po Zjevení svatého Jana; žena oděná sluncem, velebená, s korunou z dvanácti hvězd kolem hlavy /i to už mnoho říká o jejím místě v nebi/ porodí dítě, jež porazí starého hada. A právě tak představovali modlící se Marii v katakombách II. století p.Kr.

T u e s P e t r u s

Také poslední etapu cesty vedoucí k plnosti katolické víry mi darovala Boží Prozřetelnost.

Jediná věc, kterou jsem nebyl schopen celou duší přijmout, byla apoštolská poslušnost. Zdálo se mi, že je v rozporu s historickou pravdou. Měl jsem za to, že o lidské volbě má rozhodovat volnost ducha. Moje zásoba vědomostí byla obohacena o takové historky jako je legenda o papežce Janě. Tyhle historky bývají zcela smyšlené, ale často se pokládají za nepopíratelné fakta. Nechtěl jsem se dívat pravdě z očí do očí a připomínal jsem si jisté nepříjemné záležitosti /nebo záležitosti, které jsem za takové pokládal/, jako pomoc, již papež Pius XII. poskytoval nacistickým zločincům. Nesnažme se tady ale zahajovat soudní proces, k jehož spisům bychom pak museli přidat svědectví Židů, které též Pius XII. zachránil.

V roce 1975 o svátku Seslání Ducha svatého přijeli z celého světa do Říma představitelé charismatické obnovy. Bojoval jsem s pokušením /cesty mě totiž příliš často vzdalovy od farnosti/, když mi nabídli právě místo v autokaru Společenství sv. Kříže do Říma. Nepodařilo se mi odolat.

Setkání na katakombách sv. Kalista pro mne byly hlubokým zážitkem. Bylo možné tam cítit sílu vlivu prvotní církve; evangelium se ní dy neprožívalo tak pravdivě jako v dobách pronásledování.

Atmosféra katakomb, kde jsme se modlili v jazycích, nás přenesla do doby přímo před dvěma tisíci let. Cítil jsem, že apoštolský charakter církve nepodlehł od té doby žádným změnám. Nejvíce mnou otřásl, když jsem spatřil nevelkou kapli, ve které kdysi našli nedotknuté tělo sv. Cecilie. Ušetřeno rozkladu, svědčilo svým způsobem o tom, že Boží plány jsou nezmařitelné:

"Ty jsi Petr - Skála - a na té skále zbuduji svou církev." /Mt 16,18/. Pekelné mocnosti ji nepřemohou. Trvalost a věčnost. U reformačních církví mne vždy bil do očí nedostatek stability. Záměrně snad v sobě nesly prvek kontestace a neustálých změn. To má pochopitelně dobré i špatné stránky. Dochází ke štěpení, tvoří se sekty a chybí zcela jednota.

Vidím před sebou církev, jak slaví eucharistii na tomto oltáři, ve kterém je vlastně mystické tělo Kristovo a před obrazem Nejsvětější Panny na fresce z II. století.

Tuto církev založil Kristus. "Institute" - to byla charakteristika církve, které jsem se obával; chtěl jsem mít ještě jiný důkaz než ten z Písma, že Ježíš opravdu chtěl, aby vznikla. Uvěřil bych, že Kristova církev skutečně existuje a církve z ní vycházející jsou povolány vytvořit původní jednotu.

Paradoxně jsem "poslední milost" dostal v bazilice svatého Petra v Římě.

Obklopoval mne dav poutníků a jejich zpěv přehlušoval i scholu. Od prvních staletí našeho letopočtu asi nikdo tek nepíval nad hrobem sv. Petra. Neviděl jsem nic než kupoli a kolem nápisy: "Tu es Petrus ... A ty potom, až se obrátíš, utvrzuješ své bratry" /Mt 16,18; Lk 22,32/.

Když jsem stál u mramorového sloupu, slyšel jsem, že mne někdo oslovuje. Byl to člověk, ze kterého jsem se dříve modlil a kterému teď záleželo na tom, abych se dostal na jedno místo nejbližší k oltáři. Mezi mramorovými sloupy Berniniho baldachýnu jsem spatřil s e d i a g e s t a t o r i a. Malý a štíhlý človíček působil dojmem, že se drží vzpřímeně jen díky oblečení, které má na sobě. Kolem něj se vznášela aura jemné dobroty a přepych kolem nás se zdál být ničím vedle evangelijní chudoby postavy vyzařující tak velkou lásku. Cítil jsem se poražen.

Poslední rána milosti dopadla na mne jemně. Byla to víze, první a možná poslední v mém životě. Spatřil jsem s překvapením něčí oko a za ním se prostíralo údolí štávnatě zelené. Vše, co zachycoval pohled oka, bylo prozářeno jakýmsi světlem, zatímco celý zbytek nebyl sice ve tmě, ale zdál se být zastíněn. Do středu údolí najednou seběhlo stádo ovec, které začaly tančit, když se dostaly do sféry světla. Cítil jsem ohromnou radost, ale něco mi překáželo v pochopení této vize. Pochopil jsem ve zlomku sekundy o několik okamžiků později: vše, co se dělo před zrakem pastýře - Svatého otce - bylo ponořeno ve světlo. Přísliby, které dostal svatý Petr, byly pravdivé, byly splněny.

Takto do mého srdce vstoupila ohromná láska k církvi Boží.

Církev, tělo Kristovo, je bytost duchovní povahy. Nic není v stavu ji poskvřnit ani zohavit. Musíme zavrhnout zdání a podívat se na pravdu, přesto, že teď vidíme "jen jako v zrcadle, nejasně" /1 Kor 13,12/.

Ne jednou potřebujeme velký sebezápor, máme-li přes některé vnější znaky církve zůstat věrní. Nedbale sloužené mše, skupiny duchovních, kteří slouží jakýmsi ideologiím, až příliš častý zánik duchovního života, to vše by mohlo být pohoršením pro mladé lidi jako my, kteří právě prožili obrácení. Láska

k eucharistickému Tělu Kristovu, která se v nás rodila, se ukázala jako silnější než všechny překážky a takovou zůstala.

Když jsme přijeli do Cordes, cítili jsme se jako ovce bez pastýře. Napsali jsme proto biskupovi, že ho budeme od teď pokládat za toho, kdo má nad námi péči. Ó, trpělivosti církve! Odpověď v podobě dvou zpřízněných kněží, P. de Monleon a P. Jana Michela Garrigues došla po roce. Dlouho jsme rozmlouvali a odpovídali jsme na biskupovy otázky ohledně našich záměrů s církví. Celý rok čekání očistil a umocnil v nás touhu oficiálně se stát jejími členy.

Někteří z nás složili vyznání víry v kapli kongregace Malých bratří Ježíšových v Toulous, na místě, kde se tak rád modlil Jacques Maritain. Krátce před smrtí, když si všiml jednoho dominikánského novice zabraného do četby práce z oblasti současné exegese, vyrušil ho Maritain slovy: "Tohle, prosím, dejte pryč a věnujte se raději charismatické obnově."

Hltal jsem knihy Newmana, Maritainových a jejich velkých duchovních přátel. Cítil jsem, že se zařazujeme do téhož ruchu velkých obrácení, který zdobí dnešní církev.

Kaple svatého Jana se krčí v údolí několik kilometrů od Cordes. Končil den sv. Františka, a já jsem klečel s rukou na knize evangelií a vyznával jsem víru. Vzpomínka na tuto chvíli nepatří k nejpříjemnějším. Je bolestné trhat se od své minulosti, aby člověk mohl jít jinou cestou. Biřmování, které uděloval arcibiskup Coffy, mi přece jen přineslo velkou úlevu a vědomí, že od této chvíle jsem doopravdy účastníkem apoštolské tradice. Toto vědomí se ještě posílilo, když jsem byl vysvěcen na jáhna.

Existují milosti, které nelze pochopit, dokud se člověku nezachce přijmout je. Patří k nim také biřmování. Mnoha lidem se zdá, že je možné být katolíkem, aniž by udělali nějaký oficiální krok. Když se ale staneme údy Těla, ve kterém koluje Boží milost, dostává náš život hlavně působením svátostí rozměr nové, dotud neznámé skutečnosti.

z časopisu W drodze č. 1/1989
str. 37 přeložil: -brod-

H. Rybář

DVĚ FRANCOUZSKÉ ÚVAHY O DNEŠNÍ CÍRKVI

Dostaly se mi do rukou dvě nedávno vyšlé knihy dvou francouzských autorů, jež se obě zamýšlejí nad stavem a problémy pokoncilové Církve: Jean Guittou, SILENCE SUR L'ESSENTIEL, ALENÇON, Desclée de Brouwer 1987 a Pierre de Boisdeffre, L'EGLISE AU MILIEU DU GUÉ, Paris, Gallimard 1987.

Vedle základního tématu je spojují ještě mnohé další rysy: obdobné stanovisko autorů k vývoji, který nastal v katolické církvi po II. vatikánském koncilu, starost, někdy i obava o osud Církve v myšlenkovém kvasu, jež tato velká událost vyvolala, ale také víra a naděje v budoucnost a konečně i silná osobní nota /řekl bych angažovanost, kdyby toto slovo nebylo tak

zprofanováno. Ale v mnoha ohledech se tyto spisy naopak liší, něco z toho je dáno už různou povahou jejich autorů, proti výbušnému Boisdeffrovi stojí klidný a vyrovnaný Guitton, když si oba stěžují na týž negativní jev, první to činí často hněvivě, druhý spíš s tichým smutkem. Důležitější je však rozdíl v celkové koncepci obou knih. Boisdeffre se viditelně snaží čtenáře upoutat, nedá se přímo říci, že by se za každou cenu honil za senzací, ale nepohrdá jimi, jeho dílo je plné anekdotických historek, které občas nemají daleko ke skandálnosti, takže situaci zachraňuje pouze Boisdeffrov lidský zájem, řekněme jeho velké srdce a také ostrý zrak, které dokáží za slabostmi jeho současníků najít a rozeznat to dobré, co vydává svědectví pravdě a lásce Kristovy Církve. Zkrátka zpod publicistického povrchu proráží u Boisdeffra nejedna hluboká a významná myšlenka a živost stylu, pitoresknost detailů mu není účelem, nýbrž prostředkem, aby čtenáři přiblížil, co chce říci. A má mnoho co říci. I nám. Guitton se k podobným prostředkům uchylovat nepotřebuje, ani on se sice úplně nevyhýbá líčení osobních zkušeností, vyprávění o různých zajímavých epizodách, o setkáních s některými svými významnými současníky a přáteli, ale píše o tom vždy jen na okraji nebo toho užívá k objasnění některé své téze; vždy se však soustřeďuje na ono "podstatné", o němž chce svým spísem vydat svědectví právě proto, že se o něm dnes tak často mlčí.

Sám o této své útlé knížce říká, že je to jakási jeho duchovní závěť. Guitton stojí na konci své lidské pouti, a třebaže skládá vše do rukou Božích, nemůže se vyhnout naléhavým otázkám, co bude dále, zda je cesta, kterou nastoupila Církev na konci druhého tisíciletí své existence v každém ohledu správná, a co má křesťan dělat, aby tato cesta vedla k cíli ježž sice stanovila sama Moudrost Boží, ale za jehož dosažení či oddálení nese odpovědnost i člověk. Vzpomenme s Guittonem Kristova povzdechu: "Nalezne Syn člověka, až se vrátí, na zemi víru?"

Vysoké hory vrhají velké stíny a autor MLČENÍ O PODSTATNÉM se utěšuje, že také po I. ekumenickém sněmu v Niceji nastalo období plné krizí a zmatků, z nichž však nakonec Církev vyšla obrozená a vítězná....

Je snad zbytečné velkého francouzského filozofa Jeana Guittona českému čtenáři představovat, ale možná předejdu případným nedorozuměním, když připomenu určitá fakta. Guitton byl jediným katolickým laickým pozorovatelem, jenž se účastnil všech čtyř zasedání II. vatikánského koncilu, protože jeho jako jediného "svého druhu" pozval Jan XXIII. již na první zasedání /na dalších sezeních pak přihlíželo koncilovým pracím již více laiků/. Konciloví otcové vycházeli při své snaze o přiblížení učení Církve dnešnímu světu také Guittonových myšlenek /mnozí z nich byli přímo žáky tohoto filozofa/a on sám, jak ve své knize prohlašuje, pokládal koncil za naplnění toho, o čem vždy snil. Je tedy zvláštním paradoxem, když nyní mnozí

označují tohoto myslitele za "konzervativce" /zatímco před koncilem například pouze osobní zásah jeho přítele, msgr. Mortiniho, příštího Pavla VI. zachránil Guittonovy knihy o Ježíši a o Panně Marii před indexem/. Jak sám Guitton říká, sdílí tento osud s některými dalšími katolickými filozofy či teology, kteří odvážně razili nové cesty a dnes, aniž změnili svůj postoj, stanoviska a ideje, jsou prohlašováni za "integristy", jimiž ve skutečnosti nejsou, Guitton tu jmenuje Ratzingera, de Lubaca nebo Urse von Balthasar. Něco tedy není v pořádku.

Na to si stěžuje s mnohem větším temperamentem také Pierre de Boisdeffre a dokládá to nejružnějšími příklady. Uvádí ve své knize věci, které by nepochybně velmi zaujaly i našeho čtenáře, třebaže naše situace je jiná a máme většinou odlišné problémy než Církev ve Francii. Srovnání je tu poučné a později se o ně pokusím. Domnívám se však, že na prvním místě si zaslouží pozornosti spis Guittonův. I jeho autor sice vychází ze skutečností, jež nám občas mohou připadat vzdálené, ale rozhodně si nesmíme myslet, že jsme na tom lépe než Francouzi, když některé nebezpečné tendence, o nichž hovoří Guitton, se u nás zatím neprojevuji, aspoň ne tak zřetelně. Platí tu evangelní pokyn: "Kdo stojíš, hleď, abys nepadl", a ostatně není vůbec jisté, zda stojíme. A především: problémy, o nichž Guittonova kniha pojednává, jsou opravdu nanejvýš podstatné, a už proto se týkají i nás.

O čem se tedy dnes podle autora spisu mlčí? V předmluvě jmenuje Jean Guitton tři příklady zarážející mlčenlivosti o tématech, která pak dále nerozvádí, ale u nichž fakt sám pokládá za velmi příznačný. Překvapuje jak málo lidí a právě křesťanů mluví o samém Bohu; "cudné" mlčení halí téma Božího soudu: "Jsme v právu, když ze strachu, abychom nenaháněli strach mlčíme o této podstatné věci?" ptá se Guitton. A vzápětí po této řečnické otázce si můžeme v knize přečíst: "Jak podivné je rovněž mlčení Církve o Církvi mlčící" /Výrazu "l'Eglise de silence" se užívá k označení situace v těch zemích, kde pastýři Církve nemohou svobodně mluvit./

Guitton uznává, že mlčení může mít velmi pádné důvody hned v prvním odstavci svého spisu sám jmenuje několik námětů, o nichž se nehovoří ani mezi nejbližšími, vi, že existuje nevyslovitelné. A také si neosobuje sebemenší právo kohokoli soudit za to, že mlčí. S jedinou výjimkou. Protože už stará lidová moudrost říká: "Kdo mlčí, souhlasí", respektuje filozof sice mlčení u druhých, ale sám pokládá za svou povinnost promluvit.

A uvádí též, že se mu k tomu dostalo povzbuzení, které nebylo možno zanedbat. Vypráví například o rozhovoru se dvěma svými přáteli, francouzskými biskupy, jimž vytýkal, že onimlčí o mnoha podstatných otázkách. Jeden z nich na to reagoval "prozíravou úvahou o rozdělení úkolů mezi kněze a laiky". Stojí za to jeho soud aspoň zčásti ocitovat:

"Je na nás biskupech a pastýřích, abychom stanovili, o čem

se má hovořit a o čem mlčet v určitém historickém stádiu, v dané chvíli. Je na vás /filozofech, spisovatelích, romanopiscích/, abyste hlásali pravdu bez oněch zábran, jež nutně máme my vzhledem k péči o pastorační přizpůsobivost. Našemu úřadu náleží starost o účinnost, opatrnost a trpělivost, která dovoluje rozlišovat, co je třeba umírnovat, aby se nepohoršovalo lidské svědomí, aby se bral ohled na možný odklad. Tato povinnost vyplývá z lásky. Ale po koncilu připadla více než kdykoli jindy péče o pravdu právě laikům, tak jako tomu bylo v prvotní Církvi."

Guitton k tomu poznamenává, že tento stav nepokládá za trvalý, věří, že se už v příštím století najdou biskupové podobní církevním otcům, ale bere věc na vědomí a vyvozuje z ní důsledky. Opírá se přitom též o jeden výrok Pavla VI., který mu řekl: "Laik nemá za úkol hlásat zjevenou pravdu na způsob kněze, má vycházet z osobního svědectví založeného výhradně na jeho vlastním osudu, vlastní zkušenosti, vlastním svědomím!"

První kapitola knihy nese název PRAVDA. Najdeme tam myšlenky tak pronikavé a tak zajímavé odbočky k osobním vzpomínkám, že to opět svádí k rozsáhlým citacím. Dovolím si úvodem uvést aspoň dvě, po jedné z každé jmenované oblasti.

"Jednou jsem probíral," píše Guitton, "spolu s nejvíce nevěřícím ze svých přátel, Jeanem Rostandem problém, zda Bůh je mýtus nebo skutečnost. A on mi řekl: Vy máte opravdu štěstí, vy věříte v Boha. Proto si můžete dovolit na Boha nemyslet. Já v něho nevěřím, a tak jsem nucen na něho myslet stále."

To píše Guitton na okraj, potom však přechází k vymezení jádra problému:

"Všechny myslící bytosti uznávají, že mají jednu svrchovaně významnou povinnost, totiž hledat mimo veškeré zdání to, co je pravda. A pokud se dnes dělí na 'věřící' a 'nevěřící', je to proto, že kladou pravdu výše než veškerou solidaritu se svými bratry a svými přáteli. A pokud jedny od druhých dělí idea spravedlnosti, je to způsobeno tím, že jedni o druhých soudí, že spravedlnost, k níž směřují všichni, není těmi druhými respektována."

Z toho vyplývá, že povinnosti, které lidé mají vůči pravdě, se dostávají do rozporu s povinností respektovat svědomí druhých. A v naší vyspělé době, která dbá více než kdykoli jindy na uchování svobody, dochází v naší tolerantní společnosti k trvalému konfliktu ideálu pravdy s ideálem lásky k bližnímu."

Jean Guitton se s velkou úctou vyslovuje o snaze nezranit, neodradit v diskusi protivníka, toho, kdo má jiné názory. Připomíná pozoruhodné příklady takového postoje z dějin Církve, chválí a obdivuje to, co řečtí Otcové nazývali OIKONOMIA. /S překladem tohoto termínu jsou velké potíže a Guitton sám klade výraz v řecké formě a pouze pak uvádí příklady toho, co

slovo vyjadřuje. Napadlo mi však, že by se dalo dobře vystihnout českým výrazem "šetrnost" - v obou významech tohoto pojmu: Kdo postupuje ve shodě s OIKONOMIÍ, šetří protivníka a šetří si též argumenty pro závažné věci, neplýtvá jimi napodruhé body./. Guitton dále také připomíná Sokratovu metodu, jež spočívá ve snaze nalézt při diskusi to, co mají obě strany ve svých myšlenkách společného. Nakonec však francouzský filozof uzavírá, že se respektujícím postojem vůči protivníku v dialogu problém sám nikdy nevyřeší, aspoň pokud nemá debata vyústit v pochybování o všem.

"Od chvíle, kdy na Západě povstalo myšlení, se myslící duchové rozdělili na dvě rodiny: jedni věří, že mají v držení pravdu, druhí vědí, že není jiné pravdy než člověk a že člověk, jak říkal Protagoras, je měřítkem všech věcí."

Tolik Guitton. Každý tedy má svou pravdu. Pod jenou podmínkou: že je upřímný a že toleruje pravdu druhého. Objektivní pravdu nahrazuje upřímnost. Je to řešení? Stěží pro křesťana, jenž ctí jako světce ty, kdo raději trpěli mučednictvím, než aby zapřeli pravdu /jen tu svou?/, odpovídá Guitton.

A co ti druhí? "Jen málokdy vidíme, že by někdo kritizoval vlastní kriticismus," říká opět autor MLČENÍ O PODSTATNÉM, skepse, jež má zahrnovat vše, mizí jako by zázrakem, pokud by měla pochybovat sama o sobě. Někdy to vypadá i tak, že nevěřící je si jist svou negací, zatímco věřící prosí Pána, aby pomohl jeho /ne/víře.

Jsou-li všechny pravdy stejně dobré, jsou stejně špatné. Za takového stavu věcí by samo obrácení ke křesťanství znamenalo sotva něco více než změnu nálady, podotýká Guitton, když se zamýšlí, proč se v druhé polovině 20. století zmenšil počet konverzí.

Sám jsem konvertita a přilnutí k pravdě katolické církve pro mne bylo vším jiným než změnou nálady. Ale znepokojivé otázky o poměru mezi pravdou a myšlenkovou tolerancí, jež jsem nyní našel tak podivuhodně formulovány v Guittonově knize, jsem si kladl od počátku, kladu si je podnes a domnívám se, že si je musí klást každý katolík, jakmile začne přemýšlet o výlučnosti své víry. A nemusí přitom vůbec být konvertita. O tom velmi pěkně píše také náš filozof o něco dále ve své knize: "Jako dítě jsem věděl, že jiné děti mají jinou víru /a dozvěděl jsem se i o existenci buddhistů, moslimů/, a tu jsem si říkal, že je značně nepravděpodobné, že jsem přistál právě v tom pravém náboženství. Táral jsem se, zda náboženství není něco jako vlast." Na tuto otázku Guitton odpovídá, že narození by zde nemělo mít poslední slovo /i když je zpravidla mívá./. "Narození neosvobozuje nebo by nemělo osvobozovat od povinnosti uvědomělé volby: buď konvertovat k náboženství svého dětství, narození, anebo je opustit kvůli cestě, jež je správnější." To je ostatně v katolické církvi vyjádřeno oddělením svátosti křtu dětí od svátosti biřmování dospělých.

Zkrátka uvědomělé přijetí víry je přijetím odpovědnosti. A vím z vlastní zkušenosti, že tíže odpovědnosti za to, že člověk má pravdu, bývá opravdu často až drtivá. Nemám na mysli morální aspekt věci - závazek apoštolátu příkladu křesťanova života, jenž z "držení pravdy" v podstatě vyplývá. Tento závazek je důležitý a z určitého hlediska i podstatnější než správnost smýšlení, vždyť Kristus nám neřekl, že nás bude soudit podle toho, co si myslíme, co vyznáváme, ovce od kozlů bude oddělovat podle zcela jiných kritérií. Ale jak by se li-
de o těchto kritériích, o povinnosti lásky k bližnímu vůbec dozvěděli, kdyby nebylo křesťanství hlášáno? A Kristus přece řekl též: "Jděte do celého světa a uče..." Ale tíže otázky, proč právě mně bylo dopřáno, abych našel pravdu /nehledě na nutnost stálého ověřování: našel jsem ji skutečně?/, dotírá znovu a znovu právě v oblasti myšlení. A soudcem tu nemůže být nikdo jiný než svědomí. Tak učí II. vatikánský koncil /pro hlášení o náboženské svobodě/, to říká i Guittón. /Opět si nemohu odpustit citaci jedné jeho poznámky na okraj, jež však zasahuje jádro věci: "Pavel VI. schvaloval přípitek kardinála Newmana, který na konci jedné hostiny řekl: 'Připíjím nejprve na své svědomí a na papeže potom.'"/

Leč svrchovanost svědomí nás opět přivádí k tézi: pravda = upřímnost. A jediný postoj v oblasti myšlení hodný lidské důstojnosti je tedy tolerance. Ano, je to tak, ale opět si to žádá určitého vymezení či doplnění. Je to tak pro "mou" osobu /bráno absolutně/, pro osobu každého myslícího člověka či křesťana, ale nevyplývá z toho, že neexistuje objektivní pravda, že všechny "pravdy" jsou stejně dobré /=špatné/. Každý odpovídá sám za sebe. "Vlastnictví" pravdy není pro nikoho privilegiem v tom směru, že by ho činilo lepším než jsou ti, kdo - podle něho - pravdu nemají. Ale objektivní pravda přesto existuje. Objektivně vzato je toto poslední tvrzení ovšem pouze předpoklad, ale vždycky jsem měl za jisté, že s tímto předpokladem stojí nebo padá sám smysl veškeré existence. Svět, ve kterém by tomu bylo jinak, by nemohl být světem, jež stvořil Bůh, ten Bůh, o němž učí křesťanská víra. To je opět důkaz jen PRO DOMO SUA, ale vymezuje to aspoň problém sám.

Jinak řečeno, ať se snažím sebevíc eliminovat napětí, jež existuje mezi pokladem, ježž vlastním, pravdou, a tím, jak málo jsem toho pokladu hoden /tato nehodnost se patrně projevuje tím, jak málo jsem schopen tuto jasnou pravdu sdělit či předat těm, kdo ji neuznávají/, na jedno rezignovat nemohu: na to, že pravda existuje a že je také poznatelná /v opačném případě by neměla cenu/. Domnívám se, že takto uvažuje i Jean Guittón, třebaže jsem v jeho díle podobné formulace přímo nenašel.

Ale lze problém napětí či rozporu mezi PRAVDOU O SOBĚ a PRAVDOU PRO MNE vůbec nějak řešit? Opět budu citovat Guittóna a tentokrát to bude citát citátu, svědectví, které je o to cennější, že nepochází od křesťana. Židovská filozofka a spisovatelka -

vatelka Simone Weilová míní /a Guitton přitakává/: "Kristu se líbí, když někdo dává přednost pravdě před ním, neboť Kristus je ve skutečnosti Pravda. Odvrací-li se někdo od něho, aby šel za pravdou, nedojde daleko, aniž mu padne do náruče." Je to jen krásný básnický obraz, ale neřeší-li problém sám, ukazuje aspoň cestu, směr, jímž se má ubírat přemýšlení o této nesnadné otázce. A to je velmi významné.

Druhá kapitola Guittonova spisu nazvaná MODLITBA jako by odbočovala od základního tématu knihy. Už proto, že o otázkách změn v liturgii, jež nastaly v důsledku II. vatikánského koncilu, se nikterak nemlčí, jsou naopak v katolické církvi i mimo ni stále hojně přetřásány, mimo jiné též v Boisdeffrových úvahách, jak uvidíme dále. A jde tu rovněž spíš o problém praktický než o otázku, jež by patřila do oboru filozofie, která hledá pravdu. Větší část kapitoly je věnována líčení konkrétní situace Církve ve Francii tváří v tvář nové liturgii a teprve poslední odstavce vyvozují závěry, které tyto skutečnosti uvedou do souvislosti s tématem celého spisu: jako vždy i zde však Guitton udeří hřebík na hlavičku.

Věren metodě, kterou pěstoval ve svých úvahách po celý život, snaží se autor MLČENÍ O PODSTATNÉM i zde pečlivě a spravedlivě vážit klady a zápory nastalých změn. A je viditelně nesvůj nad tím, že na obraze, který maluje, mu vycházejí stíny daleko výrazněji než světlá místa. Guitton se s velkým respektem vyslovuje o liturgické konstituci vypracované koncilovým otcem, plně ocenuje význam uvedení národního jazyka do liturgie pro katechezi, pro přiblížení Slova Božího věřícím, uznává, že současná struktura mše se zvýšeným důrazem na bohoslužbu slova je na prospěch snahám o sblížení sblížení s odloučenými bratry protestanty. Má však za to, že změny byly prováděny často překotně, obává se, že některé mohou být pojímány jako implicitní odsouzení staleté praxe, jež vyjadřovala mnohé pravdy, na něž se dnes zapomíná nebo jež se dokonce znevažují, často podle něho dochází k porušení rovnováhy mezi dvojím aspektem eucharistické oběti, která se ovšem obrací k lidu, ale je a má být také BOHUSlužbou, stěžuje si na neuváženost některých experimentů a vytýká, že se bere malý ohled na lásku a úctu věřících k tradici. A asi právem říká, že o mnoha těchto negativních jevech se prostě mlčí.

Z Guittonových připomínek k pokoncilovým změnám v liturgii je hodné povšimnutí zejména to, co se v nich říká o potřebě rovnováhy mezi dvěma aspekty slavení eucharistie. Francouzský filozof zde razí originální a velmi případné termíny: charakterizuje totiž ony aspekty pomocí dvojice adjektiv - "numineux" a "lumineux" - odvozených od latinských pojmů NUMEN a LUMEN. První znamená "Boží moc", "Boží vůli" nebo vůbec "božství", druhý pak "světlo". Co je "huminosum", patří tedy do řádu věcí božských, nepřístupných, tajemných, zatímco téměř homonymní, ale protikladné adjektivum "luminosum" označuje naopak věci, které se účinkem světla stávají jasnými, a to nejen ve

fyzickém, ale i v přeneseném či duchovním smyslu, tedy věci srozumitelné. Do češtiny bohužel nelze tuto nanejvýš instruktivní a smysluplnou hru se slovy a s jejich bohatými konotacemi nijak převést; a chci-li přesto čtenáři tlumočit myšlenky, které autor MLČENÍ O PODSTATNÉM vyjadřuje s užitím uvedené dvojice termínů, musím se spokojit tím, že užiji přibližných ekvivalentů "Boží dimenze" a "lidská dimenze", a doufat, že různé konotace pochopí čtenář ze smyslu textu. S tímto omezením předkládám z řady Guittonových úvah o daném tématu aspoň tuto:

"Katolická eucharistie má dva charakteristické rysy, jež jsou zdánlivě protikladné, jež se však navzájem doplňují a společně vytvářejí opravdovou strukturu. Eucharistie je nejprve OBĚTÍ, která zpřítomňuje obět Ježíše Krista. Eucharistie je také SVÁTOSTÍ, v níž je shromážděným věřícím v mystické hostině nabízeno ovoce této oběti. Kdybych to měl převést do svého pojmosloví, řekl bych, že eucharistie je z hlediska Boží dimenze /NUMEN/ obět a z hlediska lidské dimenze /LUMEN/ svátost. A koncilová liturgie v žádném případě nechtěla omezovat podíl oběti. Zvýraznila pouze roli svátosti. Ale pokud jde o strukturu, stále platí, že svátost je důsledkem oběti a že zdrojem SVĚTLA je TAJEMSTVÍ. Tomuto světlu popřála koncilová liturgie více místa; Boží slovo je vykládáno srozumitelnějším, bibličtějšíм způsobem."

Můžeme uzavřít, že podle Guittona je pro Církev z hlediska nauky v ohledu liturgie vše v naprostém pořádku. Znepokojuje ho pouze to, jak jsou ve Francii pokyny koncilových otců uváděny do praxe. A zde je jeho zneklidnění bohužel asi až příliš oprávněné.

V Československu jsme na tom v některých ohledech patrně skutečně lépe než ve Francii, přechod od staré k nové liturgii u nás proběhl povlovněji a organičtěji než v Guittonově vlasti; stěžejí lze docenit, jak velkou roli při vyloučení větších otřesů tu sehrála tradice českého lidového zpěvu, jež mohla být bez podstatnějších úprav převzata ze staré mše do nové. Vyhnuli jsme se tak aspoň z větší části oné zkáze krásy liturgie, o níž Guitton sám sice píše jen v poznámce, že nebylo přáním koncilu omezovat v liturgii roli, kterou v ní tradičně hrála estetická stránka, ale nad níž /onou zkázou/ naříkají tak mnozí jiní katolíci a nejen ve Francii. Nebylomůže za pár let najít rovnocennou náhradu za to, co budovala voboru latinského liturgického zpěvu staletí. Církev v českých zemích vedl též přirozený instinkt toho, kdo je v nebezpečí, k opatrnějšímu postupu v oblasti experimentů, k většímu přimknutí se k bezpečí, které skýtá tradice nebo i pouhý zvyk. A třebaže i u nás existují spory mezi milovníky starého a zastánci nového, vyhnuli jsme se alespoň viditelnému rozkolu, který vrhl tak velký stín na francouzskou Církev /msgr. Lefebvre a seminář v Ecône - ponechávám to, co o tom říká Guitton do části věnované Boisdeffrovi, jenž o této věci pojednává velmi obšírně/ a který dodnes není uspokojivě odstraněn. A-

le řada problémů existuje i u nás, také na nás někdy negativně dopadl spěch při zavádění reforem, je možné mít například výhrady k úrovni překladu liturgických textů /i k podobě sjednoceného kancionálu/, leccos krásného odešlo spolu se starou liturgií i z našich kostelů.

A musel jsem dát Guitttonovi za pravdu i v jeho postřehu, že nová struktura mše svým důrazem na liturgii slova, začleněním homilie, zatlačuje de facto poněkud do pozadí vlastní jádro mešní oběti - už jen prostě časově /nevím, jak je to ve Francii, ale jak málokdy u nás slýcháme Římský kánon nebo čtvrtou eucharistickou modlitbu/ a také ve vnímání věřícího, jenž často nedokáže udržet pozornost tehdy, kdy by měla vrcholit, ve vrcholné části mše svaté. Uvědomil jsem si, že to je zřejmě příčinou jevu, který mě dost znepokojoval a který, jak jsem zjistil, pro sebe konstatovali i někteří mí blízcí přátelé, totiž pocitu, že mi /jim/ mnohdy přináší /aspoň jak se mi věci jeví/ větší duchovní užitek mše ve všední den než mše nedělní. /Ne na svou obhajobu, ale pro správné vymezení vedeného pocitu poznamenávám, že nic mi není vzdálenější než spěch, aby liturgie už byla u konce; nadevše miluji liturgii Svatého týdne, zejména Bílé soboty, nejdelší ze všech, a bolí mě, když jsou některé části obřadů nebo mší zkracovány či vynechávány. Jde tu jen a jen o onu nesnáz soustředit se./

Lidská nedokonalost nebo omezené možnosti tělesné bytosti zde ovšem nejsou rozhodující, jak říká Guittton, jde mu o jinou otázku: neskryvá se pod určitým omezením místa liturgie oběti v celkové struktuře bohoslužby podcenění významu obětíniho charakteru mše svaté? Je to jeden z citlivých bodů v ekumenickém dialogu a Guittton k tomu poznamenává: "Mám radost, když vidím, že se umenšuje rozdíl v našich hlediscích, mám však obavu, že v praxi jsme, jak se aspoň zdá, ustoupili od toho, co je pro katolíka podstatné." Zde už filozof předjímá téma čtvrté kapitoly, ale než se k němu dostanu, musím říci několik slov o závěru úvah nad liturgií, jenž staví do správného světla všechny obavy, které zazněly předtím. Opět pokládám za lepší nesnažit se o parafrázi tam, kde tak málo slovy říká tolik podstatného autor MLČENÍ O PODSTATNÉM:

"Podívejme se znovu na budoucnost Koncilu a objasňme to, co se často přechází mlčením a co je vždy jen náповědí, totiž, že Koncil zavazuje k obrácení. Mnozí se snad domnívali, že tento koncil nám dovoluje uspořít si námahu. Byl však velkým koncilem pouze proto, že nás nutí vrhnout síť na větší hlubinu. Dříve byl čas postů vymezen; nyní si formu odříkání musíme zvolit sami. Dříve dítě odříkávalo odpovědi katechismu. Dnes musí dítě porozumět tomu, co říká. Dříve se poslouchala autorita, aniž se žádalo vysvětlení. Dnes je třeba informovat, poučovat lidské svědomí. Dříve bylo náboženství často zvykem. Čím dál více se musí stávat světlem.

A neexistuje metoda, jak snadno dělat věci nesnadné. Věřící nemohou přejít z dětství do dospělosti bez práce, bez úsilí a bez slz."

Kdyby nic jiného, tedy jen tyto řádky ukazují, že Guitton není naprosto zaslepený staromilec, "laudator temporis". A můžeme uzavřít, že jeho varovné poznámky ke stínům pokoncilového období vyplývají pouze ze starosti o to, aby námaha spojená s přechodem věřících k dospělosti nebyla vynaložena nadarmo.

V třetí kapitole nazvané SVĚDECTVÍ chce Guitton porušit mlčení o poměru mezi vědou a vírou, konkrétně o otázce, zda to, co nám evangelia vyprávějí o Kristu, je historií nebo mýtem. Opět zde nejde o to, že by se sdotátek nehovořilo o tématu samém, ale zamlčuje se - nebo zamlžuje - nejpodstatnější bod problému: na čem stojí naše víra, není-li to, co evangelia říkají, pravda?

Jde ovšem napřed o vymezení této pravdy. Mnozí současní křesťané i sympatizující nevěřící, mnozí Guittonovi přátelé se domnívají, že pravdivost evangelního poselství není nikterak ohrožena, jestliže připustíme nebo přímo tvrdíme, že jednotlivé příběhy nebo podání celku byly prostě vymyšleny, aby ilustrovaly určité významné pravdy. Takový postup je znám, literatura jej užívá od nepaměti, uchyluje se k němu i bible, kde se tento žánr nazývá midraš. Příkladem midraše je kniha Jonášova. Také Kristus často užíval podobenství. Není sice vyloučeno, že některá z nich mohla mít oporu ve skutečných událostech, ale opravdu nezáleží na tom, zda marný tratiný syn nebo milosrdný Samaritán opravdu žili nebo ne, respektive bylo by sice velmi zajímavé, kdyby se dalo zjistit, jak to s nimi bylo, leč vůbec nic by to nezměnilo na morálním poučení vyplývajícím z podobenství či příběhů, v nichž tyto postavy vystupují.

Ale Guitton upozorňuje, že podobná kritéria nelze dost dobře aplikovat na to, co příběhy evangelií vyprávějí o Kristu samém. Jak by se srovnávalo s Janovým výrokem: co jsme na vlastní oči viděli, čeho jsme se dotýkali, to vám zvěstuje, anebo s Lukášovým ujištěním o pečlivosti, s níž shromažďoval od počátku veškerá svědectví, kdyby tato jasná a slavnostní prohlášení měla krýt pouhá fiktivní vyprávění. "Jestliže se ve jménu Pravdy podává fikce, pak nevidím, jak by rozumný člověk našeho dvacátého století mohl být přesvědčen o opravdovosti, upřímnosti a loajálnosti prvních přestanů," uzavírá Jean Guitton.

Kamenem úrazu pro mnohé moderní lidi, v tom i jsou ovšem Kristovy zázraky. Autor MLČENÍ O PODSTATNÉM uvádí rozhovor, který měl s jedním katolickým exegetou o Lazarově vzkříšení. Jeho partner v dialogu pokládal příběh jený v této perikopě Janova evangelia za typický midraš, uznával jeho morální či výchovný dosah, nepřiznával mu však charakter skutečné události. Od křesťanské víry je podle něho třeba oddělit její mrtvé části, aby očištěný celek mohl být nadále přesvědčivý. "Budete-li chtít vše zachránit, vše ztratíte," varoval Guittona. Ale filozof namítá:

"Víra se nedá prožívat na dvou úrovních: /pak by to vypadalo tak, že/ jedna by byla vyhrazena exegetům, informovaným teologům, šlo by o víru, kde lze připustit nepřítomnost zázraků, kde mohou jistí věřící /jak jsem slyšel/ říkat: Přijímám v evangeliu vše, až na zázraky, zatímco druhá tvář náboženství by byla vyhrazena lidu, jenž obrazy a zázraky potřebuje. Potom by tedy bylo dvojí náboženství, učené a lidové, jedno pravé, druhé pověřivé."

Idea dvojí pravdy nepovstala ostatně teprve v moderní době. Musel se s ní potýkat a potírat ji už svatý Tomáš Akvinský a jeho protivníci typu Sigera Brabantského sami přijali tuto ideu od svých arabských učitelů. Touto připomínkou na chvíli opouštím Guittona a žádám čtenáře, aby mi dovolil vyslovit několik vlastních úvah na okraj této otázky: i o ní přemýšlím již dlouhá léta. Dospěl jsem k názoru, že říká-li někdo: nevěřím, že by se mohl stát zázrak jako takový, pak říká vlastně: věřím, že zázrak jako takový se nemůže stát. To není hra se slovy: záporný tvar slovesa věřit zde naznačuje hypotézu, tedy postoj vědecký, kladný tvar však implikuje tvrzení, tedy postoj filozofický.

Z toho vyplývá, že i v otázce Kristových zázraků proti sobě nestojí /aspoň ne vždy, ne v právě uvedeném případě/ věda a víra, nýbrž dvojí odlišná víra, neboli dvojí odlišný předpoklad. Věda, v daném případě exegeze, nám umožňuje lépe a bezpečněji poznat, jaký měl svatopisec úmysl, co sledoval tím, když vyprávěl o nějakém zázraku, ale o faktu zázraku samotného nás v kladném ani záporném smyslu poučit nemůže. O tom dosti obšírně hovoří také Guitton, jenž píše: "Věda nám totiž umožňuje poznat, jak byla čtyři evangelia v lůně prvních společenství nejprve hlášána, pak zredigována. /.../ Jinak řečeno, poznáváme GENEZI našich evangelií. Novému vědění je vlastní právě to, že nám odhaluje postupy vzniku. Ale znalost o tom, JAKÝMI cestami k nám určitý poznatek dospěl, neřeší základní problém, zda totiž je tento poznatek pravdivý."

Mohu tedy opakovat, že tvrzení: zázrak se nestal, protože se stát nemohl, není výrokem vědy nýbrž výrokem víry. A zde platí, že jedna víra vylučuje druhou. Jako nebylo možné klánět se zároveň Jahvovi i Baalovi, jako Šalomoun nemohl zůstat králem milým Bohu, když ho ani jeho moudrost nechránila, aby se poté, co zbudoval Chrám Jahvovi, nedal svými ženami svést k tomu, že postavil /aťsi menší/ svatyně také Milkomovi, Kemošovi atd., tak nelze být současně věřícím křesťanem a "věřícím pozitivistou". Nejde tu vůbec o vyloučení zkoumání, ZDA se ten či onen zázrak nebo třeba i veškeré evangelní zázraky skutečně staly či nestaly, na to dává křesťanovi nezadatelné právo už láska k pravdě, jež je nedílnou součástí jeho celkového postoje bytostně spjatého s křesťanstvím /jiná věc je obtížnost takového zkoumání, při němž nelze užít jiných důkazů než nepřímých/, jde o vyloučení předem daného předpokladu, jež obdivuhodně vystihuje jeden sylogismus filozofa, který byl

MAGNUS PARENS moderního způsobu myšlení. Cituji Voltaira po paměti, ale smysl jeho výroku jsem určitě zachoval: "Zázrak je něco tak vznešeného, že se to nemůže stát. Buď se to tedystalo, a pak to není zázrak. Anebo je to skutečný zázrak, a pak se to nestalo." Nic nelze namítnout proti železné logice obou vývodů, máme však právo pochybovat o správnosti jejich premisy.

A zde jsme u jádra problému. Proč by křesťan neměl mít právo pochybovat, proč se dnes tak mnozí křesťané tohoto práva vzdávají tváří v tvář tomu, co se tváří jako věda, ale co je ve skutečnosti vírou v určitý předpoklad. Připomenu opět Guittionovu poznámku o tom, jak rázem mizí pochybnost skeptika, má-li se týkat skepse samé. Moderní věda neřekla zdaleka poslední slovo, co se včera pokládalo za nemožné, je dnes uznáváno za možné a zítra bude třeba běžné. Proč by teda křesťan měl mít strach, že bude považován za tmáře, když připouští, že normálně /dnes/ nevysvětlitelné události, zázraky v evangeliích, se mohly stát přesně tak, jak je vylíčili ti, kdo vystupují v roli očitých svědků.

"Prosím," odpoví Voltairův žák, "pak to ovšem nebyly zázraky." A zde bych rád vyslovil názor, že mnohé spory v této otázce vznikly pouze tím, že nebyl přesně vymezen obsah pojmu zázrak. Je to zajiště neobvyklý jev, něco, co se nestává často. Na tom se všichni přibližně shodují, kontroverze je pouze v otázce příčiny této neobvyklosti. Je touto příčinou vnější zásah do jinak neporušitelných zákonů přírody, anebo naše nedostatečná znalost těchto zákonů, které ve skutečnosti výjimku pokládanou za zázrak připouštějí? Ať odpovíme jakkoli, nemůže snad být sporu o tom, že otázka sama je položena správně.

Sám bych na ni poctivě odpověděl: nevím. Tato odpověď se ovšem týká obecně veškerých jevů označovaných za zázraky, pro případ, o němž pojednávám, bych toto nevím rozvedl nejspíš takto: pro každý jednotlivý zázrak z evangelií připouštím druhou možnost /nedostatečná znalost atd. a tedy možnost přirozeného vysvětlení/, pro celek stojím pevně za možností první /Boží zásah/, upřímně přiznávám, že toto stanovisko se opírá o předpoklad /je tedy vírou/, a zároveň tvrdím, že obě možnosti se navzájem nevylučují, mohou být jen dvojím aspektem téže skutečnosti, respektive, že druhé může být zvláštním případem první, která platí obecně.

Toto je tedy má skepse tváří v tvář modernímu způsobu myšlení /neříkám vědě/ a snad nebude pokládáno za ješitnost, dodám-li, že tento postoj pokládám za křesťana hodný.

Jinak však upřesnuji, že považuji za zcela správné, klade-li se u Kristových zázraků větší důraz na jejich význam než na problém toho, co se ve skutečnosti odehrálo. I kdyby se všechny "přirozeně" nebo "vědecky" vysvětlily, nic by se tím nezměnilo na faktu, že to vždy byla pomoc v nesnázích, která přišla v pravý čas, právě když ji lidé nejvíce potřebovali. To

je daleko důležitější aspekt zázraku než neobvyklost. Což i v každodenním životě nenazýváme bezděčně zázrakem něco, co je pouhou šťastnou shodou okolností, jež nám pomohla mimořádně dobře vyřešit nějakou nesnáz, aniž se do věci vmísilo cokoli nadpřirozeného, respektive tím "nadpřirozeným" bylo právě jen ono nečekaně šťastné rozuzlení? A je příznačné, že Ježíš odmítal jakékoli zázraky, jež nespadaly do kategorie pomoci v bídě, utrpení, nesnázích. Odmrští Satanovy návrhy, prohlásil, že nevěřícímu pokolení se nedostane znamení, nesestoupil s Kříže atd.

Co tedy zbývá po tomto uvedení věci na správnou míru ze sporu skepse a víry, nebo spíš skepsí a věr? Možná jen málo, ale toto zdánlivé málo je velmi podstatné, možná je to celý vesmír lidského ducha. Jak málo stačí k prostému pohybu padnout na kolena, a jak mnoho lidí se zpěčuje tento pohyb vykonat. Toto málo vyjádřil Kristus svou maximou: "Neobrátíte-li se a nebudete jako děti, nevejdete do království Božího." Jako každý křesťan i já si často kladu otázku: "Obrátil jsem se skutečně takto?" Jedna věc mě ubezpečuje, že je to aspoň možné. Je to zvláštní radost, kterou pocituji /já, intelektuáldo morku kostí se vším dobrým, ale i špatným, co tento pojem zahrnuje/, kdykoli si vybavím jiný Kristův výrok: "Velebím tě, Otče, za to, že jsi tyto věci skryl před mocnými a moudrými a zjevil si je maličkým."

A tím - s opětovnou omluvou čtenáři, zvláště za to, že jsem tolik mluvil o sobě /ale svědectví je vždy osobní záležitost/ - končím odbočku a vracím se ke Guittonovi. Poté co rozebral ideu možnosti dvojí víry, náboženství učených, jež by převyšovalo víru lidu, uzavírá francouzský filozof svou úvahu a zároveň kapitulu SVĚDECTVÍ slovy:

"Takovéto rozdělení víry, při němž jedna víra pohrdá druhou, je opět jedna podstatná věc, o níž se mlčí. Víra se nemůže lišit podle úrovně vzdělání. Víra otrokyně Blandin byla stejná jako víra lyonského biskupa Pothina. Pascal se modlil s lidem a hovořil o 'zdravých názorech lidu'. A dalo by se dokonce říci, že je Boží metodou přiznávat privilegiované postavení víře maličkých, jako by tato víra obsahovala pod chudou formou onu podstatu, kterou vědění zatemňuje a často vnitřně rozkládá."

JEDNOTA je název čtvrté kapitoly, jejíž vývody velmi úzce navazují na kapitolu první. Kdo jen trochu zná Jeana Guittona, nemůže v nejmenším pochybovat, že by tento filozof neměl ekumenické smýšlení, je otevřený a tolerantní k lidem všech názorů, tím spíš k odloučeným bratrům křesťanům. A kapitola se otevírá radostným výčtem různých skutečností, jež ukazují, k jakému sblížení dnes došlo mezi křesťany různých vyznání. Přesto Guitton hned vzápětí podotýká:

"Chci zdůraznit jeden aspekt věci, jenž se často přechází mlčením: rozdělení křesťanů, které je pohoršením, si

uchovávat svou čest, je-li přední povinností našeho svědomí hledat Pravdu. A jedni i druhí jsme dali přednost kruté pravdě před falešnou láskou, tomu, abychom byli spíš viditelně rozdělení, než abychom se sjednotili v dvojakosti."

Ze svědka oprávněnosti takového stanoviska povolává Guitton významného protestantského myslitele poslední doby, pastora Bonhoeffera, jenž napsal:

"Pojem hereze vyplývá z bratrskosti Církve, nikoli z nedostatku lásky. Člověk jedná bratrsky se svým bližním, neskrývá-li mu pravdu. Neříkám-li pravdu svému sousedovi, jednám s ním jako s bohanem. A říkám-li pravdu někomu, kdo má jiný názor, projevuji mu lásku, jíž jsem mu povinován."

Dialog musí být založen na lásce k Pravdě, nelze z něho vyloučit přání přesvědčit partnera, říká Guitton a pokračuje: "Právě to dodává skrytého lesku dialogu mezi křesťany, kteří jsou rozdělení, ale jsou sjednoceni touž láskou, láskou ke Kristu." Opět se tu ocitáme u poměru mezi tolerancí a povinností nesmlčet pravdu, u toho, že nelze - a to ani ve jménu bratrské lásky - omezit pravdu na subjektivní upřímnost. Opatrnost, stud, zdvořilost velí sice často zachovat mlčení, součástí ekumenického dialogu je zajisté i OIKONOMIA /blízkost je tu dána i etymologií/, ale je určitá mez, za kterou se tento postoj stává zradou na ekumenismu samém.

V našich domácích poměrech je vše jakoby přitlumeno; jak jsem o tom hovořil v poznámkách na okraj kapitoly o liturgii, vede nás pocit ohrožení k tomu, že se přimykáme všude k tradičním hodnotám, ale bylo by mylné se domnívat, že nás nemohou ohrozit obdobná nebezpečí, jako jsou nesprávné tendence, jež rozebírá francouzský filozof. Neříká-li u nás žádný katolík nahlas či veřejně, že by se mělo pochybovat o Kristových zázracích, znamená to spíš, že nikdo z nás si nepřeje "hnát vodu na mlýn ateistů" /v jejichž tak hojně vydávaných spisech je tato námitka proti pravdivosti evangelií ještě tím nejmenším/, než to, že by u nás každý katolík měl v této věci jasno. Také ekumenický dialog u nás probíhá zatím většinou na úrovni soukromých rozhovorů či setkání, těžko lze za takového stavu věcí vynášet soud o jeho povaze a úrovni. Ale slyšel jsem, jak byli z kazatelny velice příkře okřiknuti lidé, jimž patrně záleželo na zdůraznění pravosti katolické doktriny víc než na ohledu vůči odloučeným bratrům. Nedožvůděl jsem se, oč přesně šlo, napomenutí možná bylo oprávněné, rigidní či integristický postoj zajisté není věci sblížení křesťanů na prospěch. Ale když si vzpomínám, co jsem kolikrát slyšel z úst katolíků na ekumenických setkáních na půdě pražské evangelické teologické fakulty již v šedesátých letech, nemohu vyloučit, že i u nás se projevují tendence rozdíly spíš zastírat, přecházet mlčením, než poctivě překonávat.

Synkretismus zde není řešením, prohlašuje Jean Guitton a dodává, že kdyby tendence k němu se měly prosadit, znamenalo by to konec "katolicismu".

Značná část čtvrté kapitoly MLČENÍ O PODSTATNÉM je věnována historii starších i novějších pokusů o nápravu rozkolu. Když Guittou uvažuje o tom, proč ztroskotaly snahy o sblížení v minulosti, říká, že příčinou nebyl v žádném případě nedostatek lásky, byla jí rozdílnost způsobu myšlení. Potom uvádí dlouhý rozhovor, jež měl se svým přítelem, pastorem Boegnerem. Oba byli pozorovateli na II. vatikánském koncilu, k dialogu došlo při jedné přestávce v jednáních. Pastor Boegner sdělil Guittouovi svůj dojem, že koncil i oba papežové se fakticky, třebaže ne výslovně, přiklonili k protestantskému hledisku: "Upustili jste od myšlenky, že jsme kacíři a že je třeba nás obrátit. Za těchto dvou velkých papežů jsme se konečně stali bratry."

Guittou však na toto stanovisko zcela nepřistoupil. Shodl se se svým přítelem na tom, že koncil udělal vše, co bylo v jeho silách a možnostech, aby přiblížil hodinu jednoty. Ale sám se domníval, že musí jít o skutečnou jednotu, ne o pouhé sjednocení. Jinak by podle jeho názoru mohly být konce horší počátků, protestanté by se mohli cítit podvedeni, až by zjistili, že jejich představa o proměně katolicismu byla pouhou iluzí.

Francouzský filozof uvádí, v čem se podle jeho názoru rozcházejí katolíci s protestanty v podstatných bodech: "vztah mezi časem a věčností; povaha historické doby po Kristu; pojem posloupnosti; vztah mezi přirozeností a milostí; definice aktu víry a hříchu; a /v důsledku toho/ interpretace večere Páně, kněžství, učitelského úřadu; a bezpochyby pojetí Bytí a jeho vztahu k poznání."

A když dále uvažuje, jak se dá smířit přesvědčení o vlastní pravdě s respektem vůči druhým, uzavírá:

"Je nanejvýš žádoucí, aby byla nalezena harmonie mezi těmito protiklady: bude to úkolem náboženských myslitelů obou konfesí v příštím století. Ať je mi prominuto, když se domnívám, že vrcholnou syntézu bude představovat katolicismus, ovšem správně vyložený a očištěný. K SYNTÉZE se nedojde smíšením, tím, že se bude mlčet o podstatném, o TÉZI a ANTITÉZI, ale naopak tím, že se protiklady vyloží ve vší své síle. Zdá se mi, že by mi v tomto bodě dal Hegel za pravdu."

A nakonec se Guittou pokouší vystihnout, co má na mysli, formou překrásného podobenství, které patří k vrcholným místům celé jeho knihy a které vyjadřuje, jak autor říká, to, co je v pojmové řeči nevyjadřitelné:

"Představuji si horolezce, kteří vystupují na různé vrcholy, jež dělí prázdny prostor. Vzájemně se povzbuzují, aby šplhali stále výše. Občas se však dostávají do pokušení, aby sklouzli nazpět do údolí, kde by se konečně mohli přátelsky obejmout. Ale to je právě pokušení, neboť je třeba, aby každý z nich vystupoval JEŠTĚ VÝŠE, aby halekal v ledovém vzduchu na svého bratra, aby se oba spojili v modlitbě za Jednotu, a niž by chtěli nebo mohli vědět, kdy k ní dojde - aby se tedy

vrhli, jak říkal Bossuet, do hlubiny Božího tajemství, v níž nevidíme nic než to, že my nevidíme věci takové, jaké jsou. "

Stěží lze něco dodat k tak hlubokému vyjádření pravdy o ekumenismu, odvažují-li se však přece opět přijít se svou troškou do mlýna, je to proto, že jsem v Guitttonových úvahách nenašel nic o jednom aspektu věci, jenž se mi zdá být velmi důležitý; nepředpokládám, že by ho neznal, snad mu připadá, že sem nepatří, a třeba se mýlím, domnívám-li se, že ano. Ať rozsoudí čtenář. Mám za to, že uvažuje-li člověk o Bohu a o náboženství vůbec, nemůže být nikdy plně práv tomu, co všestranně přesahuje jeho samého. Menší, to je lidská mysl, nemůže obsáhnout větší, to je Boží pravdy jako celek. Proto každý lidský výrok o věcech náboženství je nutně jen částečný, je pouze částí pravdy, nikoli pravdou celou. Boha můžeme snad chytihnout láskou, nemůžeme ho vystihnout myšlenkou. A proto, jak soudím, může existovat jediná víra, ne však jediná teologie. V katolické církvi tomu tak ostatně bylo odevždy, jednotu víry nevyklučovala různost teologických škol, která byla naopak vždy pokládána za velmi prospěšnou. Snad by se tedy dalo říci, že cíle ekumenismu bude dosaženo, až bude různost vyznání transformována v pouhou různost teologických škol, přičemž samozřejmě potrvají i rozdíly v tradicích, liturgiích, typech zbožnosti atd., vždyť krásnou rozmanitost Božího díla chválí již první stránky Písma svatého. Jinak se ovšem s autorem MLČENÍ O PODSTATNÉM zcela shodují v tom, že si nedovedu představit jinou syntézu než katolickou. Jak mi jednou krásně řekl jeden kněz: "Protestantismus se do katolicismu vejde, naopak nikoli."

Krátká předposlední kapitola DVOJÍ TYP HLADÁNÍ se vrací k tématům prvé a čtvrté kapitoly a probírá je z nového aspektu. Znovu evokuje problém poměru mezi jistotou o vlastní pravdě a tolerancí. Guittton opět chválí respekt k názoru druhého, ale opět se zároveň ptá, jaké jsou meze takového postoje u katolíka. A na vlastní adresu přitom říká:

"Tázel jsem se, zda já, jenž se sám pokládám za liberálního, otevřeného a tolerantního, nejsem ve skutečnosti nesnášenlivcem, jenž nezná sám sebe, právě protože je katolík?"

A velmi poučné je srovnání dvou typů reakce na katolickou výlučnost, které poté autor MLČENÍ O PODSTATNÉM uvádí. První je odmítavá a dala by se rezumovat slovy: s katolíkem nelze diskutovat, protože si je až příliš jist svou pravdou. Postojům i reakcím na něj tu sahají do nejdávnější minulosti: kdyby první křesťané byli souhlasili s tím, aby byl Kristus začleněn do panteonu římských božstev, byli by si zajisté ušetřili mnohá pronásledování. Nesnášenlivost vyvolala nesnášenlivost. Je možné na tomto stavu věcí něco změnit, změnili na něm něco prohlášení II. vatikánského koncilu a pokoncilová praxe?

Guittton odpovídá takto: "Každý člověk hodný toho jména je jako já netolerantní, to znamená nesmlouvavý, když jde o

podstatné. To platí i pro skeptika, protože ten nikdy neakceptuje, že by se mohlo pochybovat o jeho skepticismu. Tento charakter nesmlouvavosti přiznávám sám sobě a ctím ho u svých protivníků. A to mne přibližuje k těm, kdo jsou mi nejvíc vzdáleni, pod podmínkou, že cítím opravdovost jejich přesvědčení. Cítím se například bližší mystickému komunistovi než oportunistickému socialistovi, bližší svému katu než falešným bratrům." To podle Guittona platí i pro skutečné, "fyzické" boje /"... bitva bývala jakousi ordálií, při níž se žádalo od božského Absolutna, aby rozhodlo mezi právě se střetajícími absolutny lidskými", tím spíš pro duchovní zápasy. A obloukem jsme opět u pravidla, že z objektivního hlediska je jediným kritériem pravdy každého jednotlivce jeho osobní poctivost, shoda jeho pravdy s jeho svědomím.

Ale toto pravdivé pravidlo je třeba komplementárně doplnit druhým aspektem věci, jak jsem o tom psal již nahoře, z rovnice pravda = upřímnost nelze vyvodit neexistenci objektivní pravdy. Na to poukazuje druhé možné stanovisko vůči 'katolické výlučnosti', jehož příklad Guitton uvádí dále, když opět líčí jeden svůj rozhovor:

"Nejsem katolík, řekl mi jeden kolega, ale příklad vaší církve mi skýtal oporu v mé nejistotě. Byla majákem, jenž vrhal světlo na mé temnoty. Toto světlo pro mne bylo nesnesitelné, ale bylo to světlo. Mělo charakter každého světla, bylo jisté..." Dále hovořil Guittonův společník o tom, že postoj mnoha reprezentantů katolické církve v poslední době otřásl jeho jistotou o jistotě této Církve. A to podle autora MLČENÍ O PODSTATNÉM není správné, je to opět něco, o čem by bylo nebezpečné mlčet.

A zde Guitton definuje, co míní dvojím typem hledání : "První je zajištěné hledání probíhající ve tmě, je analogické výzkumu vědce, který dosud neodhalil hledanou skutečnost a předkládá hypotézy. Druhý typ hledání je podobný hledání toho, kdo již našel, kdo v jistotě své lásky postupuje uvnitř této lásky dále, aby ještě více miloval.

Je hluboký rozdíl mezi láskou držení a láskou nejistoty. Když pochybuji, podobám se slepci, který se ocitl mimo svůj pokoj. Když tápu, hledám ve svém ztemnělém pokoji předmět, který jsem ztratil, ale jsem doma. Temná noc není pochybností: je to očišťování vyplývající z oslnění světlem."

Chce-li katolík zůstat věrný tomu, co toto jméno znamená, musí podle Guittona volit tento druhý typ hledání. "Očištění učení Církve od neužitečných věcí je dobré, pokud umožňuje dobrat se PODSTATY. Ale výsledkem musí být právě to, že se tato podstata znovu objeví." I toto může být velkým poučením pro nás, české katolíky.

Jak by se to mohlo a mělo stát, naznačuje závěrečná kapitola knihy nazvaná KATOLICISMUS V NUKLEÁRNÍ ÉRE. Guitton se patrně právem domnívá, že žijeme v rozhodující epoše lidských dějin. "Jako Newman koncem 19. století, ale ještě s větší

naléhavostí předvídám, že dojde ke konečné konfrontaci krajních postojů kladu a negace. Uvidíme, jak budou ustupovat do pozadí zprostředkující, opatrné, buržoazní postoje a jak proti sobě tváří v tvář - dialektika proti dialektice - stnou ateismus a křesťanství, ateistický humanismus a autentický katolicismus."

Jiným aspektem této skutečnosti je stav trvalého ohrožení, v němž lidstvo žije v atomové epoše; poprvé od počátku je v sázce sama existence lidstva. Nejsou již ohrožovány jednotlivosti či jednotlivci, ale sama podstata.

"Před Hirošimou," píše Guitton, "jsme mohli věřit v ustavičný pokrok. Lucretius, Pascal, Renan byli v tomto bodu zajedno: člověk byl nositelem pochodně. Padl, ale jiný člověk pochoden převzal a nesl světlo dále. ET QUASI CURSORES VITAE LAMPADA TRADUNT. Od nynějška si lidstvo uvědomilo, že je smrtelné; a podobá se tedy jednotlivému člověku."

Paradoxně s tímto stavem věci souvisí též fakt, že otcové Druhého vatikánského koncilu nepokládali za nutné výslovně odsoudit jakékoli kacířství. Zajisté to vyplývalo z toho, že koncil měl mít především pastorační ráz, měl klást větší důraz na klad než na zápor, na to aby jasně a přiměřeně dnešnímu chápání vyložil nauku Církve, spíš než na to, aby vytýkal, co je v moderním myšlení pochybené. Ale byl tu ještě jeden skrytější, ale také hlubší důvod tohoto postoje:

"Jestliže II. vatikánský koncil neshledal, že mu stojí v cestě nějaká hereze," říká francouzský filozof, "nebylo to tím, že by víra udělala takové pokroky, způsobil to naopak fakt, že více než kdykoli jindy jsou uváděny v pochybnost, samy základy víry, nejen ty, které se vízí k dějinám /jako život Ježíšův/, ale základy ještě podstatnější, jež se přímo týkají Boha. Humanistický ateismus, ateistický humanismus je dnes zřejmě náboženstvím třetiny myslících bytostí. To je nová skutečnost. Veškeré typy animismu, pohanství, panteismu, ba i laicismu předpokládaly existenci mystéria Posvátného jako společné vlastnictví planetárního lidstva. To dnes již neplatí."

Věci nebo spíš pozice jsou dnes tedy jasnější, aspoň z objektivního hlediska, zřetelnejší, než byly ještě v nedávné minulosti, zmizely či mizí mnohé dvojakosti, které na poli myšlení ztěžovaly orientaci. Na druhé straně však zmatek vzrůstá, když se kácejí tak mnohé opory, jež dříve umožňovaly aspoň subjektivní pocit bezpečí.

"Je banální říkat," pokračuje Guitton ve své právě citované úvaze, "že krize Církve je odrazem krize světa. Ale v tomto vesmíru, kde příčiny a důsledky jsou obapolné, si můžeme klást otázku, zda současný zmatek nepochází zčásti i z krize víry, jako kdyby lidstvo vidělo, že pohasíná světlo majáku."

Jedním z nejmarkantnějších rysů naší doby je skutečnost urychlení vývoje: věci, vynálezy, objevy rychle zastarávají.

Odražij se tento fakt i na vývoji idejí? Právě zde Guitton upozorňuje na paradoxnost toho, že mnozí myslitelé, kteří před koncilem bývali pro netradičnost svých přístupů církevní autoritou podezírání z hereze, jsou dnes z nepochopení označováni některými svými současníky, aniž na svých přístupech cokoliv změnili, za integristy. O tom jsem již hovořil nahoře, ale je načase říci několik slov o jiném, neskonale významnějším aspektu tohoto jevu.

Guitton věnuje v závěrečné části své knihy dost místa problému rozvoje učení Církve, uvádí řadu příkladů z historie a pochopitelně se často odvolává na otce této idey, svého "mistra" Newmana. Pro Johna H. Newmana tento problém vyvstal v souvislosti s tím, že si kladl otázku, která ze soudobých církví je z hlediska doktríny právoplatnou dědičkou prvotní Církve. Rozřešil ji na základě historie a teologie - ještě před svou konverzí ke katolicismu - v tom smyslu, že je jí v plném rozsahu pouze katolická církev, ale to nyní s naším tématem přímo nesouvisí, proto se u toho nebudeme zdržovat. Pro nás je důležité, že jedním z Newmanových kritérií, podle nichž tento myslitel rozlišoval mezi právoplatným vývojem a aberací, bylo "zachování /myšlenkového/ typu". Tento požadavek /pro správnost vývoje/ má trvalou platnost a vychází z něho i Guitton, když píše:

"Rekl bych toto: Jenom Bůh sám může uskutečnit syntézu PRAVDY A ŽIVOTA. Ale pravda vyžaduje neměnnost a život požaduje variabilitu, proměnlivost, změnu, přizpůsobení. Tajemstvím věčného Života je, že v něm neměnná identita spadá v jedno s tryskáním, to je svrchované mystérium, jež bude naší kontemplací.

Newmanrazil ideu, že pokud se Církev, jak se zdá, mění, je to jen na povrchu a ne ve struktuře a že ona se vlastně transformuje právě proto, aby zůstala stále touž. Takže důkazem náboženské pravdy je to, že se tato pravda může měnit, a přitom zůstávat identickou, tak, aby se nabízela všem dobám. Je to nepravděpodobná skutečnost, kterou nikde jinde nenacházíme. Charakterizuje dějiny spásy, jež začaly s Abrahámem a pokračují v našich dnech s Janem Pavlem II. Učení je právě, když spojuje proměnlivost, růst, které jsou znamením EXISTENCE se stálostí a identitou, které jsou rysy PODSTATY."

Tato slova jsou podle mého názoru nejvlastnějším jádrem poselství, které přináší "zavět" velkého francouzského filozofa. Ukazují směr. A to by mohlo a mělo být majákem i pro nás, kteří žijeme, tápeme a prodíráme se spleť nejráznějších problémů v podmínkách naší ohrožené Církve zde, v naší vlasti. Ale Guittonova kniha se jimi ještě neuzavírá.

Je zajisté prvořadou podmínkou jakékoli činnosti, víme-li, CO máme dělat. Neřeší se tím však ještě problém, JAK to máme dělat. První nastoluje možnost, ale teprve druhé dovoluje uskutečnění. A zde se opět uchýlím k citátu, tentokrát svým způsobem trojnásobnému, protože Guitton v tom, co budu citovat,

cituje svou vlastní starší úvahu, kterou napsal v průběhu koncilu. /Jen mimochodem: je charakteristické, že na ní nemusel nic měnit./:

"Čím více volného času bude mít člověk osvobozený od sociálních zábran, tím více bude přemýšlet o základních otázkách. A je možné, že se na planetě zbavené Boha, která si uvědomí absurdnost existence, jestliže On není, náhle probudí nesmírná náboženská potřeba. Zoufalství může být řešením pro několik vzdělanců, nikdy se nestane náboženstvím zástupů: ty nikdy nezůstanou pod nadvládou ateismu. Ale aby se dospělo k tomuto spásonosnému probuzení, je nejprve třeba, aby náboženství předložil intelektu, aby se totiž nezdálo, že se protiví vědě a jejím pokrokům, které tak bijí do očí.

A tu nepůjde, jak to viděl už Newman, o to zvěstovat, nýbrž znovu zvěstovat evangelium těm, kteří je znali a pak opustili, protože se domnívali, že je znají, a usoudili o něm, že je bezpředmětné. Toto poslání, jež má vyvolat opětovné obrácení, probuzení a návrat, je nesnadnější než poslání prvotní. Chybí v něm moment překvapení. Kérygmatické zvěstování víry o nomu lidu, jenž ji ztratil, bude možno uskutečňovat /jako každé znovudobývání/ jen molekulu po molekule, vesnici po vesnici..."

Dále Guitton v uvedené úvaze rozebírá laický apoštolát a uzavírá ji takto:

"/V Církvi/ jsou masa a elita dvěma oblastmi, které navzdory veškerému zdání trvale stojí nejbližší katolické plnosti: MASA proto, že katolicismus je věcí množství, je náboženstvím schopným největšího zevšeobecnění, způsobilým spojit mudrce i dítě, je formou náboženského života, která nejvíce dbá, aniž přináší oběti slabosti, na reálné podmínky náboženství zástupů. ELITA proto, že si katolicismus k tomu, aby byl plně pochoopen intelektem, vyžaduje úsilí o syntézu, které rozněcuje nejvzácnější schopnosti ducha. LID, jenž je na cestě od MASY k ELITĚ se sytí energií, již dává masa, a světlem, jež poskytuje elita."

Od těchto postřehů přechází Guitton k otázce, co přinese budoucnost, zda je současná krize jen koncem jedné epochy nebo závěrečnou fází lidských dějin vůbec. Nestaví se do role proroka, ale opět naznačuje směr, jímž se naše úvahy o tomto velkém neznámém mohou brát, hlubokým obrazem:

"Ježíš žil v perspektivě blízkého konce, první věřící nosili oděv poutníků, jako by opouštěli Egypt pro jakési nepřetržitě velikonoce. Museli konstatovat, že konec času nebere konce."

Francouzský filozof poctivě přiznává, že neví, co bude, ale nadhazuje možnost, že současná krize není projevem konce, ale porodními bolestmi zrození: "Táží se, zda Církev není společností ve stavu zrodu, nejsme-li stále prvními křesťany."

A pak: "Co je to MÍT VÍRU, ne-li uchovávat si neporušitelnou naději, že dnes nebo zítra, v tomto světě nebo v jiném,

po dlouhých zvratech nebo v jediném okamžiku zvítězí Dobro ? Tyto naděje sdílejí všichni myslící tvorové, ať jsou věřící, ať jsou ateisté. Anebo, pokud ji odmítají, vylučují se z řady živoucích. Ať dále žijí nebo se uchylují k sebevraždě, vždy mají pocit vajdřující svrchované naděje anebo zoufalství, pocit, že největší úspěchy života sousedí s největšími riziky."

Poslední slovo tedy má u Guittona naděje. V samém závěru své knihy cituje slova jednoho z mnoha svých přátel z opačného tábora, Andrého Malrauxa, jenž prohlásil: "XXI. století bude náboženské nebo nebude vůbec," a na to už navazují poslední odstavce filozofovy "závěti":

"Sám jsem pak přesvědčen ne na základě víry, nýbrž porozumováním zvažování konvergencí, že budoucnost je katolicismu příznivá. Nevidím na této planetě jiné náboženství, jež by bylo univerzálnější, způsobilejší nabízet se elitám stejně jako masám, rekapitulovat minulost, připravovat budoucnost vést svobodné bytosti z času do věčnosti.

Ve zmateném pocitu, jež nazýváme 'současnou dobou', nemůže nikdo vědět, co je popelem a co podstatou, co je prachem a co je zárodkem nového.

Správně pochopený katolicismus /omlazený dílem posledního koncilu/ nabízí nukleární éře jedinou reálnou možnost, jak spojit osamocení a mnohost, shromáždit /jak doufala Marthe Robinová/ celé lidstvo ve věčné lásce a v jednotě."

Bylo by jistě zbytečné dodávat k tomuto závěru ještě nějaký závěr vlastní, není snad třeba šířit se o tom, na cokladě Guittanova knihy větší důraz, zda na obavy nebo na naději, na kritiku do vlastních řad nebo na víru v životnost Kristovy Církve. To buď vyplynulo z předchozího výkladu a mnoha citací, nebo jsem psal nadarmo. A také všechno, co mi nad Guittovým novým spisem napadlo, co jsem z jeho myšlenek vyvodil, aspoň vše, co mi připadalo podstatné, jsem už řekl. Mám tu spíš obavu, zda jsem sám nemluvil příliš mnoho /zda Guittónův apel na přerušování mlčení u mne nepadl na půdu až příliš úrodnou/, často jsem si také říkal, zda by nebylo bývalo lépe knihu francouzského filozofa prostě přeložit a bez komentářů předložit našim čtenářům.

Snad časem dojde i k tomu a mé "oznámení" této knihy bude pak možno pokládat za jak si závdavek. Nyní jen doufám, že se mi podařilo nezradit vůdčí linii Guittanova spisu, nevynechat z jeho myšlenek nic podstatného, třebaže jsem ovšem musel pominout, vypustit nebo jen krátce shrnout mnohé z toho, co je samo o sobě navýsost zajímavé.

Z toho, co jsem na začátku sliboval, dlužím čtenáři jen jednu věc, ovšem podstatnou. Ohlásil jsem pojednání o DVOU francouzských úvahách o dnešní Církvi, začal povšechným srovnáním Guittanova a Boisdeffreva spisu i obou autorů, ale pak se až na jednu či dvě letmé zmínky Boisdeffre z mého referování zcela vytratil.

Z mnoha důvodů, z nichž na prvním místě stojí vskutku nebývalý rozsah toho, co jsem již napsal, nemohu začít napravovat tento nedostatek či porušení slibu hned nyní. Ale bude-li mi chtít redakce SURSUM poskytnout stránky svého časopisu i pro pokračování, pokusím se později podat referát také o CÍRKVI UPROSTŘED BRODU a zároveň srovnat obě knihy spřízněné analogickým postojem svých autorů k dění v současné Církvi. A to mi snad dá zároveň příležitost, abych se vrátil k některým zajímavým pasážím z Guittonovy knihy, o kterých jsem zde musel pomlčet.

Jan Maria

EVOLUČNÍ TEORIE

Knihy E.A. Wildera-Smithe Přírodní vědy neznají žádnou evoluci vyvolala u nás velikou kritiku. Byly ji vytknuty zcela zřejmé chyby. Výběr právě této knihy ke zveřejnění nebyl zrovna tou nejšťastnější volbou. Přesto se mi zdá, že ji nikdo nevyvrátil v její myslím zásadní námitce, že se samo sebou nic neorganizuje.

Pamatuji si, že mně po absolvování základní a střední školy evoluční teorie připadala tak samozřejmá, že jsem nedokázal ani jen pomyslet, že by celá záležitost mohla být jinak.

Tuto teorii jsem poznal dvakrát. Jednou na základní škole a podruhé nedávno při diskusích, které byly vyvolány na základě knihy, která byla zminována v úvodu.

Pokud se díváme na evoluční teorii jako na jakousi analogii lidských dějin, to je asi tak jako na popis, jak lidstvo zažívalo různé proměny, nacházelo nebo zapomínalo různé ideje, pak myslím, že nemá žádnou cenu stavět jakékoliv argumenty proti evidentním faktům. Život má prokázané dějiny.

Ale evoluční teorie stejně tak jako historická bádání nejsou jen popisnými vědami. Dochází v nich k výkladu, hledají se zákonitosti. Zde se myslím nachází nejpálčivější problém evoluční teorie. Tento problém je nezávislý na tom, zdali je Bůh, či ne, zdali bylo stvoření, či ne. Problém stojí v tom, jestli jsme věc vysvětlili, nebo jenom "okecali".

Evoluční teorie používá jako metodu třídění paleontologického materiálu a konstruuje přechody a hledá analogie se současnou flórou a faunou.

Klasické schéma je zkonstruováno na základě tří pojmů : druh, změna a kritérium, které ponechá jen jisté druhy. Poprvé jsem toto schéma poznal tak, že druh byla skupina jedinců, kteří spolu mohli mít potomstvo a tak se udržet při existenci. Změny byly dány v rámci jejich rozmnožování působením okolí, kritériem byl přirozený výběr.

V poslední době jsem toto schéma slyšel v daleko dokonalejší podobě. Druh je pojem neurčitý, závisí hlavně na genetické informaci. Je to tedy množství jedinců se stejnou genetickou informací. Změny probíhají, kromě vlastního rozmnožování v celém ekosystému, mění se různé klimatické podmínky atd. Kritériem selekce druhu je pojem "nika" - prostor, který je v ekosystému volný, který musí druh zaujmout, jinak je konkurencí zničen.

Celá evoluce pak probíhá takto: Druhy se setkávají se změnami a samy se mění, selektivním kritériem jsou ponechány jenom "dobré" druhy. V druhém případě se selektivní kritérium mění, protože změny v ekosystému otvírají nebo uzavírají různé niky.

Nejprve prozkoumejme jednotlivé pojmy. Pojem biologického druhu nejprve předpokládá pojem života. Je zajímavé se zde zmínit o klasickém pojetí života. Co odlišuje život od neživého? Klasická řecká a středověká filozofie viděla rozdíl mezi živým a neživým takto: Živé je to, co má možnost měnit se z nitra, oproti tomu neživé je to, co tuto možnost nemá a je tedy jen pasivním subjektem vnějších změn. Tento závěr udělali na základě pozorování, které bralo nejdříve celek, aniž se předem pokoušelo analyzovat jeho detaily. Na popis chování rostlin, zvířat i člověka tento pojem sedí. Aniž bychom museli analyzovat rostlinu, vidíme, že sama od sebe roste, živočich se sám ze sebe pohybuje atd. Z tohoto prvního určení vyplývají zákonitě tři základní funkce živého: růst - pobyť potřebné velikosti, výživa - získávání látek pro růst a udržení se a nakonec rozmnožování - udržení existence, a to proto, že jedinci toho nebyli schopní. Zde je třetí funkce živého postavena vysloveně účelově. Cíl je existovat. Jedinec existuje omezeně. Musí tedy pro další existenci druhu existovat rozmnožování. Že toto rozmnožování je spojeno s životem, je nám evidentní. Jsme v situaci, kdy to působí. Ale pokusme se k tomu postavit nestranně. V čase nula na evolučních hodinách tato funkce prostě není. Vysvětlení vzniku života bude asi pro tuto situaci nutné spojit s vysvětlením systému reprodukce. V bunce v současnosti je to mechanismus dělení, který obsahuje v sobě dělení první informace v genech a dělení ostatních ústrojí, která tuto informaci zpracovávají anebo se jí řídí. Nyní je možné ve všem živém nalézt skupiny individuí, které tyto znaky živého mají realizované shodně. Takovou skupinu nazveme druhem a popíšeme ji shodným způsobem života jedinců, kteří ji tvoří. Moderní biologie našla zatím nejhlubší důvod shodnosti mezi živočichy, je to shoda v DNA. Ta potom působí i další shody, ve velikosti atd. ...

Pokud mluvíme o informaci obsažené v DNA, jde o aplikaci matematických pojmů. Zde se pak používá pojmu graf pro strukturu organismu a lineární popis pro DNA. První teze pak zní, že existuje isomorfismus z DNA na strukturu organismu. /To je zvláštní přiřazení elementů DNA k elementům bunky tak, tak že

se při tom mezi nimi zachovává vzájemná vazba./ To jinými slovy znamená, že DNA má tolik informace jako celá živa buňka, která je jejím nositelem. Je zde zajímavé dodat, že z hlediska matematické informatiky je jednodušší zpracovat lineární popis grafu než přímo graf sám. To znamená, že je jednodušší brát informaci z genu než z celé struktury buňky. V přírodě se to realizuje tak, že v buňce se vše tvoří především prostřednictvím složitého automatismu, který má za vstup spirálu DNA a za výstup jednotlivé organické látky. Zde vidíme, že hlavní příčina budoucí struktury se nachází v tom, co nazýváme genetická informace. Trvalá změna druhu se tedy může odehrát v zásadě na úrovni této informace, která je vlastně vzhledem k životu daného jedince vstupem.

Pokus o vysvětlení vzniku života akad. Oparinem je spojen s aplikací přirozeného výběru na koacervátové kapénky - jednoduché útvary asi ne moc podobné živému. Tyto kapénky obsahují jednoduché látky uhlíkatého charakteru, které se v živých jedincích vyskytují. Dodejme, že tyto kapénky jsou hypotézou, na základě které probíhá laboratorní výzkum. O těchto kapénkách se říká, že jsou neživé. Ale jsou subjekty přirozeného výběru - vzájemného spojování. Předpokládané požírání a spojování kapének by nebylo než jen slučování kvantit. Pokud by se kapénkám měl připsat život, muselo by zde být rozmnožování. Pokud ne, musel by se proces přechodu tohoto shluku látek v živou buňku schopnou rozmnožování, odehrát na jediné kapénce, která by přetrvala nesmírně dlouhé potřebné období.

Druhým pojmem evoluční teorie je pojem změny. Zde se popisují různé vnější změny. Nesmí se však zapomenout na to, že hlavní roli přitom hraje rozmnožování jedinců druhu. K výměně fauny a flory dochází tím, že někteří jedinci zanikají a objevují se noví. Tím se ale celý systém evoluce staví na dynamický základ. Celé živé společenství vlastně neustále zápasí o existenci. Může se dále vyvíjet, může upadat a může i zaniknout. V jednom okamžiku, z evolučního hlediska, může být zničeno vše, co až dosud bylo.

Pokud se mění celý ekosystém, jsou to katastrofy nebopozvolné klimatické změny. Dnes se soudí, že změna v prostředí více méně dala jakémusi druhu, který žil v pozadí, jistou šanci tím, že předělala především niku. Výklad vzniku savců vlastně zní: Vrásněním skalistých hor se změnily klimatické podmínky v Severní Americe atd., končí to vyhynutím dinosaurů a uvolněním prostoru pro savce. Podotýkám, že je to hypotéza. Ale v takovémto pohledu změny fungují jako nuž objektivu. Z čistě popisného hlediska to bude asi správné, ale ve skutečnosti je všechno daleko zamotanější. Pokud to je celá pravda, pak vlastně příčiny rozvinutého života musíme hledat snad v konstelaci hvězd anebo v nějakém podobném vysvětlení.

Pro změnu živého je však důležité změna genů. Nemůžeme říci, že tato změna se stane právě tehdy, když okolní prostředí učiní nějakou nabídku. Musíme postulovat jakousi rezávislost.

Vědci zabývající se evoluční teorií hledají možnosti vysvětlit změny tak, aby to nebylo v rozporu s genetickými zákony. Poukazují na mutace, zdvojení genu ap. To jsou však pojmy, které vyjadřují možnost takové změny. Tato situace je tím horší, čím je druh komplikovanější. Projevují se zde vzájemné vazby organických látek v těle. Problém je, že z fosilií se přímo genetické vazby nedají zkoumat.

Třetí pojem evoluční teorie je kritérium, které zajistí přežití jistých druhů. Toto kritérium je popsáno jako jakási možnost pro život - určitá nika. Na tuto niku se pak druh specializuje. Proto jsou evolučně perspektivnější druhy s malou specializací, které mohou zaujmout širší niku, což se projevuje širokým spektrem potravy, velkým počtem mláďat s krátkou dobou péče o ně. Nikou se také vysvětluje podobnost vnější morfologie jednotlivých zcela různých druhů, jako je tomu třeba u žraloka, ichtiosaury a delfína. Nika je součástí širšího pojmu - ekosystému. Ekosystém je v podstatě jakýsi celek vztahů mezi živými tvory a prostředím. Především by se měly měnit vztahy mezi organismy a prostředím a tím dále působit na vznik jednotlivých druhů. Z tohoto hlediska by si evoluční teorie měla stále více uvědomovat, že se vyvíjelo vše živé v jakési celistvosti. Tím ovšem jenom problémy přibývají. Ekosystém jsme schopni destruovat i pomocí nevhodně umístěného druhu. Z tohoto hlediska je evoluce jednotlivých druhů potenciálním ohrožením ekosystému. Ekosystém se nemusí měnit k vyšším životním formám, vývoj by mohl oscilovat atd. Rovnováha také není důvodem zdokonalení druhů. Toto pojetí by mělo však své odůvodnění, kdybychom mohli postulovat jakousi účelnost druhu v rámci ekosystému. Klasicky se tohoto postulátu užívá k důkazům Boží existence. Zde právě užíváme analogie se současným životem. Způsob, jakým je v současnosti organizována fauna a flora, přenášíme i na dřívější období. Ale ekosystém, jak ho dnes známe, je důsledkem vývoje. Měli bychom se ptát, do jaké míry je to oprávněný postup; pak je rázem problém ještě složitější o otázku, jak se vyvinuly všechny možné vztahy mezi druhy.

Pokud s evoluční teorií v tomto bodě skončíme, je to zcela správné. Protože biologie je stále hodně vědou popisnou bude se to nazývat teorie. Bez nároků na konzistenci a úplnost /t.j. vnitřní bezespornost a schopnost zcela vysvětlit všechny partikulární případy/ ji tak můžeme přijmout. Ale pokud skutečně chceme mít zřejmé důvody vzniku života? Zde se běžně dělá velký skok v myšlení. Této teorii se připisuje daleko víc, než bylo dosud v jejím rámci uděláno. Zase je zde naprást to vedlejší, jestli jde o věřící v Boha nebo ne. Skoro se zde jeví, že věřící jdou dál než ateisté.

Je třeba si položit více otázek. Nejprve je asi dobré prozkoumat, co vlastně víme. V celém zkoumání nikde nenacházíme jiná "proto" než možná. Možnost přepisu genetické

informace, možnost života v nice. Co je vysvětlením toho, že se skutečně druh změnil a umístil se v nice? Jak se k sobě má možnost a realita? Tato otázka je právě v oblasti přírodních věd dost nejasná. Zřejmější pojmy užívá matematika. Vysvětlíme si stav možnosti na příkladu šestistranné hrací kostky a na jejím hození. Možnost je jakýsi stav kostky před jistým určením. Vyjadřujeme ji ve vztahu k určení. Mírou tohoto vztahu je pravděpodobnost. Ta zhruba vyjadřuje, jak daleko je daný stav od stavu jistoty. Konvence vyvinula pro jistotu pravděpodobnost "1". Z tohoto hlediska je kostka systém šesti ploch, symbolicky označených počtem teček. Je-li kostka před dopadem, přísluší každé části systému pravděpodobnost $1/6$, že bude výsledným určením systémem. Přitom je jisté, že kostka zůstane jednou plochou navrch - je tedy součet všech pravděpodobností 1. Po dopadu se situace změní. Kostka leží jednou plochou vzhůru. Ta je navrchu s pravděpodobností 1 a ostatní plochy jsou navrchu s pravděpodobností 0. Tento systém tedy prodělal jakousi změnu. Jak popsat tento přechod? K tomu byla vyvinuta funkce nazývaná entropie /je to jen nominálně stejný pojem s pojmem ze statistické fyziky. /.../ Kostka před dopadem má entropii 6, po dopadu má entropii 0. Říkáme, že systém snížil svou entropii. Platí pak jedna ze základních tezí: Systém má maximální možnou entropii. To znamená, že není-li nějak určen jiným způsobem, zaujme vztah k určení rovnoměrně náhodně /všechny výsledky jsou stejně možné/. Tato teze se pak může užit ve vysvětlování přechodů všech systémů od neurčitosti k jistému výsledku. Z tohoto hlediska je možná existence neurčitých systémů, rozhodnutých jen z části. Tak je například neurčitý systém molekul co do jejich rychlosti, i když jako celek má jenom jednu střední rychlost, která přesně odpovídá teplotě tělesa.

Dále pak je vždy nutné postulovat jakýsi princip určení. V případě kostky je to zemská tíže. Ten systému snížil příslušnou entropii.

Podívejme se nyní na evoluční teorii. Nejprve prozkoumáme otázku možnosti evolučních změn. Tato možnost se bude řídit jistým rozdělením pravděpodobnosti. Nedá se /příroda bývá zlomyslná/ předpokládat, že pravděpodobnost jednotlivé změny je vůbec uvažovatelná. V případě změny genové informace zde hraje roli pravděpodobnost pozitivní změny genu, pravděpodobnost působení mutagenních faktorů, pravděpodobnost existence niky. Je otázka, jak se mají tyto pravděpodobnosti k sobě navzájem. Nejspíše se musí předpokládat jejich vzájemná nezávislost. Pokud by totiž třeba pravděpodobnost působení mutagenního faktoru a pozitivnost změny byly vnitřně nějak závislé, je tento mutagenní faktor vlastně evoluční silou. Zatím však jsem o žádném takovém faktoru neslyšel, mimo umělého klonování. Tím se však pravděpodobnosti jednotlivých změn násobí a celková pravděpodobnost výsledku se snižuje. Např. pravděpodobnost, že třikrát hodíte korunou orel /žádný hod nezávisle jiným/ je $1/2 \times 1/2 \times 1/2 = 1/8$.

To je pro případ jedné evoluční změny. Je-li těchto změn více /pokud jsou nezávislé/, konverguje pravděpodobnost jejich posloupnosti /která je evolučně nutná/ k nule. Na příklad je-li pravděpodobnost evoluční změny za rok $1/2$, pak tato řada postupuje takto: $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$, $1/32$, $1/64$, $1/256$, $1/512$, $1/1028$...

Pokud jsou tyto změny navzájem závislé, musí existovat znovu jakýsi evoluční faktor /základní idea faktorové analýzy/. Podle současného výkladu však tomu zatím nic nenasvědčuje.

Z tohoto hlediska, je-li země systém, který může získat život, asi si vůbec nedokážeme představit její entropii. K tomu přistoupí i to, že vždy po každé změně bude tendence celého systému vrátit se do výchozího stavu /zaujmout největší možnou entropii/. Z tohoto hlediska je zázrak, že nedošlo k žádnému "křiku", k žádnému návratu směrem dolů - to je minimálně stejně pravděpodobný přechod. Nedošlo k tomu, že by se třeba naopak ze savců vyvinuli plazi /proč je to zakázaný přechod?/. Nakonec k tomu přistupuje to, že celý systém musel neustále mít tendenci určovat se /působením něčeho mimo něj/.

Klasický pohled na změnu v řecké filozofii našel dva intuitivní pojmy pro její vysvětlení: možnost a uskutečnění. První z nich vypovídá jskousi schopnost subjektu měnit se. Můžeme ji analogicky přirovnat k pojmu kapacity. Vypovídá se však vzhledem k výsledku změny - k uskutečnění. Uskutečnění samo je pak něco existujícího. Z tohoto hlediska možnost sice existuje /je v jakémisi subjektu/, ale není sama sebou existencí výsledku - uskutečněním. Na základě těchto dvou principiů pak teprve Aristoteles vyvodil nutnost jakési působící příčiny v každé změně, a tudíž i příčiny každé existence.

Z tohoto pohledu není možné považovat za dostatečně zdůvodněnou existenci, u které jsme našli jenom její možnost. Možnost sama je dokonce pochopitelná jedině na základě usku-tečnění. To, že člověk má možnost myslet, se pozná teprve tehdy, když skutečně myslí. Až na základě existence pojmů jsme schopni pochopit, že existuje intelekt - možnost myšlení. Tak každé změně předchází jakási existence, která je důvodem změny.

Pokud bychom u každé evoluční změny chtěli vidět jakousi kombinaci náhodných příčin /záření, teplo ... ?/ /pozor, tato kombinace musí mít vždy maximální entropii/, je asi toliko evolučních zákonů, kolik je evolučních změn. Přesto však asi těžko vysvětlíme celou biosféru. A hlavně asi nikdy nevysvětlíme celou evoluci. Pro ni totiž bude vždy základní jakýsi zákon větší a větší komplexity /Teilhard de Chardin/. Pokud považujeme tento zákon za konstatování, lze s ním souhlasit. Přesto ponechává stále otevřené proč tak, a ne jinak?

Evoluční teorie je projekcí Hegelovy teorie dějin do biologie. Pro tuto filozofii je základní jakýsi bytostný optimismus. V Hegelově koncepci dochází k vývoji ideje, která se chce poznat, a tak nejprve zkouší tvořit, aby se tak zdokonalila. Její postup je postup myšlení. V okamžiku, kdy naráží na protiklad, vytváří novou syntézu. Problémem toho pojetí dějin je, že reálné protiklady současně neexistují. Pokud někdo tvrdí, že existují, pak většinou nereflektuje abstraktnost svého myšlení, které je schopné myslet protiklady nezávisle na subjektu a oba je subjektu jako jejich nositeli přisoudit naráz. Např. těleso může být studené a teplé /popisujeme jeho možnosti/, nikdy však nemůže být studené a teplé současně /existovat s oběma vlastnostmi/. A tak v evoluční teorii je vše zdůvodněno. A tak v evoluční teorii je vše zdůvodněno faktickým během událostí, ale nikoli na základě nějakého jsoucna, které by bylo příčinou evoluce. Tím vzniká mýtus, a ne věda.

Lidstvo už vícekrát doplatilo na to, když příliš věřilo svým domněnkám bez důkladné reflexe nad jejich původem a nad jejich jistotou. Je vždy důležité vědět, co je skutečnost, již můžeme přímo poznat, a co je naše interpretace. Ve skutečnosti má naše poznání zdroj jistoty, a naše interpretace má v této skutečnosti číst, a ne si ji domýšlet způsobem jakéhosi dovtváření. Můžeme se podívat na nejotřepanější případ z dějin vědy, na výklad kosmu. V podstatě už od starého Řecka existovaly dvě alternativní teorie vykládající vztah Země a Slunce, Ptolemaiova a Aristidova. První byla geocentrická a druhá heliocentrická. Aristides dokonce zkusil spočítat poloměr Země. Běžně asi vítězila Ptolemaiova teorie, díky dobrému matematickému podložení. V podstatě až do objevení Keplerových zákonů se jí heliocentrická soustava nemohla rovnat. Ptolemaiova soustava užívala k aproximaci pohybu planet po obloze model Fourierovy transformace s řadou až do 60. členů. Naproti tomu Koperníkův model aproximoval eliptické dráhy planet kružnicemi, v jejichž středu bylo Slunce. Tím dávala heliocentrická soustava daleko horší výsledky při výpočtu souřadnic planet na obloze. Je však zajímavé projít si traktát o stvoření u sv. Tomáše Akvinského, který oba modely zminuje. Myslím, že mu na věky bude ke cti výrok, že nemáme dostatečný důvod přijmout jednu z nich a druhou zavrhnout. Byl to jeho hluboký smysl pro to, co je to vědět a co je to domnívat se.

Pokud zůstáváme s evoluční teorií jako s hypotézou na území biologie, kde nám slouží pro práci s fakty, která doposud známe, pak můžeme s diskusí skončit. Pokud však se jako lidé ptáme po svém původu a určení, pak jde o vážnou záležitost. V těchto dvou otázkách se totiž člověk vyjevuje jako transcendentní bytost. A ani zde není rozhodující, jsme-li věřící nebo nevěřící.

Zde se každý z nás pohybuje mezi dvěma stavy. Buď zakotví své určení, svou radost do přítomnosti, a pak v ní hledá vysvětlení svého původu, anebo nachází v přítomnosti znamení bytí, od kterého odvozuje svůj původ a s kterým by se rád

jednou setkal tvář v tvář.

Jsou tři možné teze pro celkové vysvětlení existence života, včetně člověka. Nejprve je to teze o ~~transcendátním~~ tvůrci, která vyúsťuje až do ideje postupného tvoření jednoho druhu za druhým s celkovým záměrem celého postupu.

Dále je to teze o původci, který dal jakýsi zárodek, a ten se dále sám zcela nezávisle vyvíjel /Teilhard de Chardin/.

Nakonec je to teze o celkové náhodnosti vývoje bez nějaké předcházející příčiny. Druhé a třetí tvrzení předpokládá samovolnost vývoje. Jinými slovy popírá princip, že možnost není důvodem své realizace anebo popírá tezi moderní informatiky, že systém má největší možnou entropii.

Z fyzikálního hlediska lze říci, že systém nezíská samovolně žádnou energii. Přesto se našlo hodně lidí, a nebyli to zcela hloupí lidé, kteří se na jednotlivém případě /perpetuum mobile/ snažili tento zákon popřít. Samozřejmě to nešlo, stejně jako nenajdete přirozené číslo, které zvětšené o jedničku nedá následující přirozené číslo. /.../

Je tedy z hlediska matematické informatiky jediné smysluplné vysvětlení dějin života: něco existujícího "mimo" Zemi, schopného snížit její entropii. Tím je život položen na rovinu zázraku, něčeho obdivuhodného a taky něčeho křehkého /lokálně snížená entropie/. Současná ekologická krize to také názorně ukazuje.

Moderní trend ve fyzice je návrat k přirozené teologii. Je to nejvíce patrné v kosmologii, kde u jednotlivých vědců je zřejmý rozchod s materialistickým scientismem začátku století. Biologii to ještě nepostihlo, a je to spíš proto, že toho stále ještě v této oblasti nevíme dost. Teprve začínáme objevovat hlubší zákonitosti. To, co žije, je více komplikovaný způsob existence, než jsou neživá tělesa.

V případě kosmu a všeho neživého je už běžné konstatovat, že neznáme a nepoznáme jejich původ. Ale také víme, že to, že existují, není samozřejmé a evidentní. Zákon o zachování hmoty se nepovažuje za triviální, bezproblematický a zřejmý.

Logicky důsledný postup vede k postulování prvního principu s přesně neurčenou povahou, protože se nám skrývá povaha jeho kauzálního vztahu ke světu. Toto je důsledek poznání skutečnosti, ne jejího zjednodušení.

Stejně tak lze prvnímu principu postulovat kreativitu, která je příčinou tak organizovaných celků, jako jsou živočichové, a není to nutně zjednodušení a zprimitivnění výkladu původu věcí. Hlavní kategorií k pochopení jednotlivých faktů je pak účelnost, která je základem celého řádu života. Fyzici už běžně mluví o účelnosti fyzikálních principů. Přesně se vyjadřují, že fyzikální konstanty, které platí v našem kosmu, jsou jediné, které umožňují takovýto vesmír včetně lidí. Přitom nenacházíme žádný jiný důvod, proč by tak musely být stanoveny /antropismus/.

Pokud se podíváme zpět na evoluci bez předsudků vůči účelnosti a prvnímu principu, tak se stává postupem cíleným k bytí člověka a analogicky pokračuje v lidských dějinách až k jejich dovršení. Původce tohoto postupu je první kreativa - ta, která tímto postupem zamýšlí realizovat jistý cíl a stává se tak garantem postupného zdokonalení, protože celkovým konceptem díle je jakási dokonalost, které není možno dosáhnout naráz, a tak se jde k ní postupně.

V klasické teologii se už brzy objevuje shodné pojetí stvoření. Budu zde sledovat myšlenku sv. Tomáše Akvinského, který nejprve vymezuje, co je to stvořenost ve věci. Potom probírá možnosti, "zda-li se mohlo stvoření udát skrze jinou věc" a nakonec rozebírá otázku smyslu stvoření.

Stvoření je u sv. Tomáše nadčasový pojem, čas je vlastnost stvořených věcí, která následuje jejich existenci. Stvoření samo je kauzální vztah věcí jako účinku k Bohu jako své příčině. Čas je vnitřní záležitost ve stvoření, udává vzájemný vztah jednotlivých změn /čas beze změn je neměnný/. Z tohoto pohledu je stvoření z pohledu Božího definitivní, Bůh dává existenci; ze strany věcí /stvořeného/ ještě probíhá, není úplné a hotové. Stvoření se liší od činnosti tím, že nepředpokládá nějaký autonomně existující materiál /který má svou existenci/. Proto není žádná stvořená věc schopna něco stvořit: není schopna dát samostatnou existenci. Koruna celé teorie je hledání důvodu, proč došlo ke stvoření. Zde používá sv. Tomáš analogii s činností člověka - tvůrce. Každý tvůrce tvoří na základě své idey, která je první v jeho úmyslu a poslední ve vykonání. /Sochař má v úmyslu nejprve konečnou podobu sochy, ale ta bude skutečně přítomna až po dovršení díla./ Když sv. Tomáš hledá cíl tvoření u Boha, nachází ho v něm samém. Boží záměr je dán láskou, tím, že Bůh chtěl dát i jiným jsoucům podíl na své radosti. Důsledek toho je, že korunou stvoření je člověk /schopný dosáhnout Boha/; stvoření bude naplněno spásou lidí. Tak má stvoření dvě etapy: první je vznik všeho, druhá je autonomní činnost stvořených věcí, určená hledáním vlastního dobra /u člověka blaženosti/. Člověk je Boží obraz, protože svou osobou je podobný Bohu a svou činností je podobný tvůrčí činnosti Boha.

Tento krátký nástin teorie stvoření naznačuje její důležitost pro správný vztah člověka k Bohu a následně i pro náboženství.

Idea vývoje, jak se objevila v minulém století, je sekularizací pojmu stvoření. Sekularizace škrtila původce a jeho cíl, ponechala však střed - globální změny směřující k vyšší dokonalosti. Tak se vývoj stává ideou stvoření ochuzenou o transcendenci, s jakýmsi bezdůvodným optimismem /"budoucnost je vždy lepší"/. V praktické oblasti z toho vznikl zhoubný vliv různých utopií /tedy popření přítomnosti a návrh jakési budoucnosti, která musí být lepší/.

Pokud se však vrátíme k historii života, vidíme, že pojetí, které počítá se stvořením se od běžného pojetí evoluce neliší tím, že by snad nerespektovalo časový průběh vyvstávání jednotlivých životních forem. Nejde tu tedy o to, jak se postavit k moderní vědě a k pokroku v poznání. V tom je shodné stanovisko. Otázka "evoluce či stvoření" patří k těmto otázkám: Myslet a žít ve světle transcendence, anebo se zabývat zde? Samovolné na Bohu nezávislé změny k lepšímu nebo kreativní postup? Člověk - produkt bez smyslu, výsledek náhody, nebo člověk určený pro společenství s Bohem?

Kniha E.A. Wildera-Smitha je jednou z mnoha. Pokud chceme proti ní hájit evoluční teorii, je třeba vzít její generální linii a ponechat stranou různé detaily. Tak je třeba v polemice se Smithem porazit 2. větu termodynamiky a není třeba hájit datovací metody atd. Smithovi se musí vytknout, že si neudělal dokonale jasno, proti čemu vede polemiku, a postupoval stylem novinové kampaně /čím víc a horšího řekneme o odpůrci, tím lépe/. Jedna kniha však nereprezentuje názory celého tábora odpůrců evoluce.

Jít proti evoluční teorii je dnes totéž jako jít proti proudu a konvenci. Ale to se také neudálo v dějinách poprvé. Člověk musí žít podle pravdy a ne podle názoru většiny. Vše, co odstraňuje pravdu, ho likviduje jako osobnost, protože znásilňuje jeho svobodu - to, čím je podoben Bohu. Otázka evoluce je otázka pravdy a skrytě je podloží celého řešení života.

Co se týká vztahu víry a evoluční teorie, lze užít slov sv. Pavla o dvojí moudrosti. Transcendentní /"moudrost Boží"/ a ryze pobytové zde /"moudrost světa"/. Vidíme, že přírodní vědy zachvátila mánie moudrosti světa. Náhodná samoorganizace je vědecktější /t.j. rozumnější/ vysvětlení než vysvětlení kauzální, totiž stvořením světa.

Kühn používá právě evoluční teorie jako příkladu pro paradigma /v jeho smyslu je to cosi iracionálního/: vytváří svou myšlenkovou konvenci a tím se stává vědou. U Kühna je vědecké spojeno s iracionálním. Být vědecký znamená prý vyhovět konvenci v jistém oboru nebo ji zde vytvořit na základě paradigmatu. Pokud bychom předpokládali, že má pravdu, tak by této konvencí mohl dinstabí přiblížňství, a tím se stát vědou. Zcela souhlasíme s touto implikací: Je-li vědecké mluvit o evoluci, pak je, při vhodném vytvoření pojmů, možný vědecký výklad vzniku života jako série zázraků a z kapitoly Geneze by se snad muselo vyškrtnout jen denní časové schéma.

Samozřejmě nepovažují Kühnův názor za správný. Věda je jistým způsobem, prostřednictvím metody, zdokonalené poznání zaměřené na jeden způsob bytí. Pak ale není vědou vše, co se ve vědeckém světě vyskytuje. Protože pak vědou není kdejaký výplod fantazie, ale to, co se dokáže postupem od výchozích jistot.

Tradiční myšlení, tak jak je nacházíme u velkých církevních učitelů, dávalo víru do vztahu k rozumu asi následujícím způsobem /sv. Tomáš Akvinský: Summa contra gentiles/: "Je tedy vidět, že smysly poznatelné věci, z kterých přijímá naše poznání své počátky, mají v sobě jakousi Boží stopu, ale přesto tak nedokonalou, že nestačí k objasnění Boží podstaty. A tedy i lidský rozum je schopen v nich nalézt jakési podoby Boží pravdy, které jsou ale nedostatečné k tomu, abychom Boží pravdu uchopili vyčerpávajícím a průkazným /pomocí důkazu/ způsobem." Na jiném místě téže knihy sv. Tomáš píše; že když se nemění skutečnost, nemění se ani naše poznatky o ní. Námůžeme totiž mít současně protikladné poznatky o tomtéž. "Proto ani Bůh nedává lidem nějaký názor nebo víru proti jejich rozumu. Ale protože víra převyšuje rozum, někteří to berou tak /jako by byla proti rozumu/ ... Z toho pak vznikají nějaké argumenty proti svědectví víry, ale ty nevyplývají z prvních principů vložených do přirozenosti, a tedy jsou neprůkazné; jsou to pravděpodobné nebo sofistické závěry, a tak je nezbyvá než vyvracet."

Pokud přijmeme realismus, a nemáme důvod ho zamítat, je i celá historie života Boží stopou. Snaha postavit ji proti víře končí jen ve zranění rozumu. Pokud nechceme vidět Boha, musíme tvrdit, že "nic" je příčinou všeho.

Norbert Brox

"GNOSEOSVOBOZUJE"

/Raná církev odpovídá esoternímu náboženství/

"S v ě t o v é n á b o ž e n s t v í" p o z d n í a n t i k y

Staré i nové spásné nauky nabízejí člověku řešení otázek a aporií ponejvíce v podobě velkých souvislostí nebo procesů, do kterých ho stavějí; spása se tam vidí jako součást jejich celkové pozitivní bilance. V dějinách náboženství se systémy opakují, a prolínají i bez toho, že by šlo o vzájemnou závislost. Opakuje se také to, že nové spásné nauky provokují nauky již existující. Výzva, již jsou pro křesťanské církve dnes nové /staré?/ esoterní náměty, připomíná někdejší situaci a rané křesťanské reakce. Myslet u současných jevů na gnosti /či gnosticismus/ je proto nasnadě a je to snad také informativní. Co ale byla gnose a čím připomínala současné nabídky spásy? Ohledně její podstaty koluje mnoho falešných mínění. Gnose byla jedinečným vykupitelským náboženstvím - dokonce "světovým náboženstvím" - pozdní antiky /a nikoli křesťanskou herezí/. Vzniká současně s křesťanstvím, ale nezávisle na něm. Stejně tak by šlo odvozovat ji z židovství, z orientálních náboženství a z tehdejší filozofie. Je však původní

a odlišná. Ovšem, že se parazitně, pomocí alegorizace přimkla k biblickým židovským a křesťanským, i k pohanským a filozofickým tradicím s tím, že pak formulovala různé četné systémy znakovou řečí podle konvenčního repertoáru.

H n u t í l i d í v n o u z i

Gnose najednou byla tady, aniž bychom to uměli vysvětlit z hlediska dějin náboženství nebo nějak jinak. To vyhovuje její povaze. Neznáme "zakladatele", nevíme o čase vzniku, vidíme ale "hnutí", jak se tomu obvykle říká. Odkud ale vychází ono zvláštní hnutí, které tak ostře kritizovali křesťanští teologové i pohanští filozofové pro jeho základní postoje? Výchozím tématem je pro ně člověk v nouzi; pak se propaguje spása člověka, o níž dosud nikdo nic nevěděl. Popis nevykoupené situace i záchrany vypadá ale u gnostiků zcela nebiblicky, a též nežidovsky a nekřesťansky. V gnostickém mýtu zabírá mnohem více výklad světa, protože zároveň vysvětlují postavení člověka, které je špatné. Výklad skutečnosti podle gnostické základní zkušenosti užívá dualismu. Svět jakožto kosmos, plný, jak každý vidí, poruch a katastrof je v protikladu ke světelné říši, která se jmenuje Plnost /pleroma/. Nejvyššímu /dotud neznámému/ Bohu, který ji obývá, odpovídá jako protiklad slabý, svým stvořením zmařený Stvořitel /Demiurg/, od kterého nemůže člověk nic čekat. V těle a hmotě poznává člověk nešťastnou "polovinu" sebe samého; kvantum Světla, které je částí vyšší světelné říše je jeho skutečnou vlastní podstatou.

"Ž i v o t n í p o c í t" g n o s t i k a

Místo toho, co bychom dále reprodukovali gnostické spekulace, pokusme se zde objasnit, jak se cítí člověk, který mluví a myslí o vzniku a stavu světa tak, jak to slýcháme v gnosti. Podle tohoto mýtu se nachází na místě, které vzniklo jediné jako důsledek někdejšího pádu a je tedy nešťastným produktem. To, že tady člověk /v každém případě gnostický člověk jako pneumatik/ musí žít, je omyl a neštěstí, není to tak, jak by být mělo a mohlo, člověk sem, jak je řečeno, nepatří. Proto říká tomuto světu temnota, smrt, mámení, špatnost a též iluze. Cítí se v něm náležitě cize a nepohodlně, přičemž v gnosti zakouší pro důvod i cestu z toho ven. A tak se probouzí ze spánku, ze snu či opilosti a rozpomíná se na svou příslušnost k vyššímu "nadsvětu", k němuž se chce vrátit.

N a p r o s t ý p e s i m i s m u s o h l e d n ě s v ě t a

Je to tedy naprostý životní pesimismus a pesimismus ohledně světa, vyslovený mýtický. Dualismus, který se agresivním tónem prosazuje v celém gnostickém systému, dává gnostickému člověku záminku ignorovat část skutečnosti, odpojit se od ní, metafyzicky ji anulovat, a týká se to právě obtížných a neštěstí skutečnosti kosmu a dějin, v jejich hmotné a absurdní kvalitě.

Gnostik vlastní život zanedbává a žije z projekce lepší "poloviny" nebo odvrácené strany skutečnosti. Musíme tu předpokládat zažitou zkušenost klamání několika generací lidí oné epochy, kteří se nábožensky vyjadřovali a nacházeli odezvu proti hrubému odmítání, jak to ukazuje i rozšířenost tohoto světového náboženství. Gnostické pojetí světa a k němu patřící nabídka spásy mohly povstat z kolektivní základní zkušenosti a sebezakoušení negativního rázu. Při zkoumání tu člověk musí podniknout pátrání ohledně pozadí a dotazovat se na zkušenosti z nichž jsou načrtnuty takové systémy a na jejichž základě byly napsány gnostické knihy, z nichž se nám některé zachovaly. Lze předpokládat rozpad tehdejších nadějí v podobě politických, nacionálních a hospodářských katastrof, ale i duchovní krizi doby. To může být pravda, ale dále nesmíme s předpoklady pokračovat, protože navzdory mnoha pramenům nevíme nic o sociálním postavení a náboženském původu gnostiků, Svědectví, ve kterých se gnostici sami představují obsahují vše od subtilních, inteligentně rozvržených myšlenkových soustav po černou magii. Svou roli v tom musí hrát zkušenost nesvobody, neboť gnostické texty mluví důrazně a oduševněle o osvobozujícím účinku gnose jakožto poznání. V rozšíření jejich idejí lze poznat cosi z ducha doby, totiž odmítání světa.

"Gnose" jako osvobodivé a dále nedotazované vědění

Gnose jako pramen vhledu a zachraňující informace není racionálním poznáním, nýbrž je to jako sdílené božské zjevení vědomost, která sama o sobě dává spásu a pomoc. Jednotlivec prohlédne své fatální položení: je ve vyhnanství v tomto světě, ke kterému nepatří. A tento vhled již je počátkem spásy. Několik původních gnostických vět k tomu: "... osvobozuješ se od přebývání v gnose: kým jsme byli, kým máme být, kde jsme byli, kam jsme byli vrženi, kam spějíme, od čeho jsme zachráněni." - "Znám sám sebe a vím odkud jsem." - "Kdo takto má gnosi, ví odkud přišel a kam jde. Ví jako někdo, kdo byl opilý a ze své opilosti se probral, kdo přišel k sobě a uvedl ono sobě vlastní do souladu s řádem." - "A oni poznali sami sebe, kým jsou nebo kde jsou a na jakém to místě mají spočinout, když ze své nevědomosti dojdou ke gnosi."

"Existenciální" výpovědi gnostiků

Ponejvíce totéž se dramatickým způsobem vypráví v mýtech, ale tyto "existenciálně" pojaté věty, jak jsme je citovali, umožňují dnešnímu člověku snažší pochopení: Gnostik vyjímá sám sebe z podmínek zdejšího lidského bytí a usazuje se v nosných souvislostech onoho světa. Říká: "Gnose je vykoupení vnitřního člověka." - "Zanech hledání Boha a stvoření a podobných věcí. Hledej sám sebe u sebe a nauč se, kdo to je, kdo v tobě prostě činí, že vše vlastníš a říká: můj Bůh, můj Nous, mé myšlení, má duše, mé tělo, a nauč se, odkud přichází zármutek

a potěšení, láska a nenávisť, nechtěné bdění a nechtěný spánek a nechtěná záliba. A když to všechno ... pečlivě rozvážíš, najdeš sám sebe v sobě, ... a najdeš východisko sám ze sebe."

V ý p o v ě d i m a t o u c í a d o j í m a v é

Tak tedy mluvili současníci raných křesťanů ve 2. a 3. století po Kristu. Jejich výpovědi jsou zčásti zmatené, ale nepochybně také dojmavé: svědectví průlomu ze života, který nebyl zakoušen jako přistatný a skutečný, ze situace odcizení. K nomenklatuře gnostické zkušenosti světa a dějin náleží tyto pojmy a obrazy: němota, opilst, zajetí, odřezanost, strach, přelud, omyl, spánek, zapomnění, roztržštěnost, touha po domově, nátlak, utrpení. A tato zkušenost je velmi agresivně gnosticky propracována: Po té, co člověk obdržel povolání ze světelného světa a začal s gnosí, bouří se proti Tvůrci a proti nutnostem a silám tohoto světa. Podroben st, trpělivost a utrpení nepatří ke gnostickým ctnostem. Být v tomto světě s jeho tlaky je ztráta, proti níž gnostik protestuje.

V y k o u p e n í v n i t ř n í h o č l o v ě k a

Co však je nalezeno jako spása, tak že gnostici mohou říkat, že jejich zmrtvýchvstání už nastalo? Z již citovaných vět lze vidět, že jde o vnitřní nalezení a vykoupení člověka, přičemž kosmické dimenze, o nichž toto náboženství mluví a myslí, jsou pouhými obrazy: vykoupení je vnitřní člověk. Má v sobě Já a To vlastní, ale neví o tom, neboť na to zapomněl. Nově to nachází prostřednictvím gnose a tím je nyní a zde spasen. Gnostik má vše v sobě: "Zanech hledání Boha a stvoření a podobných věcí/těch, které jsou mimo tebe/. Hledej sám sebe u sebe, ... najdeš sám sebe v sobě ... a najdeš východisko sám ze sebe." To je jako "probuzení v noci".

Vlastní Já uznávali jako zdravé a prohlašovali, že bylo nalezeno. Gnostik může říci: "Zkoumej sám sebe a poznávej, kdo jsi, jak jsi byl nebo jak budeš ... Už jsi poznal a lze tě nazvat Poznávajícím sebe, neboť ten, kdo se výslovně nezná, nepoznal nic. Kdo ale sám sebe poznal, dosáhl již poznání hlubiny všeho.

U j i š ť o v á n í m í s t o z d ů v o d ň o v á n í

O tom všem ujišťovali, ale neobjasňovali, nezdůvodňovali to, nedokazovali. Tato gnose jakožto vědění nemá s racionalitou vůbec nic společného. - Náboženství gnose tak žije z nevraživosti vůči skutečnosti takové, jaká je. Odmítli souhlasit se situací a uznat nedostatky a utrpení. Kladou pneumatického, t.j. gnostického vykoupení schopného člověka do oblastí a sfér transcendentní geografie. Distančují se také od světa a polemizovali ostatně také proti křesťanské a filozofické teologii, která přitakává světu. Velká lhostejnost vůči světu jako kosmu, dějinám a hmotě byla tím nejmenším na gnostickém odmítání. Dostali se až k naprostému opovrhování.

Důsledný gnostik se nepodílí plozením dětí na další existenci světa.

Z d á n l i v á b l í z k o s t k ř e s ť a n s t v í

Již jsme řekli: Byli to současníci rané církve. Velice se přiblížili ke křesťanství v Římě, v Syrii, v Africe, v jižní Francii a jinde. Někteří shledali přímo obrazy, pojmy a představy z bible a z křesťanské tradice vhodnými pro svou gnostickou nauku. Některé tyto skupiny, tím jak získávali lidība i pouhou svou existencí, byly pro prosté křesťany nebezpečně zaměnitelné s církví, jejíž kázání nebyl schopen jenitak každý definovat, vymezit. Velice to popuzovalo církev, což můžeme najít v křesťanských spisech z této doby. Církev trpěla úbytkem členů "konverzemí" ke gnostickému společenství.

P a r a l e l y m e z i g n o s í a d n e š n í e s o - t e r i k o u

Jak tedy mají reagovat na to vůdčí osobnosti, biskupové a teologové, kteří měli nebo si alespon mohli zjednat přehled? Ptáme se dnes více zaujatě, protože to, s čím se setkáváme, není nové, nýbrž to, jak se dá ukázat na příkladech, připomíná nikoli náhodou gnostický vzor: Jedinec odhaluje, že je totožný s transcendentní duchovou substancí, jako její částka /či jiskra/.

/Totožnost: skrze znovuzrození/

Objevuje také, že novým, v sobě probuzeným věděním a vědomím je v stavu "novým zrozením" v sobě znovu najít roztržitou identitu ve všejednotě a uniknout světu jako slzavému údolí. Také o tom, jak vlastnit a jak přijímat toto nové vědní existují ideje, které jsou si ohromně blízko. Je-li někdo gnostikem, esoterikem nebo osvíceným, se rozhoďuje prostě podle toho, zda má nebo nemá toto vědní. Kdo se do toho nepustí, je principiálně nekompetentní a nechápe vůbec nic. Kdo to vnímá a chápe, neklade kritické otázky.

/Duchovní obraz světa/

Tak jako do hmotného světa nešťastně ponořený gnostik 2. století uskutečňuje vzestup duše do duchovního světa, do jehož substance se nechává v jakési mystice /znovu/ rozpustit, tak dnes, má-li se vyjádřit znovu získaný soulad se sebou samým, se mluví o přechodu od mechanického k duchovnímu obrazu světa.

/Nepolitický charakter/

Jako další paralelu je třeba ujasnit nepolitický charakter takových pojetí: Tyto způsoby slibovaného sebeuskutečnění orientují člověka na kosmické vědomí, na němž se má podílet, a tím poskytují v podmínkách reálného sociálního a politického světa jen jednu orientaci: svět ignorovat. Přenechávají onen nepolepšený a netečný svět sobě samému. Stavějí vědomí na

hlavu a říkají /jde zase o gnostickou formulaci z 2.-3. století/: "Jen si nemysli, že zmrtvýchvstání je iluze. Není to iluze, nýbrž je to pravda. Naproti tomu je přiměřené říci, že svět je iluze." Svět není skutečnost, jíž by bylo možno vnímat a brát vážně.

R e a k c e r a n é c í r k v e

Chtěli jsme se ale ptát na reakce, s jimiž ~~staré~~ církve čelila těmto idejím. Kdekoli křesťané reagovali na gnostické náboženství, činili to na první pohled zcela dogmaticky, tak, že srovnávali naukové obsahy na obou stranách, jakoby gnostikům a jim, církevním vůdcům, šlo o doktrínu /což ale nebyla pravda/. Gnostici poskytli tím, jak křesťanstvo vyprovokovali, jeden z hlavních základů toho, že se křesťanství už tak brzy a natolik soustředilo na doktrínu /ve srovnání s praxí a svědectvím z počátečního období/.

S o u s t ř e d ě n í n a o b l a s t n a u k y

Církevní polemici a apologeti udělali přirozeně svým tématem biblickou osnovu: j e d e n Bůh, Stvořitel je též Vykupitel; svět jako stvoření má kladnou hodnotu; dějiny tohoto světa jsou místem, kde je blízko člověku dobrý Bůh; pravdy kázané v církvi a mající vztah k lidskému životu jsou veřejné, obecně přístupné a racionálně ověřitelné. To vše je v kontrastu s gnostickým světem a jeho spiritualitou, a co je důležité, nejen v oblasti nauky. Za dogmaticky stylizovanými výpověďmi stojí u nich totiž rozhodnutí založená na zkušenostech. Křesťanské obce vycházejí z biblicko-židovské tradice víry v jednoho Boha, jemuž tento svět /jako jeho stvoření/ není cizí ani lhostejný, od něž sám není daleko, nýbrž činí svět a dějiny člověka místem svého sebezjevení.

R o z d í l n é "z k u š e n o s t i v í r y"

Křesťané se musí ze smrti Žida Ježíše na kříži naučit snášet a přijímat hřích, absurditu a nesnesitelnost tohoto světa, z něhož nelze odvodit naději, a sice v oné naději, jež se vyznává ve víře ve zmrtvýchvstání. Tyto původní zkušenosti prvních generací byly ve 2.-3. století dávno obsahem tradice, tedy přicházely přes četno zprostředkující články. Avšak přiznat se k nim znamená sám znát odpovídající zkušenosti a mít sám účast na příslušných rozhodnutích: nehledat to vlastní a spásu v alibi jiného, onoho světa nebo v individuální niternosti, nebo hledat smysl a spásu lidského života v odmítání světa, nýbrž daleko spíš svět ocenit jako protějšek milujícího Boha. Přitakat ke stvořené existenci, s její tělesností a rozporností není jednoduché a snadné.

Etika života ve světě proti indi- vidualistické spáse

To se v rané církvi spojuje s náročnou etikou života ve světě, a přitom se bere dostatečně vážně to, co gnostici stále vznášejí jako námitku proti Stvořiteli světa a comelze popřít: skutečnost zla ve světě v dvojím smyslu, zla fyzického a zla morálního. Raně křesťanský kult kříže k tomu říká všechno: neexistuje odpověď, která by nechala zmizet skandální stav. Kázání o ukřižovaném Ježíši ale nekončí smrtí. Snad můžeme říci, že gnostická spásná nauka je snadněji přijatelná a má řešení, která se nabízejí. O křesťanském kázání o spáse se musí nak v rámci tohoto srovnání říci; že hovoří k člověku o smyslu a spáse v podmínkách, kterým se nelze vyhnout a které nemůže nechat rozplynout se ve vzduchu. Život předpokládá umírání, zmrtvýchvstání předpokládá smrt. To nebije do očí, ale člověk to také nepomíjí. Rozhodně ale nové náboženství má nebezpečně velkou přitažlivou a svůdnou sílu pro členy křesťanské církve./Raně křesťanství se skutečně na několika místech nechalo nakazit./ - Když tehdy církevní osobnosti pronikavým hlasem varovali své společenství před touto "herezí tak řečené gnose" a kladli důraz na pravověrné církevní učení, šlo přinejmenším o to, říci jim, že v gnostiky pohrdané a zlořečené "látky" tohoto světa lze najít skutečnost Boha. Jiná místo pro to člověk nemá.

Z časopisu Diakonie, sešit č.4
z července 1987 /s.235/ přeložil:
-brod-

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo
"... Od samého počátku svých dějin se /církev/ naučila vyjadřovat Kristovo poselství pomocí pojmů a jazyků různých národů a nadto se snažila osvětlit ho moudrostí filosofů, a to za tím účelem, aby přizpůsobila evangelium, pokud to bylo na místě, chápavosti širokých vrstev i požadavkům vzdělanců. Toto uzpůsobené kázání zjeveného slova musí zůstat zákonem veškeré evangelizace. Tak se totiž v každém národě vzbuzuje možnost vyjádřit svým způsobem Kristovo poselství a zároveň se rozvíjí živý styk mezi církví a různými národními kulturami. ... Je věcí celého Božího lidu a zvláště duchovních pastýřů a teologů poslouchat, chápat a vykládat s pomocí Ducha svatého rozmanitou mluvu naší doby a ve světle Božího slova ji posoudit, aby se zjevená pravda mohla stále důkladněji chápat, lépe poznávat a vhodněji podávat.

LG 44

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo
k rozjímání - k rozjímání - k rozjímání - k rozjímání
oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

Jan Pavel II

ÚVOD KE KŘESŤANSKÉ MODLITBĚ ZA MÍR

/Den modlitby za mír v Assisi 27. října 1986/

Naše křesťanská víra nám říká, že mír je dar Boží v Je-
žíši Kristu, dar, který se musí projevit v modlitbě. Němu,
protože On má v rukou osudy všech národů. A právě proto je mo-
dlitba základní částí mírového úsilí. To, co dnes konáme, je
nový článek v řetězu modliteb za mír, vytvářeném jednotlivými
křesťany, jakož i křesťanskými církvemi a společenstvími: za-
pojuje se do hnutí, které poslední léta stále více zasílalo
v mnoha částech světa. Naše společná modlitba vyjadřuje a do-
svědčuje mír, který vládne v našich srdcích; jako Kristovi u-
čedníci jsme přece posláni do světa hlásat a nést mír, dar, který
který "pochází od Boha, jenž nás smířil se sebou prostřednic-
tvím Krista a nám svěřil úkol usmířovat" /2 Kor 5, 18/.

I církev je povolána být účinným znamením a nástrojem u-
smíření a míru pro lidskou rodinu. Třebas nás ještě rozdělují
významné otázky, náš nynější stupeň jednoty v Kristu je přece
jen pro svět znamením, že Ježíš Kristus je opravdu Králem
míru. V různých ekumenických iniciativách otevírá Bůh před ná-
mi nové příležitosti k vzájemnému porozumění a k smíření, tak
abychom mohli být lepšími nástroji jeho míru. To, co tu dnes
konáme, by nebylo úplné, kdybychom si odtud neodnesli nové
hlubší odhodlání jít dál a i nadále hledat plnou jednotu, pře-
konat ony velké rozdíly, které mezi námi dosud trvají. Toto
odhodlání zavazuje jak jednotlivce tak i naše společenství.

Naše modlitba zde v Assisi musí být provázena také lí-
stostí nad našimi nedostatky jako křesťanů, že jsme nepřehléli
dostatečně své poslání šířit mír a usmíření, jak jsme je do-
stali od Krista. Modleme se za obrácení svého srdce a za ob-
novu našeho ducha, abychom mohli být pravými šířiteli míru, a-
bychom poskytovali společné svědectví Tomu, jehož království
je "království pravdy a života, svatosti a milosti, spravedl-
nosti, lásky a míru."

V dnešním světě, tragicky poznamenaném ranami války a
rozdělení, a tedy jistým způsobem ukřižovaném, aktivní pří-
tomnost Krista, rovněž ukřižovaného, ale též zmrtvýchvstalého
je nám silou a nadějí. Není nám možné uniknout tvrdé skuteč-
nosti, jež charakterizuje náš život, poznamenaný hříchem. A-
však přítomnost vzkříšeného Krista mezi námi se známkami u-
křižování na jeho oslaveném Těle nás ujišťuje, že skrze Něho
a v Něm tento svět pokrytý ranami války může být změněn. Musí-
me následovat Kristova Ducha, který nás posiluje a vede, aby-
chom rány světa zahojili láskou Krista, který dří v našich
srdcích.

A právě tohoto Kristova Ducha, Ducha pravdy, prosíme, aby nás uschoval rozpoznat cesty vzájemného porozumění a odpuštění. Modlitba za mír musí totiž mít za následek patřičnou práci za mír. Musí vést naši mysl, aby si lépe uvědomila například ony požadavky spravedlnosti, které jsou neodlučitelé od dosažení míru a které nás vyzývají, abychom se za ně zaslazovali. Modlitba za mír nás musí uzpůsobit k tomu, abychom smýšleli s pokorou a láskou, ty mír jen podporují. Musí nám napomáhat, abychom rostli v úctě jednoho k druhému jako lidí, jako církve a církevního společenství, abychom byli sobohopní žít v tomto světě spolu s vyznavači jiných náboženství, spolu se všemi, kdo jsou dobré vůle.

Cesta k míru vede konec konců skrze lásku. Prosme Ducha svatého, který je láska Otce a Syna, aby se nás zmocnil, vši svou mocí, aby osvětlil naši mysl a zapálil naše srdce svou láskou.

Z Nového života 12/1986

MODLITBA VOJEVŮDCE

/Je to oblíbená soukromá modlitba Evžena Savojského, knížete, generála, císařského vojevůdce, mimo jiné v bojích s Turky; žil v letech 1663-1736./

Věřím v Tebe, Pane, ale prosím, upevni mou víru.
 Doufám v Tebe, Pane, ale prosím, posilni mou naději.
 Miluji Tě, Pane, ale prosím, roznět mou lásku, abych Tě miloval ohnivěji.
 Lituji svých provinění, ale prosím, dej, abych jich litoval horlivěji.

Ty jsi můj Stvořitel, modlím se k Tobě,
 Ty jsi můj cíl, toužím po Tobě,
 Ty jsi můj dobrodinec, děkuji Tobě,
 Ty jsi můj mocný ochránce, volám k Tobě.

Řiď mne svojí moudrostí,
 ukazuj mne svojí spravedlností,
 utěšuj mne svojí laskavou dobrotou a
 ochraň mne svojí mocí.

Tobě zasvěcuji své myšlenky, abych jen na Tebe myslil,
 svá slova, abych o Tobě mluvil,
 své činy, abych se v nich podle Tebe řídil,
 své bolesti, abych je z lásky k Tobě snášel.

Chci to, co chceš Ty
 poněvadž to chceš Ty
 tak jak to chceš Ty
 tolik toho, kolik chceš Ty

Prosím Tě, osvět můj rozum,
zapal moji vůli,
očisti mé tělo a
posvět moji duši.

Dobrotivý Bože, dej mi
lásku k Tobě,
tvrdost k sobě,
horlivost vůči bližním,
pohrdání vůči světu.

Dej, ať usiluji,
abych poslouchal své představené,
podpíral své podřízené,
dobře radil svým přátelům,
odpouštěl svým nepřítelům.

Dej ať přemáhám
smyslnost přísností a střídmostí,
lakotu štědrostí,
hněv mírností,
vlažnost zbožností,

Učiň mne
moudrým při udílení rad,
smělým v nebezpečích,
trpělivým v protivenstvích,
pokorným ve štěstí.

Dej ať jsem
zbožný při modlitbách
rozumný při stolování
horlivý ve svých povinnostech a úkolech
silný ve svých předsevzetích.

Kéž bych byl
jasný ve svém nitru,
slušný ve svém zevnějšku,
příkladný ve svém chování,
spořádaný v celém svém životě.

Kéž bych
svoji přirozenost bez ustání ukazňoval,
Tvůj zákon rozjímal,
s Tvojí milostí spolupůsobil a
svoji spásu si zasloužil.

Pouč mne
jak nicotné je vše pozemské,
jak vznešené je vše nebeské,
jak krátký je čas,
jak dlouhá je věčnost.

Dej aby ch
měl stále před očima svou smrt,
myslil s vážností na Tvůj soud
ušel záhubě
a došel do ráje.

Amen.

místo ve straně; byl ženatý, jeho žena byla bojovná komunistka. Oba byli zapřísáhlí ateisté. Otec František sám poradil paní N., aby žila u svého syna. "Snad ho zachráníte," řekl jí.

Od té doby začala její křížová cesta. Ubohá žena si každým dnem víc a víc uvědomovala svou naprostou bezmocnost. Srdce jí bolelo, když systematicky vzdalovali děti od jejího "zhabného vlivu". Ve čtvrti obydlené členy strany se na ni dívali jako na přežitek nenávratné minulosti.

Dokud se cítila dobře, chodila do kostela. Ale od doby, co onemocněla, byla zbavena jakékoliv duchovní útěchy. Před měsícem se její zdravotní stav neočekávaně zhoršil natolik, že začala svého syna prosit, aby zavolał kněze. Odpověděl nevlídným a kategoričným: "Ne". Snad by byl i souhlasil, kdyby se nebál soudruhů a ... své ženy.

Ubohá žena měla rakovinu a potřebovala stálou péči. Najali jí ošetřovatelku Anutu a ta si brzy získala důvěru nemocné. Zнала otce Františka. Prozřetelnost všechno zařídila.

A tak 25. ledna, díky příznivé souhře okolností, pronikal otec do zakázané zóny. Otec František v čepici s cigaretou v ústech a Anuta vypadali jako opravdoví "soudruzi". V podjezdu se na ně vrátný podíval a mlčky je vpustil.

Nemocná na ně čekala, oči neodvracela ode dveří a snažila se zaslechnout sebemenší hluk. V očích se jí už tmělo, uši stěží zachycovaly tikání hodin. Chlad se šířil od nohou, jež byly pomalu jako cizí. Když byla Varšava obsazena, pracovala jako milosrdná sestra ... Kolika nemocným pomohla při cestě na věčnost! A teď cítila, že sama umírá.

"Bože, jen aby přišli včas! Pane Ježíši, smiluj se nad mnou!" - Tu se otevřely dveře a známý hlas řekl: "Pokoj domu tomuto!" - "Otče Františku, to jste vy! Bohu díky!"

Anuta dlouho hlídala v sousedním pokoji a vnímala každé šustnutí. Konečně po půldruhé hodině otec František zavřel dveře pokoje, kam přinesl svaté přijímání. "Pojďte sem, dítě moje! Pomodleme se u jejího smrtelného lože. Všechno je skončeno. Zemřela v pokoji ..."

Rysy obličeje zemřelé vyzařovaly zvláštní klid, na rtěch utkvěl úsměv. "Je čas, abych odešel. Zatelefonujte lékaři."

"Ale, otče Františku, vždyť ji pochovají jako psa, do neposvěceného hrobu. Copak je to možné?" - "Uvidíme. Teď musím jít. Moje přítomnost by vás mohla zkompromitovat. Vzmuzte se, Anuto!"

Těžce dýchal, byl unavený, ale zdálo se, že je šťastný.

Všichni straníci, kteří byli ve městě, považovali za svou povinnost zúčastnit se pohřbu. Ne, že by o to stáli, ale co by neudělali pro soudruha!

Šli pomalu a tvářili se zamračeně a slavnostně. Naštěstí nebyla tahle nepříjemná povinnost časově náročná. Jeden z Andrejových soudruhů se uvolil, že pronese nad hrobem řeč. Za hodinu snad bude všechno hotovo.

Na hřbitově se nohy bořily hluboko do mokrého sněhu. Oteplení už bylo cítit ve vzduchu a starší soudruzi, trpící reumatismem, měli špatnou náladu. Mladí se také na všechno dívali jako přes černé brýle. Smrt netěší nikoho, zvláště když po ní člověk nic neočekává ...

Pohřební vůz se zastavil u hřbitovní brány. Soudruzi nesli rakev na rukou do hrobu čerstvě vykopaného. Na program už jen proslov nad rakví. Jeden ze soudruhů poklepal řečníkovi na rameno: "Tak už honem začni!" - "Nemějte strach, budeme s tím rychle hotovi!"

A právě v této chvíli se stalo něco nepředvídatelného. Ke hrobu se blížila dlouhými kroky vysoká postava. Andrej sebou hrůzou trhnul. Co od nás chce ta vrána?

"Počkejte!" řekl kněz hromovým hlasem, který soudruhy, chystající se spustit rakev do hrobu, přímo přikoval na místo: "Nemáte právo pochovat ji jako psa!"

V okamžiku, než se mohli překvapení soudruzi vzpamatovat ze své ztrnulosti, se vyšvihl na hlínu čerstvě navršenou u hrobu a začal:

"Tato žena nezemřela jako nevěrec. Zaopatřil jsem ji. Jak? Když? To je moje věc a věc Boží. Je tedy správné, abych ji vyprovočil na její poslední cestě a využil této příležitosti, abych i vám připomenil několik spasitelných pravd."

Před Bohem nelze utéci. Vy ... obrátil se k Andrejovi, který na něho se vztekem shlížel - jste udělal všechno možné, aby váš dům byl nedobytně zavřený. Ale On do něho přece věšel. Vy všichni zde přítomní zavíráte své duše, ale Bůh se vašim barikádám směje! Bůh je silnější než vaše úklady. Konec konců Mu sloužíte."

Vidíte tuto rakev? Kdyby nebylo vás, žena, která v ní leží, by teď nebyla tak blízko Bohu. Když jste jí znemožňovali přijmout svátost nemocných a svaté přijímání, jen jste vní posilovali její touhu a její hlad. Bůh chce, aby po něm člověk toužil, přátelé! V naší době je v Polsku víc duší toužících po Bohu a hledajících Ho, než tomu bylo kdykoliv jindy! Právě proto, že jste zde vy. Dříve jsme byli zvykovými křesťany, téměř automaty, křesťanskými konzervami. Podřimujícími pastýři. Přišli jste vy, a probudili jste nás ranami svých gumových obušků! Přišli jste nám připomenout smysl naší víry! Od té doby, co jste se zmocnili vlády, stále "vyrábíte" světce. Právě proto jsem vám přišel říci, že sloužíte Bohu!

A vy sami? Copak si myslíte, že jste v krytu nepřístupném Jeho lásce a Jeho milosrdenství? Dřív nebo později na vás čeká táž jáma. Nebude zrovna lehké setkat se s ní sám. A umírající je velmi osamělý. Ani strana mu nepomůže. Strana se v takové chvíli raději drží dál. Umírající ji uvádějí do r z-paků, dokonce ji dráždí. Protože smrt, přátelé, to není kolektivní podnik. Do hrobu nespouštějí kolektiv. A v takové chvíli se stává technický pokrokji zemský ráj zcela lhostejným... pro pozůstalé. Každý pocituje před smrtí a přednebytím

hrůzu, každý se zoufale drží života. Ani člen strany není před tváří smrti silnější než druzí lidé. Viděl jsem, jak umírají straníci. A víte co?"

Vítr povíval jeho klerikou, čechral mu vlasy. Vypadal jako prorok. Nikdo nepřerušil chvíli mlčení, v níž nabíral dech.

"Bůh často využívá poslední hodiny, aby zaklepal na dveře duše a zlomil její odpor. Nechová se ovšem jako lupič! Ale umírání, moji draží, hořký smrtelný zápas, otevírá oči. Tehdy se ukáže, zač stojí přátelé. Kde jsou věrní přátelé? Ani mezi nejbližšími příbuznými ... A vy - obrátil se na Andreje - ten sebou trhnul, jako by ho někdo udeřil, - co jste udělal, abyste ulehčil umírání této ženě, své matce? Je-li celé učení církve pouze výmyslem, proč jste se tak bál zavolat kněze do svého domu? Ale když vám připadáme tak nebezpeční, je to možná proto, že vítězíme v tom, co představuje vaše omezení - ve smrti ...

Člověk se nerodí proto, aby zemřel, ale aby žil! Člověk, každý člověk, i straník, zakouší hrůzu před smrtí. Ale Bůh nám přináší život, svůj vlastní život ... Viděli jste radostnou a usmířenou tvář této ženy? Není v černé jámě, ale v Božím náručí!

A teď už mě nechte dokončit svou práci..."

Nikd se ho neodvážil přerušit. Jako automaty přešlapovali z nohy na nohu v tajícím sněhu a otec František klidně dokončoval pohřební obřady. Hrobníci se dokonce při výkropu svícenou vodou pokřizovali. Ruka jednoho ze soudruhů se už zvedala, aby udělala znamení kříže, ale rychle klesla zpět.

Když hodil na rakev první hrst hlíny, obrátil se otec František ke všem přítomným: "A teď nashledanou u naší sestry - smrti. Není hrozná, když se jí člověk dívá přímo do tváře. Je pouze vykonavatelkou Božích příkazů a Božího milosrdenství."

Rychle se vzdálil směrem k oddělení varšavských povstalců.

Něco takového nebylo možno nechat bez trestu. Začali s dotazy podle všech pravidel. Pak objevili nějaké nežádoucí spoluúčastníky a rozhodli se s celou záležitostí skoncovat.

Ale otec František získal noční klientelu - někteří z jeho hřbitovních posluchačů se rozhodli pohovořit si s ním mezi čtyřma očima. Bohužel nikdo nebyl svědkem těchto rozhovorů a kněží mají ústa na zámek. Když Anutu přitiskli ke zdi, přiznala se ke všemu; řekla, že se řídí nepsaným kodexem milosrdných sester, jejichž povinností je ulehčovat umírání nemocných.

Pokud jsou to všechno výmysly, copak vám není všechno jedno?" odvážila se říci. "Splnila jsem svou povinnost. Zemřela v pokoji..."

Poslali ji na měsíc do trestního oddílu, ale otec tišek se za ni přimluvil a ona se brzy vrátila.

Ví víc, než říká.

A je to tak lepší.

Ze sborníku Maran Atha

MOJE MAĎARSKO

S radostí jsem psal o myslivecké výstavě a vozatajských závodech tím více, že k Maďarsku mám svůj zvláštní, osobní vztah.

Když jsem se díval na Prahu od Hradu, Strahova, Letné, ze střechy Intercontinentalu, z Vyšehradu, byl jsem omráčen úžasnou mocí svaté církve římské. Když jsem se podíval na Moskvu, řekl jsem si: "Ejhle, svatá matka svatě Rusí." Kyjev je křesťanství, Sofie je růže, Bukurešť je sestárka kurtizána, Varšava je víra, Berlín hrůza modernosti, Drážďany smrad umě-
lých hmot, Bratislava předehra Uher.

"A co je tedy podle vás Budapešť?" Když jsem se díval z Rybářské bašty, tedy Dunaj, ale něco mně při tom skřípalo. Dunaj v Budapešti je drahocenný skvost na půvabné ženě, ale ne ta žena sama. Když jsem se díval z hory sv. Gellérta, mého patrona, neboť Jaromír je jeho překlad, napadlo mně toto: habsburská monarchie to je ta tvář oné krásné ženy s náhrdelníkem, to je moje Budapešť bez ohledu na to, že to byli Maďaři, kteří rozbili mocnářství, kteří se zuby, nehty bránili habsburským dědicům, že mládež má přímo averzi k Vídni.

Asi takto: Budapešť nebyla nikdy Uhry, ale předměstí Vídně. A když habsburská Vídeň přestala existovat, prostě se přelila do Budapešti, i když bez Habsburků. Duch mocnářství, valčík, elegance, to vše opanovalo Budapešť.

"No jo, ale to je Váš osobní dojem." "Poslouchejte, to je možné, ale dojem je něco, co se zarývá hluboko do ducha člověka a skutečnost zůstává jen na okraji. A nejsem sám. Dlouhá léta ve vězení jsem trávil se vzácným člověkem, který celý život trávil v Anglii jako profesor na koleji Exeter a hodně cestoval. Vzpomněl jsem si na jeho slova: "Když chcete poznat ducha Vídně, musíte jet do Budapešti." "No jo, ale Vy milujete Budapešť pro zdání habsburské monarchie." "Odpovím vám trochu jinak. Obdivuji v ní svůdnou ženu starého, velkého světa, výchováním, které, která mně imponuje a je mi ctí jí políbit ruku."

Dunaj je řeka mnoha tváří. Jedna ta tvář je Budapešť, ale, drahý příteli, pozor, ne Maďarsko. Za Komárom tvoří tři ramen-
na. V lukách, t. v olech, rákosu, hejnech divokých hus, mrač-
nech divokých ptáků, stádech koní a býků je fialová noc; dus-
ná, těžká, plná snů a svodů tance představ a hudby ticha. Fia-
lový samet bledne, rudne, hoří v ohnivě kouli vycházejícího
slunce. Pomalu spaluje samet, pomalu pluje obzorem a stoupá
obloze. Hudba ticha zní v nejhlubším pianissimu modlitby.
Člověk padá na kolena své duše plné pokory a pokání za noc.
Ale již bouří uragen štěbetání, létání, řehotání, bučení, ště-
kání, mečení, chrochtání; mnoukání, kvákání, cvrlikání, hýká-
ní, zpěvu ptáků, bzukotu komárů, volání lidských hlasů. Byl
stvořen nový den ve svém jitru.

Večer na ostrově sv. Margarety přechází v noc. Zamyšlen se batolím po kamenné hrázi. Nepozoruji, že obě ramena Dunaje se dávno spojila a já trčím na úzké špičce hluboko v černém, širokém Dunaji. Poslední krok a jsem v kalné vodě a černé tmě. Zachvěl jsem se hrůzou. Bojím se udělat další krok. Stále černá voda. Nohy se mně chvějí, podlamují. V dálce jede bílý parník jako zjevení. Samé světlo, šlágr, tanec. Volám, křičím, řvu - Dunaj mlčí. Co se mnou udělá? Ale vlnky se počínají lesknout, tma se jako stříbrí, obloha se jasní a daleko, vysoko se matně bělá veliká kulatá hvězda. Moje hvězda z Východu? Ne, měsíček v úplňku. Netrvá dlouho a celý Dunaj je stříbrná stuha řádu svatého Štěpána, nejvyšší pocty Uher. Bledé světlo mne vede po hrázi zpět. Opět se loudám, protože Dunaj mně šeptá o valčíku, lásce, o zašlé slávě svých břehů. A velká hvězda pluje nade mnou jako vládce noci a strážce. No dobře, ale co v poledne, celý Boží den? Nuže, drahý příteli, budete asi zklamán, ten nepatřil Dunaji, ale Tise. Celkem malá říčka, v létě spíš potok, na jaře dravý veletok, a ten jaksi protéká pustou. Nyní je trochu spoutaný, naštěstí dost romantický. Pusta je žlutá zem, jako písek. Tak se vykopaly hluboké hráze, a místo kamene se použilo rákosových houžví. A nějakých prutů. Je známý most u Debrecínu, i když není jediný. Jsou známy obrovské zátopy, po nichž následují jarní luka s tisíci květy a motýli, i letní pukliny v železně vysušeném blátě, ale méně je už známá nálada, kdy polední žár vaří nízkým sluncem vodu v hlubokém potoku Tise. Stvoření vody se objevuje na poušti. Stáda dychtivě pijí a marně hledají stín. Znaveně stojí ve vodě a u břehu. Číkoš padá s koněm na horkou zem, k tomu je kůň už vycvičen. Číkoš si položí hlavu na hebký krk, vztáhne široký klobouk přes obličej a s bičem v ruce sní o všem a o ničem. Kůň tiše oddychuje, voní parnem, ani se nehne, aby jezdcе nevzbudil. V pustě se dlouho bdí, časně vstává a přes poledne se spí. A malý potok opatruje pustou zemi, její poklady a život. V dálce na obloze fata morgána tlumočí sny vášnivého slunce, přání i pohádek. Stál jsem v žáru poledne a opíral se o statného býka. Slunce ale neusmrčuje, spíš osvěžuje stálým vánkem. A najednou jsem se ocitl u nějakého Nilu, pyramid a zlatých mešit. Vše bylo jako pozdrav dalekých krajů zemi, její slávě a stádu. Já byl jen pouhý host vznešeného býka a maličké říčky Tisy.

Je Maďarsko věřící? Byla dána otázka jednomu prelátovi jaký je rozdíl mezi Wyszińským a Midszentym. Odpověď zněla, že se jedná o úplně jiné povahy. To snad je trochu zkrácený pohled, protože v tom rozdílu je snad tlumočen i pohled na náboženství v Maďarsku. Polsko bylo typický feudální stát, bez vlastního jaksi centrálního řízení. Jeden z předních velmožů byl arcibiskup hnězdenský a varšavský, jehož působení bylo v rámci církve. Jestliže i dnešní doba mluví o velmoži církevním Wyszińském, pak je to historická pravda, která se stala jeho vznešeností a vírou reálná i pro přítomnost.

Maďarsko byl také polofeudální stát, ale ne tak volný jako Polsko, nýbrž královský. V tom je obrovský rozdíl. Za krále

spravoval zemi říšský správce, ale krále zastupoval nejvyšší palatin země, arcibiskup ostráhomský, jemuž náležela až na malé tři výjimky, všechna královská práva. A tak působnost Mindszentyho byla rozdělena na duchovní a světskou. V dnešní době se to bude zdát nepochopitelné a nesprávné, ovšem Mindszenty těžko mohl svoji roli změnit, aspoň v té době. A tak jsem měl dojem, že náboženství v Maďarsku je něco jaksi oficielního, i když ne formálního. Nadto celý debrecínský kraj byl kalvínský, v Budapešti byla velká kolonie židů a snad jako jediný stát v Evropě měl jistou mohamedánskou i budhistickou skupinku, jak čedičtví staré historie. Rozhodně Maďaři, pokud jsem mohl poznat, jsou věřící lidé; vždyť i v předkoncilní době byla maďarština liturgickým jazykem. Návštěva kostelů byla velkou událostí, ne náboženskou, ale celkově životní. Kostely jsou v Maďarsku od sebe dost vzdáleny. Lid se těší na jejich návštěvu. Netroufám si něco psát o mystice a hlubokém náboženském životě; ať to nebude platit všeobecně, ale mám dojem, že prostě bez náboženství víry a modlitby by maďarský národ nemohl žít. Je zajímavé pozorovat ještě dnes krásné kroje, spřežení, ale to do náboženství už nepatří.

Na poměrně malé Maďarsko reziduje dost veliký počet biskupství, kde se pěstoval náboženský život a odtud se přeléval do venkova. Musím přiznat, drahý příteli, že to byl pozůstatek vrcholného feudalismu. Ovšem klášterů jsem tam moc neviděl, cpatství dokonce jen dvě, ale mohu se mýlit. A tuto kapitolu zakončíme závěrečnou otázkou reportéra římskému prelátovi: "Neměl vlastně Vatikán s Mindszentym nepříjemnosti?" Samozřejmě každá věrnost přináší obtíže a nepříjemnosti. Nástupce Wyszyńskiego si klekne na měkké klekátko, nástupce Mindszentyho na tvrdé klekátko; to je pravda, ale stejně tak je pravda, že c b e tato klekátko nemohla být hebká. Kdybychom měli hledat vínníka, nenašli bychom osobu, ale historickou tvorbu. A toho vínníka nikdy nenajdem, protože nás historický vývoj, samozřejmě i náboženský, o tom poučil.

Ale opravdu, když přijedeme do Maďarska, máme dojem, že jsme obklopeni všeobecným veselím, vínem, hudbou, tancem, gulášem, cymbálem a až divadelní pestrostí maďarského venkova, kde není jen pusta, ale i pralesy, dokonce hory a Balaton. Mám na mysli ovšem jeden kout Balatonu, který ušel modernímu nevkus. Státky, chalupy, paprika, rajčata, cibule, tabák, víno hýří barvami a pestrostí. Drahý příteli, to je vše jen kulisa. Maďarsko není veselé, ale smutné; není to smutek z úmrtí, neštěstí, spíše taková příjemná nostalgie, a to je to, co mě v Maďarsku upoutalo. Já bych to řekl takto: člověk potká krásnou ženu, zajímavě smutnou. Člověk se zamiluje a ptá se, proč je smutná; ptá se nalevo, napravo, ptá se celý život a tajemství mu je stále vzdálenější. Snad je to další následek toho, že Maďaři přitáhli z dalekých zemí tajemné Asie. Aspoň jinde v Evropě jsem se s tím nesetkal. A proto jsem napsal několik kapitol o Maďarsku. Uherský salám, špek, paprika, to je příjemná

slavného arcibiskupa, Jana z Jenštejna.

29. prosince 1988 uplynulo sto let od narození Josefa Berana. Konaly se slavnostní bohoslužby v plzeňském dominikánském kostele Panny Marie Růžencové, neboť přilehlý klášter skýtal pohostinství bratru Tomášovi III. řádu svatého Dominika - arcibiskupovi pražskému, kdykoli zavítal do svého rodného města. Dominikánským heslem je PRAVDA; jejímu poznávání podřídil svůj vynikající intelekt svatý Tomáš Akvinský, řádový patron našeho jubilanta již od dob jeho římských studií v letech 1907 - 1912. Josef Beran byl též nadšeným stoupencem a obhájcem svobody poznávání, uskutečňování a předávání Pravdy, jak vysvětluje z jeho vlastních slov: "Násilné zasahování do svědomí člověka má ostatně neblahé následky pro celou společnost. Upřením jen jediného z lidských přirozených práv se upírají i ostatní. Snaha po znásilnění svědomí vede buď k mučednictví nebo k společenské schizofrenii. Je to chorobný zjev, který se projevil u některých slabých křesťanů na konci třetího století za pronásledování císaře Decia, opakoval se i při velikých vyhlazováních středověkých sekt a je průvodním zjevem náboženských pronásledování moderní doby. Násilný tlak, ať fyzický nebo morální, nezmění přesvědčení člověka, k němuž je veden hlasem svědomí. Říší jen, že se s ním tají. Nepravda se nestává věrohodnější, uplatňuje-li se násilím. Místo přesvědčení se dosáhne pouze přetvářky, poněvadž je snadnější být neupřímný k člověku, než k poznané pravdě. Neboť po čem touží lidská duše mocněji, než po pravdě?"

Ve svém posledním veřejném projevu u nás, ve třetím roce své arcipastýřské služby, pronáší dne 18.6.1949 ve strahovském kostele tato slova: "Prohlašuji zde slavnostně před Bohem a před národem, že nikdy neuzavřu dohodu, která by porušovala práva církve a jejích biskupů. Nikdo a nic mě k tomu nedonutí. ... Přísahám jako biskup: nikdy nezradím práv Božích a církve svaté. Velice mě bolí, že kvůli mně pronásledován bude můj dobrý český lid. Ale nemohu jednat jinak."

Odkud jsem čerpal sílu ve všech pracích a námáhách já, v Kristu nejmilejší? Z Eucharistie. On je zde skutečně. On nezklame. Rekl: Nebe a země pomínou, ale slova má nepomínou. Já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa. ...

Je třeba bojovat proti lživosti, úskočnosti a prolhanosti. Je třeba modlit se za duše, které zakolísaly ve víře, byvše svedeny nepravdivými a falešnými řeči: zde je Kristus, tady je pravda.

Vytýkal apoštolům: proč neprosíte. Proste a bude vám dáno. Prosme naši dobrou Matku. Milá byla Panna Maria Čechům, milí byli Čechové Panně Marii. Kéž to platí o nás i nyní. Prosme naše svaté patrony, zvláště patrona Eucharistie sv. Václava, sv. Vojtěcha, sv. Jana Nepomuckého, sv. Ludmilu, blah. Anežku a Zdislavu.

Odvrať, Pane, od našeho národa hrozné tresty, které zasloužíme za svou nevěrnost k tobě! ...

Katolicismus bez biskupů je nemožný! Buďte věrní svému biskupovi. Chceme trpět pro víru, neboť tím můžeme prospět svému národu. Až se náš národ vzpamatuje, přikloní se úplně k Eucharistii - ke Kristu, pak bude mír, klid a pokoj."

Arcibiskup Beran 19. února 1965 opouští vlast, aby v Římě převzal kardinálskou hodnost, s vědomím, že se již nesmí vrátit. Ve Věčném městě neodpočíval. Biskup O'Donnell jej představil svým diecézanům v Chicagu při kardinálově návštěvě USA na jaře 1966 těmito slovy: "Na začátku září 1965 povstal u sv. Petra na zasedání koncilu muž, kterému z náboženských důvodů odepřeli svobodu nacisté po tři roky vazby v Dachau a potom komunisté po dalších čtrnáct let domácího vězení a nuceného pobytu mimo diecézi. V zasedání nastalo ticho a tento muž učinil jeden z nejdojemnějších projevů za přijetí předloženého dokumentu o náboženské svobodě. Vyzýval sněmovní otce, aby s předlohou nehybali, aby se ji nesnažili rozředit, ale aby byli muži současné doby, kteří předloží světu prohlášení hodné Druhého vatikánského sněmu a ne nějaký kompromisní dekret. Obrat v boji o dekret o náboženské svobodě byl způsoben zákrokem tohoto velkého muže."

Tak náš český kardinál Beran, osobnost, jejíž význam daleko překročil hranice naší vlasti, osobní blízký přítel papežův, kterého si vážili nejen spolubratři v biskupské službě, ale i světoví politici, katoličtí věřící i bratři z jiných církví, všichni dobří lidé, oslovuje svým koncilním projevem nás po dvaceti pěti letech: "Prohlášení o náboženské svobodě, které v širším smyslu platí o každé pravé svobodě svědomí, má mimořádně velký význam teologický i praktický.

V Písmu svatém se jasně praví: 'Co nevychází z přesvědčení, to je z upřímného svědomí, je hříšné' (Řím 14,23). Kdo tedy hmotným nebo duševním nátlakem někoho nutí, aby jednal proti svému svědomí, uvádí ho do hříchu proti Bohu.

Tyto zásady potvrzuje i zkušenost. A zde se pokorně odvažují vydat své vlastní svědectví.

Od chvíle, kdy byla v mé vlasti radikálně omezena svoboda svědomí, byl jsem svědkem těžkých pokušení, která tento stav pro mnohé přinášel. U celého svého stáde, dokonce i mezi kněžími, jsem pozoroval nejen vážné ohrožení víry, ale také velmi těžká pokušení ke lži a přetvářce a k jiným mravním neřestem, které snadno kazí lid, nemá-li pravou svobodu svědomí. ...

Všechny vlády tohoto světa katolická církev naléhavě prosí, aby zásadu svobody svědomí účinně rozšířily na všechny občany. ... Kde je církev nespravedlivými zákony vydána na milost zvůli úřadů sobě nepřátelských, tam budiž obnovena její vnitřní semospráva. ... Ať přestanou překážky dosáhnout kněžství nebo řeholního života. Duchovním žádům a kongregacím bratří a sester budiž dovolen společný život. A konečně všem věřícím nechť je zajištěna účinná svoboda vyznávat víru, zjevené pravdy šířit a vykládat a ve víře vychovávat děti. Tak vykonáme

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo
recenze - recenze - recenze - recenze - recenze - recenze
oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

BIBLICKÝ SLOVNÍK, připravil J.J. von Allmen a kol., přel. Jan Miřejovský a kol., Kalich 1987

V předmluvě píše J.J. von Allmen, že se autorům podařilo napsat ucelenou příručku biblické teologie, jejíž hlavní pojmy jsou řazeny abecedně. Slovník je koncipován pro širší čtenářskou obec a čerpá především z Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament a dalších odborných studií.

Jméno hlavního autora J.-J. von Allmena zaručuje ekumenický přístup, ale po přečtení některých hesel /člověk, víra etc./, která jsou doposud různě chápána v dogmatice protestantských církví a v katolické církvi, nalézám věrnost tradici reformované dogmatiky na úkor věrnosti biblické teologii. Srovnal jsem tato hesla s Begriffis-Lexikon zum NT od Lothara Coenena a musím konstatovat, že Kalichem vydaný Biblický slovník nepře-kročil vymezený konfesní rozměr. Nemůže tedy být výchozí příručkou pro neevangelické studenty teologie. O to potřebnější je publikování Slovníku biblické teologie, jehož autorem je X. Léon-Dufour a který vyšel v nakladatelství Cerf, Paříž. 6. vydání z r. 1988 avizuje český překlad.

P.D.

APOCALYPSE DE JEAN, traduction et notes Claude Tresmontant, O. E.I.L., Paris

Žádný ze spisů Nového zákona neprozrazuje více svůj hebrejský původ než Zjevení Janovo. Zj je knihou symbolickou. Symboly, se kterými pracuje, jsou staré několik staletí a pocházejí z hebrejských prorockých škol či přímo ze spisů proroků. Druhou skupinu tvoří symboly, které pocházejí z Exodu a Levitiky. Autor Zj vychází stejně jako prorok Ezechiel či autor listu Židům z hebrejské liturgické teologie.

Tresmontant vymezuje dataci sepsání knihy a dobu pobytu na ostrově Patmu. Epifanes ze Salaminy píše, že to bylo za císaře Claudia, který vládl v letech 41-54. První misijní cesta apoštola Pavla se uskutečnila na jaře r. 44. Jan rozesílá 7 listů asijským obcím ještě před založením církevních obcí v Malé Asii Pavlem. Musíme tedy předpokládat, že křesťanství se v Malé Asii šířilo v synagogálních obcích již po vzkříšení Páně /30-33/. Hlásání evangelia pohanům přichází v úvahu po umučení sv. Štěpána r.36. Zárodky křesťanských obcí byly v židovských obcích, které se začaly štěpit již před příchodem hlasatelů evangelia z Jeruzaléma. Důvodem štěpení je pronásledování křesťanů v Jeruzalémě r.36. Zde dojde k rozdělení ještě před Nero-novým pronásledováním. Centrum církve se přeneslo z Jeruzaléma do Antiochie.

Kdo je autorem Zj? Jan Makkabi /Marcus/ nebo Jan Zebede - ův? O Zj jako o Janově evangeliu platí, že bylo napsáno hebrejsky a přeloženo do řečtiny ještě před Neronovým pronásledováním a před židovskou válkou, tedy ne na konci 1. století.

P.D.

R.N.Whybray: THE MAKING OF THE PENTATEUCH, Sheffield Academic Press, England, 1987

V 1. části studie podrobuje autor metodické kritice hypotézu pramenů. Ve 2. části probírá hypotézu literárních forem a tradic. Ve 3. části sumarizuje daný stav kritiky Pentateuchu a dochází k závěru, že Pentateuch má jednoho autora či redaktora. Nepřehlídí problém kněžského pramene /P/ a deuteronomisty, ale nakonec postulují jediného autora.

P.D.

Salvador Muñoz Iglesias: LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA, I.-III, La Editorial Católica, Madrid, 1987

Autor jednoznačně tvrdí, že Lk 1. a 2. kapitola byly původně napsány v hebrejštině palestinským židokřesťanem "první hodiny", který měl pevné vztahy s kněžskými /levitskými/ kruhy v Jeruzalémě. Již předsynoptické křesťanství znalo tradici narození Jana Křtitele a Ježíše z Nazareta.

P.D.

Barbara Andrade: ENCUENTRO CON DIOS EN LA HISTORIA /ESTUDIO DE LA CONCEPCIÓN DE DIOS EN LA PENTATEUCO/, Salamanca 1987

Autorka je německá teoložka studující v Mexiku, kde se připravuje na docenturu. Speciálně se zajímá o biblickou teologickou antropologii a o eschatologii.

V úvodu zmíněné práce připomíná, že mluvit o Bohu není možné jinak než ve spojitosti s jeho historickými zjeveními. Bůh zjevení v Pentateuchu je imanentní, ale ještě víc transcendentní Bůh, který se soustavně zjevuje v lidských dějinách. Čtyři velká témata biblické teologie Pentateuchu o Bohu: Bůh osobní /1/, Boží jména /2/, Boží slovo /3/, Bůh svatý /4/.

P.D.

PROBLÉMY EKLEKTICKÉHO ÚVODU

1/ Trojuhelník A. Anzenbachera

Anzenbacherův "Úvod do filozofie" /bez uvedení místa vydání, 1987/ je formálně zdařilým dílem; skutečně uvádí do složitě, pro začátečníka většinou nepřehledné problematiky jednotlivých disciplin. Autorovi se podařilo skloubit srozumitelnost výrazu a jasnost výkladu s poměrnou náročností, jíž se nelze rozumně vyhnout ani v začátcích filozofického studia.

Kromě přehledného rozčlenění látky je velkou předností i pregnantní předložení mnohých problémů; také šíře záběru prozrazuje rozsáhlou erudici. Proto může "Úvod" sloužit i sběhlejším čtenářům jako v dobrém smyslu moderní příručka. V našich katastrofálních vzdělávacích poměrech je pak něčím víc, než příjemným osvěžením. Přesto, či spíše proto jsou namístě i kritické výhrady, jež se nabízejí po věcné stránce.

Autor expozuje filozofickou problematiku na pozadí dějin filozofie, neboť chce zřejmě uniknout dnes obávané uzavřenosti v jednom systému; na druhé straně se nespokojuje s pasivním registrováním směrů a problémů. Tím se vystavuje riziku eklekticismu, který ovšem není nevyhnutelný; /viz např. autorův kritický odstup od celé tradice empirismu/.

K potřebné schematizaci používá Anzenbacher platonský trojuhelník, podle něhož rozvrhuje hlavní směry filozofování /str. 44-46/. V jednom vrcholu umísťuje ontologickou reflexi, v druhém transcendentální reflexi subjektivity a tvrdí, že jde o různá východiska a problémová rozvíjení filozofie perennis, která si principiálně neodporují. S tím můžeme souhlasit, pokud obecně uvažujeme spojitost filozofických disciplín /noetika - ontologie/ a transcendentální reflexi rozumíme zkoumání způsobu poznání /Kant/ či zdrojů platnosti /Husserl/. Jestliže však s Anzenbacherem dosadíme za reprezentanty obou zmíněných směrů filozofické reflexe Aristotela a Kanta /na třetím vrcholu sídlí dokonce Hegel/, pak už nemůžeme jen tak mluvit o slučitelných aspektech celkové filozofické souvislosti. Kdyby se jednalo jen o výběr myslitelů, kteří podtrhli význam určitého směru filozofování, byla by Kantova nominace v noetice přijatelná. Ale zdá se, že to Anzenbacher myslí s Kantovou reprezentací teorie poznání vážněji. Tomu nasvědčuje mnohé: Tak např. výkladový prostor - paralelně s Tomášem /str. 142-146/; dále příležitostná příznivá hodnocení /např. údajné Kantovo překonání o-scícenectví - str. 138-139 -, formulace typu: "Kant ukázal - vyvrátil" v případech, kde se předpokládá přijetí Kantových specifických principů - str. 144 - či zdůrazňování komplementarity transcendentální a ontologické reflexe v rámci jediné filozofie, zrovna při výkladu kantovských apriorních forem - str. 143 -/; konečně je tu nápadné omezení negativní účinnosti Kantovy kritiky na racionalistickou metafyziku /str. 146/ a s tím související pokusy o vyrovnávání protichůdných pozic Kantova kriticismu a aristotelského realismu.

V souvislosti s textem ukážeme na třech problémech, že je tento eklekticismus filozoficky neudržitelný. Půjde o Kantovo domělé překonání jednostrannosti empirismu a racionalismu, o aristotelskou recepci či zajištění syntetických soudů apriori a o Kantův poměr k důkazům Boží existence

2/ S y n t é z a o m y l ů

Kant podle Anzenbachera /str. 138-139/ překonal empirismus a racionalismus tím, že pochopil poznání jako

rezultát

smyslovosti a rozumu, že v protějšku ke svým předchůdcům výkladově zapojil oba tyto zdroje a ukázal jejich nutný podíl a vzájemnost v celku lidského poznání. Na první pohled se Kantova explikace může skutečně jevit jako překonání obou protichůdných směrů. Kant chtěl uniknout jednostranností absolutizované zkušenosti a racionality a přitom se snažil o syntézu pozitivních momentů těchto absolutizací; měřítkem mu byly požadavky filozofického výkladu faktu přírodovědy. Racionalismus tedy dodal obecné a nutné /"apriori"/, empirismus zase bezprostřední kontakt s realitou /"syntetičnost"/ - a výsledek? Nejen viditelná likvidace stávající metafyziky, ale i utajené výkladové znemožnění veškerého poznání - transcendentální reflexi nevýmáje.

Kantovi chyběl potřebný odstup od moderního dilematu. Proto ve své syntéze nekriticky přejal určité předpoklady o poměru rozumu a skutečnosti, z nichž právě vzešly komplikace, které se pak marně snažil řešit. Kantův systém tedy v podstatě spojuje Descartův apriorismus vrozených idejí /obecných a nutných/ a Lockův smyslový filtr, jímž se z reality do rozumu dostává jen nahodilé. Tato východiska novověké filozofie Kant nepřekonal; fixoval naopak jejich společný důsledek, jímž se rozum radikálně odcizil skutečnosti.

Jak zní tento společný jmenovatel racionalismu a empirismu, jenž byl směrodatný i pro Kanta? Pojmové obsahy, které díky své identitě vykazují vnitřní nutnost, nepocházejí z extramentální reality. Kantovi z toho vyplynula neúplná disjunkce: pojmově nutné je buď z rozumu, nebo je jen fiktivní /humeovská varianta/; třetí člen - původ z reality - bez potřebného zkoumání vyloučil. A poněvadž Kant nemohl po Humeových impulsech znat korespondenci vrozených idejí s realitou - garantovanou jen Boží pravdivostí - vyvodil z apriority osudnou subjektivizaci nutných vztahů pojmových obsahů; nepoznatelnost věci o sobě je dalším důsledkem takto řazených premis.

Každá filozofická teorie však předpokládá pravdivostní nárok svých obecných soudů. Proto také předpokládá, že identické obecniny jako jejich materiál vyjadřují esenciálně nutné, neměnné struktury reálných jsoucen - jak jsou sama o sobě, ne jak se jen mysliteli jeví. Takovým reálným, t.j. lidským rozumem nevytvořeným jsoucnem je i obecně poznávaná lidská subjektivita včetně rozumu samého - jinak máme absurdum sebekonstituování. Žádný filozof tedy nemůže bez rozporu popírat takto chápanou objektivitu pojmových obsahů. Kant ji popírá, ergo jeho výklad je autodestruktivní; v noeticky zaostřeném pohledu se ukazuje jako originální konstrukce vystavěná na nominalizovaném základě, která se hroutí v okamžiku svého ustavení.

Kantova transcendentální reflexe nemůže být tedy smyslu- plně hodnocena jako překonání jiných koncepcí. A jelikož není ani sama v sobě logicky konzistentní, nemůže být slučitelná s aristotelským realismem, v němž je nadto objektivita pojmových obsahů stanovena jako významný princip.

To je tedy první bod věcného nesouladu vrcholů Anzenbacherova trojúhelníku; ten se proto nedá chápat jako vhodné schema rozmanitosti obsahově jednotné filozofie perennis.

3/ S y n t e t i c k é a p r i o r i

V dalších bodech Anzenbacher navozuje iluzi jednoty svého trojúhelníku. Při výkladu hlavní otázky Kantova systému tvrdí /str. 145/, že tzv. syntetické soudy a priori se vlastně rovnají soudům, které jsou v aristotelsko-scholastické tradici označovány jako propriální. To je ovšem omyl, který zřejmě tají hlubší motiv; takovým usamozřejmením syntetických apriori se totiž Kantův systém kryje Aristotelovou autoritou, neboť tyto soudy v něm mají klíčovou roli.

Oč tedy jde? Propriální soudy se označují podle svého predikátu. Takový predikát - proprium /přesněji by se mělo mluvit o atributu/ vyjadřuje to, co nutně vyplývá ze specifické bytnosti přirozeného subjektu, t.j. takového, v němž je obsah predikátu vposledku realizován. Anzenbacher uvádí scholastickou formuli: "výpověď ve druhém způsobu výpovědi per se" a ukazuje v ní prvek apriority /"per se"/ i prvek syntetičnosti /"ve druhém"/. Výpověď per se je ta, jejíž predikát je dán samou bytností subjektu a sice: buď bytnost nějak obsahuje, což je první způsob /Petr je živočich/, nebo vyjadřuje, co z ní plyne, a to je druhý způsob, čili soud propriální /Petr má vůli/. V obou případech predikát nutně patří subjektu, je jím implikován. Proto může Anzenbacher mluvit při propriálním soudu o aprioritě, neboť nutný vztah vždy vykazuje nějakou nezávislost na zkušenosti. A poněvadž proprium vyjadřuje i jiné jsoucno, než je subjekt, z jehož bytnosti vyplývá /Petr-vůle/, chápeme, proč pojímá propriální soudy jako syntetické. Podle Kanta je totiž syntetický soud ten, jehož predikát není myšlen v pojmu subjektu, takže rozšiřuje poznání - vyjadřuje něco jiného.

Proč tedy odmítáme uznat aristotelské propriální soudy za syntetické apriori v kantovském smyslu? Vezměme aprioritu; povšechně znamená jakousi předchůdnost vzhledem ke zkušenosti. Je-li vztah subjektu a predikátu nutný, pak odolává přívalu empirických změn, platí stále bez ohledu na jevovou variabilitu. V tomto smyslu relativní nezávislosti na zkušenosti určuje pozdní scholastika i propriální soudy jako apriorní.

Kant však pojímá aprioritu radikálněji - jako čistě subjektivní podmínku možné zkušenosti; nezávislost na zkušenosti tu obsahuje i genetický aspekt. Když Kant řekne, že nutný vztah je apriori, znamená to, že nepochází z extramentální reality. Neboť tuto realitu podle něho zprostředkovává jen smyslová zkušenost, která dodává jen nahodilé.

Tato striktní vazba rozumu na smyslovost /myšlenky bez názoru jsou prázdné/ je ovšem hlavním principem empirismu, který tu Kant přebírá jako podmínku a částečný důvod svého pojetí apriority. Scholastická apriorita však neimplikuje tento empirický postulát. Připouští širší pojetí zkušenosti /racionální/

a proto také neobsahuje genetický moment nezávislosti na zkušenosti. Nutný vztah propriálního soudu podle realismu naopak pochází z reality.

Kantova apriorita tedy obsahuje genetickou nezávislost t.j. vyloučení původu z reality v důsledku přijatého empirického principu; scholastická apriorita tyto implikace nemá. Proto scholastické označení propriálních soudů jako apriorních ještě neohlašuje žádnou příbuznost s Kantovými syntetickými apriori. Naopak aristotelské pojetí propriálního soudu je realistické a jako takové přímo vylučuje ztotožňování se syntetickými apriori Kanta. Nutný vztah podle realismu vyjadřuje poznanou realitu - věc o sobě - zatímco Kanta vede aprioritanutného k protismyslné nepoznatelnosti věci o sobě.

Z hlediska apriority je tedy zřejmé, že se Anzenbacher mylí, když v souvislosti s výkladem Kanta tvrdí, že pro Aristotela a scholastiky byl propriální soud vždy syntetickým apriori /str. 145/.

Anzenbacherův pokus o symbiózu je však problematický i z hlediska syntetičnosti. Scholastikové chápou propriální soudy jako analytické, ale také v jiném terminologickém kontextu, takže opět vzniká otázka, zda Anzenbacher oprávněně přistupuje na Kantovo vymezení analytických resp. syntetických soudů. Kant definuje analytický soud obsažeností predikátu v subjektu. Predikát pak v něm musí být alespoň nejasně myšlen a jako takový se z něj musí dát analyticky získat. Tyto implikace Kant uplatňuje např. v dokazování syntetičnosti matematických soudů.

Ale celá koncepce analytického soudu je zase poznamenána předchůdným pojetím vztahu rozumu ke skutečnosti, v němž se scházejí zmíněné omyly novověké filozofie, neboť se tu škrtná realistické pojetí pojmů. Kdyby totiž byla obsaženost predikátu chápána v závislosti na postupně poznávaném objektu, nemohly by být "myšlenosti P v S" a "vyanalizovatelnost P z S" stanoveny jako podmínky či kritéria analytického soudu. Neboť mnohé vědecké predikáty nejsou v předvědeckém stavu myšleny, ani nebyly získány pouhou analýzou S. Přesto by však měly být v realistické, t.j. jediné bezroznorné koncenci pojmů chápány jako virtuálně přítomné - obsažené v předvědeckém stavu subjektu; neboť objem pojmového obsahu je dán poznatelností objektu.

V realistickém kontextu tedy vyanalizovatelnost jako kritérium ruší Kantovu definici analytických. Neboť mnohé predikáty virtuálně obsažené v subjektu nelze získat pouhou jeho analýzou.

Jiným způsobem selhává definice analytických vzhledem k pozdním predikátům, které jsou ve vědeckých pojmech obsaženy, ale ve východisku ještě nebyly nijak myšleny; podle toho by tedy neměly být přidělovány analytickým soudem, ačkoli jsou obsažené.

Samo určování mezi obsahu objektivních pojmů předpokládá ontologickou orientaci v realitě, která svou strukturací propůjčuje pojmům jednotu. Proto se mělo napřed projít distinkcemi

predikátů esenciálních a atributivních, druhů ontologických a logických, pojmů konfuzních a precizovaných, než se stanovila obsaženost jako definiens analytických. To samozřejmě odporuje Kantovu povrhu celé problematiky, ale zároveň ho i zpochybňuje. Neboť takto byl Kant odkázán na zjednodušující racionalistickou představu pojmu, který má "apriori" stálý počet analytických dostupných znaků. Tento počet mu pak byl měřítkem určování obsaženosti predikátu s platností pro všechny myslící bez ohledu na individuální difference a vývoj jejich pojmů. Důsledné dotazování po důvodech Kantovy klasifikace soudů patří k nejučinnějším prostředkům kritického zhodnocení jeho systému.

Příklady, které Kant uvádí pro analytické soudy také prozrazují zásadní neujasněnost jejich vymezení. Je-li "být žlutý" obsaženým predikátem pojmu zlata, pak musí být obsaženy i vědecké predikáty, které vyjadřují fyzikálně chemické složení zlata - v analytických soudech. Neboť zlatu také nutně patří a přitom také nevyjadřují, co zkato je. Tyto vědecké predikáty však nejsou myšleny v běžném pojmu zlata, jakým disponoval Kant, ani nejsou vyanalyzovatelné; podle toho by měly formovat syntetické soudy. V rámci Kantova pojetí to jsou tedy predikáty analytických a zároveň syntetických soudů.

Anzenbacherovi zde vyvstává specifická obtíž. Kant určuje soud "všechna tělesa jsou rozlehlá" jako analytický. Anzenbacher by ho však měl určit jako syntetický. Neboť akceptuje argument typu "labyrint kontinua" /str. 79/, a proto nemůže s Descartem chápat rozlehlost jako esenciální znak tělesa. Uvedený soud tedy musí pojímat jako propriální, a takové soudy jsou podle něho syntetické. Snaha po usouladění kantovské a scholastické klasifikace soudů je opravdu sysifovská.

4/ N a h r a n i c í c h s o f i s m a t u

Kantův poměr k důkazům Boží existence líčí Anzenbacher šalomounsky /str. 281-282/. Připouští protichůdnost ontologické a transcendentální reflexe, ale není to zřejmě žádný rozkol uvnitř filozofie perennis. Obsa směry jsou prý důkazné a jednostranné; ontologie prostě vede k substanti, transcendentalismus nachází apriorní určení subjektu. Přitom Anzenbacher nezmítuje, co nelze přehlédnout: Kant váže kauzalitu jako apriorní kategorii na názor, zatímco inkriminované důkazy užívají kauzalitu transcendentně - za mezemi názorného - takže je Kant pokládá za nelegitimní.

Anzenbacher však zmírňuje toto napětí a překvapivě podotýká, že Kantova kritika postihuje především důkazy racionalistů, kteří predikují pojmy o Bohu a tvorstvu univokálně - tímž způsobem. Klasické teorie analogie to prý odmítá, a tak se nakonec scholastika šťastně shoduje s Kantem: Bůh není předmětem našich kategorií.

Anzenbacherův trojuhelník tedy vydržel i tuto zkoušku, pravda však dopadla hůř. Podle logiky, kterou ctí i Anzenbacher,

nemohou být soudy "tento důkaz je legitimní" a "tento důkaz není legitimní" zároveň pravdivé. Totéž platí i v hlubší problémové poloze: "princip kauzality má/nemá nadempirickou platnost". Jakýkoli pokus o smířování Kanta s aristotelismem je v tomto bodě potřebného zaostření marný. Přitom to neznamená nutný rozpor ontologie a noetiky, neboť tzv. transcendentální zkoumání nemusí končit v apriorismu - je možná i bezrozporná noetika.

Anzenbacherovo lpění na schematu však nejen zatahuje pravdivostní zřetel, ale nutí i k sofistice. Neboť místo přiznání, že protichůdnost obou směrů není jen metodická, tu máme obrát k racionalistům, který už problém nepatříčně posouvá. Motiv je zřejmý: vytěžit podobnosti a oslabit difference Kanta se scholastiky. Posun je dvojitý; první k racionalistům, druhý ke způsobu přidělování pojmů. Kantova speciální kritika se opravdu více týká racionalistických důkazů, ale jeho zásadní kritika zasahuje svým pojetím kauzality všechny kauzální důkazy - i scholastické. S tím se měl Anzenbacher vyrovnat, ale to by se mu trojúhelník rozpadl. První posun je tedy únikový. Jednak se jím opouští problém důkazů, neboť otázka způsobu přidělování se už týká Boží bytnosti a jednak zde mají obětovaní racionalisté ke scholastikům mnohem blíže než Kant. Shodují se s nimi v tom, že lze naše pojmy v pojmání Boží skutečnosti vůbec použít, což Kant popírá; jeho shoda je vzhledem k tomu okrajová: pojmy nelze užívat týmž způsobem - univóce.

Po takovém výkonu nepřekvapuje, že Anzenbacher při výkladu aristotelské dvojice potence - akt využívá příležitost ke spojování této "jednoty protikladů" s Hegelovou dialektikou /str. 86-87/. Můžeme zde jen podotknout, že Hegel svým pojetím t.zv. konkrétní identity zavádí do nitra jsoucen doměle pohy - botvorný rozpor, což je v aristotelském pohledu nemožná záležitost. Rozdíl obou "dialektik" vynikne vzhledem k esenci, která jako vnitřní princip identity jsoucen reprezentuje v aristotelismu neměnný ráz bezrozporného bytí jsoucen; Hegel přitom mluví o mystifikaci abstraktního rozumu.

Je příznačné, že právě Anzenbacherův výklad esence /str. 93/ patří k nejslabším místům jeho ontologie /viz jednostranný důraz na potencialitu a zápornost!! esence v protějšku k bytí/. Tento výklad je ke všemu zakončen velice sporným příspěvkem z konfuzní ontologie M. Heideggera - i jinak bohatě zastoupené. Nakonec vzniká podezření, zda Anzenbacherovi při rýsování jeho trojúhelníku nevedla ruku slabost pro německé "systematiky".

Anzenbacherův úvod je nesen snahou neuzavírat filozofické studium od začátku v jednom systému. Zřejmě v tom hrají roli i špatné zkušenosti s oficiálním preferováním určitého systému či z pouhou výchovou znalců učebnic. Také nepopíratelná zásada říká, že by měla být integrována každá pravda, ať pochází odkudkoliv. Jenže této velkolepé syntéze pravdy musí předcházet kritické rozlišování: co vlastně ten který filozof pravdivého

pravdy, skrývající se třeba v bludném učení.

Uvedu příklad na pověstné sporné otázce, které už přes 1000 let je předmětem sporů mezi Východem a Západem. Je to otázka o původu Ducha svatého. Katolický Západ se drží formule ex Patre Filioque, pravoslavný Východ ex Patre solo. Podstata sporu nezáleží v tom, že katolická strana v čele s svatým Augustinem při výkladu nejsvětější Trojice vychází z jedné společné podstaty Boží a odtud pak postupuje ke třem božským osobám, kdežto Východ zase vychází z Osoby Otcovy a postupuje k dalším Osobám a společné podstatě. Obojí metoda je dobrá a vede ke správným závěrům. Myslím však, že východní metoda je v určitém ohledu lepší a můžeme z ní vycházet. Ostatně i ta západní metoda je vlastně také původem z Východu, protože je to vlastně metoda školy alexandrijské, jíž se přidržel také svatý Augustin. Ta východní metoda je metoda školy antiochijské, která nakonec vlivem Otců kapadockých na Východě zvítězila.

Podstata sporu nespočívá v této metodě, ale v tom, že jedna strana uznává účast Syna při původu Ducha svatého, ať už to vyjadřuje tím známým Filioque, které zdomácnělo na Západě, i když se vyskytovalo i na Východě ve škole alexandrijské, anebo per Filium, které přijala škola antiochijská. Druhá strana však popírá účast Syna na původu Ducha svatého. Toto mínění zastávalive starší době Theodor z Mopsuestie, Nestorios a Theodoret z Kyru, nebyli to ovšem svatí Otcové, nýbrž teologové, kteří byli odsouzeni všeobecnými sněmy jako bludaři pro bludy kristologické a po nich patriarcha Fotios, který razil formuli ex Patre solo.

Zde však musíme rozlišovat: formuli ex Patre solo uznáváme za správnou, pokud tvrdí, že Otec je jediný a dokonalý pramen všeho božství, že v božství není nic, co by nemělo svůj původ v Otci. O to hlavně Fotiovi šlo, to je t.zv. monarchia Patris. Nesprávnost této formule však vidíme v tom, že popírá jakoukoliv účast Syna na původu Ducha svatého.

Fotios odůvodňuje své mínění tím, že Otec sám stačí nato, aby dal původ Duchu svatému, že nepotřebuje k tomu Syna, a že je zbytečné, aby Duch svatý přijímal bytí od Syna, když už je má od Otce. Toto jsou však jenom důvody rozumu, které platí jen tehdy, když neodporují zjevené pravdě. Jestliže však odporují zjevení Božímu, pak nemají žádné platnosti. Fotios se ovšem odvolává také na Zjevení, hlavně na verš J 15,26: "až přijde Přímluvce, kterého vám pošlu od Otce, Duch Pravdy jenž od Otce vychází, ten o mně vydá svědectví." Zde se však mluví o poslání Ducha svatého. Ke každému poslání patří tři složky: 1. úkon poslání, t.j. rozkaz posílajícího, 2. vycházení poslaného od posílajícího k tomu, k němuž je poslán, 3. příchod poslaného k tomu,

k němuž je poslán, j. příchod poslaného k tomu, k němuž je poslán. Tyto tři složky jsou vyjádřeny také zde. Posílající je zde Syn, který dává rozkaz /"pošlu"/, poslaný, který vychází od posílajícího Syna je Duch svatý. To je samozřejmé a nutně to patří k samému poslání. Vycházení od Syna není výslovně zmíněno. Cílem poslání jsou apoštolové, k nimž Syn Ducha svatého posílá. Komplikované je to však tím, že posílající je nejen je nejen Syn, nýbrž i Otec, což je nepřímě naznačeno slovy: "pošlu od Otce" a výslovně je to řečeno v J 14,26: "P ř í - m l u v c e D u c h s v a t ý , k t e r é h o p o š l e O t e c v e j m é n u m é m ." Vycházení od Otce je výslovně zmíněno, aby nebylo pochybnosti, že Duch svatý přichází k apoštolům nejen od Syna, ale také od Otce. Tím, je zajištěno, že příchod je sice od Syna, ale také od Otce. Všechny tři složky poslání jsou tu vyjádřeny a není žádný důvod, který by nás nutil rozumět tomuto místu jinak než o poslání Ducha svatého od Otce i Syna. To je vlastní, přímý, literární smysl tohoto místa. Je ovšem možno chápat vycházení také v nevlastním, přeneseném t.j. přizpůsobeném smyslu jako o věčném původu Ducha svatého, ale to už je smysl, který tam vkládáme my, logicky sice správně, ale původní smysl biblických slov to není, nebo aspoň nedá se dokázat, že by to byl literární smysl těchto biblických slov.

Z toho plyne, že nesmíme vycházet z těchto slov při důkazu věčného původu Ducha svatého, nebo aspoň, že to není radno a vhodné, protože není jisto, že tato slova skutečně byla řečena o věčném původu Ducha svatého. Tím méně můžeme vycházet ze slov symbolu nicejsko-cařihradského "který z Otce vychází", protože tam jsou ta slova vytržena ze souvislosti evangelního textu a k tomu ještě jsou změněna: v evangelním textu je para tu patros, t.j. a Patre, od Otce, kdežto v symbolu je ek tu patros, t.j. ex Patre, z Otce, čili předložka para je nahrazena ek, a tím je zdůrazněn onen nikoli biblický smysl tohoto místa o věčném původu Ducha svatého. Nedorozumění je v tom, že biblické para tu patros ekporeuetai o poslání bylo nahrazeno nebiblickým to ek tu patros ekporeuomenon o věčném původu, a při tom toto nebiblické znění bylo pokládáno za přesný biblický text a zároveň mu byla připisována hodnota, jako by to byl přesný biblický text.

Při výkladu věčného původu Ducha svatého necháme proto stranou J 15,26 a všimneme si jiných svědectví Písma. Nejprve si připomenme, co říká Zjevení o původu Syna. Syn je od věčnosti rozen z Otce, to netřeba dokazovat. A Syn dále praví: "v š e c h n o , c o m á O t e c , j e m é ." A co patří k tomuto všechno? Především Otcovo božství, jeho božské bytí, jeho božská přirozenost. Totéž platí obdobně o Duchu svatém. Syn dostává Otcovo božství zrozením z Otce a Duch svatý dostává Otcovo božství vydechováním z Otce, protože Duch svatý je Duch Otcův /Mt 10,20/, t.j. dech Otcův, vydechovaný z Otce.

A také Duch svatý může říci: "všechno, co má Otec, je mé." K tomu především patří božské bytí Otcovo, božství Otcovo, ale toto božství je už také božství Synovo, které dostal Syn od Otce ontologicky dříve /nikoliv časem/ od Otce. Tedy jedno a totéž božství, původně Otcovo a sdělené Synu, stává se vydechováním majetkem Ducha sv., čili Duch svatý dostává vydechováním jedno a totéž božství Otcovo a Synovo, čili jednu a tutéž božskou přirozenost Otcovu a Synovu. Je nemožné, aby Duch svatý dostával jenom božství Otcovo a nikoliv Synovo. Je to přece jedno a totéž božství, které už je majetkem Otce i Syna.

Duch svatý je Duch Otcův /Mt 10,20/, t.j. vlastně dech Otcův, vydechovaný Otcem. Nyní je další otázka: je Duch svatý vydechován také Synem? Čili: dostává božství také vydechováním od Syna. Na to odpovídá sám Syn Boží: "Syn nemůže sám od sebe činit nic, leč co vidí, že činí Otec" /J 5,19/; "musím konat skutky toho, který mě poslal." /J 9,4/ Z toho plyne: Syn nemůže činit nic jiného, nežli, co činí jeho Otec. Činnost Otcova a Synova je jedna a táž. Proto není možné, aby Otec vydechováním dával božství Duchu svatému a Syn aby to nečinil, aby nevydechoval spolu s Otcem Ducha svatého. To by odporovalo jednotě božské přirozenosti Otce i Syna, vždyť Syn Boží praví: "Já a Otec jedni jsme." /J 10,30/ Odporovalo by to také lásce. Vždyť "Bůh je láska," jak praví svatý Jan /1 J 4,8.16/. Otec miluje Syna /J 3,35; 5,20; 10,17; 15,9-10; 17,23.24.26/ a Syn miluje Otce /J 14,31/ a Duch svatý je vzájemným vydechováním lásky Otce a Syna, je vzájemným darem lásky Otce a Syna. Kdyby Otec vydechoval Ducha svatého a Syn jej nevydechoval, pak by to znamenalo, že Otec a Syn nejsou jedno. Znamenalo by to popření jednoty a lásky v nejsvětější Trojici. Ostatně i Písmo svaté výslovně tvrdí, že Duchsvatý je nejen Duch Otcův /Mt 10,20/, ale také Duch Synův /Gal 4,6/, Duch Ježíšův /Sk 16,7; Fil 1,19/, Duch Kristův /Ř 8,9; 1 P 1,11/, to znamená, že je to Duch /čili dech/ vydechovaný od Syna, od Ježíše, od Krista.

Jestliže tedy nejen Otec, ale i Syn spolu s Otcem vydechuje Ducha svatého, pak to není proto, že by Otec sám na to nestačil, jak soudí Fotios, vždyť všechno je z Otce, Syn i Duch svatý, i to, že Syn má sílu vydechovat Ducha svatého. Nic není v božství, co by nemělo původ v Otci. Ani není zbytečné, aby i Syn vydechoval Ducha svatého, ale naopak je to absolutně nutné, protože to naprosto nutně vyžaduje jednotu Boží přirozeností a jednotu Boží lásky. Syn nemůže být vyloučen z účasti na původu Ducha svatého, neboť tím by byla popřena nejsvětější Trojice.

Nyní se můžeme vrátit ke slovům evangelia: "který od Otce vychází" /J 15,26/. Ve vlastním, literárním smyslu jde o vycházení poslaného Ducha svatého od posílajícího Otce i Syna,

jak jsme vyložili. Z toho můžeme ve smyslu uvedených úvah vyvozovat původ Ducha svatého, čili vycházení v přeneseném smyslu, ale v tom smyslu, že jde o původ Ducha svatého od Otce i Syna, anebo, jak říká jí východní Otcové, od Otce skrze Syna. Protože však termín vycházení, který je sice biblický v souvislosti s posláním, ale nikoli v souvislosti s věčným původem Ducha svatého, je lépe opsat termín vycházení, který v dějinách způsobil tolik nedorozumění a nahradit jej skutečně biblickým termínem, odvozeným od biblického jména třetí Osoby, Duch či vlastně Dech, totiž vydechování. Pak bychom to staré nebiblické Spiritus qui ex Patre Filioque procedit nahradili novým, jasnějším, biblickým qui a Patre Filioque spiratur, který je vydechován od Otce i Syna. Odpovídá to biblickému Spiritus Patris, Spiritus Filii.

Pravda o původu Ducha svatého byla dosud jen v knihách teologů a byla předmětem vášnivých sporů odborníků. V praktickém životě křesťanů se vůbec neuplatňovala. Sotva kdo o ní kdy kázal, věřící o ní nevědí téměř nic a mnozí kněží se v ní ani nevyznají. A přece patří k základním pravdám víry, bez ní je pravá víra v Boží Trojici nemožná. Ale teprve nyní, když ji řádně a přístupně vysvětlíme, může se stát majetkem všeho věřícího lidu, oslavou a chválou Boží jednoty a lásky, a zároveň i výrazem překonání církevního rozdělení a obnovení církevní jednoty.

/Předneseno na ekumenickém setkání v Opavě 23. 7. 1986/

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo
 text na pokračování - text na pokračování
 ooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

VÝVOJ ŘEHOLNÍHO ŽIVOTA /VI./

Jednou z nejdůležitějších reforem benediktinské řehole je reforma cisterciáků. Její počátek sahá do 11. století. Jak bylo popsáno v předchozích částech, bylo to období velkého úsilí o obnovení ideálu mnišství. Vznikly různé typy klášterů s řeholí sv. Benedikta jako základní ústavou. Cisterciáci vděčí za svůj vznik opatu benediktinského kláštera v Molesmes ve Francii, sv. Robertovi. Jeho ideálem bylo vrátit benediktinskému mnišství jeho původní přísnost. S dovolením církevních představených odešel z mateřského kláštera Molesmes se skupinou jednadvaceti mnichů založit nový klášter. K jeho vybudování bylo vybráno místo nedaleko Dijonu - bahnitá dolina obklopená lesem, daleko od lidských obydlí. Název tohoto údolí pravděpodobně pochází od četných pramenů, které zde vytékaly - Cistercium, francouzsky Citeaux. Toto místo dalo název novému řádu -

- cisterciáci. Položení Citeaux v dolině, obklopené vodou a le-
sy, se stalo typické pro pozdější zakládání cisterciáckých klá-
šterů. Zatímco benediktini po vzoru Monte Cassina hledali mís-
ta pro své kláštery většinou na horách, cisterciáci se usazo-
vali v dolinách. První obyvatelé Citeaux se pokusili spojit i-
deály poustevnického života se společným životem klášterním.
Jejich základní ústavou byla Řehole sv. Benedikta. Klášter
v Citeaux se začal slibně rozvíjet a brzy se stal důležitým ná-
strojem v díle vnitřní obnovy církve. 21. března 1098 byla
klášteru potvrzena jeho nezávislost. Prvním opatem se stal sv.
Robert. Už po roce na příkaz papeže Urbana II. a na prosby
mnichů z Molesmes, se však vrátil do svého mateřského opatství,
kde zemřel v roce 1110.

Jeho nástupcem v Citeaux byl zvolen svatý Alberik,
velký horlитель o obnovení prvotní přísnosti řehole sv. Benedik-
ta. Pokračoval v díle sv. Roberta. Napsal první ústavu klášte-
ra, která se stala základem prvních konstitucí nového řádu.
Papež Paschal II. vzal opatství pod ochranu Svatého stolce, po-
tvrtil jeho autonomii, ale současně je podřídil místnímu bis-
kupovi. Alberik změnil černý habit benediktinů na bílý nebo
šedivý, s černým škapulířem a černým pásem. Proto byli cister-
ciáci také někdy nazýváni bílí mniši na rozdíl od černých mni-
chů benediktinských. Alberik zemřel v Citeaux v roce 1109. Tře-
tím opatem bílých mnichů se stal sv. Štěpán Harding. Díky jeho
úsilí potvrdil papež Klement II. v roce 1119 řád cisterciáků.
Štěpánovým dílem byla tzv. CARTA CARITATIS, která je základní
konstitucí řádu, regulující vzájemné vztahy mezi jednotlivými
opatstvími a uvádějící do všech opatství jednotnou observanci
a liturgii. Mniši cisterciáci se měli živit prací vlastních ru-
kou na poli.

První obyvatelé Citeaux žili vzorným řeholním životem. A-
však malárie, která byla v tom kraji obvyklá, způsobila, že se
počet mnichů stále snižoval. Situace se změnila v roce 1112,
kdy vstoupil do kláštera mladý rytíř Bernard se skupinou tři-
ceti mladých lidí. V této skupině byli čtyři jeho rodní brat-
ři, příbuzní a přátelé. Vymírající klášter se znovu obnovil a
zaznamenal ohromný rozvoj. V letech 1113 až 1115 vznikla čtyři
nová opatství - La Ferté, Pontigny, Clairvaux a Morimond - od-
kud vznikaly další četné kláštery po celé Evropě. Na konci 13.
století měl řád cisterciáků v Evropě na 700 opatství.

Cisterciáci vykonali obrovské dílo v oblasti společensko-
kulturní. Jejich opatství se velmi brzy stala ohnisky kultury
duchovní i materiální. V architektuře vytvořili svůj vlastní
osobitý styl, jehož znakem je překvapivá přísnost, prostota i
krása. Rovněž v životě církve začali hrát cisterciáci velmi
brzy důležitou roli. Z jejich řad vyšli dva papežové - Evžen
III. /+ 1153/ a Benedikt XII. /+ 1342/, četní kardinálové a
biskupové. Mniši často plnili funkci papežských legátů. Na po-
třeby církve odpovídal řád i tím, že od poloviny 13. století se
mniši začali věnovat i duchovní správě v osadách kolem jejich
klášterů.

Během staletí prožili cisterciáci období rozkvětu i období krize. Vlivem vnějších událostí /černý mor v polovině 14. století, stoletá válka mezi Anglií a Francií, husitské války, turecké nájezdy, reformace/ došlo ke značnému uvolnění kázně v kláštorech. Mnohá opatství byla zničena, takže generální kapitula v Cîteaux, nejvyšší moc v řádu, nemohla plnit své závazky. Přesto se však řád stále znovu pokoušel obnovit původní přísnost. Úsilí o reformu se projevilo ve dvou směrech: přísné observance a běžné observance. První z nich usilovala obnovit původní, přísně kontemplativní styl života. Druhý směr viděl spíše potřebu věnovat se práci v duchovní správě. Ve 2. polovině 17. století opat francouzského kláštera La Trappe Armand de Rancé zreformoval podle prvního směru vlastní klášter, který se stal kolébkou trapistů, reformovaných cisterciáků., zachovávajících předpisy původních konstitucí. Trapisté vedou přísně kontemplativní život, věnují se manuální práci a rozhodně odmítají jakoukoli duchovní správu. Řád trapistů je u nás známý díky vynikající osobnosti amerického spisovatele, filosofa, mystika a opata trapistického kláštera Tomáše Mertona.

Kapitolu o mnišství nelze dokončit, aniž bychom vzpomněli na ženské mnišské hnutí. Od prvních dob křesťanství hrály v církvi významnou roli skupiny osob, které se veřejně zavazovaly a slibovaly do rukou biskupa, že budou plně žít evangelijní rady. Byli to asketi, vdovy a panny. Po milánském ediktu, kdy bylo křesťanství zrovnoprávněno a stalo se státním náboženstvím, začalo přibývat křesťanů. Křesťanství se stalo masovou záležitostí. Tím ovšem poklesla úroveň křesťanského života. V tomto kontextu pochopíme veliké úsilí na konci 3. století o zvětšení významu i počtu zasvěcených panen v církevních obcích. Tam, kde se křesťanství nejdříve stalo masovou záležitostí - Egypt, Sýrie, Malá Asie, Východ - tam se toto úsilí objevuje nejdříve. Vedle asketů a panen, žijících v křesťanských obcích, se však stále více objevují muži i ženy, kteří odcházejí na pustá místa, na poušť, aby tam žili plně své křesťanství. Tito osamělí poustevníci a poustevnice časem vytvářejí poustevnické kolonie a kláštery. Pramen z 1. poloviny 5. století mluví o četných kláštorech mnišek na Východě i na Západě, z nichž některé čítají 250 a více žen. Řada ženských klášterů vznikla v souvislosti s mužskými kláštory a sestry se řídily řeholí z klášterů mužských. Tak se dovídáme, že v součinnosti se sv. Pachomiem založila jeho sestra Marie v Tabene, blízko mužského kláštera i ženský dům. Ženský klášter založil sv. Jeroným v Betlémě, sv. Melanie v Jeruzalémě. Sestra sv. Basila, sv. Makrina, svým vstupem do kláštera dala podnět oběma svým bratrům, že se začali zajímat o řeholní život. Ženský klášter založil vedle mužského i sv. Jan Kassián v Marseille. Ohromný význam měl ženský klášter v Poitiers, založený sv. Radegondou /+ 587/. Stal se ohromným vzdělávacím a kulturním centrem. Většina těchto klášterů však zanikla po smrti svých zakladatelů. Velký význam měl řád benediktinek, založený sestrou svatého

Benedikta, svatou Scholastikou. Benediktinky se velmi rychle šířily, takže už v 7. století nacházíme jejich kláštery nejen v Itálii, ale i ve Francii, Španělsku a Anglii. Prostřednictvím misie anglosaských benediktinů se dostaly benediktinky i do Německa. Jejich nejzákladnějším úkolem bylo a je osobní posvěcení. O rozsahu ženského mnišského hnutí v Itálii nás do jisté míry informuje zpráva z doby Řehoře Velikého /+604/, kdy papež poskytl v Římě útulek třem tisícům italských mnišek, které se sem uchýlily před nájezdy Langobardů.

Obrovský rozkvět ženských klášterů nastal v 11. století. Všechny nově vzniklé řády, počínaje kamalduly a valambroziány, měly vlastní ženskou odnož. Dokonce i clunyjské hnutí, které z počátku nevěnovalo ženským klášterům pozornost, mělo od 11. století ženskou odnož. Klášter v Marigny, založený v roce 1061, se stal prvním a vzorovým střediskem benediktinek clunyjské observance. Ideál života mnišek ve středověku byl někdy dost problematický. Na rozdíl od mnichů nemohly vykonávat žádnou vnější činnost. Měly žít v naprosté odloučenosti, v přísné klauzuru a měly se věnovat pouze liturgii, osobní modlitbě a práci. Na přísnou klauzuru byl kladen veliký důraz ve všech statutech a konstitucích. Jedinou možnou vnější činností bylo vyučování a výchova dívek, avšak pouze v areálu kláštera. Podstatou života mnišek byly sliby individuální chudoby, čistoty a poslušnosti, společný život šel ještě mnohem dál než v klášterech mužských - společná kaple, jídelna, pracovna, ložnice. To všechno mělo vytvářet podmínky pro realizaci řeholního ideálu dokonalosti mnišek. Všem ženským klášterům, žijícím podle řehole svatého Benedikta, stály v čele abatyše. Jejich moc však byla podstatně menší než moc opata, protože ženské kláštery byly podřízeny biskupům nebo opatům, kteří nad nimi měli dohled.

V 11. století dosáhly velkého významu podvojně kláštery. Tato instituce se skládala z mužského a ženského společenství, přísně od sebe odděleného, pod vedením jednoho představeného. Tyto kláštery je však nutno odlišit od klášterů smíšených, které se objevují v raném středověku zvláště v Španělsku. Smíšený klášter byl společenstvím rodin, žijících i s dětmi v jedné budově podle speciální řehole pod vedením jednoho představeného. Podvojně kláštery měly v praxi různý charakter. Existují dva základní typy podvojných klášterů. První, klasický, sahá až k počátkům řeholního života v Egyptě. V blízkosti mužských klášterů vznikaly ženské domy, které měly v mužských společenstvích oporu. Správa obou domů byla v rukou opata, někdy však, alespoň z počátku, také v rukou abatyše. Tento typ byl rozšířen v raném středověku zvláště v Anglii a Německu. Jiný typ, obvyklý ve Francii, spočíval v tom, že abatyše měla pod svou vládou i početnou skupinu kněží - mnichů, kterými disponovala podle potřeby.

Ve 12. století přijaly stovky klášterů řehli cisterciáckou. Neznamenalo to ovšem, že byly přivtěleny k cisterciáckému

řádu. Naopak se cisterciáci dlouho bránili přijmout ženské kláštery do řádového společenství. Mnišky se tedy snažily po vzoru mužské větve samostatně se organizovat. Vytvářely společenství opatství s kapitulami a vizitacemi. Teprve na počátku 13. století přijala oficiálně generální kapitula cisterciáků ženské kláštery do řádového společenství a převzala nad nimi dohled. Znamenalo to na jedné straně vyrovnání mužských a ženských klášterů v exempci i jiných právech, na druhé straně však byly ženské kláštery poddány generální kapitule celého řádu. Každý ženský klášter byl pod dohledem a ochranou určeného opata. Přivtělení ženských klášterů k řádu způsobilo ohromný vzrůst počtu zájemkyň o vstup k cisterciáckám. Situaci musela řešit generální kapitula v letech 1218 a 1228, která určila maximální počet sester v každém klášteře a zakázala přivtělovat k řádu další ženské kláštery. Duchovní správu v ženských klášterech svého řádu vykonávali kněží cisterciáci. Opat, pod jehož dohledem byl ženský klášter, přijímal do noviciátu kandidáty kněžství nebo už kněze a ti pak skládali řeholní sliby do rukou abatyše a slibovali jí poslušnost. Skupina těchto kněží pak sloužila sestrám, nosila cisterciácký hábit, ale nebyli to mniši cisterciáci v pravém slova smyslu.

Možná nás poněkud zarazí neochota mnichů přijímat pod svou ochranu ženské kláštery. Jenže s tímto přijetím pod ochranu byl spojen závazek starat se o duchovní správu sester. Vzhledem k obrovskému počtu ženských klášterů to byl závazek mnohdy skutečně neúnosný, který by mohl být splněn pouze na úkor řeholního života mnichů samotných. V mnoha případech řeholníci přijímali ženské kláštery do své správy jen pod nátlakem Apoštolského Stolce.

V 10. a 11. století se stala velmi populární jiná forma zasvěceného života. Bylo to poustevnictví. Na rozdíl od mužů však ženy neodcházely na osamělá místa. Usazovaly se v osadách, nejčastěji ve městech a nejraději při nějakém kostele. Malá komůrka, do které se nechaly uzavřít, s malým oknem pro nejnutnější kontakt se světem, se stala až do konce života obydlím poustevnice. Tyto poustevnice - rekluzy - se řídily pravidly různých řeholních společenství, nejvíce benediktinskými, cisterciáckými nebo kartuziánskými. Rekluza se věnovala modlitbě, četbě, umrtvování i různé manuální práci. Některé po sobě zanechaly nádherně ilustrované opisy knih. O šíři tohoto hnutí svědčí zpráva z roku 1320, kdy v samotném městě Římě žilo 260 rekluz.

Při zakládání ženského kláštera bylo ne právě zanedbatelným momentem zajistit výživu sester. Stále častěji se stávalo, že ženské kláštery přijímaly dívky z bohatých vrstev - rytířských, později i měštanských - které s sebou přinesly do kláštera určité věno. I rekluzy pocházely z těchto vrstev. Pokud ne, la rekluza zajištěné hmotné zabezpečení, nedal biskup dovolení k tomuto způsobu života. Z toho důvodu velké množství dívek z chudobnějších vrstev nemohlo být do kláštera přijímáno.

vírou. Musí proniknout do všedního dne, ne jej pouze zarámovat. Když vezmu vážně pravdu víry, že Boží přítomnost se neomezuje na svatostánek a svatá místa, pak pro mne celý všední den získá novou kvalitu v mém manželství, v mém životě osobním, v mém povolání a přátelství, v životních obtížích a radostech. Všude je Bůh připraven, aby se se mnou potkal. Vímeovšem jedno: pro nás křesťany neexistuje náhoda. Všim, co mne potkává, co určuje můj život, co prožívám nebo čím trpím, je mi Bůh blízko. Všechno pochází jakoby z jeho ruky.

Nejsnáž se nám určitě daří spojovat s Bohem malé životní radosti. Kdo se prochází v hustém lese, objeví někdy na zemi jen drobné ostrůvky slunečního svitu. Ale i v malém slunečním paprsku můžeme vytusit celé slunce a být vděční.

Jde mi však o víc než jenom o taková cvičení vděčné pozornosti vůči Bohu v dobrých a šťastných hodinách. Co my křesťané v budoucnosti potřebujeme ještě víc, je schopnost zbožnosti, která odkrývá Boha i v prostředí, které je téměř beze stop náboženství. My jsme církve v ateistickém státě. To pocítujeme skoro každodenně, nejvíc naše školní mládež a studenti. Ale to nás nemusí znepokojovat. Neboť ani v nařízeném ateismu se Pán Bůh nenechá vyhnat ze škol, úřadů a továren. Musíme jen být připraveni vidět Boží přítomnost i tam, kde jsme doposud nebyli zvyklí Boha hledat: ve tvářích lidí za přepážkami úřadů a pod čepicemi uniform a při sousedském povídání o pěkné dovolené nebo o starostech s výchovou, v odstavcích novin nebo v čekárnách poliklinik. Kde je psáno, že se Boží moc a láska zastavuje před dveřmi paneláků? Třeba u kolegy, který jakoby nařiká na nemoc, ale ve skutečnosti bojuje s Bohem o to, zda jeho život má cenu nebo ne? Nebo v konfliktních situacích, v nichž si připadáme bezmocní a bez naděje na dobrý konec?

Tady se mi všude staví před oči Ježíš opuštěný a přibitý na kříži a já chápu, co následování Ježíše konkrétně znamená. Potřebuje to cvik a fantazii, abychom i v banálních a zdánlivě nenáboženských situacích poznávali vanutí Božího ducha. Potřebujeme jakoby mystiku všedního dne, která může udělat zkušenost s Bohem v ateistickém prostředí. Právě v našem světě, údajně opuštěném od Boha, bude záležet na tom, abychom si mnohých znamení Boží přítomnosti všímali s vírou, že Bůh je přítomen víc, než je ateistům milé a nám věřícím mnohdy známo.

Druhá myšlenka se zaměřuje na praktickou denní zbožnost:

2. Poslušně nabídnout vlastní život Bohu

Poučení Ježíšem Kristem víme: Bůh nechce jenom něco z nás, chce nás celé. A kde jsme víc sami sebou než uprostřed všedního dne? Naše poslušnost začíná při krátké modlitbě ráno, když zazvoní budík, a končí poslušným přijetím stárí, nemoci a smrti.

Jsem přesvědčen, že každý z vás by mohl vypočítat celou paletu zlých situací nebo životních břemen, které musí překonávat nebo snášet. Chtěl bych vás povzbudit, abyste se na tyto

zkoušky tak, jak je označuje svatý Pavel - přinášet samy sebe jako živou oběť Bohu. A ještě dodává: To at je pro křesťany pravá a přiměřená bohoslužba. /srov. Řím 12,1/

Tím není nic řečeno proti bohoslužbám, které slavíme v našich kostelích. Společné slavení Kristovy poslušnosti k životu a smrti v mešní slavnosti předpokládá vlastní poslušnou životní oběť všedního dne. A to může mít skutečně rozmanitou podobu: např. snášení slabostí manželského partnera, přijetí tělesného omezení nebo osamělosti, snášení nemilé situace v povolání, tvrdosti povinné vojenské služby nebo výuční doby, která mě odděluje od rodiny, konat dobro a zůstat dobrý, aniž mě za to někdo pochválí, starost s obtížnými nebo nervózními dětmi, břemeno domácnosti vedle práce v zaměstnání, problémy na pracovišti kvůli svému křesťanskému postoji a mnoho jiného. Copak to všechno nemá něco společného s Bohem a naším duchovním životem? Není to naopak surovina pro naši odevzdanost, naši poslušnost a naše pokání, které Bohu dlužíme?

Doufám, že porozumíte této větě: Jste možná zbožnější než si myslíte. - Tento výrok nemá ve vás vzbudit domýšlivost. Ale určitě jsou mezi vámi lidé, kteří se nemusí stydět za srovnání s prvotně křesťanskými vyznavači víry. A také mučednictví není vždy okamžité obětování života, může to také být obětování života po částech: obětování životní úrovně, možností, které by se nám otevřely při popření našeho svědomí. Vytrvání v obtížném manželství, trpělivost ve styku s nemocnými a starými, nasazení času a nervů v životě farnosti, odvaha prosadit se jako křesťan proti kamarádům, možná i proti rodičům, přinejmenším ale proti všeobecnému duchu doby - to všechno má něco společného s bohoslužbou. Ale také zážitek ryzí lásky, radost nad podařeným dílem, zážitek solidarity nebo nezištného přátelství - také to všechno se může stát bohoslužbou všedního dne; bez toho by naše účast na nedělní bohoslužbě byla jen formalitou. Řekněte si, co byste dnes při mši svaté mohli z všedního dne vložit Pánu do obětní misky. Tady mnohé váží před Hospodinem víc, než se domníváme. Ale mnohé také Bůh odmítne jako prázdnou slámu. Při bohoslužbě neplatí naše zbožné pocity, ale náš život.

Dovolte mi ještě jeden důkaz, jak spolu souvisí zbožnost a život.

3. Společně stát před Bohem

Hodně dnes slyšíme o mladých církvích v tzv. třetím světě. To, co způsobuje životnost těchto církví, je podle mého názoru nově objevený prvotně křesťanský pohled: nikdy nelze být křesťanem sám. Církev je živá tam, kde se křesťané rozhodli: chceme společně věřit, společně doufat a milovat. Nechceme ducha Ježíše Krista uzavírat ve vlastním srdci, ale tím, že se na něj odvoláváme, chceme s ním v našem středu **učinit** zkušenosti: viditelné, slyšitelné, hmatatelné. Podle mého názoru stůně život v našich farnostech na přecitlivělý ostych. **Nedokážeme** mluvit volně o své osobní víře. Je tu nebezpečí, že tou

náboženskou zdrženlivostí duchovně vyhladovíme. Jak osvobodivě působí, když se s druhým nebo s nějakou skupinou společně modlíme, mluvíme o svých zkušenostech s Bohem. Dál nás nepřivede pouze náboženské vzdělávání, trpělivé naslouchání stovkám kázání, nýbrž společné sdílení duchovního života: náboženský život ve společenství bratří. Musíme vzít vážně, že nejen kněží, ale my všichni jsme "duchovní": že otec i matka mohou právě tak žehnat jako farář; že Božímu slovu rozumění nejen teologové, že společný duchovní život mohou mít právě tak manželé jako řeholníci. Pro izolovanost lidí v dnešní době je příznačné, jak se musíme chovat před televizí: celá rodina je pohromadě, ale každý se dívá mimo toho druhého, spojení jsme s televizorem, ne navzájem se sebou. Nic proti dobré kriminálce nebo veselému filmu, ale neměli bychom se dívat víc na sebe navzájem? Nikoli v Římě, nikoli na biskupských konferencích - ale u vás, ve vašich obývacích pokojích, u vašich kuchynských stolů a u postýlek vašich dětí se rozhoduje o budoucnosti církve. Může-li si duch Kristův vytvořit prostor tam, pak nezhasne věčné světlo ani v našich kostelích.

Postavme se proto před Boha společně. V rodinách, ve farnostech, přítel spolu s přítelkyní, muž se ženou, katolický křesťan s katolickými a evangelickými přáteli a v neposlední řadě my všichni s našimi kněžími, kteří také potřebují naše svědectví víry, stejně jako my jejich. Co je možné v jihoamerických náboženských skupinách, co mohou katoličtí Filipinci, nebo afričtí křesťané, můžeme také my, katolíci zde: můžeme se navzájem k sobě přiklonit, a to, co každý před Bohem koná sám, konat společně. Marxisté říkají: Když masy uchvátí idea, stane se z ní revoluční síla. Pro nás křesťany platí Ježíšovo slovo: "Shodnou-li se dva z vás na zemi v prosbě o jakoukoli věc, můj nebeský Otec jim to učiní" /Mat 18,19/. Na společenství v Duchu svatém záleží - pak se svět změní.

Pokusil jsem se nastínit podobu současné, světu otevřené zbožnosti. Ještě jednou budiž řečeno: Buď je náš celý život zbožný, to znamená vnímavý vůči Bohu, nebo nejsme zbožní vůbec. Postoj, kdy se křesťan domnívá, že je zbožný jen tehdy, když potlačí svět a všední starosti, působí natrvalo zhoubně. Víte ze zkušenosti: Žádný hluk není náležitější než ten, který se pokoušíme přeslechnout. Abychom náleželi Bohu, nemusíme a nemáme utíkat na ostrov blažené odloučenosti. Takový ostrov vůbec neexistuje. Máme Boha hledat tam, kde skutečně je: v našem všedním dni. Proto nemusíme při modlitbě zavírat oči nebo zacpávat si uši nebo vyprazdňovat srdce. Musíme Bohu přednášet to, co nás od Něho zdánlivě odvádí: trápení, břemena, neviditelné radosti, krátce - náš život. "Pane Bože, přijmi ..." - to je moje nejkratší modlitba. A vždycky mám co předkládat.

Mluvili jsme dnes o důležitém tématu. Co může být důležitějšího než:

- odkrývat Boží přítomnost ve všedním dni,

- nabízet Bohu poslušně vlastní život,
- společně stát před Bohem a dávat jeho Duchu prostor v našem středu.

K takovému konání vám žehnej všemohoucí Bůh: Otec i Syn i Duch svatý.

Váš biskup Jcachim Wanke

O B S A H

V í r a v s o u č a s n é m s v ě t ě

Víra v současném světě /Úvodník, -brod-/	1
Walter Kasper: Osobní Bůh	3
Albert-Marie de Monleon, O.P.: Obnova víry /fragment/	11
bratr Efraim: Odhalování Církve	14
H. Rybář: Dvě francouzské úvahy o dnešní církvi	22
Jan Maria: Evoluční teorie	43
Norbert Brox: "Gnose osvobozuje"	53

K r o z j í m á n í

Jan Pavel II.: Úvod ke křesťanské modlitbě za mír	60
Evžen Savojský: Modlitba vojevůdce	61

L i t e r a t u r a

Poslední svaté přijímání	63
Jar. Victorin: Moje Maďarsko	67

P o r t r é t y

Prorok svobody /flp/	70
----------------------------	----

R e c e n z e

J.-J. Almen: Biblický slovník /P.D./	74
C. Tresmontant: Apocalypse de Jean /P.D./	74
R.N. Whybray: The Making of the Pentateuch /P.D./	75
S.M. Iglesias: Los evangelios de la infancia /P.D./	75
B. Andrade: Encuentro con Dios en la historia /P.D./	75
Problémy eklektického úvodu /A.F./	75

E k u m e n i s m u s

Dr. Vojtěch Tkadlčík: Filioque	82
--------------------------------------	----

T e x t n a p o k r a č o v á n í

Vývoj řeholního života VI. /jap/	86
--	----

A k t u a l i t y

Joachim Wanke: Pastýřský list o současné zbožnosti	92
--	----

M i l í p ř á t e l é,

toto číslo časopisu SURSUM bylo připravováno v létě r.1989. V důsledku srpnových a říjnových domovních prohlídek nemohlo být vytištěno a tak zčásti ztratilo na aktuálnosti. Většina článků má ale nadčasovou platnost a tak doufáme, že je přijmete i nyní, po listopadu 1989. Další číslo by již mělo vyjít legálně v tiskárně a proto prosíme případné zájemce o přihlášku k odběru, kterou je možné poslat na adresu: M. Badal,

Rousínovská 30

627 00 Brno

Další podrobnosti a plány zveřejníme v příštím čísle.

Vaši redaktoři

