

ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

SALVE

ROČNÍK II.

ČÍSLO 1

1992

Walter Nigg Světec buší na naše dveře

Dominik Duka C. Tresmontant: Le Christ Hébreu

Thomas F. O'Meara Katolický pohled na fundamentalismus

Vladimír Koudelka Kateřina Sienská

C. Spicq Láska k bližnímu v Bibli

Jan A. Kloczowski Stvoření světa - mýtus a věda

Odilo Štampach Pojetí zázraku u sv. Tomáše Akvinského

Damián Byrne Dopis o studiu v Řádu

Zdzisław Górnicki Posvěcování života



O B S A H

Odilo Štampach OP - SALVE!	1
Walter Nigg - Světec buší na naše dveře	2
Dominik Duka OP - C.Tresmontant: Le Christ Hébreu	8
Thomas F. O'Meara OP - Katolický pohled na fundamentalismus	17
Vladimír Koudelka OP - Kateřina Sienská	23
Zdeněk Schauta - Etická kategorie setkání jako filosofický problém	28
C. Spicq OP - Láska k bližnímu v Bibli	38
Jan A. Kloczowski OP - Stvoření světa - mýtus a věda	46
Odilo Štampach OP - Pojetí zázraku u sv. Tomáše Akvinského	49
Damián Byrne OP - Dopis o studiu v Řádu	57
Zdzisław Górnicki OP - Posvěcování života	62
Knihovna	64

SALVE !

Kdosi vyjádřil největší trýzeň člověka větou, která je zvláště aktuální pro toto století: Člověk není celý bez Boha. Nedaří-li se nám ono božské v nás probudit sebevýchovou, zdravou životosprávou nebo sladěním s kosmickými rytmy, je tu ještě

jiná nabídka: spojit se se vše přesahujícím Tajemstvím, které je zdrojem všeho, co existuje. Toho spojení neumíme dosáhnout sami ze sebe. Skrytý Bůh zůstává vždy jiný, protože vždy větší, nezvládnutelný a neuchopitelný. Naštěstí ale ze své skrytosti vystupuje. Přemostil propast mezi sebou a námi a volá nás, abychom přešli do trojsluneční výhně božského života. Ježíš z Nazareta je ten člověk, o kterém lze právem říci, že je Bůh s námi. On je Kněz, Prorok a Král. Je Pomazaný Boží, prostředník Boží u lidí a náš prostředník před Bohem.

Ježíš přišel proto, aby vydal svědectví pravdě. Tohle jeho životní poslání nelze odlišit od jeho života. Proto mohl říci: Já jsem ta pravda. A tahle pravda není chladná a abstraktní. Je také životem. A navíc, nemusíme pátrat, jak se k ní dostat, protože Ježíš je navíc i cesta sama. Právě o takové pravdě Ježíš říká: Poznáte pravdu a pravda vás osvobodí.

Společenství bratří kazatelů si od dob svého zakladatele svatého Dominika vzalo službu osvobozující a oživující Pravdě za úkol. Chceme pravdu studovat; máme si ji nechat proniknout pod kůži, strávit ji a zažít. Odvážně se zde mluví o kontemplaci, ale zdá se, že v naší zběsilé době nepůjde o mnohem více než to, co Merton nazval semena kontemplace. A pak jde o to, zažitou pravdu předávat. Nejvhodnějším prostředkem je slovo, ať vyslovené nebo vytištěné.

Čeští dominikáni pochopili, že všem úkolům na horizontále lidských vztahů a všedního života musí předcházet pohyb po vertikále. Napřed se chtěli dostat NA HLUBINU. Mezi léty 1926 a 1948 se o to pokoušeli časopisem stejného jména. Vraceli se k pramenům v Písmu svatém a tradici, ukazovali, jak může být mystická cesta pro všechny, navraceli čtenáře k centru v eucharistii, stali se alternativou k přepolitizovanému, spolkářskému a folklornímu katolicismu své doby a svého prostředí. A neměli bychom opomenout, že spolu s Hlubinou se o to pokoušela i FILOSOFICKÁ REVUE a RŮŽE DOMINIKÁNSKÁ.

Pak pohyb po vertikále zdánlivě obrátil směr: SURSUM (vzhůru). Bylo to několik sešitů natukaných po nocích na blány na psacích strojích tehdejších "dominikánských domácností", namnožených na cyklostylu a svázaných v Brně s rizikem a nezištně u dnešního spolumajitele tišnovského soukromého nakladatelství SURSUM, p. M. Klepáčka. Byly to naše nesmělé pokusy plné autorských a redakčních omylů. Nová dominikánská generace bez zkušeností se na tom učila hledat a nacházet to, co je nahoře, kde je Kristus po Boží pravici a tlumočit to okruhu důvěryhodných přátel. Snad se naučila na svých chybách aspoň tolik, aby mohla v nové svobodné situaci podniknout třetí pokus.

Tentokrát je tu SALVE. Tento pozdrav nevybočuje ze zvolené vertikály života. Zdravíme jím tu z nás, která šla za Kristem do hloubky a až na dno jeho pokoření a teď je s ním nahoře, plná slávy: Salve, Regina, Mater misericordiae (Zdrávas, Královno, Matko milosrdenství). Ale zdravíme i čtenáře. Obvyklé české Zdrávas vystihuje jen část významu latinského slova. Souvisí to s výrazem salvus: zdravý, spasený, zachráněný. Vždyť spása znamená právě záchranu a hluboké vnitřní uzdravení. Čtenáři, buď zdráv a buď spasen! Pokud tomu nějak pomůžeme svědectvím o životní pravdě z výšin či z hloubky, bude to naše zadostiučinění. SALVE má za sebou cosi jako "zkušební ročník", ve kterém hledalo tvář. Hledat budeme i dál. Těšíme se na Vaši spolupráci s námi v tomto duchovním podnikání.

fra Odilo Štampach OP

Světce buší na naše dveře

Walter Nigg

Kdo chápe světce tak, jak oni chápali sami sebe, ten je vidí stát před námi, a to vždy s nějakým požadavkem. Přicházejí k nám, dívají se nám přímo do očí, stojí před našimi dveřmi. Před jakými dveřmi? Předně před dveřmi naší doby a pak především přede dveřmi našeho srdce. Vůbec tam nestojí poklidně a nevyčkávají trpělivě věci příštích. Mnohem spíše buší na dveře, leckdy temnými údery, lomcují jimi a dožadují se vpuštění. Neslyšeli jsme toto bušení na dveře našeho srdce ještě nikdy? Ach, pak je to známkou toho, že jsme ve všem tom denním ruchu a kvasu nedávali pozor na to, co se odehrává v hodině ticha v našem nitru. Nebylo to nic menšího nežli bušení světců v nejrůznějších variacích na dveře naší duše. Následující vývody chtějí být formálním zapřísaháním, abychom světcům bránu k našemu nitru přece jen otevřeli. Nepřeslechněme tedy to ustavičné bušení, nechť se raději naše dveře rozletí a my padneme světcům do náruče!

Světcí se dožadují vstupu do našeho nitra, aby nám otevřeli oči pro nouzi naší doby!

Je třeba, abychom viděli ty rozmanité těžkosti a nejrůznější ohrožení, s nimiž se nemůže naše přítomnost vypořádat. Jednou z nejcitelnějších potřeb naší doby je absence jakéhokoli vůdčího vzoru. Stali jsme se generací bez vůdčího vzoru. Zatím co minulé generace měly své vzory, podle nichž rostla mládež - jako byl v době Šalamounově ideál mudrce a ve středověku vznešený ideál rytíře, který se statečně dovedl zastat slabých - naše doba už vůdčích vzorů nemá, a to ani minulých ani přítomných. Nezodpovědná kritika podminovávala tak dlouho, až konečně byly všechny ideály proděravěné a konečně padly, a tak jsme nyní bez orientačních bodů. Na místo ideálů, z nichž vycházela povzbudivá síla, nastoupily idoly: hvězdy, herci, závodníci, jejichž bezduché tváře na nás civí z ilustrovaných časopisů. Tyto nafouklé idoly svádějí mladé

lidi na scestí, protože se jim z nich točí hlava. Vykořenění dnešního člověka, neschopnost rozhodnout se a vyřešit nejjednodušší problémy, náchylnost vůči nemoci, zvané nihilismus - to vše je neodvratný důsledek vystřídání náhražky za originál - idolů za ideál. Zvláště v pedagogice se projevuje nedostatek vůdčích vzorů mimořádně pustošivě a vede ke katastrofě, kterou nebudeme schopni zvládnout. Neboť v každém pravém ideálu jsou skryty síly, které ukazují správnou další cestu; jeho zničením nastává temnota, v níž budeme stále hlouběji zapadat do močálu.

V této situaci nemůže být západnímu člověku ideálem hrdina, nýbrž světec. Albert Camus to vyjádřil stručně: "Být světce bez Boha, to je jediný skutečný problém, který dnes znám". Přirozeně, že právě to není možné, protože světec je právě onou škvírou, kterou sestupuje Bůh k lidem a kterou člověk vzhlíží k Bohu. Ale uvedený Camusův výrok ukazuje na podvědomou touhu ateistické epochy: otázka po světcích je v ní pocitována jako "jediný skutečný problém". **Žádný společenský řád a žádný sebeblahobytnější stát se nemůže trvale zřítí ideálu světce, protože když jsou v životě všechny sny vysněny, pak platí jedno jediné: být svatým.** I když lidé obvykle světce nechápu, protože působí pohoršlivě, přece je pro každého člověka setkání se světce velkou chvilí; tento zážitek nic jiného nevyváží.

K přípravě na nové setkání nechť nám poslouží poukaz na to, co se děje s ikonami, jimiž bývá plně pokryt ikonostaz ortodoxních kostelů. Jednotlivé ikony byly tak pokryty zlatem a stříbrem, že z nich sotva vyhlížely tváře světců. Před dvěma lidskými věky se začalo se snímáním všech těchto ozdob; a když byla snata i vrstva prachu a sazí, které se z hořících svící po staletí usazovaly pod stříbrným plechem, hle, tu zazářily postavy svatých v celé své živé a pestré kráse.

Viditelným opět počalo prozařovat ono neviditelné.

Také životy světců západního křesťanstva jsou ikonami s křesťanskou duší. Často bývají oděny formou legendy, která však několika málo tahy dává zazářit věčné symbolice života svatých, takže je člověk vždy přemožen její vnitřní pravdivostí. Místo dlouhých řečí uvedme jednu událost z celé plejády františkánských legend: "Když seděl sv. František se setrou Klárou a jejími družkami u večeře, začal o Bohu mluvit způsobem tak libým a vznešeným, že byli všichni přítomní zaplaveni proudem Boží milosti. Zatím co zde tak s pozdvíženými rukama seděli, zdálo se lidem v Assisi a Bettoně, jako by Santa Maria degli Angeli i s příbytkem bratří stála v jednom plameni. I utíkali, aby pomohli hasit. Když však přišli na místo a viděli blaženého Františka i svatou Kláru a všechny bratry a sestry s rukama zdviženými k nebi a jinak bylo vše neporušeno, tu pochopili, že se jednalo nikoli o oheň pozemský, nýbrž nebeský. I šli poučení a plni radostné útěchy zpět do svých městeček." Žádný spisovatel nikdy nezachytil půvab a jasnou sílu, která vycházela z Chudáčka Božího, tak skvěle, jako to dovedla tato prostinká stará legenda.

Tak byly i životy svatých v posledních stolecích jakoby pobíjeny plechem. Stylizovaní světci byli už v kolébce svatí, nikdy nezlobili a zbožnost z nich přímo kapala. Všichni byli vyráběni podle jednoho schématu, všichni byli nadáni týmiž ctnostmi a na jejich hrobech se udály tytéž zázraky. Prostě pohádkoví světci, kteří pozbyli vší věrohodnosti. I v životech svatých jsou skryty významné poklady, ale jsou zasuty nánosem nasládlého pobožnůstkářství.

Je třeba všechny tyto vrstvy a nánosy odstranit a hle: zazáří nám postavy těch, kteří ztělesňovali "imago Dei". Náhle je zde před námi živá ikona, která na nás pohlíží svými velkýma, do dálky hledícíma očima. Je to osoba, ne pouhá idea. Ideje jsou krásné, ale mají tu vadu, že se z nich často stávají ideologie, které člověka zotročují, zatím co živá osobnost světce jej osvobozuje a zažehuje v něm svým příkladem nadšení. Naším tématem je živá ikona, a tak mluvíme novými jazyky o starých pravdách.

Nový pohled se opírá o metafyziku světců. Pouze vnitrosvětské pojetí je vždy nedostatečné. **K charakteristice světců náleží to, že jejich život vždy přesahuje přirozenou rovinu; je prosycen nadpřirozeným světlem, což nás současně zaráží a současně dává možnost hlubokého dechu v našem malém životě.** Bez transcendentního vztahu světec není světce. Metafyzika světců předpokládá psychologii, v žádném případě ji nevylučuje. Jinak působí světec uměle a vykonstruovaně. Lze se nesmírně mnoho poučit i ze života světců - jaké tu bylo duševní bohatství! Psychologie tu vždy přechází v jakousi supra-psychologii, kde narážíme na onen nejvnitřnější prostor duše, v němž bydlí sám Bůh, a který zůstane veškeré lidské zvědavosti provždy nepřístupný.

Do této metafyzické sféry náležejí ony různé boje s ďáblý, které museli postoupit mnozí světci, od sv. Antonína Egyptského až po faráře Arského. Tyto boje nelze odbýt jen mávnutím ruky jako časově podmíněné představy, které je nejlépe z života svatých vypustit, aby se osvícený dnešní člověk středověké pověře nemohl vysmívat. Boje s démony mluví o tom nejstrašnějším, co v našem životě vůbec existuje, otvírají propasti, do nichž světci sestoupili a kolem nichž my ve své povrchnosti se snažíme jen tak přejít. Někdy ani jejich existenci netušíme. Docela jinými očima viděl tyto boje Grünewald, Bosch, Brueghel; a tak pronikli tito umělci do nejhlubších končin života. Světci byli s to tyto bitvy s neviditelnými mocnostmi úspěšně přestát, protože měli pomoc andělů; to propůjčuje jejich existenci metafyzický reliéf, na hony vzdálený všem banalitám senzačních zpráv.

O transcendentní oblasti svědčí též zázraky, které se udály během života a po smrti svatých. Pravděpodobně chyběl autorům životopisů svatých v minulých dobách určitý kritický smysl, protože se to v těchto životopisech zázraky hemží tak, že vedle toho evangelia přímo blednou. V zásadě však nelze zázraky z života světců eliminovat. Snaha po odmytologizování není ospravedlněna u žádného světce, protože je v ní vždy zakuklený racionalismus, který se snaží o přistřižení profilu světce podle přání přítomné

doby, což je však chybné. **Zázraky světců jsou signa - znamení - pro průlom Boží do lidského života**, házejí přes palubu závěry údajně zdravého lidského rozumu "co je možné a co nikoli". V životě světců se udály levitace, uzdravování nemocných a mnoho jiných nepochopitelných věcí, které náš horizont zcela překračují. Místo abychom se za tyto nadsmyslové příhody zbaběle styděli, měli bychom z nich mít bezvýhradnou radost a měli bychom umět říci lidem: **tam, kde končí vaše navykklé myšlení, přesně tam - a ani o coul dříve - začíná život svatých, před nímž se naše představivost bezmocně hroutí a v němž se otevírají obrovité perspektivy.**

V kontrapunktickém vztahu k metafyzice svatých je poznání skutečnosti. Skutečnost je vlastní kategorie, jíž přísluší základní význam. Není naprosto identická s hrubým materialismem, který dovede jen zplošťovat. Skutečnost vždy ústí do nějaké nadskutečnosti, pro osvěcený pohled je mnohem fantastičtější než nejbujnější fantazie. Jde tu o poznání reality, která se nepodobá večernímu nebi s červánky ani azurové modři na šatíčkách andílků. To jsou jen divadelní kulisy osvětlené bengálským světlem; v životě světců nemají místa. Skutečnost světců nám nikdy nepředstaví člověka, který by řekl: přišel jsem, viděl jsem, zvítězil jsem; triumfující póza je mu bytostně cizí. **Světec je vždy záhadnou směsí bídy, vydání na pospas, směsí utkané z pokušení i ze skryté slávy Boží.** Život světců je vždy náboženským dramatem a pokračováním pašijí Kristových. Mnozí z nich nebyli během svého života vůbec nijak nápadní, takže je jejich okolí ani nezaregistrovalo, jiní naproti tomu podali pozoruhodné výkony. Díváme-li se na realitu svatých, chápeme nářek Idy Friederiky Gövves: "Svatí jako vzor jsou někdy záležitostí prazvláštní. Někdy je musíme kroucenými důvody obhajovat - před našimi vlastními nábožensko-mravními měřítky." Více nežli jeden světec byl tzv. levý, nešíkovný člověk, který působil bédně a uboze - ale náhle řekl v rozhodujícím okamžiku slova, která nelze v jejich mohutné síle ani pochopit. Ve skutečném světcu je mnoho příležitosti k boji - tělo a krev mu "daly zabrat". Mezi světci jsou postavy, které se přebrodily nejrůznějšími bah-

nisky - vzpomeňme jen na mladého Augustina. I oni byli vždy znovu a znovu pošpinění, ale nikdy nezůstali ve stoce ležet, nýbrž se vzeplali a někdy i z posledních sil se vydali na cestu vstříc k Věčnému, až dospěli do stavu, kdy mohli zvolat: všechno je minulost. **Světci jsou lidé, kteří něco riskují**, bývaly leckdy postavami pro své okolí velmi nepohodlnými, nezaměňovali poslušnost s přizpůsobivostí. Pascal si poznamenal v údobí nejtěžším ve svém životě: **"Světci nikdy nemlčeli"**; jejich křesťanské svědomí zůstalo vždy bdělé a nedalo se ukojit žádným lenivým kompromisem. **Světci jsou "poutníci absolutna" a dobrodruzi na vyšší rovině.**

Z metafyziky světců a z realistického zachycení skutečnosti vzniká obrovské napětí, jež musí vydržet každé nové setkání se světci. Toto setkání nesmí být neutralizováno ideálem vědecké biografie, která je vázána postojem distance a objektivity. Všechna čest vědě, ale u světců jde o věci daleko podstatnější. U některých novějších pojednání o světcích jde o takovou akribii, že se světci v samé učenosti zcela utopí a jako vzor jsou naprosto neúčinní. "Scientia sanctorum" - věda svatých a o svatých -, o které mluví Tomáš Kempenský a která dle něho spočívá v pokoře, je naprosto rozdílná od vysokoškolské pýchy, která holduje jiným bohům. Rozdíl mezi erotem nebeským a pozemským není nikde tak markantní jako u světců. Nový pohled na živou ikonu se nežene ani za dnešním pouličním jargonem ani za "strhujícím" stylem moderních literátů, kteří chtějí za každou cenu šokovat, a proto vypichují raději vnitřní rozervanost světců nežli jejich spojení s Bohem. Těžko držet krok s romány - bestsellery, jejichž chuť se mění rychleji nežli módní účesy elegantních dam. Setkání s postavou světce se odehrává na zcela jiné rovině; bývá to vzrušující zážitek, protože je záležitostí celé existence, celého bytí a nejen pouhého intelektu. Fra Angeliko vždy napřed sepal ruce, a pak teprve vzal do nich štětec. Tato metoda se doporučuje i při líčení světců. Událo se to v skrytu, kam lidský pohled nesahá, ale je tím vytvořen nepostradatelný předpoklad. Vysledování Božích stop v nějakém lidském životě vyžaduje nutně pomoci shůry. Tvrdé řeči pravdy se

ovšem zřící nemůžeme za žádných okolností, naše pojetí světců musí být tvořeno božským realismem a ne německým idealismem. Jen žádné přikrašlování ani retušování propastí, na jejichž pokraji často světci kráčivali! Láska k pravdě nemá nic společného se "senzačním" odhalováním, které je vždy příznakem nízkého ducha. Světci jsou jedním z nejněžnějších druhů básní či písní, jejichž autorem je sám Všemohoucí. Zaposlouchá-li se člověk do této písně, může se stát, že - podobně jako Sulamith ve Velepísni - onemocní láskou. V našem pojetí musíme především dbát toho, jak se pozdější světci setkávají s dřívějšími, a je třeba vykládat světce opět světci; tento hermeneutický princip odpovídá jediné nové ikonografii. Nejde to však okamžitě, je třeba, abychom žili v Duchu nějaký čas spolu se světci, abychom se jich vyptávali, a abychom s nimi vstoupili do důvěrného styku, až nám dají nahlédnout do svého tajemství, které vždy tajemstvím zůstane. **Jedině vášnivou láskou lze navázat živý vztah se světci - vztah, který plane, osvětluje i hřeje. Jen člověk, který se snaží kráčet delší dobu po boku světce, zachytí náhle onen nepopsatelný úsměv, v němž je obsažena dokonalá radost, úsměv, se kterým šeptá světec dnešnímu - někdy zoufalému člověku do ucha: vítězství křesťana spočívá v porážce, moc věřících se projevuje v jejich bezmoci dle Pavlova paradoxu: Jsem-li slabý, tehdy jsem silný. Dějiny křesťanské svatosti jsou jen originály, nikdy nejsou opakováním téhož; jen tyto dějiny jsou s to, dát opět poznat Kristovu tvář také modernímu světu; světci - toť živý komentář k evangeliím.**

Nový ideál svatosti nás nutí k určitému přehodnocení, které už nelze dále odkládat. Většinou bývá světec hodnocen jako člověk vyzdobený všemi možnými ctnostmi. Ctnostný světec však vyvolá cosi jako odpor, protože posluchač okamžitě cítí pedagogické úmysly a je rozladěn. Taková mravní glorifikace však světcovy snahy nepřipadně osamostatňuje, protože mravní ctnosti jsou květy a plody, které vyrůstají z náboženského kořene. Světci však před námi nestojí jako vzorní hošíčkové a na své bezvadnosti si nezakládají; svědčí o tom už jejich

vědomí hříchu a vlastní hříšnosti. Nikdy se necítili jako lidé, na kterých není chybičky: naopak světci určitě souhlasí s výrokem Marie Noellové: **"Světec není člověk dokonalý, plný hodnot, nýbrž spíše kdosi, kdo není nic. Ale toto nic se podobá prázdnému otvoru, kterým prýští Bůh a jeho milost jako pramen prýští otvorem (tím, co je non-terra!) v zemi, aby občerstvil žíznivé."** Mluví-li se v souvislosti se světci o ctnosti, pak je třeba si připomenout, že virtus znamená latinsky sílu a že tato boží síla světce uschopnila k tomu, že mohli svůj život realizovat jako existenci zdaleka přesahující průměr. Světci byli schopni políbit rány malomocného a nepocitovali při tom strach z nakažení, zatím co naše estetické cítění vykřikne nevolí jen při pouhém pomyšlení na něco takového. "Slušný člověk" si při tom - pln odporu - brumlá cosi o patologickém přemáhání a o hygienických předpisech. To vše nám ukazuje pouze světce jakožto bytosti, jako lidi, kteří transcendovali sami sebe; ale to vše se děje ve vši pokoře. Jejich ctnost roste do heroických rozměrů a zanechává daleko za sebou měšťáckého ducha prostřednosti. Světci jsou heroičtí lidé, ale je to křesťanský heroismus, který vyrůstá z bezprostředního spojení s Bohem - bez jakékoliv honby za slávou. Z evangelia zaslechli tóny, které volají k mimořádným výšinám. Světci vrátili církvi duši heroismu a mohli by být mládeži, která překypuje silou a nesmyslně si ji vybíjí, dobrým vůdčím vzorem.

Živoucí ikona ztělesňuje novou svatost. Svatost není vázána na tradiční představy. Tradice nám samozřejmě skýtá mnohé, začít ji musíme být vděční a naprosto se od ní nesmíme chtít odtrhávat; vedlo by to jen k duchovnímu ochuzení a duševnímu zbídačení. Světec dneška není vázán na svatozář, kterou dřívější umělci malovali světciům kolem hlavy. Ze světce dneška - abychom tak řekli - nekape právě důstojnost: je mnohem skrytější a je ve stavu nízkosti. Vyhlížíme typ nové svatosti, rádi bychom mluvili o novém stylu svatosti - o svatosti světského, o světské svatosti. Dřívější typy svatosti jako by ustupovaly do pozadí - alespoň na čas - svatost dneška má v sobě tolik nového, překvapivého

a nezvyklého, že její uznání určitě mnoha hodným pravidelným návštěvníkům našich kostelů bude působit obtíže. Vydávat o ní už dnes svědectví je prakticky nemožné, protože se teprve začínají rýsovat její jemné obrysy. Náš touhou hořící duch hledí ve směru, kde bychom našli existenci svatosti uprostřed vši nesvatosti, která se nezalekne ani před vstupem do močálu hříchu a neřesti, jde-li o osvícení lidských duší. **"Je nutně zapotřebí svatosti, kterou potřebuje dnešek, nové svatosti, jaké tu ještě nebylo", napsala žena, která zůstala stát na prahu církve - Simone Weil, a pokračovala: "to je dnes prosba přinejmenším dovolená, protože nutná. Je to první prosba, kterou je nutno vyslovit na úsvitu každého dne, během každé hodiny, se stejnou vroucností, s jakou hladové dítě žadoní o chléb. Svět potřebuje světce se stejnou nutností, s jakou potřebuje morem zamořené město lékaře; a kde je nouze, tam je i povinnost."**

**Co dělá světce světcem,
co je podstatou svatosti?**

Co dělá světce světcem je ustavičná blízkost Boží; to je rozhodující kritérium, s nímž vše stojí a padá. Světec je člověk, který je v blízkosti Boží, který se nedá odradit - podobně jako Maří Magdaléna - ani vlastními chybami ani slabostmi od toho, aby se nevrhl Kristu k nohám. Propracoval se houštinou života a dospěl konečně na břeh onoho moře, kde člověk nechá padat sebe sama - proti všemu rozumu - do Boha. Žádný člověk není zcela u Boha, všichni lidé se k němu více či méně blíží, ale světec se k němu přiblížil ohromně blízko. Žije v přítomnosti Boha; zná sice z vlastní zkušenosti ono zasténání Izaiášovo: "Vpravdě, Bůh skrytý jsi Ty", skrytý jmenovitě pro naše chápání; nikdy se však z toho nevyvine ona pseudoteologie o nepřítomnosti Boha.

Nepřítomný Bůh není žádný Bůh. Světec však naopak žije ve stálé přítomnosti Boží, čímž je ona těžká otázka naší doby: o Bohu blízském a vzdáleném posunuta do nečekaně nového světla. Blízkost Boží je nejvnitřnější tajemství

světce a proniknout do jeho tajemství dále je nemožné. Je Bohu zcela blízko a stále ještě ne dost blízko. **Světec je ozářen leskem Boha, zakusil na sobě milosrdenství Boží a sám zrcadlí Boží lásku. Žije skryt v náručí Božím a toto radostné bezpečí z něho dokonce vyzařuje i na jiné lidi.** Kdo měl účast na této zkušenosti, toho přejde všechna lhostejnost vůči těm údajně nudným, bezbarvým světčům. Tak může mluvit jen ten, kdo zná světce jen z určitého druhu svatých obrázků a jehož oči se nikdy nestřetly s pohledem světce, jenž proniká srdce i ledví. Není nic více oblažujícího a nádhernějšího než vdechovat vůni proudící ze světce, který je v blízkosti Boží. V tomto zážitku náhle pochopíme, že klepání světčů na naše dveře se neděje zvnějšku, nýbrž že se děje v našem nitru a je identické s nehlubším jádrem naší osobnosti. Dveře se náhle otevírají a světec překračuje náš práh. **Protože světec je člověk, který trvale dlí v blízkosti Boží, je člověkem, který má odpověď.** Při vši nenápadnosti má světec úkol, poslání, má vyřídit určité poselství určité době. Dnešní člověk se ocitá ve stavu bezradnosti, která se vztahuje takřka na všechny oblasti. Bezradní jsou mladí lidé, kteří nemají žádný smysl života, bezradní jsou rodiče, jejichž výchova vůči supramoderním dětem selhává, bezradná je literatura, která je schopna psát jen o absurditách a perverzních osobách a svou trapnou rozpačitost skrývá za maskou ironie. Světec je zcela jiný. Nepřináší levná řešení, která nikomu stejně nepomohou. Ještě méně je člověkem, který zůstává dlužen odpověď. Je to mnohem spíše někdo, kdo za nejtemnější situace zná orientaci, protože má spojení s hořením světem a odtud se mu dostává oné tajemné moudrosti, která mu propůjčuje v pravé chvíli slovo. Jak jasně zněla při ztroskotání na moři slova Pavlova: "Neztrácejte mysl, ani jeden z vás nezahyne", jaký směr je udán v Benediktových slovech: "Jdi si po práci - a nebud' smutný". Kolik specificky křesťanského je ve slovech umírající Marie Goretti na adresu jejího vraha: "Chci být v ráji s ním". Snadno bychom mohli uvést stovky podobných drahocenných výroků. Člověk s odpovědí; to je nový zorný úhel, pod nímž vidíme světce. Je

velikým darem mít ve svém středu svěťce, s nimiž lze v každé situaci konzultovat a od nichž člověk nedostane jen odpověď intelektuálně chytrou, nýbrž prosté slovo, jež zasahuje střed. Bez světců se zaplétá navštívené křesťanstvo ve stále větším zmatku, který posléze za sebou zanechá jen hromadu trosek. Lidé s vyšší odpovědí - to je nejnaléhavější požadavek všech dob; jen oni tvoří ochranný val proti valícímu se chaosu. Světec stojí vždy v nesvaté době, a to propůjčuje jeho životu vždy aktuálnost - jako člověk s odpovědí je světec protinožcem nihilisty, kterýžto směr momentálně zaplavuje západní dění. Mezi světcem a adorátory Nicoty se neodvívá jen nějaká lehká výměna názorů, ani pohotová diskuse; nikoliv, mezi nimi dochází k boji na život a na smrt. Nikdo nešlape tak na prsty výhonkům zla jako právě světec, protože jen on, vyzbrojen nejvyššími zbraněmi: modlitbou, křížem a žehnáním - kráčí vstříc protivníkovi. Jen on je schopen strhnout pokryteckému nihilismu masku z tváře a ukázat jeho pravou tvář - tvář žoldnéře zla. Slova Donosa Cortése platí dnes více než kdy jindy: **"Jen svěťci jsou ještě dnes schopni nemocnému lidstvu přinést záchranu"**.

S neviditelným bojem světců souvisí také jejich uctívání, kterého se jim i dnes ještě dostává, i když už ne ve stejné míře jako dříve. Snad je termín "úcta svatých" příliš opotřebovaný a bude lépe se ho vystříhat, alespoň na nějaký čas. Ale skutečnosti, kterou tento termín vyjadřuje, se zřít nelze. **Svěťci jsou osoby vytržené do stavu tajemství, jimž zůstala moc s námi mluvit, často dokonce velmi nahlas; jsou to postavy, které nás neviditelně obklopují, s nimiž jsme v ustavičném dialogu.** Bývají to podivná slova, která lze při takovém vnitřním rozhovoru zaslechnout. Duchovně bdělý křesťan je ve stálém rozhovoru se svěťci; jsou to poslové Boží, kteří jsou kdykoli dosažitelní a kteří nám též jednoznačně odpovídní. Toto stálé rozmlouvání se svěťci se časem rozroste v pramen síly duše a tím vstoupí i nová spiritualita do naší existence, které hrozí propadání v nic. Serafim ze Sarova, ten jasný světec východní církve, řekl jednou sestřičkám, které duchovně vedl: "Až tu

jednou nebudu, tak přicházejte často k mému hrobu, kdykoli budete jen mít čas, vypravujte mi vše, co se Vás dotklo, mluvte se mnou, jako bych stál před vámi, protože pro vás budu vždy žít, uslyším vás a váš zármutek pomine." Tento výrok racionalisté nikdy nepochopí; bude se jim jevit jako imaginární počínání bez jakékoliv ceny. Ve skutečnosti je to mystická výpověď, která dosvědčuje bezčasové spjetí světců a lidí na zemi. Sahá do hlubin, které jsou slovy nevyčerpatelné. Jak je krásné a kolik je v tom útěchy, že jim lze říci všechno a že oni nás vždy slyší. Tato jistota zahání pocit opuštěnosti a uvolňuje tichou radost. Svěťci žijí, i když utrpěli smrt, tlukou stále a stále na naše dveře a nepřestanou na dveře našeho nitra bušit tak dlouho, dokud závora nepovolí.

Bernanos, který tolik přispěl k novému chápání světců, rád říkával: "Naše Církev je Církev svatých". Není to výrok konfesionálně chlubivý, nýbrž je to pokyn pro nás, abychom věděli, kde hledat těžiště Církve.

Od téhož Bernanose pochází také tato slova: "Kdybyste nebyli svatým tleskali, nýbrž je následovali, neměla by Evropa reformaci a Španělsko onen hrozný útlak". To musí určovat náš budoucí vztah ke světcům. Až příliš dlouho jsme svěťce obdivovali a velebili, ale oni mají být naším ideálem - máme prostě dělat to, co dělali oni. Ještě je třeba odstranit jedno nedorozumění: svěťci nejsou nějaké výjimečné postavy, nejsou to duchovní nadlidé, jejichž životní styl by pro nás nepřicházel v úvahu. Nepochopení této pravdy vede k planému, nezávaznému a pohodlnému uctívání hrdinů. **Svěťci jsou lidé jako my, avšak lidé, kteří se setkali s Kristem a kteří uskutečnili Kristův obraz v člověku. Toto uskutečnění je úkolem křesťanů, dispensován od následování není nikdo. Svatost je požadována od nás všech; "to pak je vůle Boží - vaše posvěcení", čteme v Bibli. Svatost je pro nás výzvou, není možno ji odloučit od naší existence, protože jen v ní spočívá naše osobní spása i záchrana celého lidského pokolení.**

C. Tresmontant: *LE CHRIST HÉBREU*

(Recenze a pokus o zhodnocení knihy v rámci současné novozákonní biblistiky)

Dominik Duka OP

Claude Tresmontant, autor u nás známých knih: Bible a antická tradice a Problém Boha dnes, která byla odměněna velkou cenou katolické Francie, vydal v r. 1983 v Paříži knihu: Hebrejský Kristus, jazyk a doba evangelií.

Autor je profesorem pařížské Sorbonny, kde původně přednášel filosofii vědy a nyní přednáší středověkou filosofii. Současně je členem korespondentem Institutu, obdoba naší Akademie věd. Institut připravuje vydání hebrejsko-řeckého slovníku a při této práci patří Tresmontant k hlavním spolupracovníkům J. Carmignanca, redaktora Qumránské revue, která zpracovává a vydává texty z qumránských nálezů. Práce na tomto slovníku, trvající již 20 let vedla k tomu, že Abbé Carmignac přeložil synoptická evangelia do hebrejštiny a oba se rozhodně staví za hypotézu, že evangelia byla napsána hebrejsky. Oba muži patří ve své zemi a v francouzské jazykové oblasti k vůdčím postavám a jejich odborná erudice i vědecké postavení nás nutí předloženou knihu C. Tresmontanta přijmout s vážností a pozorně se s ní seznámit.

Odvážím se tvrdit, že tato Tresmontantova hypotéza, můžeme ji nazvat teorií, znamená v současné novozákonní biblistice, která byla FgM* zavedena do jisté slepé uličky, tolik, co v astronomii znamenala Kopernikova revoluce nebo Einsteinova teorie relativity. (Srv. Ateneum kaplaňské: J. Kudasiewicz: Od Ewangelií mowionej do pisanej,

1982, č. 441 str. 277). Jako každá nová teorie i Tresmontantova většinu novozákoníků zaskočila, ale to jí neubírá na vážnosti. Její odůvodnění a zakořenění si ukážeme až v konečném hodnocení.

Tresmontantova kniha se opírá o dvě tvrzení:

- 1) Jazykem evangelií byla hebrejštiny, t.j. posvátný jazyk Písma, chrámu a palestinské synagogy. Hebrejštiny byla také prvotním sakrálním a liturgickým jazykem palestinské církve. To je filologický základ teorie. Spor trojjazyčníků v Benátkách s našimi věrozvěsty Cyrilem a Metodem je ohlasem tradice této skutečnosti.
- 2) Data vzniku evangelií, jak je přináší FgM, nejsou ničím odůvodněná. Jsou to apriorní tvrzení vyvěrající z filosofického podkladu nominalismu, osvícenství a hegelianismu. Historické důvody vedou autora k následující dataci evangelií.

Pro přehled uveďme tabulku FgM a Tresmontanta:

FgM	Tresmontant
r. 65-70 Mk	r. 30-36 Mt (hebrejsky; řecký překlad)
r. 70-90 Lk	r. 38 Jn --- " ---
r. 85-100 Mt	r. 40-60 Lk --- " ---
r. 90-120 Jn	r. 50-60 Mk --- " ---

Nyní si všimněme jednotlivých evangelií, a tak poznáme, co vedlo autora k sestavení této tabulky.

*Pozn. redakce: Formgeschichtliche Methode = metoda dějin literárních forem. Produkt německé protestantské exegeze. Vykládá vznik NZ textu postupným výběrem, tříděním, sestavováním a redakčními úpravami raných pramenů.

A) Matoušovo evangelium

Autor uvádí několik desítek výrazů použitých v evangeliích a srozumitelných, jen když uvážíme jejich původní hebrejský význam. Např.: 1,21; 1,23; 9,14; 8,12; 27,25; atd. Neuvádím další, protože argumentace vyžaduje znalost biblických jazyků. Svá tvrzení shrnuje do těchto bodů:

- 1) Náš řecký Mt je překlad opírající se o hebrejský text nebo o řadu hebrejských dokumentů.
- 2) Tento text je nejstarší neboť:
 - a - neví nic o zničení Jeruzaléma a chrámu (Tvůrčí síla komunity by jistě argumentovala splněním předpovědí Krista);
 - b - neví nic o hrozném, masakrujícím pronásledování za Nerona r. 64 nebo 65;
 - c - neví nic o popravení Jakuba, jeruzalémského biskupa, bratra Páně, v roce 62;
 - d - neví nic o hlásání evangelia pohanům a také řecký překlad se neobrací k pohanokřesťanům. Tedy i překlad musel být pořízen před r. 40, než byla zahájena misie mezi pohany;
 - e - způsob překladu a metody zřetelně naznačují, že tento překlad se obrací k bratřím a sestrám židovského původu, neboť nemá potřebu vysvětlit nesčetný počet výrazů a obrátů, které nejsou pochopitelné pohanokřesťanům;
 - f - evangelium také nezaznamenává skutečnost pronásledování Jeruzalémské církve Veleradou, které začalo smrtí sv. Štěpána v r. 36.

Takto se dostáváme k dataci Matoušova evangelia do let 30-36.

Evangelium bylo napsáno hebrejsky:

- a - Svědectví o tom přináší současník apoštolů Papiáš, biskup v Hierapoli a jeho vrstevník Justin, jak zaznamenává Eusebios ve svých Dějinách církve III, 39: "Matouš v hebrejském dialektu"... Řecký text užívá výrazu "Logia", což je překlad hebrejského "Debarim". To jsou slova a činy Ježíše Krista, Gesta Iesu. Zde jsme u kořene posuvu, o který se opírá FgM se svým pramenem "Q", který má odůvodnit filosofický předpoklad celé metody. Význam "Logia" je interpretován v duchu klasické řečtiny. Chyba, z které vyšla reformace, když zavrhl septuagintální překlad a řecký Nový zákon četla

očima Homéra místo zrakem septuagintální-vulgátní tradice.

- b - Dalším svědkem je sv. Irenej, lyonský biskup, citovaný Eusebiem v HE V,8: "Matouš pro Hebreje v jejich vlastním jazyce".
 - c - Origenes, citovaný Eusebiem v HE VI,25...- "hebrejsky".
 - d - Eusebios sám III,24 svědčí o tom, že Matouš napsal první evangelium pro Hebreje v jejich mateřském jazyce.
 - e - sv. Jeroným in Com. in Mt.: "Primus omnium Mathaeus . . . qui evangelium Judea hebraeo sermone edidit."
 - f - Epiphanius ze Salaminy v Adversus her. třikrát tvrdí, že Matouš napsal evangelium hebrejsky: PGXLI, 405,409,896.
- Nelze tvrdit, že církevní otcové neznali rozdíl mezi aramejštinou a hebrejštinou. Vždyť mnozí z nich oběma jazyky psali a hovořili. Tato tvrzení tradice mají jen potvrdit filologické důkazy autora o hebrejském původu Mt evangelia.

B) Markovo evangelium

Podobně jako v případě Mt evangelia uvádí Tresmontant řadu výrazů použitých u Mk a srozumitelných pouze na základě zpětného překladu do hebrejštiny. Uvedme několik míst z Mk: 1,2 (angelos), 1,11 (agapetos), 1,24 (porosis), 4,11 (mysterion-sod), 5,34 (hypage eis eirénem - lek le šalom), 6,3 (kai eskandalizanto en autokašal), 11,14 (eis ton aiona - ad olam), 16,8 (ekstasis - pahad) - nesmysl překládat extáze, srv. 2 Par 14,13.

Celou kapitolu o Mk můžeme spolu s autorem sumarizovat:

- 1) Mk evangelium bylo celé přeloženo z hebrejského textu.
- 2) Překlad, který máme před sebou v kanonických evangeliích na mnoha místech eliminuje hebraismy, výrazy, které se zdají příliš tvrdé pro čtenáře pohanického původu, zjemňuje. Jsme tedy nuceni připustit, že Mk je pozdější než Mt.
- 3) Nacházíme důležité texty, které jsou u Mt, a jsou rozptýleny u Mk. Jsou to velmi nesnadné texty pro čtenáře pohanokřesťany.
- 4) Mk jako Mt, Lk a Jn neví nic o pádu Jeruzaléma a zničení chrámu.

- 5) Mk neví nic o smrti Jakuba bratra Páně, jeruzalémského biskupa v r. 62.
- 6) Mk neví nic o pronásledování Neronově v letech 64 nebo 65.
- 7) Mk se koncentruje na text "znamení Jonášova", které je podle výkladu autora výzvou k evangelizaci pohanů. Srv. proroctví Jonášovo. Evangelium je tedy adresováno bratřím a sestrám z pohanství.

Můžeme tedy Mk překlad umístit přibližně do let 40-60. To je závěr, ke kterému jinými metodami dospěl John A. T. Robinson, autor i u nás známé knihy "Čestně o Bohu".

C) Lukášovo evangelium

Kapitola věnovaná Lk je svým rozsahem stejná jako předchozí. I zde nás autor seznamuje s hebraismy, a to ne pouze viditelnými. Provádí zde široký rozbor některých důležitých pojmů a ukazuje na tragická nedorozumění, která byla zapříčiněna odporem k hebrejskému myšlení. Ukazuje i na skutečnost, že slovníky biblické hebrejštiny do moderních jazyků z 18. a 19. století jsou dětmi osvěcenství a liberalismu. Nepřekládají pouze, ale také interpretují a do své interpretace vkládají svou filosofii, t.j. nominalismus, filosofii otců reformace, kantismus, hegelianismus. Poukazuje na překlad LXX, která je především teologickým dílem, a v jak hlubokém rozporu jsou často klíčové termíny při srovnání mezi slovníkem a LXX. Právem je autor přesvědčen, že překladatelé LXX znali lépe hebrejsky než autoři 18., 19. a 20. století. Lk po 4 verších distingované helénské řečtiny přechází od 5. verše 1. kapitoly až do konce do stylu, kterému řečtina není přirozená, ale prozrazuje překlad hebrejských pramenů. Tato skutečnost je zde viditelnější než u Mt, Mk a Jn. Již 1,6 prozrazuje hrubý hebraismus. 1,37 je přímo klasická chyba překladu. Porovnejme si ještě několik míst: 1,68; 2,36; 7,50; 8,48; 10,6; 19,42; 20,16; 20,21; 20,34; 21,5; 21,23; 24,31.

Lukášova řečtina je řečtina LXX, podobně jako řečtina ostatních evangelií. Je to řečtina hebrejského překladu. Hebrejštiny v řečtině. Jak na to upozornil profesor Sorbony Jean Psichari, sám rodilý Řek.

Shrňme tvrzení autora ohledně Lukáše:

- 1) Lk neví nic o obležení Jeruzaléma, ani o jeho zničení, jakož o zničení chrámu. Musel být tedy napsán ještě před těmito událostmi. V evangeliu nacházíme zřetelnou tendenci po historickém zařazování jednotlivých událostí. U Josefa Flavie, který píše o pádu Jeruzaléma, vidíme, jakým otřesem působila tato událost na Židy. Je tedy přímo nepochopitelné, aby Lk byl napsán po pádu Jeruzaléma.
- 2) Neví nic o krvavých masakrech Neronových ani o ostatních pronásledováních dalších císařů.
- 3) Neví o popravě Jakuba, bratra Páně, prvního biskupa Jeruzaléma v r. 62 na rozkaz Hannana.
- 4) Výrazným způsobem se koncentruje na "Znamení Jonášovo" 11,29, které se uskutečnilo kolem r. 40, kdy Šaul - Paulos prochází Středomořím, aby hlásal radostnou zvěst bratřím a sestrám v synagogách a pak také gójům, pohanům. Boží Slovo se dostane až do bran Říma a vyvolá spor o vzkříšení Páně za císaře Claudia, jak zaznamenal Suetonius ve svých Životech císařů.
- 5) Metoda překladu hebrejských dokumentů, které sloužily za podklad evangeliu, je zřejmější než u Mt a Mk. Překlad byl určen obcím, které zakládal Pavel. Křesťané pocházeli ze synagogy i z pohanství.
- 6) Přibližnou dobou sepsání Sk jsou léta 40-50. Začínají první misijní cestou apoštola Pavla, t.j. jaro r. 44.

D) Synoptická otázka

Tresmontant se na celý problém dívá z předpokladu priority Mt evangelia. Autor vidí, jak Matoušova látka je roztroušená i u ostatních evangelistů a všimá si, jak jsou paralelní místa překládána a shledává zde důkazy pro Matoušovo prvenství. Např. text 7,6 - nám známý výrok "Neházejte perly sviním". Zde vidí nejen hebrejskou předlohu, ale sleduje, že tento výrok zmizel u Mk i Lk. A to z důvodu pohanokřesťanů, kterých by se mohl nemile dotknout. Srv. poznámku k Lk 7,6 v JB. Proč by je, v případě priority Mk, uváděl Mt na konci 1. století. Mt 8,11 - hostina s Abrahámem a Izákem v nebeském království. Lk má pro pohanokřesťany

srozumitelnější "království Boží". Verš 8,12 přechází Lk mlčením.

Mt 10,5 - "Nevstupujte na cesty k pohanům!" neuvádí ani Lk ani Mk s ohledem na pohano-křesťany.

Mt 11,21 - "Běda ti Chorozaïm, běda ti Bethsai-do." V textu je zachováno hebrejské slovo uai. Lk ho nepřekládá a řecký čtenář mu nerozumí. Mt 15,25 - "Žena syrofeničanka" - srovnejme tuto pasáž s Mk. Lk tuto epizodu vůbec nemá.

Z těchto a dalších příkladů znovu autor dochází k závěru, že Mt je archaičtější, nejbližší originálu a také bohatší na informace než Mk. Jako příklad uvádí vyprávění o deseti pannách, které považuje za typický hebrejský mášal, vyvěrající z Písni písní. Panny reprezentují pohané národy. Mk a Lk tento mášal vynechávají, protože pohanokřesťané mu nemohli rozumět. Mt 26,3 jmenuje velekněze Kaifáše. Mk a Lk velekněze nejmenují, nevidí pro to žádný důvod. Jediný Jan ho nazývá plným jménem celkem pětkrát. Tresmontant se ztotožňuje s názorem sv. Augustina: "Marcus Mathaeum subsecutus tanquam pedisequus et brevior eius." (De consensu evangeliorum).

Za nejzajímavější považují exkurs o slově "amen", jehož kořeny jsou ve slovese aman, t.j. mít jistotu o poznané pravdě. Hebrejské výrazy "emunah" nebo "emet" překládá LXX slovy "pistis" (víra) nebo častěji "aletheia" (pravda). Také evangelisté oscilují okolo těchto dvou výrazů. Mt, Mk, Lk nejčastěji užívají substantiva "pistis" a slovesa "pisteuein", které označuje úkon jistoty rozumu vůči poznané pravdě. Jan užívá také slova "postis", ale velmi často užívá slova "aletheia" (pravda). Autor se ptá, jak čtenář 20. stol. při četbě evangelií chápe obraty věřit a víra. Má za to, že čtenář do těchto termínů vkládá jiné obsahy. Obsahy, které jsou formovány tradicí Lutherovou, Pascalovou, Descartovou, Kantovou, Kierkegaardovou a jejich pokračovatelů. Víra v naší době není poznáním, není vůbec žádnou jistotou. Připomínám slova Dr. Miřejovského z jeho Víry bez důkazů: "Věřili bychom v Krista, i kdyby nebylo Boha". Tedy Bultmanova víra prvotní komunity nemá nic společného s hebrejským výrazem "emunah", který je překládán do septuagintální řečtiny slovem "pistis" a znamená objektivní jistotu pravdy. Amen označuje jistotu pravdy. Proto je v Apokalypse Ježíš nazýván "Amen" a on o sobě řekl "Já jsem

cesta, pravda a život". Hebrejské slovo amen (ipsissima vox Iesu) je častěji užíváno u Mt než u Mk a Lk. Ještě častěji ho používá Jan.

Druhým neméně důležitým exkursem je odhalení neexistence spony "je", která v hebrejštině neexistuje. Sloveso "být" je zcela rezervováno pro označení úkonu bytí (actus essendi). Autor připomíná, jak by toto konstatování potěšilo zemřelého filosofa E. Gilsona. Své tvrzení dokazuje překladem LXX. Bůh Izraele se nazývá "Já jsem". Jedině tak můžeme pochopit Zjev. 1,4... "který byl a bude".

Dále si všímá mnoha dalších výrazů, ale není možné v rámci recenze se u nich pozastavit.

Autor správně připomíná, že Ježíš (Rabi Ješua) vyučoval hebrejsky pro kruh učedníků a hlásal i vyučoval aramejsky pro široký okruh posluchačů. Zdůrazňuje význam Qumránských nálezů, které potvrdily hebrejštinu jako literární jazyk doby Ježíšovy a její užívání. Předpoklad, že naše řecká kanonická evangelia se opírají o psané hebrejské dokumenty, je odůvodněný tím, že Kristus nepůsobil mezi divokými kmeny v oblasti Amazonky, ale v národě, kde tradice knihy (svitků) psané hebrejsky byla pevně zakořeněna a ústní aramejská tradice synagogy nebyla přípustná před zánikem chrámu, který byl normou náboženského života a praxe. Rozdílnost obrátů v evangeliích je dána překladem původních hebrejských dokumentů. Chyby a určitá těžkopádnost mnoha pasáží evangelií jsou zaviněny touhou po věrném překladu psaného textu, který nedovoluje svobodnější interpretaci, která by neprozradila nedostatečnou znalost cizího jazyka. Tato touha až po otrocké věrnosti, jakou je i zachovávání slovosledu, je pochopitelná právě u židovského národa v jeho přístupu ke knize Božího slova.

Určité, někdy až nápadné shody při volbě termínů při překladu jsou dány tradicí LXX a jejího teologického významu v středomořské diaspoře.

Hypotéza psaných hebrejských dokumentů je hypotézou oprávněnou a mnohem verifikovatelnější než FgM s fiktivním tvůrčím přístupem prvotní obce. Není možné přistupovat k evangeliím jako k Pentateuchu s předpokládanou ústní tradicí ve společnosti kočovníků. I zde víme, jak radikálně se liší kritika Pentateuchu od názorů Welhausenových. I zde je nutné "Sitz im Leben" doby a prostředí života Ježíše Krista. Evangelia

nejsou folklorní sbírkou, ale jednotnou teologickou výpovědí. Jednota nauky je dána jednotou zdroje informací. Jednotlivé církevní obce byly příjemkami těchto informací a ne tvůrkyněmi. Hypotéza FgM popírá historii hlásání evangelia apoštoly a jejich tvůrčí podíl. Pravdivě však popisuje vznik apokryfních evangelií a ne kanonických, která jsou svědectvím těch, kteří svědčí pravdivě o skutečnosti, tak, jak ji viděli a co slyšeli. V FgM tak jako u Kanta a Hegela nejde o objektivní skutečnost historického Krista, ale o etický pohled na křesťanskou ideu. Vše nadpřirozené, mystické, zázračné, účast člověka na Božím životě, nauka o zbožštění člověka u řeckých otců, křesťanská ontologie i ontogenese, to vše zcela zmizelo v Kantově nauce. R. Bultmann, žák M. Heideggra filtruje evangelia tak, že alfa křesťanství - stvoření jako i omega - divinizace, se zcela vytratí. Typické nadhodnocování víry v FgM, o které se tak často mluví, nemá nic společného s biblickou vírou v kantovském slova smyslu. Všimněme si otázky existence Boha, jak ji před nás staví Bible a jak se k ní staví Kant. Autor "Problému Boha dnes" se nezapře!

Společným pramenem čtyř evangelií není kerygma prvotní církve, ale sám Pán, Ježíš Kristus, Rabi Ješua ha Nazori, jeho osoba, jeho existence, jeho skutky, jeho učení, jeho smrt a vzkříšení. Čtyři dokumenty, které dnes čteme v řeckém překladu, jsou zcela blízké originálům a první informaci. Není zde místo pro tvůrčí a transformační evoluci, protože křesťanské obce 1. století respektovaly tuto informaci, která pocházela z pramene, kterým je sám Pán. Později po celých 20 století pomocí svého samořídícího střediska v Římě myslí církev stejně jako Petr ve 30. letech 1. století a Pavel v 50. letech 1. století. Církve zůstává věrna svému původnímu a jedinému zdroji.

E) Janovo evangelium

Janovo evangelium začíná obdobně jako Geneze stvořením, které bylo realizováno Božím slovem. Teorie o stvořitelském slově byla rozvíjena již před autorem 4. evangelia v targumu Geneze, který pochází z Palestiny. Publikoval ho Alejandro Macho, Madrid-Barcinone 1968, Neophyti I, Targum pal ms de la Biblioteca Vaticana. Tím se řeší palestinský původ prologu, který se opírá o stejnou předlohu jako Filo

Alexandrijský. Tresmontant nekompromisně se zélotským zápalem hájí hebrejsko-křesťanský svět Janova evangelia, které také bylo napsáno hebrejsky. Obdobně jako u synoptiků filologickým rozбором vazeb a lexika ukazuje na hebrejský podklad 4. evangelia. Všimá si také blízkosti Pavlových listů Janovu evangeliu. Již v samotném prologu připomíná u verše 1,13 "z krve" řecky "ex aimatón" v řečtině zcela nemožné, ale zcela srozumitelné v hebrejštině "damín", a to jak jazykově tak antropologicky. Krev tj. orgánová duše, nositelka duše i jejích schopností, v tomto případě vůle. Text se rozvíjí v paralelismu membrorum.

Od 3. kapitoly se setkáváme velmi často s atmosférou teroru, který vyvolává strach před synagogou (3,1; 7,13; 9,22; 19,38). O pronásledování ze strany Nerona nemůže být řeči. Období teroru začíná rokem 36, kdy je ukamenován jáhen Štěpán. V r. 44 je popraven Jakub, syn Zebedeův na příkaz Heroda Agripy I. Roku 62 je usmrčen na příkaz velekněze Hannana II. Jakub, bratr Páně. To je doba, kdy bylo sepsáno Janovo evangelium. Popis Jeruzaléma a ostatních míst Palestiny, která jsou dějištěm evangelia, předpokládá místní čtenáře. Jeruzalém a všechny zmiňované lokality existují, autor o nich píše s důvěrností domorodce. Poslechněme si: "V Jeruzalémě v blízkosti Ovčí (musíme doplnit brány) . . ." Tak, jak jen za našich dní může Pražan mluvit o "Pavláku" nebo "Kulaťáku". Janovo evangelium není tedy určeno pohanokřesťanům z období konce 1. století. Kniha je bezprostředně srozumitelná pro palestinské židokřesťany.

K epochálním postřehům zařazují rozbor 6. eucharistické kapitoly Jn evangelia. Hebrejský výraz pro tělo "basar" překládá Jan či jeho překladatel, řeckým "sarx". Synoptická tradice jednotně překládá řeckým výrazem "soma", rovněž tak Pavel. Nadto Pavel zatřil řecký výraz pro tělo "sarx" dědičným hříchem. Tělesný člověk "anthropos sarkikos" je člověk propadlý hříchu.

Právem můžeme soudit, že jednota překladu mezi synoptiky a Pavlem je dána liturgickou jednotou mezi řecky mluvícími církevními obcemi. Jn tedy musel psát své evangelium bez této návaznosti a také ještě před Pavlem. Janův překladatel se podle Tresmontanta řídil slovníkem LXX.

Ježíšův obrat "Egó eimi" (4,26; 6,20; 8,57) a pod. můžeme identifikovat s hebrejským tetragramem Božího jména JVHV. Egó eimi je překladem hebrejského "Ani hú". Dříve než Abraham se narodil, já jsem.

Poměrně dost místa věnuje autor otázce poslední večeře, pesachu. Jn evangelium není posledním dílem autorů, kteří neznali židovské velikonoce, ale je napsáno Janem ještě před synoptiky a bez znalostí jejich textů. Autor znal kalendář Saducejů a řídil se jím jako normou; vedle toho existoval farizejský kalendář, podle kterého slavil Kristus velikonoce s dvanácti.

19. století považovalo Jn evangelium za velmi pozdní dílo na základě hegelíanské hypotézy, pro jeho spiritualitu a spekulativnost. Naproti tomu Tresmontant dovozuje takto:

- 1) Na základě filologického rozboru bylo Jn evangelium napsáno hebrejsky. Proč ale ve 2. století psát hebrejsky?
- 2) Řecký překlad nepočítá s nežidovským čtenářem. Nevysvětluje topografii. Věrný zápis o existenci dvou kalendářů měl význam jen v době existence chrámu.
- 3) Jn neví nic o Neronově pronásledování.
- 4) Jn se neobrací k pohanokřesťanům.
- 5) Zachycuje však období persekuce ze strany Velerady.

Proto můžeme uzavřít, že dobou napsání Jn evangelia jsou roky 38-40.

Zajímavá je otázka autora tohoto evangelia. Tresmontant hájí tradiční názor, že Jan apoštol je autorem evangelia. Klade si otázku, proč sám neprozradil své jméno, ale píše o učedníku, kterého Ježíš miloval. Důvod vidí v pronásledování, které dostalo na smrt jeho bratra Jakuba. Dovojuje, že autor musel mít vztah k saduceům, protože jediný nám popisuje zasedání Velerady, má přístup do domu úřadujících velekněží. Vyhýbá se veškeré polemice se saduceji, dokonce slovo saducej v jeho textu nenajdeme. Šokující je potom zpráva biskupa Polykrata z Efesu, který píše papeži Viktorovi do Říma (189-198) o autorovi 4. evangelia: ". . . Jan, který spočinul na prsou Páně, rodem kněz a nosil petalon. Byl svědek a učitel. On odpočívá v Efesu." To znamená konfrontaci s hebrejštinou, že Jan byl kněz ("Kohen") s právem nosit velekněžskou čelenku

("cíc ha-zahab"), byl svědek a rabi, žák rabiho Ješuy ha-Nazori. Svědectví víc než zajímavé!

Stojí za připomínku, že semitský charakter Jn zpozoroval již Wellhausen.

F) Zhodnocení

Máme chápat tuto knihu jako senzaci, kterých se objeví na tisíce v době publikační exploze? Nazval jsem ji Kopernikovou revolucí, ano protože Kopernik potřeboval Keplera. I tato kniha potřebuje dalšího studia. Není náhodným výbuchem senzacechtivosti. Téměř současně vyšla v časopise Figaro recenze knih J.A.T. Robinsona a J. Carmignaca od Pierra Chaunu. Anglikánský biskup, světový novozákoník J. Robinson ve své knize "Můžeme se spolehnout na Nový zákon", uvádí, že není možné z historických důvodů, aby evangelia byla napsána až po r. 60. Abbé J. Carmignac v knize "Zrození evangelií, čtyřicet let bádání", dokazuje hebrejský původ evangelií a přichází s následující datací:

Mk před r. 36

Lk - r. 50

Mk - r. 42

Jn neudává, práce pojednává pouze o synoptících.

Anglikánský kněz a mezinárodně známý filosof E. L. Mascall považuje Janovo evangelium za nejstarší, z důvodu archaičnosti zpráv. Podobně upozorňuje na stáří některých Janových perikop P. Benoit, bývalý ředitel Jeruzalémské biblické školy, jeden z nejvýraznějších postav francouzské novozákonní exegeze.

Obdobné hypotézy byly vysloveny již v padesátých a šedesátých letech i dříve. Ne však v německé jazykové oblasti, kde FgM měla pevné postavení díky zakladatelům M. Dibeliovi a R. Bultmannovi. Rovněž až nekritická otevřenost katolické novozákonní exegeze v době po II. Vatikánu, jak to připomněl v interview o Dr. M. Lutherovi kardinál J. Ratzinger, nenechala zazní potřebným kritickým hlasům. Kritika FgM z pera P. Benoita, tehdejšího ředitele Jeruzalémské biblické školy, vycházela z historických pozic a ukázala, jak FgM vkládá apriorní filosofické předpoklady (hegelianismus) do hávu literární kritiky. Autoři, kteří postulovali hebrejský podklad evangelií byli H. Birkeland v roce 1954 a J.M. Grintz v roce 1960. Otázka psaných

dokumentů v hebrejštině musela být tabu. Kerygmatická tradice, která hraje hlavní roli v FgM, nezabránila však teorii orální tradice, aby vznesla svou kritiku. V jakém jazyce bylo kerygma, Ježíšovo kerygma? Běžnou řečí v Palestině nebyla řečtina, ale aramejšťina. Objevují se autoři, kteří odhalují aramejský podklad evangelíí: Dalman, Burney, M. Black, J. Jeremias. Tabu se protrhává! Od kerygmatu prvotní církve se přibližujeme ke kerygmatu Ježíše Krista!

J. Jeremias ve své Novozákonní teologii, I. díl Die verkündigung Jesu, shledává celou řadu "ipsissima vox" Ježíšových v aramejštině a celé pasáže, které byly formulovány v aramejštině a pak teprve přeloženy do řečtiny. Zajímavé je, že dost všeobecně se přejímá skutečnost, že Kristus citoval Písmo hebrejsky, v jazyce Thory a liturgie. Rovněž tak se přijímá, že zpráva o ustanovení eucharistie byla pronesena a tradována hebrejsky. Aramejské obraty, které v evangelích nalézáme, patří nikoliv k judskému dialektu, ale k severnímu, galilejskému. Vzpomeňme na výrok služebné v domě velekněze k Petrovi: "... i řeč tě prozrazuje".

Bude tedy nutné vedle hebrejských studií evangelíí, které se budou především týkat citací textů, programových prohlášení Ježíše Krista, předávání nauky dvanácti, věnovat velké studijní úsilí lidovému ponaučování a tradicím v aramejštině. Což pro jazykovou blízkost nebude snadné.

Práce FgM s řeckým textem evangelíí nebyla jen "kažením evangelíí". FgM vděčíme za to, že jsme pochopili literární specifikum evangelíí, jejich fragmentický podklad a mnohé vzájemné závislosti. Při nové cestě novozákonní exegeze nám v mnoha případech budou její dílčí objevy trvalou pomůckou. Tak jako zůstávají téměř nutnými pomůckami ke studiu evangelíí komentáře P. Lagrange, budeme používat Bultmannův komentář k Janovu evangeliu pro jeho filologické mistrovství.

Ani nemůžeme domyslet, jaké nové vazby vzniknou mezi jednotlivými spisy Nového zákona, kolik nového světla přinesou a musíme počítat s radikálním přepracováním celých pasáží novozákonní teologie. Tresmontant dal na obálku své knihy obraz tváře z Turinského plátna. Synoptický Kristus vystupuje ze stránek evangelíí, a to musí být také smyslem práce novozákonního biblisty.

Na závěr bych chtěl předložit tabulku vzniku evangelíí, která je výsledkem studia recenzované knihy a v textu zmíněných knih, časopiseckých studií zmíněných autorů. Dobu vzniku evangelíí můžeme rozdělit do tří období. Každé období předpokládá objektivní skutečnost zjevení Ježíše Krista, jeho život, skutky a slova. Hlasatelé mají vydat o něm svědectví! Hlásají Ježíše Krista, evangelium je radostná zvěst o něm, o nové smlouvě, kterou vykoupil člověka. Etapy hlásání evangelia jsou tři:

I. r. 27-30: Ježíš Kristus hlásá evangelium,

II. r. 30-40: Apoštolové po Letnicích hlásají evangelium v Palestině,

III. r. 40-90: Apoštolové hlásají evangelium v Středomořské synagogální diaspoře a přes ni zahájí hlásání evangelia pohanům.

Každé toto období hlásání evangelia je spojeno se vznikem psaných dokumentů a přesně formulované ústní tradice. Syntézou vznikají na základě subjektivních prvků čtyři evangelia. Nyní několik postřehů k jednotlivým etapám.

I. etapa:

Ježíš za svého veřejného života okolo sebe shromáždí skupinu 12 učedníků. Nazývají ho Rabi přesto, že jeho učení neodpovídá rabínské nauce, je v přímém rozporu s halakou (srv. J. Jeremias: Verkündigung Jesu, str. 146 a násl.). Ale jeho metoda a způsob formování žáků jim dovoluje toto označení, rabi Ješua ha Nazori. Tak jako rabíni vyučuje posvátným textům Thory a proroků v hebrejském jazyce. Jeho žáci musí jako žáci rabínů žít ve společenství s ním, musí si zapisovat určité důležité body jeho nauky, musí se také nazpaměť učit určité výroky nebo pasáže textů. Evangelia nám víc než zřetelně připomínají tuto metodu Ježíšovu, kdy vedle řeči k zástupům, vyučuje a objasňuje své poselství pouze dvanácti.

Hlásá s autoritou "Ego eimi" (Ani hu), tedy jeho prohlášení v horské řeči zcela vyznívají jako Nová Thora. K této autoritě patří také jazyk Thory. Lze samozřejmě počítat i s aramejskými výklady horské řeči zástupům. Určitě to nebylo téma, které Kristus pronesl pouze jednou. Právě časté vracení se k ústředním tématům Nové

Thory působilo i učedníkům jistě potíže, protože Rabi přidával a ubíral. Byly to nesčetné variace na základní motivy.

Apoštolové žijí společně s Ježíšem, nejsou jen posluchači, ale také diváky a svědky. Podobně s rabínem žili žáci, aby získali životní praxi. Dvanáct žáků a svědků je v Ježíšově škole.

Prvním obdobím je hlásání Ježíše Krista, on sám je svědkem a hlasatelem Božího zjevení. Žáci jsou jím samým formováni a připravováni. Nejdůležitějším je osobní setkání a společenství s rabím Ješuu, psané hebrejské dokumenty a naučené úseky orální tradice. K těmto třem nejpevnějším prvkům přistupuje odposlouchaná aramejská tradice se všemi variantami, závislá na paměti učedníků, a vlastní hlasatelská praxe pod učitelovým vedením. Domysleli jsme někdy geniálnost této metody, která nejen zaručuje vysokou úroveň zvládnutí látky, ale zaručuje také pravdivost svědectví? "Budete mi svědky" říká Pán a platné svědectví v národě Thory vyžadovalo dva svědky. Není zde místo na legendy, mýty a jiné vynálezy FgM.

II. etapa

Začíná hlásání evangelia 12 apoštolů po Letnicích, kterému předcházelo setkání a společenství se vzkříšeným Ježíšem Kristem. Bez vzkříšení a Letnic nelze vůbec předpokládat, že by došlo k druhé etapě hlásání evangelia. Ke zkušenosti a světlu, které jim přineslo toto zjevení Krista a setkání a společenství s duchem Kristovým, t.j. Duchem svatým, přistupují jako další pramen psané texty z doby předvelikonoční jako i naučená hebrejská orální tradice, vše prostoupené světlem vzkříšení a Letnic.

Hlásání dvanácti, které zformoval sám Ježíš, působí formování církevní palestinské obce. Tato obec zahrnovala v sobě téměř všechny vrstvy společnosti. V základě můžeme vidět dvě křídla: lidové křídlo, kam patřili lidé pocházející z kruhů farizejských, zelotských, ale především zde byla vrstva chudobných a společenských vyděděnců. Druhé křídlo tvořili palestiniští křesťané z kruhu kněžských intelektuálů, členů velerady. Pro tyto kruhy vznikají první dvě evangelia. Matoušovo první pro lidové křídlo s jasným zaměřením na sociální složení čtenářů a Janovo evangelium, které bylo zaměřeno ke kněžským intelektuálům, saduceům, předpokládá čtenáře znalé kněžské

teologie, chrámového rituálu, ale je také určeno čtenářům, kteří jsou otevřenější helénskému vzdělání, jak tomu bylo právě u saduceů, kterým v určitém ohledu nemohl být Ježíš tak cizí. Vždyť se nepostavil výlučně na stranu politických radikálů, v otázce vzkříšení nepřijal platonské sentence saduceů, které byly vlastní farizeům. Ježíšovy jasné narážky a volné parafráze na deuterokanonické knihy z alexandrijské diaspory jistě našly uznání u těchto helénskou kulturu obdivujících intelektuálů.

Nepřátelství Velerady a pronásledování křesťanů po r. 36 přivedlo toto saducejské (kněžské) křídlo palestinské církve do určité izolace. Lidové křídlo jim pravděpodobně plně nedůvěřovalo. Až pád Jeruzaléma dovolil plně splynutí těchto dvou křídél.

Obě evangelia vyžadovala překlad. Ježíš nebyl známý jen v Palestině. Diaspora o něm věděla, vždyť poutníci, řecky mluvící Židé z diaspory, o velikonocích žádají Filipa, aby jim ukázal Pána. Musíme tedy předpokládat, že krátce po napsání těchto evangelií v hebrejštině došlo k jejich překladu do septuagintální řečtiny, pro řecky mluvící Židy v diaspoře. Janovo evangelium, jeho řecký překlad, bylo pravděpodobně určeno pro alexandrijskou diasporu, podobně jako list Židům z alexandrijské židovsko-křesťanské obce je určen Janově kněžské obci v Palestině (srv. C. Spicq: Komentář listu k Židům, I,II). Dále se domnívám, že je oprávněný předpoklad pozdější redakce, která předala zprávu o dětství k Mt evangeliu se zaměřením na pohanokřesťany (srv. příchod mágů - misijní ráz).

III. etapa

Je silně poznamenána prací apoštolů Petra a Pavla. Rozhodujícím střediskem již není Jeruzalém, kde nepřátelský postoj Velerady vyhání řídící centrum prvotní církve do Antiochie. Toto město se stane dočasným sídlem apoštola Petra, odtud také povedou misijní cesty apoštola Pavla.

I tato poslední etapa začíná setkáním s Pánem. I zde je rozhodujícím prvkem zjevení Ježíše Krista (srv. Sk 8,4; 10,10n), aby začali hlásání evangelia pohanům. První kroky apoštolů směřovaly do synagog, aby zde svým bratřím hlásali Mesiáše, Ježíše Krista. Petr i Pavel se opírali na svých cestách o své tlumočníky a tajemníky, především o Marka a Lukáše. Protože

Pavel předešel Petra ve své úloze apoštola pohanů, je také Lk evangelium dřívější než Markovo. Řím s 12 synagogami se stal po opuštění Antiochie Petrovým prostorem pro hlásání evangelia.

Apoštol Pavel se při svém hlásání opírá o své zjevení Ježíše Krista, o rozhovory, které měl se sloupy církve Petrem, Jakubem (Gal 1,18-19), ale též o psané dokumenty z předchozích etap, protože detailní znalost veřejného působení Krista neměl. Byly to hebrejsky psané dokumenty, Matoušovo a Janovo evangelium. Je také zásluhou FgM, že si všimla jistých závislostí mezi Pavlovými listy a Janovým evangeliem (srv. A. Robert: *Einleitung in die Hl. Schrift II*, str. 577). Při obracení se k pohanům, kde Pavel byl ze všech apoštolů nejdůslednějším, dochází k překladu hebrejských textů do řečtiny, zásluhou Lukášovou. Máme tedy Lk evangelium.

Markovo evangelium vzniká při Petrově hlásání v Římě a opírá se o předchozí psané dokumenty a naučenou orální hebrejskou tradici ze školy rabiho Ježíše, spolu s ozvěnou aramejské hlasatelské praxe v předchozích letech.

Lukášovo dětství Ježíše čerpá z jiného pramene; proč ne Efezského, kde měla žít a zemřít matka Páně?; což by mohlo ukazovat, že Mt neměl ještě vlastní dětství, ale teprve později ho doplnil z jiného pramene.

Jistě zůstane mnoho otázek, které bude nutné dořešit. Je shoda mnoha míst v řeckých kanonických evangeliích dána pouze jednotícím vlivem LXX? Nebo musíme připustit při překladu vliv řecké liturgické a kerygmatické tradice? Nelze také právem připustit, že po 70. roce dochází k první harmonizaci evangelií, která provedla určité redakční zásahy? Proč po r. 70? Domnívám se, že pád Jeruzaléma a Neronovo pronásledování způsobily definitivní rozchod mezi církví a synagou. Pohanokřesťanský živel v prvotních církevních obcích začíná početně i organizačně převažovat. Smrt většiny apoštolů a převaha řecky mluvících bratří a sester vyvolala potřebnou kodifikaci řeckého kánonu evangelií. V této redakci bylo ke třem již rozšířeným synoptickým evangeliím přidáno jako čtvrté Janovo evangelium. První místo si podrželo Mt evangelium, jako evangelium Jeruzalémské církevní obce, matky všech obcí. Druhé místo obdrželo Mk evangelium pro autoritu Petrovu a také pro vážnost Římské církevní obce. Tak

dostáváme pořadí kanonických evangelií, které není dáno jen časovou posloupností, ale také z důvodu postavení jednotlivých církevních obcí.

Seznam použité a doporučené literatury:

- C. Tresmontant: *Le Christ hébreu, La langue et l'âge des Evangiles*, OEIL, Paris 1983
- J. Jeremias: *Neutestamentliche Theologie I, Die Verkündigung Jesu*, Güterslohe Verlagshaus, Gütersloh, 3. Auflage, 1979
- A. Robert: *Einleitung in die Hl. Schrift II, NT*, Herder, 1965
- J. A. T. Robinson: *Peut-on se fier au N. Testament?*, Ed. Lithielleux
- J. Carmignac: *La naissance des Évangiles synoptiques*, OEIL Paris
- H. Birkeland: *The Language of Jesus, Avhandling utgitt av Det Norske Videnskaps - Akademi in Oslo*, 1954
- C.F. Burney: *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925
- M. Black: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967
- Dalman: *Worte Jesu*, Darmstadt, 1960
- Ch. Dodd: *The Parables of the Kingdom*, London 1935, 1. vydání
- C. Spicq: *L'épître aux Hébreux in EB*, I, II, 1952, 1953 Paris
- Bourney: *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922
- Torrey: *The Aramaic Origin of the Gospel of John*, 1923
- Torrey: *The Four Gospels, a New Translation*, London 1947
- E. Boismard: *L'Évangile de Jean*
- E. Osty: *Les points de contact entre le récit de la Passion dans saint Luc et saint Jean*, Paris 1951
- P. Benoit: *Jésus devant le Sanherdin in Exégèse et Theologie I*, str. 290-311, Paris 1961
- F.C. Grant: *Was the Author of John Dependent upon the Gospel of Luke?*, in *JBL* 56, 1937

Katolický pohled na fundamentalismus

*Thomas Franklin O'Meara OP
University of Notre Dame*

I. FUNDAMENTALISMUS V DNEŠNÍM SVĚTĚ

Potřebovali bychom velikou televizní obrazovku, abychom mohli stručně ukázat výmluvný přehled zbožných útvarů a seskupení po celém světě, autoritářské proroky a plačící ikony, pohledy fundamentalistických evangelizátorů v televizi ("televangelizátorů") či vizionáře falešných mariánských zjevení.

Představuje-li katolická církev největší náboženskou organizaci v USA s 57 milióny věřících, jsou protestantské fundamentalistické církve církvemi procentuálně nejrychleji rostoucími. Jen ve státě Florida vstupuje podle odhadů každodenně pět katolíků do nějaké fundamentalistické církve. 10 - 20% finančních prostředků televangelizátorů pochází od katolíků. Mnoho katolických rodin v celých Spojených státech má alespoň nějakého příbuzného, který vstoupil do té či oné fundamentalistické církve. Katolíci, kteří opouštějí církev kvůli novým teologickým ideám či novému pohledu na životní morálku, by se vešli do telefonní budky, zatímco ti, kteří odcházejí za fundamentalismem, by naplnili stadióny.

Jestliže se na církvích fundamentalistického zaměření negativně projeví jejich skandály, přesto počet zájemců roste, i když hlavní protestantské církve zaznamenávají každým rokem výrazný pokles. Fundamentalistické církve mají roční přírůstek 1 - 2%, zatímco nejtradičtější protestantské církve zaznamenávají pokles o 1/2 - 1% ročně, což trvá už 15 let. Co je na těchto církvích tak atraktivního?

Mohu se jenom dohadovat, že fundamentalismus možná vstoupí i do Československa v podobě mormonismu (zvláštní, v podstatě starozákonní náboženství, které kombinuje prvky Jáchyma da Fiore, Origena a sci-fi), protestantských fundamentalistických sekt amerického a baptistického původu, avšak přizpůsobených současnosti včetně používání médií, podivné americké skupiny z devatenáctého století, jako jsou adventisté či Svědci Jehovovi, a, jak uvidíme dále, existují i katoličtí fundamentalisté.

Zjišťujeme, že fundamentalismus je celosvětovým jevem. Fundamentalisté existují v islámu, hinduismu; židovství i arabství fundamentalisté, obojí volající po úplném vzájemném zničení, což má být Boží vůle. Před rokem, těsně než začala válka v Zálivu, jsem při projíždění South Bendem narazil na reklamu Biblické církve, která zvala na přednášku o starozákonním proroctví a současné irácké krizi. Téhož týdne prohlásil 15.000 kilometrů odtud Saddám Husajn, že jestliže dojde k válce, je Alláhovou vůlí, aby se naplnila Husajnova vůle. Na Anvara Sadata i Indíru Gándhí, a nedávno i na jejího syna, spáchali atentát fundamentalisté. Tento přehled rozmanitých forem ukazuje na všeobecnou atmosféru v našem světě, kde lidé hledají, co fundamentalismus nabízí. Na University of Chicago bylo nedávno založeno centrum, které dostalo několik miliónů dolarů na studium fundamentalismu v celosvětovém měřítku.

Protestantskému fundamentalismu říkáme "největší lidová víra Ameriky". Měli bychom si

připomenout, že tyto malé církve nejsou, samozřejmě, totožné s protestantským křesťanstvím. Během posledních pětadvaceti let se katolíci v ekumenickém duchu naučili od velkých reformačních církví mnohému. Jsme-li však vůči fundamentalistické teologii kritičtí, neznamená to, že bychom opovrhovali těmi, kdo v ní nacházejí něco dobrého: prohlášení reálné přítomnosti Boha v Ježíši Kristu, skutečnou historii Božího díla v bibli, přítomnost milosti, boj se zlem. Kromě toho je tu touha po opravdovém společenství věřících či hluboká zkušenost konverze či obrácení se k Bohu.

Rádi bychom se blíže podívali na obě hnutí - katolické i fundamentalistické.

II. ČTYŘI CHARAKTERISTIKY KŘESŤANSKÉHO FUNDAMENTALISMU

(1) **Bůh v nějaké věci.** Fundamentalismus zdůrazňuje *umístění* Boží síly a plánu do nějaké věci. Pro protestantské fundamentalisty je to především bible. Křesťané věří, že bible je inspirovaná, ale pro fundamentalisty je tato inspirace bible absolutní, zároveň však zjednodušující, nerealistická a magická. Ve skutečnosti je bible Boží slovo, ale současně i soubor lidského písemného projevu. Bůh jeho prostřednictvím doopravdy mluví, ale mluví spíše prostřednictvím jeho literárních forem a dějů, někdy v jeho poezii a příbězích. Poezie anděla-průvodce u Tobíaše nebo příbytku ve velrybě u Jonáše se liší od vypravěčského stylu kázání a Ježíšovy spásitelné smrti.

V bibli skutečně jsou obecná naučení a morální principy (některé z nich dost náročné), ale nelze odvozovat zahraniční politiku z knihy *Geneze* či řešit nejnovější biologicko-lékařské problémy z listu *Římanům*. Boží slovo se může stát vposledku pouhou frází ("Ježíš jako Pán a Spasitel").

Ve fundamentalismu se ve skutečnosti božské vposledku neumísťuje do biblického textu, ale do kazatele, zejména do osobní teologie evangelizátora. Drží se otevřená bible, důvěrně se mluví o Ježíši Kristu, hovoří se o "církvi" a "duchovní službě", ale tato víra a církev jsou

Fundamentalismus značí způsob, jakým by mnoho lidí po celém světě dnes rádo přemýšlelo o svých církvích a své víře. Náš přístup není biblický, neargumentuje novozákonními verši. Vychází z psychologických pudů, teologických principů (zejména odvozených z Tomáše Akvinského) a z historie křesťanství.

Nejprve se podíváme na čtyři charakteristiky: umístování Boha do věci; zvláštní napojení na Boha; jistota; snadné zázraky. Pak se budeme ptát, proč - z hlediska psychologického - je fundamentalistický světonázor pro lidi v našem světě tak přitažlivý. Poté, po stručném nahlédnutí do katolických fundamentalistických tendencí, nabídneme čtyři linie, v nichž je katolicství kritikou, ba vpravdě opakem fundamentalismu.

nakonec vírou a církví televizního kazatele. Evangelizátor ji založil, dbá o ni a zvětšuje ji; drží v rukou její zaměstnání a politiku; zkrátka - má ji ve svém vlastnictví. Normou víry je jeho nebo její interpretace Písma svatého. Je to právě tento televizní program, tento překlad bible v této knize, právě tento modlitební pořad.

(2) **Zvláštní napojení na Boha.** Tato posvátná věc - ať už je to bible nebo osobní obrácení - poskytuje *snadný* přístup k božskému. Tento automatický přístup mi nejen umožňuje poznat, co Bůh chce. Bůh říká zakladateli církve nebo evangelizátorovi, co se má dělat.

Člověk s výsadním spojením na Boha by tedy teď rád byl někým mimořádným. Nový zákon nám říká, že my (občané a dědicové království Božího) jsme v Božích očích mimořádní. Mimořádní ale nejsme v tom, že bychom (a) snadno vyráběli zázraky a řídili božskou sílu, nebo že by (b) důsledkem našich zvláštních poct v Božím království bylo, že ostatní lidi by Bůh nemiloval. Království Boží je otevřené pro všechny; jeho hranice a meze zná jedině Bůh; hvězdami a favority tohoto Království jsou ti, kdo mu slouží.

Pro fundamentalisty neexistují žádné úrovně božské pravdy a Boží milosti, různé cesty, jak pohlížet na Boha nebo prožít křesťanský život.

Existuje jediná cesta. Můj kazatel a já ji známe; v Božích očích jsme tedy mimořádní.

Důsledkem tohoto způsobu "být mimořádný" je bohužel to, že druzí mimořádní nejsou, vlastně že Bůh je zavrhuje. Ti, kdo tuto mimořádnou, narýsovanou cestu k Bohu nemají, mohou být ztraceni. Proč je fundamentalismus tak bojovný, tak pohotový k souzení a odsouzení druhých? Protože jeho přístup k náboženství a životu bytostně potřebuje, aby měl bezvýhradně a naprosto pravdu, takovou pravdu, že druzí ji prostě nemají.

Náboženství má bohužel dlouhou a bohatou tradici v tom, že vede lidi k pocitu nadřazenosti nad ostatními lidmi. Člověk plný úzkosti usilovně hledá, jak by utišil tu vířící sopku strachu v sobě: někdy v alkoholu, drogách, ale lze toho dosáhnout i náboženstvím. Náboženství zbavuje úzkosti tím, že jde za hranici prohlášení důstojnosti každého muže a ženy jako Božího dítěte, občana Božího království, k zavedení a šíření nadřazenosti a odsuzující specifičnosti na úkor ostatních v této dané církvi i mimo ni. Když jsem svá bádání začínal, domníval jsem se, že ztotožnění Boha s věcmi je pro fundamentalistické myšlení nejtypičtější; teď se ptám, zdali to není právě tato touha po nadřazenosti nad druhými.

(3) **Jistota.** Fundamentalismus nabízí prosté odpovědi na složité otázky. Proč jsou náboženské otázky složité? Protože se týkají Boha a nás. Např. Ježíš je Bůh, umělé ukončení těhotenství je špatné, válka je podle tradice spravedlivá, vede-li se proti nepřátelům Božím. Ty odpovědi vypadají tak dobře! Ale křesťanství nového vzoru po Vtělení Slova Božího v Ježíši se ptá dál. Podívejme se na tato tři témata znovu: (1) *Není snad Ježíš také člověkem, a je Bůh přítomen pouze v Ježíši Nazaretském?* (2) *Je objektivně zlý skutek umělého ukončení těhotenství pro tuto konkrétní ženu za mimořádně nepříznivých okolností vždycky hříchem?* (3) *Jsou války ochromující nebo likvidující samotnou civilizaci vždycky oprávněné?* Tyto dvojznačné odpovědi neodporují pravé víře, ale jsou v souladu s Vtělením v tom, že mají lidskou i božskou stránku, a tak odpovídají realitě a vedou k pře-

myšlení. Potřebné distinkce jsou v nich zahrnuty, takže můžeme přemýšlet jako dospělý člověk a řešit složité problémy. Tomáš Akvinský se často vyjádřil, že pravda - stejně jako ctnost a zdravý život - leží uprostřed.

Ale - distinkce, přemýšlení, složité otázky - není to zas jen další relativismus a nekontrolovaný liberalismus, které tolik ničí společnost i církve? Fundamentalismy nabízejí snadné odpovědi, jasná tvrzení. Fundamentalismu se daří v dobách nejistoty, protože nabízí okamžitou a snadnou jistotu.

(4) **Bůh zázraků.** Ve fundamentalismu zasahuje často božská síla dramatickými způsoby na příkaz vyvoleného (vůdce této církve). Bůh často jedná v zázracích, uzdravování, hlasech, prorocích. Vše, co se přihodí evangelizátorovi, jeho "duchovní službě", je zázračné. V božském světě fundamentalismu jsou často přítomny zázraky. V televizi vybízí prorok Boha, aby činil zázraky. I jedinečná role evangelizátora jako mimořádného představitele Božího v padlém světě se dokazuje zázraky.

Fundamentalistická "duchovní služba" se dále potvrzuje tím, co bychom mohli nazvat "světské zázraky". Má dojít k úspěšným sbírkám peněz, rozšíření sítě televizních vysílaců, výstavbám hal. Důležité jsou peníze! Peníze ukazují, na čí straně stojí Bůh. Jak šeky, tak charisma jsou nezbytně nutné pro veřejný výkon služby, která by přilákala pozornost diváků na zemi... i na nebi.

Ale Nový zákon je skoupý na zázraky a Ježíš očekával od mužů a žen, že budou žít ne z ohňostrojů zázraků, ale z víry a lásky.

Jsme schopni tento střesní termín "fundamentalismus" definovat? Nezesměšňujeme přitom křesťany a církve, ale hodnotíme teologický postoj lišící se od katolictví, vůči kterému je dokonce nepřátelský (římskokatolictví má své vlastní fundamentalismy). *Křesťanský fundamentalismus je takovou interpretací křesťanství, v níž charismatický vůdce umísťuje se snadnou jistotou do vybraných slov, doktrin a praktik zázračné skutky přísného Boha, který spásně zachraňuje vyvolenou elitu ze špatného, zkaženého světa.*

III. ATMOSFÉRA A OSOBNOSTI FUNDAMENTALISMU

Vypadá to tak, že fundamentalismus představuje převládající atmosféru v náboženství i celé společnosti. Z psychologického hlediska uveďme ve světle našich právě uvedených čtyř charakteristik, proč je atmosféra fundamentalismu tak všepronikající.

(1) **Únava ze změn.** Lidé jsou unaveni změnami: otupělí uplynulými pětadvaceti lety rychlých změn ve všech oblastech života; vystrašení změnami, které vedou jen k dalším změnám. Lidé po celém světě jsou udoláváni ohroženými a měnícími se strukturami: zhroutil komunismus, nejistota v islámských státech, příchod Západu do Afriky, příchod milionů Jihoameričanů do Severní Ameriky. Nejistota v otázce peněz a společnosti vede k nejistotě v otázce smyslu života, dokonce v otázce samotné existence. Ve vztahu k morálce se vynořila spousta nových otázek. Nehledá snad náboženství to, co je jasné a jisté?

(2) **Úzkostný strach o identitu.** Změna, nejistota, různé úrovně pravdy a dobra v lidském životě - to vše s sebou přináší úzkost. Fundamentalismu se daří mezi těmi, kdo v měnící se společnosti nemohou nalézt nějaké stabilní postavení. To se jednoznačně týká přistěhovalců, nezaměstnaných, všech těch, kdo žijí na okraji společnosti, těch, kdo mají pocit, že společnost od nich vyžaduje příliš mnoho vzdělání či praxe a těch, kdo nemají žádné perspektivy. Daří se mu také mezi dospělými středního stavu, živenými vlastní úzkostí ze změn a nechutí přemýšlet. A fundamentalismus nedávne minulosti může být

atraktivní i pro zámožné, kteří chtějí mít nějakou prostou víru bez sociální morální teologie. Lidé jsou plni úzkosti a jejich strachy z neznámého snižují vlastní sebeúctu. Úzkost hledá nějakou nadřazenou sílu, která říká, že já nejsem špatný. Zvláštním znamením prvotního hříchu je, že člověk mrknutím oka dělá z Boha přísného soudce, božstvo nahánějící strach. Umístění Božího souhlasu s námi do nějakého rituálu, do této skupiny nebo předmětu může tyto strachy zahnat.

(3) **Destrukce minulosti.** Protestantský fundamentalismus obvykle povstává tehdy, věří-li nějaký prorok nebo skupina, že jádro křesťanství, jeho tradice jsou ničeny. Je jasné, že omezování Nového zákona na stále menší část, kterého se dopouštějí během posledních sta let některé moderní biblické kritiky, přivedlo - zejména v anglicky mluvících zemích - k různým vlnám fundamentalismu. V tomto smyslu je protestantský fundamentalismus pochopitelný jako pokus zachránit biblické a historické zjevení. Možná, že se katoličtí fundamentalisté - s kterými se setkáme za chvíli - domnívají, že se odstraňuje něco podstatného - totiž to, o čem věří, že je podstatné, ale co pochází až z 19. století nebo z doby baroka. Fundamentalistický prorok vypadá, jako by zachraňoval minulost, minulost, která často není příliš stará.

Diskuse s fundamentalisty často ukazují, jak důležitou roli hraje psychologické hledisko; v jedinci je fundamentalismus vposledku problémem psychologickým - nikoli teologickým.

IV. KATOLICKÝ FUNDAMENTALISMUS

Fundamentalismus se může objevit v každé církvi, v každém náboženství, v každé politické straně. Do římskokatolictví vstupuje fundamentalismus, jakmile uděluje stvořenému - nějaké soše, medailonku, rituálu - přehnanou božskou sílu. Sporné na tom je to, že se Boží přítomnost, Boží svobodná láska někam umísťuje, že se s ní manipuluje. Snadné, lidskou bytostí působené

tvoření a ovládání toho, co patří Boží síle, působí magicky. Svatí odešli před námi, jsou členy širší křesťanské rodiny a zajímají je naše životy, ale nejsou to čarodějové. Modlitby a liturgie, svátostiny a medailonky existují ne proto, aby ovládaly božské bytí, ale aby konkretizovaly skrytou Boží přítomnost v našich specifických individualitách. V zralé víře musíme uznat

přítomnost božského v liturgii, lidech i hnutích a nehledat v tom zázračné a exkluzivní umístění Boha.

Další formou katolického fundamentalismu je neoprávněné absolutizování autority. V katolické církvi existuje skutečná autorita, dokonce včetně doktrinní a morální autority závazné

pro všechny její členy. Vykonávání církevní autority vyžaduje přípravu: studium, schopnosti, konzultace; papežův úřad je obyčejně službou, která má své výsady, ale nevejdou se do ní všechna charismata v církvi a pohledy do jejího nitra. V katolické církvi by autorita neměla být fundamentalistická.

V. KATOLICTVÍ: OPAK FUNDAMENTALISMU

Někteří katolíci si představují, že ve fundamentalismu naleznou pevnější věrnost Kristovi, větší jistotu pokud jde o morálku. Bližší prozkoumání ukazuje, že mohou dojít i k jinému, poněkud nepřátelskému křesťanství. Jimmy Swaggart, až do svého nedávného pádu mimořádně významná postava televizních obrazovek USA, napsal o katolictví knížku a videopořad. Zmiňuje se o své rozsáhlé klientele rekrutující se z katolíků, které k němu podle jeho slov žene zmatek způsobený papežským učením a knězi a jeptiškami opouštějícími svá povolání. Podle něj nabízí televize katolíkům poprvé příležitost slyšet slovo Boží. Zatím nesprávně chápou to, že je Kristus spasil, jediné a výlučné kněžství Kristovo, a zároveň se jen velice málo učí z bible, protože za zdroje zjevení považují i církev a tradici. Swaggart dokazuje, že každá svátost, každá zmínka o milosti, každý dobrý skutek odporuje Ježíšově spáse. A tak je proto, že uvažuje lidskou činnost, katolictví - stejně jako židovství - náboženstvím nikoli víry v Ježíše a Boží milosti, ale zákonů. Televizní pořad řadí římskokatolictví ("falešnou sektu") k islámu a komunismu.

Katolictví je opakem fundamentalismu, zejména katolictví inspirované myšlením Tomáše Akvinského. Ve svém přístupu ke křesťanské víře a lidskému životu nabízí katolická interpretace křesťanství odlišnou interpretaci Ježíšova evangelia.

S fundamentalismem ostře kontrastují čtyři přístupy katolického myšlení. Prozkoumávají mentalitu katolictví, která je hlubší než pobožnosti a dogmata, která je ale útokem na křesťanský fundamentalismus: (1) Boží přirozenost jako intelekt a láska, (2) lidská přirozenost jako

přirozenost dobrá, (3) obyčejnost milosti a (4) dlouhé církevní dějiny.

(1) **Bůh ve stvoření a lidech.** Pro katolíky není Bůh nevypočitatelný eskamotér, který může rušit fyzikální zákony a lidské touhy jen proto, aby oslnil. Bůh není také náročným soudcem bloudícího lidství, který by všeobecně nenáviděl většinu mužů a žen, ani režisérem apokalyptického konce světa, který by v ohni a utrpení pohlcoval nevinné bytosti. V podobenstvích Ježíšova učení se zcela jistě nesetkáváme s žádným z těchto bohů. Pro Tomáše Akvinského je Bůh intelektem, umělcem, který z lásky tvoří a vykupuje lidi; není to Bůh neúspěchu, který by napravlal zkažené lidství a předváděl se v televizních zázracích: A také existuje jediný Bůh, který je zároveň Stvořitelem i Vykupitelem. Bůh, který nás skrze Ježíše vykupuje, nás také stvořil jako milované a krásné.

(2) **Lidé jako milované, ale aktivní a nezávislé stvoření Boží.** Fundamentalismus jaksi nenávidí svět, protože je upřímně přesvědčen, že člověk je z valné části hříšný, stojí-li mimo církev a křest, že svět je spíše špatný než dobrý, že většina lidí je odsouzena k prokletí, protože nikdy neslyšeli o křesťanství, a že všechno, co stojí mimo jeho vlastní slova, je nebezpečné a ďábelské. Je-li stvoření, lidská kultura špatná, měl by se člověk nejlépe světu vyhýbat, stáhnout se z kultury a vystoupit ze všech společenství, náboženství a filosofí. Biblická milost a zjevení přicházejí pro malou skupinku vyvolených; ostatní - kterých je většina - jsou ztraceni. Nenávisť k světu tiší úzkost vytvořením seznamu zakázaných věcí a lidí. Když odsuzuje miliardy, stává se fundamentalista hvězdou.

Pro katolíky jsou lidé v podstatě dobří, přestože mohou pozorovat i působit mnoho sociálního i osobního zla. Abychom skončili frází Tomáše Akvinského: "Bůh nám dal důstojnost být příčinou."

(3) **Obyčejnost milosti.** Nejasně používané slovo "milost" znamená Boží přítomnost, sílu a skutečnost v našich životech. Podle *Geneze* byli muži i ženy stvořeni k obrazu a podobě Boží. Tento Bůh nás miluje tak, že nám dává nový život a zvláštní osud. Tomuto životu říká Ježíš "království Boží". Tomáš Akvinský se odvažuje pohlížet na něj jako na "přátelství" nabízené Bohem nebo "podíl na životě Trojice".

Fundamentalismus vyžaduje něco neobyčejného. Zázračného, mimořádného, zvláštního. Katolictví se ale od fundamentalismu liší v tom, že na Boží přítomnost v historii a v našich životech se dívá tak, že je většinou *obyčejná*. Bůh většinou působí v lidech mocně, ale neviditelně.

Obyčejnost milosti nás přivádí ke zvláštnímu tématu, dnes tak důležitému, totiž rozsahu milosti. Podle katolické tradice je milost zvoucí, důvěrnou přítomností Boží na zemi, která není vázána na křest, víru a příslušnost k církvi. Zatímco víra v radostnou zvěst a členství v církvi představují základní způsoby, jak Boží milost

působí v dějinách všeobecně, existuje milost i mimo křesťanství. Kristus zemřel za všechny lidi - nejen za malou, vybranou skupinu předurčenou k tomu nevyzpytatelným a nepřijemným božstvím před milióny let. Zatímco křesťané věří, že Kristus je středem náboženských dějin, neskrbí Bůh s milostí tak, že by miliardy, které se o Kristovi nikdy nedověděly, byli - aniž by se dopustili jakékoli vlastní chyby - odsouzeni být bez milosti navěky. To je něco, co je pro fundamentalisty šokující.

(4) **Dějiny a rozmanitost.** Katolická církev je stará. Papežství je nejstarší západní institucí; Řád dominikánů, k němuž patřím i já, trval už 200 let, když začala renesance, 550 let, když byla vytvořena americká ústava. V křesťanství byly, jsou a budou různé teologie: římská a etiopská, ruská a luteránská, irská a perská. I v katolictví samém existují různé teologie: jezuitský a františkánský přístup, teologie inspirované Aristotelem nebo Hegelem. Katolictví usiluje o evangelium, které by mělo jasné základy, ale zároveň bylo životaschopné v rozmanitých kulturách. Církev se svými hnutími a liturgiemi by měla představovat mnohobarevné spektrum od Chile až po Nigérii.

VI. ZÁVĚR

Rozdíly mezi katolíky a fundamentalisty jsou konec konců jednoduché, ale zásadní: Kdo je Bůh a jak s námi Bůh jedná?

Odpovědi na tyto otázky jsou věcí života a smrti, protože církve, které na ně odpovídají

nekvalifikovaně, smete čas. Fundamentalismy libovolného ražení nabízejí jen úzký rozhled; katolíci - s vírou, nadějí a teologickým vzděláním - si musí vybrat obraz velký.

Přetištěno s laskavým svolením autora, který tuto přednášku přednesl v dominikánském konventě sv. Jiljí v Praze v lednu 1992.

Přeložil Petr Soukup

Kateřina Sienská

její život bez literárního působení

Dr. Vladimír Koudelka OP

Na podzim se prodlužují stíny a noci. Když se Kateřina narodila roku 1347 v Sieně jako 23. dítě rodičů Jakuba Benincasa, barvíře vlny, a jeho ženy Monny Lapy, a to jako jedno z dvojčat, začal již dávno podzim středověku. Počátkem 14. století se pořádky, na nichž až dosud spočívalo západoevropské společenství národů, postupně uvolňují, aby učinily místo jiným principům, jiné mentalitě, které pak vrhaly dlouhé stíny na státní a církevní útvary. Tak zvaný vrcholný středověk nebyl zrovna nějakým zdařilým světem. Stíny byly tehdy krátké a hutné, "takže jediné vdechnutí přinášelo současně pach krve a vůni růží" (J. Huizinga). Ve vrcholném středověku mělo vše charakter věčnosti, všechno bylo uspořádáno s vírou jako gotické katedrály nebo teologické Summy. Jako katedrály, jež byly vystavěny uprostřed města, tak také Bůh byl středem myšlení, života, církevního roku a každodenního konání. Člověk se dostával ponenáhlu do středu (humanismus) a Bůh byl zatlačován k okraji. Universální a (podle názoru lidí) věčná stavba dostávala trhliny. Vznikal nový názor na hodnoty. Individuálnost a profánnost nabývaly na hodnotě. V politice se objevuje nacionalismus a partikularismus, v náboženském životě pak úsilí o osobní dokonalost metodickými cvičeními a odloučeností od světa (devotio moderna). Všeobecná představa nadvlády absolutního Boha, která ve vrcholném středověku vedla k nadvládě kléru, byla nyní nahrazována úsilím o moc laiků, malých vládařů a městských republik. Tito se snažili o blaho své společnosti a chtěli také rozhodovat o tom, v čem toto blaho spočívá. Všeobecná autorita papeže a císaře je následkem toho uváděna v pochybnost. Proto docházelo k neustálým konfliktům, na příklad

mezi místními úřady a papežem (církevní stát). Zatímco ve vrcholném středověku byla víra nosným podkladem světového názoru, což vedlo k jednotné a uzavřené kultuře, nyní se již neusilovalo o zdůvodňování pravdy a skutečnosti teoreticky od Boha, ale antropocentricky od subjektu. Člověk se snažil o zkušenostní poznání materiální skutečnosti. Profánní věci nabývají na důležitosti. Ve vrcholném středověku člověk věří, aby poznával, nyní se snaží rozumět, aby mohl věřit. Jakmile se však člověk a relativno stává středem a Bůh (absolutno) se stává okrajovým jevem, má to pro člověka i psychické následky. Ztrácí oporu ve víře, která byla ve vrcholném středověku stejně jako ve Starém zákoně materializována (hrad, skála, štít), poněvadž je tlačěn zpět ke své relativitě. Následkem toho v něm vzniká strach. Lidé měli strach ovšem i ve vrcholném středověku, objevoval se dokonce i kolektivní strach během hladomoru nebo morové nákazy. Poněvadž však tyto lidi pokládali dějiny za dějiny spásy, mělo toto hledání útočiště svůj náboženský výklad. Nyní začíná člověk pociťovat svou relativnost (pomíjejícnost - závislost) a obává se. Pociťuje - jsa stále ještě věřícím - výčitky svědomí pro svou nevěrnost. Je nápadné, že na začátku 15. století se objevují současně tři traktáty o úzkostlivém svědomí, o čemž se předtím nikdy nemluvalo. Člověk kompenzuje svůj strach četnými zbožnými nadacemi, hodinkami za zesnulé a pamětními slavnostmi. Tato mentalita nachází svou cestu i do umění. Místo vyvýšeného a triumfujícího Krista bývá zobrazován stále častěji Ježíš jako člověk posměchu, muž bolesti nebo sousoší Piety jako symbol utrpení. Též příroda nalézá své místo ve výtvarném umění.

Kateřinin život

Tento poněkud obšírný úvod jsem pokládal za nutný, abychom mohli vůbec pochopit Kateřinu, její způsob života, její boje a zklamání. Bez souvislosti s tehdejší přelomem pojetí života bychom asi Kateřinino působení stěží pochopili.

Jako u všech velkých historických osobností je také její život na veřejnosti, její vnější život formován jejím vnitřním vývojem. (U dnešních lidí je tomu obráceně: Vnější vlivy, zaměstnání, společenské vztahy, hromadné sdělovací prostředky formují nitro.) Kateřinin vnitřní vývoj byl již záhy ovlivněn náboženskými zážitky. Sedmileté dívence se zjevuje Kristus v papežském rouchu, usmívá se na ni a žehná jí. Bohoslužby a kázání bratří Kazatelského řádu na ni mají mocný vliv. V období puberty s jeho psychickou labilitou cítí rozpolcenost v touze po životě poustevnice a současně po záchraně duší apoštolů, jak to odpozorovala u bratří Kazatelů. Její matka Lapa, autoritativní žena s "měšťáckými" názory pomýšlí však na to, aby dvanáctiletou dceru co nejdříve dobře provdala. Kateřina se brání matčiným záměrům, nakonec však na jistý čas podlehně vlivu své nejmilejší sestry Bonaventury, barví si vlasy a maluje se. Když však tato její sestra roku 1362 umírá v šestinedělí, padne na Kateřinu strach pro nevěrnost Boží výzvě. Učiní slib panenství. Aby odstranila všechna nedorozumění, pokud se její svatby týká, a aby dokázala pevnost svého rozhodnutí, učiní symbolický krok, který tehdy nemohl vyvolat mocný dojem. Ostříhala si vlasy. Normálně bylo toto gesto tehdy spojeno se vstupem do kláštera. Kateřina však nechce vstoupit do kláštera, nýbrž chce se stát členkou kajícího bratrstva, které působilo pod vedením bratří Kazatelů. Kajícníci, někdy též žijící ve společenstvích, existovali již od vzniku žebrařských řádů. Po svém vzniku se připojili buďto k františkánskému nebo dominikánskému řádu, které o ně duchovně pečovali. Dominikánský generální představený Munio de Zamora stanovil roku 1285 těmto ženským a mužským kajícníkům ve Florencii pravidla pro život; podle nich v době Kateřinině žila také v Sieně skupina vdov a starších žen. Neskládaly žádné veřejné sliby, pouze slibovaly, že budou žít

podle pravidel řehole. Jelikož středověká společnost byla přísně rozdělena na stavy, hrál velkou roli oděv jako charakteristika příslušného stavu, a dokonce i různých skupin v témže stavu (středověk měl své uniformy). Příslušnost k dominikánskému řádu se vyznačovala dlouhým černým pláštěm, bílou tunikou a u žen bílým závojem (spíše čepec - nebyla to mantila, jak tvrdí Walter Nigg). Po překonání velkých potíží a po onemocnění neštovicemi, které zhyzdily Kateřinin obličej, byla sotva šestnáctiletá přijata do tohoto bratrstva. Tím se nestala ani mniškou ani řeholnicí, jak ji i dominikáni nazývali, a od 16. století, zvláště však od 17. století umělci zobrazovali. Oněch 17 let života, jež byla dopřána Kateřině od jejího přijetí do bratrstva kajícníků až do bolestné smrti v Římě, ve stínu Pantheonu 25. dubna 1380, proběhlo ve třech odlišných fázích. Ty odpovídaly cestě k Bohu ve třech klasických stupních: očišťujícím, osvěčujícím a sjednocujícím; vidíme je i v životě jiných světců. Jestliže si dnes bereme Kateřinu za vzor, míváme jednostranně na mysli pouze třetí fázi jejího života, trvající asi 5 let, kdy byla činná mimo Sienu. Když sledujeme tuto poslední fázi pouze zevně, bylo její tehdejší působení nejméně úspěšné a šťastné, jak brzy uvidíme. Bez obou předchozích fází bylo by její vnější působení v poslední fázi nemožné a bylo by pro nás nepochopitelné.

1. fáze: Je charakterizována téměř úplným uzavřením se do sebe, téměř úplným postem a mlčením. Se svolením svého otce, dobrotivého a opravdu zbožného muže, dostala v otcovském domě pokojík, kde se mohla téměř tři roky oddávat přísné askezi. Nechyběla ani protivenství. V modlitbě a v intenzivním spojení s Bohem prožívala první mystické zkušenosti s něčím docela odlišným. Bůh k ní mluvil. Jsem ten, který jsem, ty jsi ta, která není. Poznáním vlastní nicoty dospěla k poznání nestvořené existence Boží. Hledá Boha, jenž je láska a zakouší, jak Bůh miluje svého tvora a jak veškeré stvoření jest dílem nekonečné lásky. Toto poznání a mystické zážitky získává z vidění, extází, provázených

strnulostí údů. Není divu, že se stává předmětem kritiky především svých spolusester. První období vrcholí v tak zvaném mystickém snátku, kdy při vidění jí Ježíš nasazuje na prst neviditelný prsten. Po vidění následuje výzva, aby opustila svou celu. Láska k Bohu bez lásky k bližnímu by byla prázdňým heslem.

2. fáze: Vnitřně vyvrálá a posilněna se Kateřina objevuje znovu u rodinného stolu, chápe se služby služebné, především však navštěvuje chudé, nemocné, trpící a pečuje o ně s hrdinským úsilím. I když je neúnavně činná v úkonech lásky k bližnímu, neztrácí spojení s Bohem. Její diakonie, její služba trpícím lidem, je vždycky spojena se slovem, je tedy hlásáním a dokonce mnohem intenzivnějším než hlásání, které se obrací pouze k lidskému rozumu. Lidé všech dob rozumějí konkrétnímu jednání, které jim pomáhá v jejich bídě lépe než abstraktním slovům. Mezi těmi, kdo trpí nouzí, jsou především hříšníci, kterých se ujímá s velkým milosrdenstvím. Má-li co činit se zarytými hříšníky, pak téměř nemluví, modlí se. Při komunikaci s Bohem stává se prostřednicí Božího milosrdenství, kterého se jejím zprostředkováním hříšníkově dostává. Její rozhovor s Bohem a její vlastní slovo dozrálé v kontemplaci přivádí lidi ke svátosti. Je to vynikající dominikánský apoštolát, který Kateřina provádí až do své smrti.

K její duchovní rodině patřili většinou tři zpovědníci, kteří některé dny pro samý nadbytek práce neměli ani čas na jídlo. Během doby rozdělují se úsudky na základě jejího způsobu života, zvláště však proto, že je žena. Na jedné straně vyvolává pohoršení a nevoli, je vystavena pomluvám, na druhé straně se kolem ní začínají kupit obdivovatelé, což přispívá ke vzniku jistého druhu rodiny. Pro nás je to dnes těžko pochopitelné, jakou přitažlivou silou působila tato dvacetiletá dívka na muže a ženy každého věku. Je to především její duchovní vedení, její zářivá mateřskost, její spojení s Bohem, které jí propůjčilo jasnoviděcké schopnosti, ale také její obrazná a současně dobrosrdečná mluva působí velmi přitažlivě. V Kateřinině rodině nejsou žádná pravidla pro vzájemné vztahy. Mezi mladými muži existovalo spíše něco jako žárlivost, každý

chtěl být jejím nejmilejším žákem. Každý se mohl v její rodině cítit jako doma. Vytváří se jakýsi "nitrocírkevní ekumenismus". Muži a ženy, mladí i starší, laici i kněží, řeholníci různých řádů žijí zde v jakémsi společenství. Kateřina má užitek z rozhovorů se vzdělanými teology a zkušenými řeholníky právě tak jako tito zase mají užitek z jejích zážitků a zkušeností s Bohem. Tuto rodinu bychom mohli srovnávat s dnešními základními skupinami a jinými skupinami pro obnovu v Církvi. Kateřinina rodina jeví stejné slabiny jako ony. Také ony jsou většinou drženy pohromadě nějakou silnou osobností. Pokud tato chybí, rozpadají se. Rovněž Kateřinina rodina se po její smrti rozchází. Její žáci uskutečňují později často její reformní myšlenky ve svých vlastních řádech, takže její působení Kateřinu přežívá.

Kateřinina pověst vychovatelky divů a vůdkyně duší se časem šíří i mimo Sienu. V dopisech se na ni obracejí ti, kdo hledají radu. Během měsíců epidemie hlízového moru (1374) ujímá se Kateřina nemocných a umírajících, některé léčí svou modlitbou (mezi nimi svého zpovědníka dominikána Raymunda z Kapui), jiní (na příklad synovci a neteře) umírají v jejím náručí. Nyní dostává od Boha přesnou výzvu k činnosti: "Od nynějška již nebudeš mít žádnou celu, vykročíš do města, abys učinila svět lepším. Zavedu tě k papežům, církevním knížatům a ke křesťanskému lidu. A propůjčím ti řeč a moudrost, kterým nikdo nemůže odolat. Právě tím, co je slabé, přemohu to, co je silné".

3. fáze: V posledním období svého života, jež trvalo asi 5 let, byla Kateřina se svou "rodinou" často na cestách. Byla to především toskánská města jako Pisa, Lucca, Gorggona, Florencie a znovu Pisa, které navštívila a jimž se věnovala. Roku 1376 strávila tři měsíce v Avignoně a posledního půl roku v Římě, aby přispěla na pomoc Urbanu VI. na počátku papežského schizmatu, na němž on sám nebyl bez viny, a zvláště však aby za Církev trpěla a činila pokání. V tomto období jsou to kromě jejího hlavního cíle - spásy duší - ještě následující cíle, charakterizující neúnavnou činnost: Křížová výprava proti mohamedánům, smír mezi zneprá-

telenými italskými republikami, mír mezi Florencií a papežem a obnova Církve v Hlavě i v údech. Zatímco my, za Alpami, jsme v oné době pozorovali mezi zbožnými lidmi a přáteli Boha resignaci a obrat k péči o vnitřní život (devotio moderna), vystupuje Kateřina jako prorokyně a hlasatelka, bojovně a zapřísahajíc, s Božím poselstvím. Nemá jiných zbraní než svou žhnoucí lásku k Církvi, sladkému náměstku Kristovu na zemi a k prostému lidu. Má k dispozici pouze své dopisy a svá slova. Nefascinovaly davy a nekázal v chrámech. Hovořil přesvědčivě při svých četných setkáních a stycích s vlivnými církevními a politickými osobnostmi, stejně jako s prostým lidem. A každý, kdo jí naslouchal, je veden k větší lásce k Bohu. Proč se její hrdinské úsilí a její horlivost při zmíněných úkolech setkaly s tak skromným úspěchem? Zde bychom si měli připomenout, co jsme si řekli na začátku. Kateřina činnost byla určována jejími mystickými zážitky a jejími zkušenostmi s milujícím Bohem. Láska Boha k jeho tvoru je pro ni tou nejvyšší hodnotou. Vlastním cílem člověka je odpovědět na tuto lásku. Uvažuje o Bohu a jeho záležitostech ve světě - pozemské autority (i ty církevní) - uvažují v kategoriích nutnosti, moci a úspěchu. Kateřinin způsob uvažování v rámci dějin spásy se musel nositelům světské moci jevit naivní, i když její osobnost a její nadšení oceňovali a obdivovali. Kateřině jde o spásu člověka, církevním nositelům moci kromě toho rovněž o zachování církevního státu a finančních zdrojů. Světským pánům pak jde o jejich postavení, o zajištění svobody a nezávislosti i vůči církevním autoritám. Z tohoto důvodu se vedou války. A diplomatické a vojenské rozpory stravují síly a energii, kterých by bývalo možné využít na příklad k obnově Církve nebo dokonce ke křížové výpravě.

Pokud jde o Církev, i zde se způsob myšlení Kateřiny a jejích současníků velmi rozcházel. Pro Kateřinu byla Církev mystickým tělem Kristovým a papež jeho "sladký zástupce na zemi". Pro mnohé z jejích současníků však byla Církev světskou institucí (církevní stát), která ohrožovala světské zájmy tehdejších nositelů moci. Ti byli vždy ochotni zneužít Kateřinu pro své vlastní zájmy; aniž by si toho byla vědoma, stává se pouhou hračkou v jejich rukou. I pokud

jde o křížovou výpravu, uvažuje Kateřina z hlediska dějin spásy a nevyzná se v dějinách, když se domnívá, že "křížová výprava by mohla vysvobodit muslimy z jejich bludu" a sjednotit navzájem křesťanské vladaře. Dějiny křížových válek naopak dokazují, že právě ony ještě více zatvrdily muslimy proti křesťanům a křesťanské vladaře ještě více znepřátelily. Tak na příklad dobytí Konstantinopole křižáky roku 1204 a zakládání latinských království v Řecku vedlo k pŕtkám mezi samotnými křižáky a ještě většímu nepřátelství byzantských křesťanů proti jejich latinským bratrům. Kateřina, stejně jako ještě někteří rytíři její doby, hájila ideál křesťanského rytířství, k jehož cílům patřilo též osvobození posvátných míst ve Svaté zemi. Bohužel tento ideál byl v oné době již dávno překonán a neodpovídal tehdejší skutečnosti. Již pouhá výstroj rytíře, brnění a štít na koni, představovala slabiny a neodpovídala klimatickým podmínkám ve Svaté zemi. Koně byli ze zálohy zraňováni šípy mohamedánů, takže je bylo nutno utratit, a rytíř bez koně ve svém pancíři, vystaven žhavému slunci, nemohl se na písčité půdě pohybovat. (Ideály rytíře a jeho výzbroj tvrdosťně přežívaly ještě dlouhou dobu, i když porážky rakouských rytířů způsobené jejich nedostatečnou pohyblivostí, např. u Sempachu (1386) od švýcarské selské milice nebo křižáků u Domažlic (1431) proti pohyblivé vozové hradbě jim měly posloužit k poučení.)

Jak nerealisticky Kateřina uvažuje, když se chce postavit do čela křižácké výpravy, aby dobyla Jeruzalém, dosvědčuje skutečnost, že Turci již tehdy obsadili větší část Balkánského poloostrova a po zničení Srbské říše (1389) je od Itálie oddělovalo jen poměrně úzké Jaderské moře. Kateřina by však chtěla proniknout do středu muslimanské říše s nepřáteli v zádech!

Jistý malý úspěch mohla Kateřina zaznamenat ve věci návratu papeže do Říma. Její slova a nátlak přispěly k tomu, že Řehoř IX. se toho kroku odvážil, i když zde snad na něj spolupůsobily jiné, možná závažnější důvody. V podstatě měli avignonští papežové vždy špatné svědomí, že jejich sídlem je Avignon a ne Řím, a Řehoř IX. při svém zvolení na papežský stolec přísahal, že se vrátí do Říma.

Kateřina musela být při svém způsobu myšlení ve svých záležitostech a snahách, přes své ožehavé úsilí, zklamána. Svět a mentalita lidí byly v její době již jiné. Přesto však snášela tato zklamání s neobyčejnou silou, téměř s úsměvem. Přitom jí opět pomáhalo její smýšlení o Bohu.

Kateřina - žena

Co na Kateřině fascinuje každého, kdo se zahloubá do jejího života? Na nás dnes působí především to, že i jako žena nemohla v tehdejší Církvi mlčet, poněvadž mlčet nesměla. Úsek její "veřejné činnosti" tvoří sice sotva šestinu jejího života, a jak jsme mohli vidět, navenek ne právě nějak úspěšný úsek. Zasahuje do veřejných záležitostí Církve a politiky ne proto, že je žena, ale proto, že má poslání a úkol od Boha. Toto poslání jí dává sílu - bez ohledu na to, že je pouhá žena -, aby mluvila do svědomí mužům, papežům, kardinálům, vojevůdcům, těm, kdo mají ve světě moc, a dokonce i svému zpovědníkovi a mužským přátelům, aby jim vyčítala jejich chyby, hříchy, nedostatky, zbabělost, a to značně nelichotivými slovy. Neprotestuje, když Bůh nebo papež ji v žargonu středověkých teologů řadí k slabému pohlaví. Jakákoli ženská emancipace je jí vzdálena. Naopak, uvažuje nábožensky a biblicky. "Poněvadž Bůh si vyvolil to, co je slabé na tomto světě, aby zahanbil silné" (1 Kor 1,27). Když již tedy patří ke slabému pohlaví, má Bůh právě v této oblasti projevit svou sílu. To, co ji charakterizuje jako ženu i hlavní úsek jejího života, je její mateřskost, její lidské teplo i přes její temperament vyzbrojené silnou vůlí, její láskyplné srdce, její účast na každé nouzi. Ve své osvětlené mateřskosti přitiskne k hrudi hlavu jednoho k trestu smrti odsouzeného mladého muže a po jeho stěti zachycuje rukama jeho uťatou hlavu. Jaký to rozdíl ve srovnání s její současnicí svatou Brigitou Švédskou, vizionářkou a prorokyní hrůz a trestů. Kateřinina mateřskost nemá nic společného s dodnes ještě v Itálii přežívajícím matriarchátem (Felliniho filmy). Její mateřskost pramení z neustálého styku s Bohem a Ježíšem Kristem, z poznání nekonečné lásky

Bůh zůstává pro Kateřinu Pánem dějin, poněvadž to jsou dějiny spásy. Pouze papežské schizma, jak se zdá, ji nakonec lidsky přemohlo. Její tělo již nezvládlo vypětí. Zbyla jí pouze ještě síla nabídnout svůj život Bohu jako oběť a pokání, a tak přispívat k ekonomii spásy a nápravy Církve.

a milosrdenství Božího. Proto může být utěšitelkou a současně vůdkyní, především však matkou členům své duchovní rodiny, poněvadž svými náboženskými zkušenostmi má převahu nad mnohdy mnohem staršími a vzdělanými muži.

Kateřina je trpící žena. Její utrpení však je spíše duchovní než tělesné povahy. Trpí pro nedostatek míru ve světě, pro Církev, trpí však v Církvi, s ní a pro ni. Duševní utrpení se pak koncentruje v jejím tělesném utrpení, jako bolesti hlavy, hrudi a břicha. Dnešní psychiatři by patrně vysvětlovali Kateřinino utrpení jako neurózu, stejně jako to učinili u sv. Terezie z Avily. Když podle jejich názoru existují "církevní neurózy" (Clara Meves), proč by nemohly být také "mystické neurózy"? Jestliže pod slovem neuróza rozumíme přepětí v konfliktních situacích, pak je mystik většinou "ve stresu". Na jedné straně zakouší nekonečnou lásku absolutní, a na druhé straně svou neschopnost na ni nějak odpovědět; poznává nějak nekonečnost Božího bytí a jako kontrast k tomu svou hříšnost stvoření. Toto napětí mu působí bolesti. Tělo na ně reaguje stavy slabosti jako je strnulost údů, elevace, extáze, které nepatří k podstatě mystiky.

Klíčem ke Kateřině je její osobnost. Klíčem k jejímu jednání, jejímu hlásání jsou právě její tajemné zážitky a zkušenosti s Bohem, který je Láska. Bez těchto klíčů k ní nenajdeme žádný přístup.

Poněvadž Kateřina o těchto zážitcích uvažovala a jednala pod jejich inspirací, neměla v tehdejších velkých záležitostech úspěch. A přesto je velká, aniž by měla úspěch. Nakonec Ježíš Kristus, lidsky viděno, byl ve své době také neúspěšný muž.

Etická kategorie setkání jako filosofický problém

Zdeněk Schauta

Zdalo by se, že fakt setkání je v životě živých tvorů něčím tak banálním, že je to danost sama, z níž je třeba jako z takové vycházet, ale že je snad zbytečné a málo účelné učinit je předmětem filosofického zkoumání. Je však v podstatě spekulativní filosofie, že problematizuje postupně všechny pouhé danosti, tj. přesouvá do zorného úhlu své pozornosti všechna filosofická témata, jež až doposud byla skryta v horizontu (jak říkají fenomenologové) a poznávána nerozlišeně, či spíše tušena jako pouhé pozadí jiných aktuálně do pozornosti vstupujících objektů.

Půjde nám o setkání v pregnančním smyslu slova lidské, jež definujeme, vycházejíce z výměru člověka jako bytosti rozumové, v nejširším smyslu slova jako vzbuzení pozornosti k někomu nebo k něčemu, co já nejsem. Pozornost pak předpokládá poznání a to zase schopnost otevření směrem k druhému, k předmětům, aby do nás mohly vstoupit a stát se zvláštním způsobem námi samými. Což netvrdí aristotelsko-tomistická filosofie, že poznání je "*fieri aliud inquantum aliud*"? Intenzita setkání je tedy závislá na míře a intenzitě poznání (nezávisle na tom, zdali je správné či ne) a na schopnosti otevření směrem k druhému. Mnozí zakopávali o kameny, ale jen někteří, mezi nimi Teilhard, v nich viděli víc než pouhý štěrk. Mnozí četli evangelia, ale jen málo z nich se dalo na cestu, kterou ukazují. Svět kolem nás, věci, lidé, myšlenky jsou obrovským repertoárem možných setkání, z nichž ovšem můžeme uskutečnit pouze zlomek. Setkání v silném smyslu slova, o něž nám jde, předpokládá stav trvalé disponibility k vyjití ze své samoty vstříc druhému jakožto druhému a vytvořit

z tohoto vztahu já-ty jednotu hodnot, v níž se oba členové tohoto vztahu obohacují a rostou.

Na druhé straně není možno tvrdit, že by setkání bylo jakési splynutí s druhým, i když např. ve vrcholných formách lásky, tělesné nebo mystické, může po něm jako po žádoucím stavu toužit. Ovšem v prekognitivním stavu je člověk tak úzce spjat se svým okolím, že, jak se vyjadřuje G. Marcel, subjekt a objekt tvoří společně jakousi mlhovinu, jakési primitivní "*coesse*", v něm je nekonceptualizovatelná plnost setkání připomínající židovský mystický výrok citovaný Buberem ("*Já a ty*", str. 24, MF, 1969): "*V matčině těle zná člověk vesmír, při narození na něj zapomíná*". Stačí však, když si vzpomene, jak dítě, i několik let po narození, dovede být věcem kolem sebe dokonale přítomné, jak se v nich dovede dokonale ztratit. Ne nadarmo se říká, že v prvních čtyřech letech se v člověku formují jeho základní postoje k věcem, k světu, že zvláště básníci žijí podstatně z dojmů těchto prvních, dětských let.

Obnovit tuto zárodečnou a původní jednotu subjektu a objektu není ani možné, ani žádoucí. V takovém případě, kdy by vše bylo pouze nerozlišené jedno (jako u Parmenida), nebylo by možné setkání a vzájemné působení, jež vždy předpokládá existenci osoby. Také ony filosofie, které nemají koncept osoby dostatečně propracovaný nebo které ho popírají, jako např. myšlení indické či idealistická filosofie německá, nejsou schopny náležitě vysvětlit pojem setkání. Jestliže totiž by jako pravá a jediná realita existovalo jen nerozlišené jedno, jestliže moje osobnostní je jen pouhým preludem - a všechna ostatní já, s nimiž se dostávám do styku, rovněž - pak i tento styk je preludem a mým jediným

úkolem v aktu poznání je odvrátit se od něho, nelpět na něm a splynout s onou jedinou, všeobsáhlou, neosobní, či spíše podosobní realitou. A jestliže se uvádí, že i křesťanství zná ve své mystice fakt rezignace na vlastní já a splynutí s Bohem, což se označuje výrazem "mystický sňatek", pak je nutno k tomu připomenout, že tato "smrt zrna", jak to označuje sv. Jan, tento život Kristův ve mně, jak o tom hovoří sv. Pavel, naprosto neznamená ztrátu osoby, ale naopak její maximální přizpůsobení, se vším, co je nepřevoditelně její (a tedy odlišné od ostatních) životu Kristovu, který sám je eminentní osobou. (Není to tedy ztráta osoby, ale její maximální naplnění v lásce.)

Člověk se setkává s věcmi neživými, s bytostmi oživenými duší vegetativní nebo animální, se svými bližními, s bytostmi duchovními, s Bohem. Povaha každého z těchto setkání je určena jeho předmětem. Objektivně řečeno je zde přesná hierarchie, odstupňovanost. Náš styk s lidmi je důležitější než s jakkoli dokonalými příslušníky světa rostlinného nebo živočišného, ale žádná lidská láska nemůže nahradit náš láskyplný vztah k Bohu. Je-li tento objektivní řád porušen, je nebezpečí, že pro lásku (nezřízenou lásku) např. ke zvířeti nebudeme vidět trpícího člověka, že člověka budeme chápat jako manipulovatelný předmět a Boha si budeme antropologizovat. Je zde ovšem také řád subjektivní, který nelze zanedbávat a který má svoji hlubokou oprávněnost. Budoucí mineralogové, botanikové, zoologové si jistě budou vzpomínat na své první setkání se světem minerálů, rostlin, živočichů jako na něco jedinečného, úchvatného, jako na něco, co odpovídá struktuře jejich osobnosti a zároveň ji pomáhá uskutečňovat (na něco, k čemu se musí vždycky vracet, chtějí-li obnovit svoje síly a nadání směřující k tomu, co je jim nejvlastnější). I když odhlédneme od karikatur takových vědců, kteří zapomínají na hodnoty etické i na svoje nejbližší, i na Boha, je možné chválit ty, kteří uznávajíce objektivní řád a hierarchii stvoření, nevěnují jeho nejvyšším hodnotám tolik času a úsilí, kolik by podle tohoto řádu zasluhovaly, ale rozvíjejí v sobě dary, které Bůh do nich vložil a tím ho vlastně uctívají nejlépe. Nemohou být všichni teology, mystiky, filosofové

a mnozí se dostanou pečlivým a láskyplným vykonáváním prací, které jim jsou určeny, blíže k Bohu, než "odborníci" na věci Boží. Avšak toto uznání objektivní hierarchie hodnot je nutné. Odpustili bychom Teilhardovi jeho lásku k hmotě, kdyby byl sám výslovně neprohlásil, že je to láska vylučná, že této lásce by dovedl obětovat i svoji víru.

Ztráta tohoto blaženého stavu "coesse" znamená, že se před člověkem vztyčí svět jako něco v podstatě cizího, nepřátelského, něco, co se instinktivně snaží potlačit, redukovat. Zůstane-li člověk v tomto stavu odcizení, ztratí-li trvale onen prekognitivní stav coesse i schopnost bezprostřední prezence světu, kterou si zachovávají děti a světci, redukuje se jeho jednání ve světě na cosi, co bychom mohli nazvat tropismy. Tento termín známý z biologie lze definovat v nejširším smyslu slova jako pohyb nebo chování organismu pod vlivem nějakého vnějšího popudu, jako teplo, světlo, nutritivní aktivita, tak, aby podmínky jeho existence byly co nejlepší, pro něho nejvýhodnější. Tropismy jsou výrazem maximálního soustředění k sobě samému, maximální uzavřenosti v sobě samém. Dá-li se tedy tropismus ještě nazvat setkáním, je to setkání na vegetativní úrovni, z hlediska člověka vlastně na nulovém stupni. A přece se zdá, že i setkání mezi lidmi se vyznačuje těmi znaky, které jsou přirozené rostlinám a živočichům, nikoli však člověku, který je svou podstatou bytostí rozumnou. Není to ovšem tak, že by člověk ontologicky poklesl, to ani není možné (v očích Božích je člověk k našemu úžasu stále bytostí jen o málo menší než jsou andělé, ale i v daných případech, v určitých setkáních převládá v něm funkce biologické, a to do té míry, že rozum se v něm stává služebníkem instinktů a rozumná bytost, kterou člověk neustále je, klesá, ne-li ontologicky, tedy psychologicky a eticky na úroveň živočišnou.

Jeví-li se převaha světa chápaného jako nepřátelské bytí příliš velikou, vrhá člověka do samoty. Samota v tomto smyslu je stav, v němž je jakékoli setkání vyloučeno. Je velikým útočištěm všech unavených, zklamaných, poražených. Tam jsou sami se sebou a, jak se jim zdá, také sami sebou, tam žijí po způsobu hrdinů Dostojevského, s Bohem, jehož přítomnost vykupuje

každou samotu, ale svými často extravagantními myšlenkami, falešně blažení z pomýšlení, že je nikdo neruší, že se nikomu nemusí zodpovídat, že je nikdo neumenšuje v jejich existenci. Mají pocit, že jsou vládci svého malého světa, že jsou jako bohové (srv. Kyrilov v Dostojevského Běsech).

Nezapomínejme však, že vedle samoty slabých existuje samota silných, samota chápaná jako stav a podmínka maximálního soustředění, jehož cílem je opět člověk jako ten druhý, alter ego, společnost. Existuje totiž nepodplatitelná dialektika samoty a společenství, jejichž zákonitost vyhání i největšího samotáře do světa lidí. Člověk nikdy nepřestal být "zoon politikon", ale aby jím byl plně, potřebuje právě samoty, nikoli ovšem té pyšné a soběstačné (zdánlivě) samoty romantické (titanské) nebo existencialistické, ale té plodné, nekonečně obohacující samoty s Bohem. Takový člověk pak, když se vrátí mezi lidi, nemůže říct se Senekou: Quoties inter homines eo, minor homo redeo, neboť je silen tím, co ve své samotě zažil a nepovažuje své bližní za faktor, který ho umenšuje.

Problém ovšem vyvstává stále znova, problém, jak se vyrovnat s tímto světem, který nejsem já a který prožívám jako něco cizího. Domnívám se, že celá naše výchova a jistý způsob života nás vede k mocenskému řešení tohoto problému, jakoby v duchu jistého, třeba jen duchovního darwinismu (intelektuálně silnější přežívá, tj. uplatňuje se). K tomu vede samozřejmě touha po uplatnění v jistém společenském kontextu, společná všem lidem, ale zvláště naléhavá u intelektuála, který tak silně cítí potřebu sebeafirmace a který se před každou novou hodnotou a zvláště před člověkem, který je jejím nositelem, dostává téměř automaticky do postoje podezření a nejistoty vyjádřeného slovy G. Marcela: "Mais qu'est-ce que je deviens la-dedans?" (Essai de philosophie concrète, str. 78). Tento postoj, tak typický pro dnešní společnost trpící spíše přemírou nejrozmanitějších informací a zároveň neschopností hlubšího zamyšlení, pokládá týž autor za zvlášť charakteristický znak současného duchovního úpadku a vykládá jej jako odmítání jakéhokoliv obdivu

a neschopnost uznat nějakou absolutní pravdu. V řádu setkání mezilidského nejde ovšem vždy o hodnoty absolutní, ale jistě aspoň o takové, jež zasluhují, aby byly objektivně zhodnoceny bez ohledu na pud sebeuplatnění.

Mocenský typ setkání člověka podstatně ochuzuje, neboť odmítá druhému jako takovému jeho autonomii, ba někdy z něho činí pouze soubor funkcí egoistického já a tím ho zbavuje jakékoli obohacující možnosti. (Nechtěl bych znevažovat cit, který poutá člověka k stvoření nižšího řádu, k minerálům, zvířatům nebo i k malým dětem, ale někdy se zdá, že je to hlavně proto, že tyto objekty jeho lásky jsou tak poddajné, že jsou pasivními nositeli jeho vlastních sebeprojekcí. Kdo z nás nezažil na vlastní kůži, do jaké míry se mění chování některých dospělých k mladým, jakmile dospějí do věku rozumu?) Jeví-li se mocenskému já druzí jen jako manipulovatelné prvky jeho vlastního světa, a tedy jako prvky vypreparované a zbavené všeho toho, co vytvářelo svět jejich, vytváří se ne-lidský vztah, možný jen v mimořádných, hrubě materiálních situacích, jako např. ve válce, kde velitel je nucen dávat rozkazy velkému počtu lidí bez rozlišení jejich individuality. Ovšem lidská existence jako taková, jež svou přirozeností vstupuje se světem v dialog, tj. v plodné setkání, stává se i v tomto mocenském vztahu rozpravou nad světem. Je tragedií člověka, že chtěl-li ovládnout svět, musel se od něho vzdálit a chtěl-li ovládnout druhé, musel je reifikovat. Tento tragický obrat nastává v 16. století a je signalizován výrokem Galileiho: Nestarám se, co věci jsou, ale co dělají. Belgický filosof fenomenolog Waelens, od něhož jsem si vypůjčil rozlišení mezi dialogem se světem a rozpravou nad světem, připojuje, že ovšem čím více člověk svět ovládá, tím méně s ním vstupuje v reálný styk. V oblasti mezilidských vztahů je ovšem důsledek tohoto obratu ještě tristnější. Člověk tak totiž ztrácí nejen přínos toho druhého, ale on sám se octne svou vinou v situaci, jejíž uzavřenost vůči dotyku druhého způsobuje stav duchovní astfyxie a odumírání lidských hodnot. Takový je svět Kafkův viděný ze strany (fiktivních) zámeckých pánů a soudních úředníků. Je to svět, v němž je

lidská komunikace nemožná. Jestliže komunikují, tedy po způsobu strojů, jen ti, kteří jsou zapojeni do gigantické mašinerie, jejichž složitý kód je člověku nepřístupný. Takový je svět postav existencialistických románů a absurdních dramát, které se cítí cizinci ve světě odvěkých lidských hodnot. To je svět filosofů, kteří jako Heidegger chtěli svět přesvědčit, že člověk je v podstatě tvor v derelictu, vržený do světa, opuštěný, ponechaný sám sobě a tedy nakonec donucený stát se sám sobě měřítkem věcí. Je příznačné, že tato soumravná filosofie vzniká v době, kdy opovržení k tomu, co je člověku autenticky lidské, dosahuje svého vrcholu. Milióny lidí se vejdou pod společnou denominaci G. Marcela "l'homme de la baraque", tj. člověk koncentračních a sběrných táborů, bez rodiny, bez přátel, vytržený z jakéhokoli lidského kontextu, který pod psychologickým tlakem své vlastní alienace by skutečně mohl propadnout přesvědčení, že je nemilosrdně vržený do světa a že tento svět a život v něm je čirá absurdita. Nebudeme vytykat existencialistům toto zoufalé východisko jejich spekulace, z něhož se dostávají opět falešným způsobem, stavíce proti absurdnímu světu absurdní a nevěřící revoltu ve jménu boje proti zlu, ale nikoliv ve jménu boje za jakoukoli skutečnou hodnotu, ale nemůžeme přijmout jejich výsadní neznalost člověka a jeho perspektiv.

Z hlediska problematiky setkání vedou všechny tyto nauky a všechny tyto příběhy ke stavu, který bychom mohli nazvat nulovým stavem setkání. Ten je vyjádřen nejlapidárněji a nejúplněji v Sartrově románě *Nevolnost*, v němž jeho hlavní postava Roquentin říká: "Všechno existující se rodí bez důvodu, pokračuje svou slabostí a umírá setkáním." Zde jsme na opačném pólu toho, co hlásáme my, co bychom měli hlásat jako křesťané, ať jsme jakékoli denominace. Neboť tvrdíme, že člověk má zde na tomto světě naději a že tato naděje je oprávněná. A nevycházíme přitom z nějakého stavu euforie, vždy přechodného, pouze psychologicky vysvětlitelného, ale z poznání, opírajícího se o neměnné ontologické skutečnosti.

Na počátku dalšího rozboru, v němž doufám se dotkneme jádra věci, bych chtěl uvést důležitý text filosofa, o němž jsem se už několikrát opřel, G. Marcela, z jeho knihy "L'homme problématique". Tam tvrdí, že fakt setkání je obdařen duchovní hodnotou, kterou je nemožno přecenit a je opatřen ontologickým indexem, což je totéž jako bychom řekli, že žádná psychologická analýza nemůže vyčerpat jeho význam.

To znamená, že člověka můžeme právem definovat jako tvora schopného setkání (v silném smyslu slova) a že tedy tato schopnost patří k jeho podstatě. My však zde nechceme mluvit o člověku vůbec, o lidské přirozenosti, ale o tom, čím rozumná lidská přirozenost se stává bezprostředně schopnou existovat, v Petrovi, v Pavlovi, ve mně, v každém z nás. To se v tomistické filosofii nazývá osobou a je to první subjekt přivlastňování, nezávislý ve svém bytí a ve své činnosti, "per se separatim existens, et per se separatim operans" (S.Th. IIIa, qu.2m a.2). V této souvislosti nebude na škodu si připomenout, jak se liší tato ontologická osoba, kořen a základ osoby psychologické a morální, od individua. Oba pojmy označují věci, jež jsou nevypověditelné, neboť obsahují jisté ontologické tajemství, jež nelze konceptualizovat a vyjádřit slovy, anebo jen velmi nedokonale a přibližně. Ontologické tajemství našich individuálních existencí pochází z toho, že jsme obdařeni jistou více nebo méně determinovanou tělesností, že jsme se narodili v určitém historickém okamžiku a prožíváme jistou, neopakovatelnou historickou dobu, že jsme členy té a té rodiny, v níž zaujímáme jisté místo. Tato naše individualita je pod hranicemi poznatelnosti, právě tak jako individualita minerálů, rostlin a živočichů. Ale člověk má ještě tu výsadu, která ho činí, jak praví Písmo, o málo menším než anděly, totiž osobou. Poslyšme si, co nám o této eminentní kvalitě říká ústy Maritainovými křesťanská filosofie. Tvrdí, že "osoba je úplná individuální substance, rozumové povahy, a paní svých činů, sui iuris, autonomní ve vlastním smyslu toho slova. Proto je výraz osoba vyhrazen substancím, jež mají onu božskou věc, jež se nazývá duch a jež jsou tím, a to každá zvlášť, světem převyšujícím všechny

řád těl, duchovním a mravním světem, který vlastně není částí tohoto univerza a jehož tajemství zůstává neporušitelným i přirozenému pohledu andělů; výraz osoba je vyhrazen substancím, které si volí svůj cíl a jsou schopny zvolit vhodné prostředky k sebeurčení a vnést do světa prostřednictvím své svobody řady zcela nových událostí, substancím, které mohou říci svým způsobem "fiat", a skutečně se tak stane. A to, co zakládá jejich vznešenost, co vytváří jejich osobnost, to je vlastně a přesně subsistence duchovní a nesmrtelné duše a její vladařská nezávislost na všech prchavých obrazech a veškeré mašinerii smyslových vjemů. Proto také učí sv. Tomáš, že jméno osoby označuje nejvznešenější věc v celém univerzu: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* (S.Th. I, q.29,a.3).

Naproti tomu individuum je, pokračuje Maritain, společně člověku a zvířeti a rostlině a mikrobi a atomu. A zatímco osoba spočívá na subsistenci lidské duše (subsistenci nezávislé na těle a sdílené tělu, jež je udržováno v bytí vlastní subsistencí duše), tomistická filosofie tvrdí, že individualita jako taková je založena na vlastních požadavcích látky, principu individua, neboť vyžaduje určité místo a jistou kvalitu, kterou to, co je zde, se bude lišit od toho, co je tam. Z toho vyplývá, že pokud jsme individuálními tvory, jsme pouze zlomkem látky, částí tohoto světa, zajisté rozlišenou, ale částí, bodem této obrovské sítě sil a vlivů, fyzikálních, vegetativních, jejichž zákonům podléháme. "Jakožto individua jsme podrobena hvězdám, jakožto osoby je ovládáme". (J. Maritain: *Trois réformateurs*, p. 29)

Pascal vyjádřil tutéž pravdu svým fulgurantním, básnickým způsobem, když řekl: Člověk je třtina, ale třtina, která myslí.

Je-li u kořene ontologického tajemství individuální bytosti její ontologická chudoba, chudoba bytí, která je neadekvátní lidské rozumové poznávací činnosti, je naopak v základu ontologického tajemství osoby její jas, který vyzařuje všude tam, kde je duch a svobodná vůle. Poznání tělesně duchovních jsoucen je sice člověku nepřiměřenější, protože on sám mezi ně

patří, ale přesto velmi nedokonalé, vždy neúplné a nevyčerpitelné. Poznáváme to sami na sobě, kdykoli chceme vyjádřit nějakou pravdu, která se týká konkrétního člověka. Kdybychom byli poctiví, přiznali bychom, že se nám nikdy nepodařilo postihnout ho úplně a přesně. Propadneme-li tomuto pyšnému omylu, stávají se naše koncepty o něm, tyto skvělé nástroje našeho poznání, jakýmsi vězením, do něhož chceme živého, proměnlivého lidského jedince uzavřít. Člověk ve své jedinečnosti a konkrétnosti není nikdy nějaká evidentní danost, vypočitatelná, zvažitelná a manipulovatelná, ale vždycky, podle výrazu G. Marcela, tvor problematický, vždy směřující dál a výš, nikdy spokojená s dosažením. Uvědomění tohoto faktu pak vede nejjistěji k vytvoření předpokladu pro opravdu lidské setkání.

Záruka ontologické osoby, kterou nám poskytly předchozí úvahy, je pro nás pobídkou, abychom na jejím základě v sobě uskutečnili osobu psychologickou a morální, kterou teprve vstupujeme ve styk se svým okolím, a především s jinými osobami. Má-li ontologická osoba v sobě jistou nesdělitelnost, nekomunikativnost, vyvíjí psychologická a morální osoba v člověku touhu po pochopení a účastenství, nikdy ovšem plně splnitelnou. Je-li ontologická osoba uzavřená do sebe jako Leibnizova monáda nemající oken ani dveří, pohybující se a jednáající jen na základě předzjednané harmonie, má psychologická a morální osoba okna doširoka otevřená; neboť jí proniká pochopení, že celý svět, hmotný i duchovní, je jí také dokořán otevřen, a to prostřednictvím oné síly, která od počátku vládne světem a zůstane až do konce, až všechny ostatní síly světa pominou. Její jméno je láska. To ona způsobuje, že naše lidské setkání s věcmi a živými bytostmi je vůbec možné. Zvláště pak, je-li autentická, by měla otvírat oči pro poznání faktu, že druhý je alter ego, druhé já, se svou tělesností, ale také interioritou, subjektivitou, filosofií, systémem hodnot, se svým způsobem vyjadřování, se svým jazykem.

Takové setkání s věcmi a lidmi v lásce je ovšem na hony daleko od onoho mocenského setkání, v podstatě ochuzujícího, neboť člověk

zde proniká do věcí a lidí do té míry, jak je má rád, a to zase do té míry, jak ony jemu odkrývají, zvětšují a prohlubují jeho vlastní já. Nicméně je zde ještě jedno velké nebezpečí. I láskyplné setkání se může lehko stát sterilním a v sobě uzavřeným, jestliže je pouhým hedonistickým pohráváním v centru egoistického já. Koncepce, početí je vždycky dílo samoty, ale když plod dozraje, přirozeně se tlačí ven, k druhým do světa. Já je místo, kde se děje koncepce ve styku se světem, a tento akt, podobně jako jeho fyziologický protějšek, je vždy doprovázen intenzivní rozkoší, ale svobodný život těla i ducha vyžaduje, aby se láska v blaženém vlastnění neuzavřela. V tom případě by mělo pobývání v já výsledky, jež by neodpovídaly subjektivním stavům člověka, neboť ono egoistické já by působilo, jak si všiml G. Marcel, jako clona. To je nutný důsledek nezřízeného přivlastňování, jež vždycky sklerotizuje. "Teprve když objevíme, říká Marcel, že první není ani já, ani ty, ani svět, ale živá výměna, intersubjektivita, jsme osvobozeni od začloňujícího vlivu já, nastupuje zapomenutí jako podmínka konverze od "míti" k "býti" a pochopíme, že vlastní bytí, specificky lidské bytí je být otevřen bytostí, které jsou také otevřeny druhým."

Položme si nyní otázku, co vlastně toto otevření je. Nebylo něčím původním, co člověk později, ať svou vinou, ať vnějšími vlivy ztratil? Zdálo by se, že tomu tak je, pozorujeme-li např. děti, jak dovedou být ve věcech přítomny, být s nimi v intimním styku. Řekli jsme však už, že o nějakém návratu do prekognitivního stavu nemůže být pro dospělého člověka ani řeči, vyšel by z toho jen trapný puerilismus, jenž by zcela jistě ztroskotat na tvrdé realitě světa, která si vyžaduje reakci dospělých, nikoli dětských. Je to právě realita vnějšího světa vytvářející jeviště lidského života, do něhož je člověk nucen položit své akty v soulase s onou praktickou účelovostí věcí, která je v nich a kterou postupně odkrývá. Věci jsou však mnohoúčelové (existuje jistá hierarchie účelů), a také počínání dospělých aktivních lidí, zvláště těch úspěšných, zaměřených k vlastnění v nejširším smyslu slova, vede

vždy k odcizení věcí, k zúžení obzorů, k ztrátě vnímavosti pro jisté hodnoty, k uzavření.

Cesta k věcem v jejich plnosti může vést přes vnímání estetické, přes etické postuláty a přes náboženskou víru, a to tak, že v estetickém poznání se zmocňuje bytí jako něčeho krásného, v estetickém postoji se nám jeví svět jako úkol (jako pole našich budoucích aktů) a ve víře se nám dává sám zdroj a původce bytí, chápeme svět jako výsledek stvořitelského aktu, v němž se nám dostalo úlohy nejen vnímatelů, ale také pokračovatelů stvoření. Ve všech třech případech dochází k vytržení věcí z omezené jednoúčelové perspektivy užitkové lidské aktivity a k jejich zasazení do řádu nadužitkového, metafyzického, v němž teprve člověk plně žije. Tento obrat (nikoli návrat) k věcem v jejich plnosti je zároveň otevřením a předpokladem ke skutečnému setkání nikoli pouze mýjení.

Přístupme nyní k otázce, jak setkání konkrétně probíhá. S čím se to vlastně nejprve setkáváme? Od počátku našeho života máme co činit s mnohotvárným hmotným světem věcí, které do nás vstupují prostřednictvím smyslů. Brzy se nám tedy jeví naše tělo - třeba neuvědoměle - jako jednotící centrum zážitků, jímž se světa zmocňujeme vnímáním a jímž sami ve světě jsme. Je to první setkání se světem, ale také zároveň první, třeba neuvědomělé setkání se sebou samým, Selbstbegegnung na úrovni těla. Je základem a předpokladem všech setkání dalších.

Lidské ego, tělo našeho ega, má mezi ostatními tělesy a těly privilegované místo, neboť je jednak branou k světu a nástrojem jeho poznání a ovládnutí, jednak vyjádřením vlastního já. Tělo je průsečík, v němž se setkává svět daností vnějších s danostmi vnitřními, nikoli ovšem mechanicky jako působení dvou sil ve fyzice, ale podle jistých zákonitostí, jejichž základ a počátek je v těle, ale jež samy už s tělesností nijak nesouvisí. Lidské tělo je totiž více než jakékoli tělo, nemá nikdy pouze instrumentální funkci, jako ji mají jiná těla. Je ovládáno nehmotným, netělesným principem (říkejme mu starým dobrým způsobem "duše" a nestyďme se za ně) a jedině takto oživené má právo na název lidské tělo. Mrtvé lidské tělo není lidské tělo ve vlastním

smyslu slova. Tento princip umožňuje obrát k sobě, reflexi a vystoupení ze sebe sama, k světu, k druhým. Reflexe a vystoupení ze sebe sama směrem k . . . , intencionalita jsou přirozené akty člověka jako tělesně duchové bytosti

Jestliže na jedné straně duše oživuje tělo a poskytuje mu onu energii, kterou potřebuje k udržení životního napětí, tělo zase dává této energii a celé oblasti, v níž se projevuje, zvláštního zabarvení, jedinečné melodie, všecko to, co vybavuje člověka pocitem známosti, domova. Dualistické vyjadřování je zde nutné a metafyzicky správné, odpovídá hluboké realitě věcí, ale v samém průběhu života jsou proud životní energie (duše) a oblast, v níž se projevuje (organismus), nerozlučně spjaty a proluty.

Přesto však vystoupit ze sebe sama i v této oblasti neznamená otnout se ve světě cizoty. Vstupujeme do světa smyslových kvalit, barev, zvuků atd. ve stavu konstituovaného a konsistentního já, jež je svým způsobem připraveno na jejich přijetí, neboť si přináší ze stavu původního, magického coesse sklony, predilekce, fobie, jež určují naše racionální, nepřevoditelné, kořeněné já.

Nelze totiž dost dobře ocenit úlohu, kterou mají tyto smyslové kvality a jejich poznání, kdykoli dojde ke styku člověka s vnějším světem. Při každém setkání jde také o akt poznání a je důležité, aby tento akt byl úplný. Člověk je v aktu poznání odkázán na abstrakci, ale jak to slovo samo naznačuje, něčeho se tímto způsobem poznání zbavujeme, poznání není úplné. To, s čím se na základě abstrakce setkáváme, je do jisté míry fantóm naší mysli; pojem (koncept), který sice vystihuje podstatné, ale nikoli jedinečné. Při setkání však jde právě o pozornost k jedinečnému, o stržení, uchvácení jedinečným, kde právě smyslové kvality hrají důležitou úlohu. Ty se v dřívějších filosofických úvahách týkajících se antropologických otázek dosti zanedbávaly, jako by se lidé poznávali jakýmsi vlitým věděním, po způsobu andělů. Byl zde jakýsi všeobecný, ale málo vysvětlitelný odpor vůči všemu, co bylo pouze tělesné. Ostatně je možno vyslovit větu jen zdánlivě paradoxní, že lidské poznání smyslových kvalit není jen smyslové, nevycherpává se jen

dotykem hmotné reality. Pro náš problém je zajímavý příklad takového poznání, jak jej uvádí M. Buber ve známé knížce: "Dříve než může dítě vnímat cokoli jednotlivého, upírá bojácný pohled do nejasného prostoru k něčemu neurčitému; a ve chvíli, kdy si nežádá potravu, črtají jeho ručky měkce do prázdného vzduchu a pátrají a sahají, podle všeho zdání bezúčelně, po čemsi neurčitém. Můžeme ovšem nazvat toto počínání animálním, ale nic tím nepochopíme. Neboť právě tento pohled utkví po dlouhém zkoumání na červeném vzorku čalounu a neodtrhne se od něho, dokud se mu neodhalí duše červené barvy." Terminologie zde není sice přesná, ale cítíme, že autor postihl nějakou hlubokou pravdu, kterou spíše tušíme, cítíme, než si ji přesně uvědomujeme. "Duše červené barvy", tu oblast, kam ukazuje materiální jev červenosti, nehmotná oblast našich snů určených snad v útrobach matčiných, v samém genetickém kódu. Do téže oblasti poznání a setkání patří tajemství malířských palet, architektonických a malířských stylů, hudebních motivů a kakofonií, kouzelných slovních spojení; sem patří naléhavost a účinnost jistých čichových a chuťových vjemů. Ale zvláště sem patří člověk sám se svou vnější podobou, svou chůzí a gesty, ale především svou tvář, svou mimikou. Tváře velkých myslitelů nebo uměleckých tvůrců nás právem zaujímají, protože tušíme, že jejich vnitřní život se do nich jistým způsobem vryl a že nám mnohdy prozrazují o jejich osobnosti více než slova. Apollonsky vyrovnaná tvář Goethova, mužická tvář Tolstého, tragicky rozervaný obličej Beethovenův, cynický škleb Baudelaireův, kondotiersky vznešená a pyšná tvář Dantova jsou tak expresivní, že jsou navždy spojeny s jejich dílem, jehož hloubky nám připomínají. Ale i v našich prostých každodenních setkáních jsou to především lidské tváře, které nás upoutávají a které nám signalizují, někdy s překvapivou přesností, obsahy lidského nitra. Vzpomeňme, co asi viděla B. Němcová ve vráscité tváři své Babičky, kterou si ve vzpomínkách oživovala v nejtěžších chvílích svého života. A tak i my, spolehne-li se spíše na onen druh poznání, který Guardini nazývá temným, pronikáme

k věcem a lidem hlouběji než pomocí jasných, ale ochuzujících konceptů. Tak jako jasná vůle, příliš křečovitá ve svém úsilí dosáhnout svého cíle, musí někdy ustoupit stranou, aby postoupila své místo vůli temné, která se projevuje jako ponorná řeka, nenápadně, nepozorovaně, ale velmi účinně, protože není samého nositele touhy, dodávajíc mu afinity s toužebným předmětem, tak také temné poznání, jež jsou jakýmsi druhem poznání per connaturalitatem, jsou stálým zdrojem konceptualizace, která nikdy nebude se svou prací u konce. Je skrytá hluboká pravda v Nietzscheových slovech, že člověk musí mít v sobě chaos, aby se mohla zrodit tančící hvězda. Převáděno do naší problematiky, můžeme říci, že musíme být o člověku, s nímž se třeba velmi často setkáváme, v neustálých nejistotách, abychom ho poznávali stále dokonaleji, nikdy však v úplnosti jeho samého, tel qu'en lui-meme.

Často se stává, že člověk má tak rád svoje abstrakce, že ani nepozoruje, že jeho láska ztroskotává tam, kde to má co činit s opravdovými lidmi z masa a krve. Tohle věděl velmi dobře Dostojevskij, který si všiml, že mnozí lidé mají velmi rádi lidstvo, ale nesnesou vedle sebe skutečného, dýchajícího člověka.

Takové setkání lidí in abstracto je vždy falešné, zavádějící, a to v dobrém, i zlém. Člověk si dovede abstrakcí vykouzlit ideál, do něhož se zamiluje bez ohledu na to, zdali skutečnost mu odpovídá. Nezapomínejme však, že stejnou abstrakcí, s obráceným znamínkem, si dovede vytvořit v mysli místo reálných lidí hotové nestvůry stejně málo odpovídající skutečnosti jako na druhé straně ony ideální neživotné figury.

Zde ovšem hraje velmi důležitou úlohu představivost. Abstrahující poznání, třeba přejaté, nám označí nějakého člověka jako "zlého", představivost pak dosadí do tohoto "prázdného" pojmu určité téma, tj. nějakou konkrétní možnost zla, třeba nějaké ublížení vztahující se obvykle k naší osobě. Tento sklon mysli (a vůle) je bez nadpřirozeného přispění téměř nevyhnutelný v době a společnosti totálně narušené. A přece je jasné, že jak idealizace, tak demonizace lidí nemůže vést k dobrému a plodnému

setkání. Vzpomínám na slova ruského režiséra Stravinského adresovaná hercům, kteří studovali roli nějaké záporné postavy: "Snažte se, říkal, najít v lakomci i ty rysy, které rozvinuty ho mohly učinit štědrým a velkorysým. Postava tak nabude na reliefnosti". Tato rada je cenná myslím pro každého z nás. Kolik takových nebezpečných abstrakcí bylo v našem životě osobním i národním. Měli bychom také při každém setkání pronikat znovu pod krunýř přejatých soudů, překonávat pohodlí svých ustálených představ ("Ale to je takový hamižník, co od něho mohu čekat", máchnutí rukou). Víme přece sami, jak nám na některých setkáních záleží, jakou úzkost prožíváme, abychom nezklamali, abychom na osobu, které si vážíme, udělali dobrý dojem. A právě tak často už jsme zakusili trpký pocit z toho, že nás druzí uzavřeli do svých generalizujících konceptů a představ jako do nějakého vězení, nestarajíce se o pohyb v nás, o němž každý věří, že ho vede, přes četné pády nebo zákruty, k lepšímu. Ten pohyb v nás, to je to nejcennější, je-li ovšem ascendentní, vede-li vzhůru. Nedomnívejme se, že jsme jediní, kteří ho v sobě realizujeme. Skutečně lidské, tj. bratrské setkání by se mělo dít vždy za předpokladu, že ti druzí jsou také jako my poutníky na cestě vzhůru, a to i tehdy, jestliže nejsme ze strany druhých příliš povzbuzováni k vytvoření takového předpokladu. Někdy nastane komická situace, když se po letech setkají přátelé, bývalí spolužáci, a mnozí podlehnou dojmu, že pouze oni urazili kus cesty, zatímco ti druzí se zdají spíš trochu umenšení. Mají zrak pouze pro stopy času ve tvářích, ale méně nebo vůbec ne pro duchovní kvality, jichž možná bylo dosaženo. Každé opravdové setkání vychází z předpokladu, že ten druhý je také "esse sperantiae", bytí naděje, že tato naděje má něco společného s obecnou nadějí lidskou, ale že je také velmi individuálně zabarvena. Zachytit tuto konkrétní, individuální naději je výsadou setkání v lásce. Je to nejlepší způsob povzbuzování, apoštolátu, výchovy. Znamená to dávat najevo, že jsme se setkali s osobou, která je, ne-li aktuálně, tedy jistě potencionálně, duchovní, nenahraditelná, jedinečná entita, jež ze sebe může vyvinout

hodnotové bohatství, z něhož i my můžeme něco získat. Z takového setkání získáváme především jasnější pohled na sebe samé, jasnější poznání sebe samých.

Děje se tak mnohotvarým setkáváním s věcmi a bytostmi tohoto světa, hmotnými i duchovními, jako např. s myšlenkovým světem filosofů, s uměním velkých tvůrců, v němž se nám otvírá pohled na vlastní já. Dáme-li slovu "ty" široký význam "vše mimo mne", můžeme spolu s Buberem říci, že "já povstávám díky ty" (str. 27). Teprve po styku se světem, střetáváním s jeho hodnotami a jejich přejímáním se nám vyjevuje naše já. V důsledku toho bude naše já tím bohatší, čím početnější a hlubší budou naše podstatná setkání. Kdo se odmítá takto setkat, umenšuje sám sebe. (Samozřejmě mluvím zde o setkání s hodnotami, třeba nedosaženými, nikoli se zvaněním. Není ani snad třeba připomínat, že mnozí tak zvaní společenští lidé se podstatně nikdy s nikým nesetkali.)

Expresivnost lidské tváře rychle mizí na oficiálních fotografiích, na nichž to opravdu lidské vyprchává pod vědomím "jsem fotografován", což je soustředění k sobě a vyloučení jakékoli možnosti setkání. Lidskou tvář oživuje a stává se skutečně lidskou teprve v setkání s Ty, které je alter ego a které předpokládá nejdokonalější komunikaci, kterou známe a kterou je lidská řeč. Jakmile se octnou proti sobě dvě vědomí Já, je to jako by stála proti sobě dvě oživená zrcadla: jedno zrcadlí druhého i svět kolem, je si toho vědomo, jakož i toho, že druhé zrcadlí je a je si toho také vědomo. Z touhy ovlivnit zrcadlení druhého, vzniká projev, sdělení. Tím také dávám najevo, že ten druhý pro mne existuje. Mlčením škrtám druhého ze světa mně podobných bytostí, neuznávám jeho existenci rozumné bytosti. Komunikace prostřednictvím řeči byla přerušena, druzí byli uvedeni do stavu pouhých objektů. Někdy se může vytvořit situace (viz Bond: Spasení), že ve společnosti veskrze proniklé nenávistí je mlčení jediným prostředkem, jak zabránit vraždám.

Řeč je tedy v tomto smyslu znamením, že druhého vnímáme jako někoho pro mne existujícího, jako někoho, kdo má stejný ontologický,

eventuálně psychický nebo etický statut jako já. Je tedy velmi důležitým a výlučně lidským momentem setkání lidského. To je však dovršeno teprve tehdy, je-li uskutečněna dvojice "Hören-Sagen", jestliže jsme totiž schopni a ochotni druhého poslouchat, a to jako druhého. Mluvení sice bere druhého na vědomí, ale může být velmi bezohledné tím, že druhého pokládá jen za poslouchající objekt, do něhož vloží, co ho právě aktuálně zajímá, nestaraje se o to, aby se mu posloucháním sám otevřel. Vzhledem k důležitosti řečové komunikace je při setkání tohoto druhu naslouchání mnohem důležitější než vidění. Někdy zde dochází k zdánlivě komickým scénám (dramaticky ztvárněné např. v Čechových hrách), v nichž obě Já jsou vzájemně neprostupně uzavřena, ale obě naplněna touhou mluvit. To pak ovšem není setkání, to není dialog, ale dva monology, někdy střídavé, někdy dokonce synchronní, pronášené v přítomnosti druhého.

Řekli jsme, že setkání v jeho lidské podobě je jistý způsob pozornosti vůči druhému. Umět poslouchat je podmínkou pro uskutečněné setkání a dialogu s druhým. To však znamená umět poslouchat nejen řeč zachytitelnou graficky, ale všechno to, co je za touto řečí, tuto metařeč, metakomunikaci, což může dokonce v některých případech odporovat řeči v užším smyslu slova, to, co není zachytitelné ani písmem, ani magnetofonem, ba ani filmem, protože zde pochopení vyžaduje jedinečný prožitek neopakovatelné situace, v níž dialog probíhal. Jestliže chápeme řeč takto široce, uvědomujeme si, že jazykové sdělení může být jednak prostředkem, někdy však také překážkou opravdového sdělení. Mnohdy je pohled, gesto výmluvnější než slova, někdy, jak už jsem naznačil, si mohou tyto výrazové, dorozumívající prostředky protiřečit.

Kromě toho je dobré si uvědomit to, co už znal Spinoza, totiž že vše, co vypovídá Pavel o Petrovi, vypovídá často mnohem více o Pavlovi než o Petrovi. Každý projev je symptomatický také pro vypovídajícího, a to i tehdy, jde-li o sdělení věci velmi vzdálené humanitním obsahům. Tato subjektivita projevu je různá a závisí

na osobě mluvčího. Někdy se zdá, že mluvčí téměř mizí za svým tématem, že je jako čisté světlo osvětlující předměty, aniž sám byl odlišen. To je však krajní, téměř nedosažitelný případ, ideál vědeckého projevu. Na druhém pólu je projev, který je obsahově velmi chudý, ale dovídáme se z něho, a to velmi názorně, o osobě mluvčího. Tyto kontrasty nikdy neexistují v čistém stavu, obě stránky projevu se vždy prolínají.

Ještě několik poznámek o setkání s transcendentními hodnotami, především s Bohem. Toto setkání, je-li pravé, je nejvýznamnějším z lidských setkání a je velkým tajemstvím, k němuž je možno se blížit, ale nikoli plně vysvětlit. Toto setkání je onou výsostnou náhodou řízenou Bohem, které ozáří celý lidský život, přítomný, budoucí i minulý. Člověk prožije a vidí všechny své vztahy, své lásky a přátelství, své záliby a studia v novém světle a náležitých proporcích. Jinými slovy také všechna naše pozemská setkání, jakmile se dostanou do magnetického pole setkání s Bohem, nabudou jiné podoby. Mnozí lidé nemají rádi tuto Boží žárlivost, která vyžaduje, abychom nejprve měli rádi Boha nade všechno a potom teprve bližního svého jako sebe samého. Slýcháváme: "Ty mě nemáš rád pro mne, ale pro Boha." A teolog, ekumenický myslitel, Španěl Jose-Marie Gonzales-Ruiz jim dává za pravdu a říká, vkládaje tuto námitku do úst předpokládaného ateisty: "Miluji-li skutečně svého bližního jedině pouze proto, poněvadž je vtělením a obrazem Boha, nemiluji tedy člověka, ale Boha v člověku. Člověk před Bohem zaniká, stává se pouze maketou, na niž zavěšujeme jedinou zajímavou skutečnost: Boha. Bližní se musí cítit pokořen a znehodnocen, poněvadž není předmětem zájmu jako osoba, ale pouze nakolik je "doporučen" vyšší bytostí." (Str. 58, Křesťanské eseje) Jako tak často v našich dnešních sporech, jde zde o vystižení jisté pravdy řádu psychologického, etického, praktického, ale ta, je-li takto převedena a zabsurdněna v řádu teologickém, stává se pro křesťana nepřijatelnou.

Jsme přece bratři v Kristu, naše rodiny a přátelské vztahy jsou jimi plně také v Kristu. Bůh není žárlivý takovým způsobem, aby nám zakazoval milovat člověka pro něho samého. Ale také nechce abychom výlučně "Boha nalézali

cestou přes člověka, nikoli bližního cestou přes Boha". To vkládá španělský teolog do úst Jeremiášových a připojuje: "Jeremiáš pohlíží na bližního jako na prvotního, o sobě cenného".

Domnívám se, že tuto otázku, co je prvotní, zdali bližní nebo Bůh, nelze klást takto, vylučovacím způsobem. Sám zmíněný filosof rozlišuje mezi transcendentním a inkarnačním pojetím křesťanství, přičemž transcendentalismus pro něj ne zcela správně znamená představu Boha člověku vzdáleného, Boha filosofů, teologů a klášterníků, Boha těch, kteří si ho uzurpovali a žijí s ním v odděleném, posvátném světě nepřístupném profánnímu lidu, kdežto inkarnacionalismus se v jeho očích vyznačuje stálým zřetelem k bližnímu, k jeho cestě k Bohu přes bližního. Myslím, že na jisté úrovni by bylo možno říci, že obojí tvrzení je pravdivé. Na tomto světě necítíme vždy jasně přítomnost Boží, leda v eucharistii očima víry, ale máme zde vždy "jeho chudé", i když třeba v jiném smyslu než v dobách Kristových. Zde tedy vede zřetelná cesta k Bohu podle jeho slov "cokoli jste udělali nejmenšímu z těchto, mně jste udělali". Na druhé straně však bychom si nikdy neudělali představu o velikosti člověka, kdybychom ho nepoznávali právě skrze Boha, kdybychom se s ním nepotkávali a nemilovali skrze Boha. Tím, že milujeme bližního "skrze Boha", nijak neumenšujeme jeho vlastní cenu, ale milujeme ho tak, jak ho Bůh chtěl mít, zachováváme jeho bytí naděje, vidíme nejen, co je, ale i to, co všechno může být. Nikdy nad ním nemávejte rukou jako nad ztraceným případem. Kritika Ruize-Gomeze se týká pouze jistých vybočení omezených na určité vrstvy kněží a laiků, nikoli však vlastního učení Církve. To bude vždycky teocentrické, transcendentalistické, ale nikoli tak, že by se odvracelo od konkrétních osudů bližního. Na druhé straně i v inkarnacionalizmu je stále nebezpečí sekularizace, úplného zlaičtění, bude se stále více mluvit o bližním a stále méně o Bohu, který se bude stále víc stávat hypotézou, s níž není třeba počítat. Výsledek už známe. Je to teologie smrti Boha, která je zároveň vyprázdňením pojmu bližní. Je slávou křesťanství, že tento pojem naplnilo tak bohatým obsahem.

Láska k bližnímu v Bibli

C. Spicq OP

I. Základní zákon lásky k bližnímu

*Miluj vědu
ale dej přednost lásce
(Sv. Augustin, Serm CCCLIV,6)*

Bůh svému národu od nepaměti přikázal: "Nebudeš ve svém srdci chovat nenávist ke svému bratru . . . Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Jahve." (Lv 19,17-18). Je třeba si uvědomit, že ta láska k bližnímu, která se zde přikazuje (neboť právě o tu se jedná), neznamená v první řadě blahovůli, nýbrž vyjadřuje ten nejhlubší cit srdce. Je pravým opakem té duševní nálady, z níž pramení nenávist, msta a hněv. Tím jsou přirozeně odsouzeny všechny nepřátelské projevy. Ale více než to: Vlastní autoritou Boží: "Já jsem Jahve" se zrodila vážnost (úcta) jako nejvzácnější forma náklonnosti. V tomto textu zákona nejde pouze o pevné stanovení státní ústavy vyvoleného národa, o stanovení oněch zákonných vztahů, které zaručují sociální pořádek a mír mezi členy této kmenové smlouvy. Tato teokratická ústava označuje skutečnost, že její právní principy jsou přikázány a převýšeny duchem bratrské lásky, který má ve stejném významu platnost zákona: Jahve chce, aby děti Izraele plnily přikázání, která jim sám dal a na prvním místě to, aby mezi sebou byly sjednoceny svazkem lásky.

Když Bůh dále určuje povahu a míru této náklonnosti dodává: "Budeš milovat svého bližního jako sebe samého", nařizuje tím těsné sbratření mezi členy svého národa. Bližní, to je bratr, rolník, druh, příbuzný nebo cizinec (příslušník jiného národa není vyňat); a tak má ta

náklonnost, která se mu prokáže, stejný charakter, jako láska, která spojuje členy jedné rodiny: blahosklonnost, která překonává všechno rozdělující a protikladné. Také přistěhovalci a uprchlíci jsou zahrnuti do této lásky: "Cizinec, který s vámi přebývá, bude pokládán za domorodce a budeš ho milovat jako sebe samého." (Lv 19,34). Deuteronomium pak dále určuje, že tato láska je také dobrodiním a pohotovostí k pomoci, a že se těm, kdo jsou bez vlasti, musí pomáhat tak, jako se pomáhá vdovám a sirotkům. Krásná pohnutka k této bratrské lásce je podána v tomto sledu: Člověk se má smilovat nad cizincem, protože se Bůh smiloval nad Izraelity, když byli ve vyhnanství: "Bůh sjednává právo sirotku a vdově, a miluje cizince, že mu dává chléb a šat. I vy milujte cizince, neboť jste byli také cizinci v egyptském domě" (Dt 10,18-19).

Mějme na zřeteli toto pojetí bliženské lásky i toto zdůvodnění blahosklonnosti, neboť Kristus je svou autoritou v Novém zákoně potvrdil: Učedníci Kristovi mají smýšlet, milovat a jednat tak, jak to činí Otec v nebesích. Mají Boha milovat nade všechno, avšak při prokazování lásky se nespokojují tím, že Boha poslouchají, nýbrž snaží se i o přivlastnění jeho "citů", především jeho dobrotivosti: Křesťan miluje svého bližního, i kdyby to byl nepřítel, protože ho miluje Bůh. Sledujme dále Ježíšovu nauku o bratrské lásce a její výklad prostřednictvím apoštolů.

1. EVANGELNÍ PŘEDPIS BRATRSKÉ LÁSKY

V horském kázání, kde Pán určuje základní zákon své nauky a předpisuje spravedlnost, která je vyšší než u vykladatelů Zákona a farizeů (Mt 5,20), totiž lásku, navazuje sice svým učením na ryzí tradici Izraele, avšak jde podstatně výše: "Slyšeli jste, že bylo řečeno: Miluj svého bližního a v nenávisti měj svého nepřítele. Já však vám říkám: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli dětmi svého nebeského Otce, který nechává vycházet slunce na zlé i dobré a sesílá déšť spravedlivým i nespřavedlivým. Neboť milujete-li jen ty, kdo milují vás, jakou máte odměnu? Což nečiní celníci totéž? A zdravíte-li jen své bratry, co zvláštního činíte? Což to nekonají i pohané? Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec" (Mt 5,45-48).

Tento text je tak hutný, že ho sotva úplně ožejmíme. Všimněme si tedy jen dvou těsně spjatých hlavních myšlenek: nového rozměru bliženské lásky a motivu této všeobjímající lásky.

Třetí kniha Mojžíšova přikazuje milovat svého bližního jako sebe samého. Ježíš tento předpis připomíná, avšak charakteristickým způsobem vynechává to "sicut teipsum". Neboť on dá tak vznešený důvod k lásce, že samotná láska k nepříteli se stane legitimní ba dokonce i nutnou. Starý zákon sice nikdy nenávisť k nepřátelům nepřikazoval; jen předpisoval krevní mstu (Num 35,19) a zakazoval přijímat za život vraha výkupné (Num 35,31). Ježíš však nepochybně chce, aby se posluchači setkali se známou naukou rabínů, kteří považovali nenávisť za dovolenou, je-li zdůvodněna špatným jednáním nepřítelů. Člověku postačí, když si přečte knihu Henoch, Baruchovu a Ezdrášovu apokalypsu, aby se přesvědčil o prudkosti židovské nenávisti k nepřátelům a o bujně radosti nad potrestáním nepřítelů. Právě pohané pocitovali ten výlučný nacionalismus Židů, kteří opovrhovali všemi modloslužebníky a cizinci právě víry a nenáviděli je. Tacitus píše: "Apud ipsos, fides obstinata misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium" (Hist 5,5). - "K sobě navzájem chovají neochvějnou věrnost a milosrd-

nou připravenost k pomoci, ale ke všem ostatním nepřátelskou nenávist."

Proti tomu Ježíš od těch, kteří jsou jeho, požaduje, aby své nepřátele milovali a modlili se za své pronásledovatele. Přestože je tato nauka tak vznešená, není úplně nová (přinejmenším dle předmětu), neboť u helénských filosofů nacházíme četné podobnosti. Např. Seneca - stoik píše: "Nikdy neochabujme v úsilí o společné dobro tím, že pomůžeme osamělému a dokonce i nepříteli". Uvědomuje si oběť, která je tím uložena naší přirozenosti: "jistě, hněv nám dělá určitou radost; vždyť je tak potěšující se za vytrpěnou bolest pomstít". Avšak odpovídá: "Oplácet dobrem za prokázaná dobrodíní je jistě ušlechtilé, naproti tomu není šlechetné oplácet zlo zlem. Když selžeme v prvním případě, je to hanba, když zvítězíme ve druhém, je to potupa" (srov. De Clement. 1,7 - De Benef. 4,26).

Seneca vyžaduje tuto nezištnou lásku pouze ve jménu lidskosti. Jednak patří k ideálu člověka, aby si ničím nenechal kalit svoji čistotu; neboť by bylo hanbou nechat narušit harmonii mravní rovnováhy, když trpíme bezpráví. Člověk se musí tak umět ovládat a disponovat takovou morální silou, aby se povzněl nad hněv a pomstychtivost. "Zbil nás někdo? Je to totéž, jako by nás porazil jankovitý osel! Plivl nám někdo do tváře? Je to totéž, jako bychom byli postříkáni mořskou pěnou!"

A jednak je člověk jako bytost tak velická a vzácná, že jsme mu stále povinni prokazovat úctu a laskavost. Seneca vysvětluje: "Člověk je pro člověka něco posvátného". Proto v době antiky byla ctnost lásky k člověku (filantropie) o překot hlášána. Tím, kdo si smí dělat nárok na prvenství, že princip bratrství a jednoty sám žil a teoreticky zdůvodnil, nebude zřejmě - jak se mylně uvádí - Alexandr Veliký. Sto let před Alexandrem hlásal Antiphon myšlenku rovnosti všech lidí, Řeků i Barbarů (dováděje P. Osyr. 1364, řádek 266-299; srov. Ph. Merlan, Alexander the Great or Antiphon the Lophist, in Classical Philol. 45; 1950 pp. 161-166).

To zvláštní na Ježíšově předpisu spočívá v tom, že jeho učedníci nemilují bližního kvůli sobě samým (sic ut te ipsum) ani kvůli samotnému bližnímu, protože je mu roven a jako člověk je jeho bratrem, nýbrž proto, že vidí bližního v jeho vztahu k Bohu: "Milujte své nepřátele, abyste byli syny svého Otce, který je v nebesích." Pohané milují ty, kteří milují je; i přátelům prokazují hříšníci dobré služby. Avšak křesťané mají dělat víc. Milovat své nepřátele a obětovat se bez naděje na odměnu nebo na projevy díky, protože jsou a chtějí být opravdovými syny Božími.

Každý syn je věrným obrazem svého otce. Dobrotivost je však vlastní podstata Boží: *Deus caritas est*" (1 Jan 4,16). A proto se syn Boží stane podobným svému Otci jen prostřednictvím lásky. Tato Boží láska je blahosklonností i velkorysostí zároveň; Bůh nechává své slunce svítit na dobré i zlé a sesílá svůj blahodárný déšť na spravedlivé i nespravedlivé. A jeho děti by neměly mít tutéž všezahrnující štědrou lásku? Vždyť mají být dokonalé jako je dokonalý jejich nebeský Otec, nebo jak říká Lukáš na paralelním místě: ". . . milosrdné jako je milosrdný jejich nebeský Otec" (6,36).

Nebude na škodu dodat, že tato láska k nepřátelům neznamená citově umírněnou vazbu a zvláštní společenství srdcí, uzavřené s těmi, kteří nám způsobili zlo. Jak Matouš tak Lukáš používají slovo "agapán", které nejprve vyjadřuje vzácné mínění, velkou úctu, která se prokazuje druhému, pak vnější vyjádření jako blahosklonnost. Pán nám předepsal, abychom své nepřátele milovali stejným způsobem jako své přátele. Avšak jak těm, tak oněm, máme prokazovat lásku, sloužit a činit dobro, neboť Bůh jedná vůči nim právě tak a miluje je tímto způsobem. Nyní však platí: Jaký Otec, takový i syn.

Křesťané se poznají podle toho, že mají stejné srdce jako Bůh. Budou dokonalí jako On tím, že touto láskou dospějí k hojnosti ctností; jsou dokonalými syny Božími.

Nyní chápeme, proč náš Pán z toho množství starozákonních předpisů vyloupl přikázání lásky k bližnímu, stavěl jej na druhé místo a spojil s přikázáním lásky k Bohu. Tím jim dal

přednost přede všemi ostatními tak, aby v těchto dvou přikázáních naděje spočíval celý Zákon a Proroci (Mt 22,40).

"Přistoupil k němu jeden ze zákoníků, který slyšel jejich rozhovor (Ježíše se saducei) a shledal, že jim dobře odpověděl. Zeptal se ho: Které přikázání je první ze všech? Ježíš mu odpověděl: První je toto: Slyš Izraeli, Hospodin náš Bůh je jediný Pán; miluj Pána Boha svého z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli a ze všech sil! Druhé je toto: Miluj svého bližního jako sám sebe! Většího přikázání nad tato dvě není! I řekl mu ten zákoník: Správně, Mistře, podle pravdy jsi řekl, že je jediný Bůh a že není jiného kromě něho; a milovat jej z celého srdce, z celého rozumu i z celé síly a milovat bližního jako sám sebe je víc, než přinášet Bohu oběti a dary! Když Ježíš viděl, že moudře odpověděl, řekl mu: "Nejsi daleko od Božího království" (Mk 12,28-34, srov. Lk 10,30-37).

Je nápadné, že náš Pán na tu jednoduchou otázku vykladatele zákona po prvním přikázání ze všech, což se mohlo týkat jen víry a lásky vzhledem k jedinému pravému Bohu (Dt 6,4n), spontánně dodává i druhé, které je mu podobné, totiž milovat svého bližního (Lv 19,18). Avšak tato dvě přikázání tvoří jen jedno, nýbrž převyšují všechna ostatní, i ta, která se týkají kultu: "Nad tato dvě není žádné větší přikázání . . . milovat svého bližního jako sám sebe je hodnotnější než všechny ostatní oběti."

Dalo by se ještě lépe říci, že láska k bližnímu není mravní ctnost v dnešním slova smyslu, i kdyby byla nejušlechtlejší ze všech - jak učili mnozí rabíni, nýbrž teologická ctnost: Stejná láska, která se vzdává samotnému pravému Bohu, se vztahuje na všechny Boží tvory, tedy také na všechny lidi. Není proto nic divného, když vidíme, že syn miluje jak otce tak i bratry, že křesťan, tedy syn Boží, miluje všechny ty, které miluje a zahrnuje dobrodiními jeho Otec. Právě proto mohou Pavel a Jakub shrnout to nové náboženství do této bratrské lásky a výslovně se přitom odvolávat na Boží lásku: "Celý Zákon je obsažen v jediném slově: Miluj svého bližního jako sám sebe . . . Kdo miluje svého bližního, vyplnil Zákon" (Gal 5,14; srov. Řím

13,8). "Jestliže tedy zachováte královský zákon Písma: Miluj svého bližního jako sám sebe, dobře činíte" (Jak 2,8). Kromě toho si můžeme všimnout, že Ježíš již nedělá žádný rozdíl mezi láskou k bližnímu a láskou k nepřátelům.

Vzhledem k lásce, kterou jim Bůh daruje a kterou my Boha milujeme, se všichni lidé stávají našimi bližními. U Lk 10, 30-37 odpovídá Ježíš na otázku zákoníkovu: Kdo je můj bližní? parabolou o milosrdném Samaritánovi. Toto podobenství nám říká, že láska se má vztahovat na každého, komu může prokázat dobro, bez ohledu na rasu nebo stav, zda se jedná o spravedlivého nebo hříšníka, přítele či nepřitele. Každý člověk je náš bližní, i kdyby byl - viděno lidsky - cizí a neznámý. Pozorujeme ho a milujeme jej v Bohu a skláníme se nad ním k pomoci. Je nám blízký v té lásce, kterou ho miluje Bůh a kterou my sami milujeme Boha. Není snad nutné zdůrazňovat, že obě přikázání nejsou totožná

v tom smyslu, že láska k bližnímu není nějakým druhem lásky k Bohu nebo dokonce náhražka za ni. Jestliže tedy miluji svého bratra, miluji proto již Boha? Ne, právě naopak: Protože plně miluji Boha, miluji všechny ty, kteří jsou předmětem jeho lásky. Moje chování dítěte je předznamenáno počínáním mého Otce, i kdybych musel obětovat svou osobní náklonnost a zaujatost. Ale opačně: láskou k bližnímu potvrzují a vyjadřují přítulnost své víry a srdce k Bohu. Sjednocují svou vůli s jeho vůlí. Cítím jeho srdcem, a jelikož neexistuje nic opravdovějšího a všezahrnujícího než tato Boží láska k lidstvu, vyplývá z toho, že dobrota, milosrdenství a soucit, které prokazují svému bližnímu, není jen něčím, co konám pro Boha, nýbrž co je nesmírně účinné i pro bližního. Stal se opravdu mé lásky hodným, protože je jí hoden i v očích Božích, kterého miluji celým srdcem, celou svou duší a ze všech svých sil.

2. BRATRSKÁ LÁSKA V JEŽÍŠI KRISTU

To, že bratrská láska je vlastním a základním zákonem Božího království, vidíme z opakovaných a velice důrazných výroků apoštolů, kteří jsou povolánými a neomylnými vykladateli Mistrových myšlenek. Zvláště Jan vysvětluje: "Kdo nemiluje, zůstává ve smrti" (Jan 3,14). "Obdrželi jsme toto přikázání: Kdo miluje Boha, ať miluje i svého bratra" (1 Jan 4,21). Učedník lásky vidí odpověď člověka na Otcův dar milosti ve víře a lásce a sjednocuje tyto dvě ctnosti natolik, že se téměř stávají předmětem jednoho a téhož přikázání. Tak nám umožňuje pochopit, že křesťanská víra (v sobě) podstatně zahrnuje lásku k bližnímu: "A toto je jeho přikázání, abychom věřili ve jméno jeho Syna, Ježíše Krista a navzájem se milovali." Už Pavel učil Galátany, že "víra je účinná láskou" (5,6); t.j. Bůh, k němuž přilneme vírou, způsobuje a uskutečňuje naši dokonalost, tím že sloužíme bližním prokazováním dobrodiní.

Jak Jan, tak Pavel tedy dávají Ježíšovo zjevení do vztahu jedině s tou nerozlučitelnou jednotou obětování sebe Bohu a svým bratřím.

Avšak pozoruhodná je ta skutečnost, že Jan nijak zvlášť nezdůrazňuje lásku k nepřátelům, a dokonce v jistém směru omezuje dosah naší lásky k bratřím: totiž na křesťany. Přesněji řečeno: Za hlavní předmět naší lásky označuje ostatní Ježíšovy učedníky.

Kristus skutečně slavnostním způsobem ve své řeči na rozloučenou těm svým odkazuje své poslední myšlenky, svou vlastní závěť. Říká: "Dávám vám nové přikázání, abyste se navzájem milovali; jako já jsem miloval vás i vy se milujte navzájem. Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým (Jan 13,34-35). A o něco později opět říká: "To je mé přikázání, abyste se milovali navzájem, jako jsem já miloval vás. Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele" (Jan 15,12-13). A konečně: "To vám prikazuji, abyste jeden druhého milovali" (Jan 15,17). Je zbytečné dále vykládat význam naléhavosti těchto Pánových slov. Jan je jejich nejlepším vykladatelem, protože - podle slov svatého Jeronýma - nepřestával svým učedníkům v Efezu říkat:

"Moje děti, milujte se navzájem." A když někteří z jeho posluchačů, unavení stálým opakováním stejné výzvy, se ho ptali, proč říká neustále totéž, dal jim Jan tuto odpověď: "Je to příkaz Pána. Stačí, když se spokojíte s jeho zachováváním."

Naproti tomu musíme ještě vyzdvihnout typicky janovské pojetí přikázání bratrské lásky: Křesťané se mají vzájemně milovat, protože jsou Pánovými učedníky. Jistěže se tím nevylučuje láska k nepřítelům. V lásce však existuje jistý pořádek a křesťané se poznají právě podle lásky, kterou si navzájem projevují. To bude jejich vlastní silou, zbraní, kterou tito slabí a nepatrní lidé mají dobýt svět - a skutečně ho také dobyli. Proto Jan, který předtím napsal: "To je to vítězství, které přemáhá svět, naše víra", může říci ve zcela stejném smyslu také o lásce: "Kdo se narodil z Boha, vítězí nad světem" (1 Jan 5,4). Toto se však nedá chápat jen tak, že křesťan, narozený z Boha, triumfuje nad všemi svody hříchu a temnotou bludu, protože se právě znovu narodil a disponuje dvojnásobnou neodolatelnou mocí světla a lásky. Nýbrž míní se tím právě ta síla, vítězí nad světem, která vyzařuje bratrskou lásku v lůně křesťanské obce. Kristus chtěl tímto vznešeným příkazem, dříve než opustí ty své, založit církev, v níž by byla taková jednota a jejíž členové by se tak otevřeně milovali, že by jejich láskou byl celý svět uchvácen k pravé víře. A od Lukáše se skutečně dovídáme, že charakteristickou vlastností Jeruzalémské obce byla jednota a radost všech jejích členů (Sk 2,42-47). Prostřednictvím Tertulliana víme, že pozdější obce dávaly takový příklad bliženské lásky, že to nezůstalo utajeno ani pohanům a jejich úcta se zvětšovala: "Podívejte, jak se vzájemně milují." Ježíš od těch svých požadoval důkaz hodnověrnosti jejich víry.

Hůře se chápe, jak mohl Pán pronést: "Dávám vám nové přikázání", když přece tato láska k bratrům v obci - alespoň zdánlivě - není nic jiného než uskutečňování uvnitř křesťanské obce té lásky k bližnímu, kterou prikazovala již kniha Levitikus pro obec izraelskou.

Ve skutečnosti je Ježíšův předpis od základu nový, protože povaha i pohnutka lásky jsou v jeho ústech i úmyslu zcela jiné. Nemusíme již

milovat bratra z poslušnosti k vůli Boží: "Já jsem Jahve", ani napodobovat Boha, který miluje nevďěčné i nepřátele. Ne, musíme milovat v Kristu a jako Kristus. Smíme zde mluvit o křesťanské lásce. Janův text zřetelně toto pojetí umožňuje, neboť Ježíš charakterizuje přikázání lásky k bratrům v lůně nové obce dvojnásobným přesným vyjádřením: "Jako jsem já miloval vás, tak se milujte navzájem vy."

Avšak jak nás miloval Kristus? Brzy to zjevuje Dvanácti: "Jako si Otec zamiloval mne, tak jsem si já zamiloval vás" (15,9). Ježíš je předmětem nekonečné lásky a tuto božskou lásku přenáší na ty své. Tatáž láska, která pojila Otce s vtěleným Synem a vytvořila mezi oběma hluboký vnitřní a stálý vztah, táž láska měla napříště právě tak čistě a trvale spojovat jeho učedníky. Proto je zřejmé, že tato láska je zcela odlišná od oné jistě velkorysé lásky k nepřítelům, která však není ani vzájemná ani nemůže založit společenství života. Naproti tomu křesťanská láska k bratrům se zakládá na té vzájemné lásce, která sjednocuje Otce a Syna. Jestliže se tedy Ježíšovi učedníci mohou a mají vzájemně milovat, je to dané tím, že je v nich stejná láska, z níž žijí Božské osoby. Avšak nejde už pouze o to, abychom Boha napodobovali a zcela vnějškově, povrchně a jen tak mimochodem kopírovali jeho dobrotu, nýbrž výslovně se prikazuje, že Ježíšovi učedníci mají žít navenek z téže lásky jako Otec a Syn. Vlastní tedy a pěstují božskou lásku. Pavel vysvětluje: "Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán" (Řím 5,5).

Teprve nyní můžeme tedy pochopit, že láska k Bohu a k bližnímu ve skutečnosti tvoří jednu a tutéž; neboť se nejedná o nic jiného než o život Božího dítěte ve vlastním slova smyslu: nové bytosti, která sama žije Božím životem a miluje tak, jako miluje Bůh. Vždyť je to Bůh, který se tak nechává milovat nebo v sobě miluje. Pro Jana jsme "Bohem zrozeni a milost, símě božské přirozenosti zůstává v nás" (1 Jan 3,9). Je to neslýchaný realismus, který vysvětluje, že stále žijeme z něho a nepřetržitě z něho máme čerpat své bytí i jednání, tedy princip našich myšlenek a vztahů. V něm zůstáváme, tak jako zůstáváme

v Kristu a jeho lásce. Podle něho se řídíme a jsme jím vedeni ke společenství dokonalé jednoty s Otcem a Synem ("aby byli jedno v nás, Otče" - srov. Jan 17,20). Úzký vztah mezi Bohem a křesťanem - účastí na téže přirozenosti (v posvěcující milosti) způsobuje stálou přítomnost, vzájemnou lásku, která odpovídá věčné jednotě Otce se Synem v Lásce. Bůh přebývá v nitru věčného jako milující i milovaný zároveň. Zjevuje se mu jako Láska. Ježíš to potvrzuje: "Kdo přijal má přikázání a zachovává je, ten mě miluje. A toho, kdo mě miluje, bude milovat můj Otec; i já ho budu milovat a zjevím se mu . . . Kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo a můj Otec ho bude milovat; půjdeme k němu a učiníme si u něho přibýtek" (14,21.23).

To je tedy křesťan. Tím je zbytečné objasňovat, jak toto "nové stvoření" - jak jej Pavel nazývá (2 Kor 5,17; Gal 6,15) - prokazuje absolutně "novou" lásku tím, že miluje svého bratra tak, jako ho miluje sám Kristus a to stejnou láskou, kterou projevuje Otec Synovi. Nekonečná láska, která přetéká z Otce na Syna, se od Ježíše rozšiřuje na všechny jeho učedníky a sjednocuje je mezi sebou. Jinými slovy: Láska k bližnímu je něco úplně jiného než přirozená náklonnost, dokonce více než ochota ke službě nebo i ke vzájemným obětím. Znamená to být jedno s ostatními křesťany v té vlastní božské lásce, která rozněcuje všechny (křesťany) Ježíšovy učedníky.

Jan ji popisuje přesně: "Milování, milujeme se navzájem, neboť láska je z Boha. Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je Láska" (1 Jan 4,7n), a dále: "Milování, jestliže Bůh nás tak miloval, i my se máme navzájem milovat. Boha nikdy nikdo neviděl, ale jestliže se milujeme navzájem, Bůh v nás zůstává a jeho láska v nás dosáhla svého cíle" (1 Jan 4,11n).

(Tyto verše, které tvoří souhrn janovské teologie, byly komentovány také O. Cullmanem: "Je to katechismus novozákonní morálky; nikde jinde nebyl výstižněji vyjádřen." - Christ et le temps, Neuchâtel 1947, str. 165). Naše láska k Bohu je nemyslitelná, jestliže se nerozvíjí v lásce k našim bratřím; neboť tato božská láska, která nás, jak věříme, oživuje, je sama svou

podstatou zcela určena k milování ostatních Ježíšových učedníků. Proto ten kategorický rozsudek: "Řekne-li někdo 'Já miluji Boha' a přitom nenávidí svého bratra, je lhář." (1 Jan 4,20) "My víme, že jsme přešli ze smrti do života, protože milujeme bratry. Kdo nemiluje, zůstává ve smrti" (5,14). Tak se tedy bratrská láska stává nejjistějším poznávacím znamením lásky, kterou milujeme neviditelného Boha. Nic nemůže tolik povzbudit naši důvěru a rozptýlit obavy, jako když si můžeme dát vysvědčení, že prokazujeme lásku k bratřím. Jestliže "kráčíme v lásce" (2 Jan 6), abychom použili toho janovského výrazu, poznáme, že jsme z pravdy a můžeme mít před Bohem pokojné srdce (1 Jan 3,19). Jestliže naše bratrská láska není ničím jiným než šířením té lásky, kterou má Bůh k Ježíšovi a kterou nás sám Ježíš miluje, pak má stejný původ a stejnou povahu jako láska, jíž jsou sjednoceny tři božské Osoby. Projevuje se i stejným způsobem a může nám pomoci zjistit opravdovost naší lásky, zdali máme to, co Pavel nazval "láskou bez pokrytectví" (2 Kor 6,6). Když náš Pán oznamoval: "To je moje přikázání, abyste se navzájem milovali, jako jsem já miloval vás", dodal: "Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za ty, které miluje" (Jan 15,12-13). Toto Kristovo spojení s těmi, kdo jsou jeho, není jen pomyslné, nýbrž současně se projevuje ve své heroické formě: sebeobětování a oběti. A proto by se i křesťané měli vzájemně milovat tímtéž duchem sebezmaření a sebeobětování, bude-li třeba, až k prolití krve: "Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil život. A tak i my jsme povinni položit život za své bratry" (1 Jan 3,16). Křesťanská bratrská láska nespočívá ve slovech, řečech a povrchních projevech; avšak neomezuje se také na čistě vnitřní vazbu. Chce se projevovat, osvědčovat. Neboť nic nemá větší průkaznou sílu než sebeobětování a vzdání se toho, čeho si člověk nejvíce cení. A tak nás miloval Bůh: "Neboť tak Bůh miloval svět, že za něj vydal svého jediného Syna" (Jan 3,16). A tak nás také miluje Kristus, tím že se obětoval a posvětil pro naši spásu: "Pro eis sanctifice meipsum" (Jan 17,19). Právě tak se mají křesťané vydávat a obětovat pro blaho svých bratří.

Pavel to nejzřetelněji vysvětluje v listě Efezanům: "Žijte v lásce, tak jako Kristus miloval nás a sám sebe dal za nás jako dar a obět', jejíž vůně je Bohu velmi příjemná" (5,2).

Z toho pochopíme, jak již život první křesťanské obce byl v očích mimostojících ospravedlněním právě stejnou účinnou silou jako život vtěleného Syna Božího, který Lukáš popisuje jednoduchou větou: "Transit benefaciendo - Procházel a dobře činil" (Sk 10,38) a Pavel, když říká: "Apparuit benignitas salvatoris nostri -

Objevila se dobrotivost našeho Spasitele" (Tit 3,5). Svou láskou dávali první křesťané i svědectví pravdě. Skutkem dokazovali, že Bůh je Láska, neboť narození z Boha, účastní jeho přirozenosti, žijíce v Kristu, zjevovali nejpřesvědčivějším způsobem podivuhodnou bratrskou lásku. Proto sv. Jan přirovnává bratrskou lásku ke světlu a naopak za podstatnou temnotu označuje pohanský svět, t.j. lidi, kteří se navzájem nemilují (1 Jan 2,7-11).

3. KŘESŤANSKÝ ŽIVOT A BRATRSKÁ LÁSKA

Zbývá nám příliš málo času na analýzu nebo alespoň na stručné shrnutí Pavlovy nauky o lásce k bližnímu. Zdůrazníme jen, že apoštol shrnul celý křesťanský život, společný i individuální do křesťanské bratrské lásky (Ef 4,15-16). Bez lásky nejsme nic, s láskou však všechno: "Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl, jsem jenom dunící kov a zvučící zvon. Kdybych měl dar prorocký, rozuměl všem tajemstvím a obsáhl všechno poznání, ano, kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje" (1 Kor 13,1-3).

Pro apoštola je člověk "podle těla" člověkem ze světa, pohanem nebo nevěřícím, který se znovu narodil, obnovil ve křtu koupelí znovuzrození a obnovení v Duchu svatém, jenž na nás byl v hojnosti vylit skrze Ježíše Krista, našeho Pána (Tit 3,6). Nově pokřtěný se stal člověkem "Podle Ducha", pravým křesťanem: "Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou Boží děti" (Řím 8,14). Celý mravní život je od nynějška chápán jako vedený a doprovázený Duchem svatým: "Jsme-li živi Božím Duchem, nechme se Duchem také řídit" (Gal 5,25).

Nyní je to však Duch svatý, který rozlévá do našich srdcí lásku, tu lásku, kterou miluje Bůh sám sebe i všechny lidi (Řím 5,5). Žít podle Ducha tedy znamená být zanícený Duchem lásky vzhledem k Bohu a našim bratřím. "Kráčejte podle Ducha" není tedy nic jiného než prakticky tuto lásku prokazovat a konkrétně ji uskutečňovat. Proto výrazy jako "žít podle Ducha", "milovat pro

Krista", "být křesťanem" jsou plně rovnocenné. Vzhledem k tomu není nic jasnějšího než text z Gal 5,16-25, kde Pavel proti sobě staví skutky těla a ovoce Ducha. A jaké je to ovoce? Je to: "Láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, tichost, zdrženlivost" (Gal 5,22-23).

Jedná se zcela jednoznačně o bratrskou lásku, která se různým způsobem rozvíjí ve ctnostech, které dovršují dokonalost a jsou pro učedníka Ježíše Krista charakteristické. Ježíš požadoval, abychom milovali svého bližního i své nepřátele a tím se stali dokonalými, jako je dokonalý náš nebeský Otec. Jeho apoštol žádá, abychom se "oděli láskou" (Řím 13,14), podobně jako na jiném místě, abychom "oblékli Krista" (Gal 3,27). "Tato láska, říká, "je poutem dokonalosti" (Kol 3,14). Sjednocuje všechny ctnosti v jeden pevně spojený, harmonický celek. Uděluje jim bytí a vlastní křesťanskou hodnotu; teologové by řekli: "jejich podstatný tvar".

Jestliže je křesťanský život totožný s láskou k bližnímu, nepřekvapuje nás, že Pavel, velký Apoštol dokonalosti, který o ni tolik usiluje a snaží se ji uchvátit (Flp 3,12), neúnavně věřící napomíná, aby rostli v lásce, neboť toto je nejlepší cesta ze všech (1 Kor 12,31), po níž dojdeme cíle (H. Riesenfeld: "la vie de charité", Note sur 1 Cor 12,31 in *Studia Theologica*, Lund, 1948, str. 146-157).

Apoštol všechny více nebo méně veřejně a zvukně dary poučování, podivuhodné síly,

prorokování, uzdravování, vědění i oddanosti staví do silného protikladu k tiché, mírné, jemnocitné lásce, kterou v srdci uchováváme pro bratra. Tato láska, pokud sama vede k cíli, t. j. ke spáse, je tou cestou, která vede nade vším ostatním. Je to cesta života, který jsme přijali od samého Boha v lůně Církve Ježíše Krista, a proto tedy vlastní ctnost křesťana. Pavel připomíná Korint'ánům, kteří přikládali příliš velký význam charizmatům a viditelnému působení Ducha svatého, že vlastní normou křesťanského života je láska, že ona sama vede ke spáse, že ona sama zakládá společenský život církve, který je ohrožován existujícími rozkoly plynoucími z nedostatku vyrovnanosti mezi různými úřady, vykonávanými v lůně již rozvinutého organismu. Je-li však láska vlastní pravou cestou života - tak jako sám Ježíš je Cestou, Pravdou a Životem (Jan 14,6), - vzbuzuje toto přirovnání k cestě také představu postupu kupředu. Rozhodnout se pro správnou cestu nestačí. Musí se také postupovat vpřed. Je pozoruhodné, že růst bratrské lásky je v souladu s rozvojem křesťanského života. Podle apoštola jde o to, abychom dosáhli zralosti dospělého člověka - "plnosti Kristova věku" (Ef 4,13). Soluňanům píše: "Prokazujte svým bratřím zvláštní lásku" (1 Sol 5,13).

"Necht' Pán dá bohatě růst vaší vzájemné lásce i lásce ke všem" (5,12) "Musíme za vás stále Bohu děkovat jak se sluší . . . protože vzájemná láska vás všech je stále větší" (2 Sol 1,3). Pavel, který měl velmi dynamický smysl pro božské udělování milostí, připojuje k Ježíšově a Janově nauce povinnost k ustavičnému kráčení vpřed, k rozvíjení lásky až k onomu: Nikdy nemilujeme svého bratra dosti! Vždyť jestliže jednou v nebeské otčině víra i naděje zaniknou, jestliže prorokování a věda skončí, dar jazyků přestane - láska k bližnímu nezmizí. Caritas numquam excidit. Poněvadž je věčná, je nejvyšší ctností (1 Kor 13,8-13).

Konečné závěry:

- Ve SZ miloval člověk svého soukmenovce na Boží rozkaz jako sám sebe.
- Podle Ježíše miluje člověk všechny lidi i nepřátele jako je miluje Bůh.
- Podle Jana miluje člověk své křesťanské bratry tak, jako nás miluje Ježíš.
- Podle Pavla miluje člověk všechny lidi "v Ježíši Kristu", díky Boží milosti, která nám byla vlita.

Ukazují nám, že v účinné lásce se zjevuje skutečnost, že jsou učedníci. Proto nesmíme být překvapeni, že proslulý úryvek o posledním soudu (Mt 25,31-46) nás učí, že se ten soud vztahuje na bratrskou lásku: To, co bylo učiněno nejnepatrnějším z těch, kteří jsou jeho, ano jen jednomu z jeho bratří, přijímá Kristus jako sobě prokázané. A nechá vstoupit do svých radostí ty, kteří sytili a šatili chudé, ošetřovali nemocné, navštěvovali uvězněné. Z toho vyplývá, že bratrská láska byla normálním zaměstnáním první křesťanské obce, která se tak v očekávání parusie připravovala na konečný soud. Očekávali Kristův návrat v obětavé bratrské službě. Bohužel tento původní duch křesťanství má pohasnout na konci věků. Pán to předpověděl a oznámil: "a protože se rozmůže nepravost, vychladne láska mnohých" (Mt 24,10-11,13). Popis je velmi konkrétní: Láska se promění v nenávisť, ovce ve vlky, bude vzrůstat nespravedlnost, bezpráví, srdce se zatvrdí a lidé se budou vzájemně zrazovat a nenávidět.

Jak bychom neměli mít obavy z takovýchto vyhlídek? V každém případě se musíme pevně držet toho, že bratrská láska je zkušebním kamenem křesťanského života, že musí v našich srdcích zrát až do parusie, že představuje pouto mezi tímto přítomným životem a budoucí věčností tím, že nás na ni připravuje. Čím horší je doba, tím intenzivněji musí hořet oheň naší lásky: "A tak dokud je čas, čiňme dobře všem, nejvíce však těm, kteří patří do rodiny víry!" (Gal 6,10).

[Dokončení v příštím čísle]

Stvoření světa - mýtus a věda

Jan Andrzej Kłoczowski OP

MÝTY O STVOŘENÍ SVĚTA

Všechna náboženství na světě znají mýty, které vyprávějí o tom, jak vznikl svět i veškerá skutečnost okolo nás. Vylíčíme zde dva kosmogonické mýty, babylónský a egyptský, které porovnáme s biblickým příběhem o stvoření světa, a ukážeme jejich rozdíly i podobnosti.

Velký babylónský epos Enúma eliš ("Když nahoře . . .") vznikl zhruba 2 000 let před Kristem. Je to příběh o vzniku světa s hrdinou bohem Mardukem. Z prvotní vody, z oceánu, se vynořil první božský pár (hieros gamos), bohové Apsú a Tiámat, kteří zplodili boha nebes Anu, který zplodil Ea. Nově narození bohové dělali příliš velký hluk, který bránil ve spánku bohovi Apsú, až se Apsú rozhněval a chtěl je i přes protesty Tiámat zničit. Proto "vševědoucí" Ea uspí Apsú, zabije ho a stane se králem prvotních vod. V nich jeho žena porodila Marduka. Tehdy se Tiámat rozhodla k válce. Stvořila Kingú, obra, kterému věnovala tabletku Osudu a dala moc. Marduk bojuje s Tiámat: když Tiámat otevřela tlamu, aby ho spolkla, stvořil Marduk vítr, který ji roztrhl na dvě části - z jedné pak Marduk učinil nebe, z druhé zemi. Zabil Kingú a sebral mu tabletku Osudu. Z krve Kingú vznikl člověk.

Toto vyprávění obsahuje pesimistické jádro - svět vznikl z Tiámat, která nejenže představuje chaos, ale rodí i demony. Celý kosmos existuje ve dvojí podobě: v "materii" - démonické a chaotické - a v božské "formě", jíž Marduk vnáší do věcí pořádek. Nebeská klenba vznikla z Tiámat, ale hvězdy obsadili bohové, země vznikla z Tiámat, ale posvěcují ji svatyně. Svět je směsicí chaotické a démonické prvotnosti a pořádek činící (kosmické) přítomnosti bohů. V této mytologii tkví staletá tradice dichotomického vidění světa, v němž se dobro proplétá se zlem a v němž jsou obě kategorie fyzickými skutečnostmi.

Velmi bohatá a složitá je egyptská kosmogonie, která se nikdy nescelila v jednom eposu,

existovala spíš jako řada tradičních vyprávění. Jejich smysl však byl vždy podobný: vyprávělo se o počátku všech věcí, aby byl zdůvodněn pořádek, který panuje v přírodě i v lidském společenství. Vyprávělo se, že svět vznikl z kosmického vejce, které vyseděl bůh Path. Vyprávělo se o prvním hieros gamos Geba (země, bůh rodu mužského!) a bohyně Nut (nebe). Jedno bylo nepochybné - že svět vznikl v Egyptě, který byl "středem světa", proto zde byli cizinci nejvyšší tolerováni, ale v žádném případě nebyli vpouštěni do svatyně. Kosmogonie určovala pořádek světa, odvěké právo ma'at (to znamená pravda, pořádek, spravedlnost). Faraón byl vtělením ma'at, "bohem, který káže, abychom žili svými činy". Kosmogonie je projevována každé ráno, kdy slunce přemáhá hada Apofise (symbol temna a chaosu).

Z těchto mýtů můžeme usoudit na tyto názory o koncepci vzniku světa:

1. Existuje úzký svazek mezi kosmogenezí a teogenezí - původem bohů. Bohové se rodí už z něčeho prvotnějšího než oni - z prvotních vod, jejich činnost je pořádkující a ne tvořivá, materia existovala odedávna.
2. Jestliže materia existovala odedávna, nebyla to taková existence, jakou by si představoval současný materialista. Byla to existence bohorodná. Byla plná bohů, mezi světem a bohy nebylo výraznějšího rozdílu a dohromady tvořili kosmický celek.
3. Bohů je mnoho a jsou antropomorfičtí.

STVOŘENÍ SVĚTA PODLE BIBLE

Abychom mohli číst biblické texty pojednávající o stvoření světa shodně se záměry jejich tvůrců, musíme se nejprve ptát, jakým literárním druhem jsou tyto texty napsány a kdy vznikly. Jejich pracné, desítky, ba mnohdy i stovky let

trvající zkoumání, umožňuje číst tyto texty plněji a bohatěji, než jak by to bylo možné při "povšechné", naivní četbě. Kniha Geneze, která je předmětem našeho zájmu, nevznikla jedním tahem pera nebo rydla nadšeného autora. Vznikala celá staletí a současný text je kompilací nejrozličnějších pramenů, spojených v jeden text poměrně pozdě, po návratu Izraele z babylónského zajetí (po r. 450 před Kristem). Jako každý národ měl Izrael svoji národní a kmenovou tradici, historii předků, kterou si předával. V paměti byly uchovávány příběhy o otci Abrahamovi, o patriarších, o Mojžíšovi. Nemáme však žádné důkazy k tvrzení, že byly tradovány také příběhy o počátku světa nebo člověka. Vždyť doba dělicí počátek biblických dějů od objevení se člověka trvala půl miliónu let. Proto první kapitoly Geneze (1 - 11) představují zcela jiný literární druh než ostatní části Geneze. Je to spíš teologická reflexe představená ve formě vyprávění, v níž je předvedena podstata víry hovořící o vládě Boha nad celým procesem stvoření. Je to pohled Izraele do minulosti dějů celého lidstva, pohled mající za úkol vepsat určení vyvoleného národa do historie spasení celého světa, snaha vysvětlit přítomnost, v níž se ocitlo lidstvo.

Pro každého dnešního čtenáře je forma, v níž vznikla Geneze, srozumitelná, ale každému oku, nejen oku specialisty, jsou patrné "švy", spojující různé části knihy vzniklé v různé době. Na samém začátku Geneze máme dva popisy stvoření světa: starší (2, 4b - 25) a novější (1, 1 - 2, 4a). Dřívější text pochází z pramene, který biblisté nazvali Jahvista (od názvu Boha "Jahve", který vystupuje v tomto textu). Je to zápis starého tradičního vyprávění, pravděpodobně ještě ústního, v definitivní podobě ustáleného zřejmě v 9. století před Kristem. Dochovalo se v něm mnoho archaických antropomorfismů, často poetických: Bůh se prochází v ráji v době večerního větříku, lepí člověka z hlíny. Druhý popis stvoření pochází z doby babylónského zajetí (přibližně 538 - 450 před Kristem) a vznikl v kněžském středisku (odtud název Kněžský kodex). V naší analýze se budeme opírat především o tento text.

Když si pozorně přečteme popis stvoření světa z Kněžského kodexu, poznáme jeho literár-

ní charakter - je to krásný hymnus, osobitá poéma s opakujícím se refrénem ("Bůh viděl, že je to dobré"), opěvující Boha - Stvořitele nebe i země. Je to hymnus obdivu a díkyvdání, svého druhu podobný Sluneční písni Františka z Assisi. Nikdo z nás by od díla Františka z Assisi nežádal, aby přinášelo přesné kosmogonické a geologické informace o vzniku světa a země. Pravdou tohoto textu je pravda víry jeho autora, předání uctívání Tvůrce všehomíra. Podobně je tomu s biblickou poémou, v níž nemůžeme hledat vědecké poznatky, ale pravdy víry, které nám předává Bůh prostřednictvím zanícených autorů. Svůj vírou prodchnutý výtvar vyzpívali pomocí pojmů a obrazů vlastních své kultuře. Zároveň však nemůžeme jen tak říci, že by nám tato poéma neodkazovala žádné myšlenkové, vědecké poznatky.

a) Neexistuje žádná teogeneze, Bůh nevzniká, Bůh je. Nic nebylo starší a dřív než on: není žádný praoceán mateřských vod života. Jeho tvořivá činnost není jen činností, která pořádá. On nevyzdvihuje Kosmos - pořádek z prvotního chaosu. On tvoří svět "z ničeho" silou svého slova: "I řekl Bůh."

b) Bůh je tvůrcem, je transcendentní - znamená to, že "země a nebe" nejsou "plné bohů", jak říkal Herakleitos. To nejsou bohové, neprojevují se v nich žádné svaté moci, jsou prostě tím, čím jsou: zemí, nebem, zvířaty. Nauka o stvoření je zároveň provázána radikální "sekularizací" vidění světa vzhledem k mýtickému pohledu na svět u národů obklopujících Izrael. Odehrává se zde něco analogického velké události v kultuře, jakou byl vznik filozofie a vědeckého myšlení vůbec v starověkém Řecku. Zde také došlo k radikální sekularizaci světa. Samozřejmě že se v textu Kněžského kodexu setkáme i s mýtickými prvky, - Bohem stvořená země byla na počátku pustá, nad propastnou tůň byla tma. Mnohé zde upomíná na mytologické kosmogonie, avšak jsou to pouze prvky, podřízené zcela jiné hlavní myšlence. Obraz světa biblických autorů byl shodný s jejich epochou, těžko bychom od nich mohli požadovat něco jiného, Bůh promlouvá k člověku k takovému, jaký je, nechce za něho vykonávat práci poznávání světa. Avšak zásadně důležité novum, které přinesla

biblická věda o stvoření, je oddělení sféry sakrality (Bůh je transcendentní, překračující svět i lidský rozum) od sféry pomíjivosti materiálního světa. Tato dedivinizace, odbožštění světa je jedním z úhelných kamenů rozvoje budoucí evropské kultury.

c) Následující úvaha je velmi důležitá: Vše, co vyšlo z božích rukou, je dobré. Protože On je transcendentním vládcem a Stvořitelem, všechno pochází od Něho. Neexistuje žádný jiný bůh, který by mu mohl konkurovat. Neexistuje bůh zla, bůh, který by byl vtělením ontologického zla. Radikálním způsobem byl odvržen babylónský dualismus, tkvící v základech pozdějšího poznání či manicheismu. Bible ukazuje na jiné cestě genezi zla, vidí ji v zneužití svobody člověka. Ne v existenci, ale ve způsobu existence je zlo. Tajemství zla mohlo být v křesťanství pojímáno různě, pohledy na zlo byly rozmanité, nikdy se však neobjevil (kromě očividných vlivů manicheismu na některé skupiny) ontologický dualismus - přesvědčení, že svět se radikálně dělí na dvě protikladné skutečnosti - dobro a zlo.

MÝTUS, VĚDA NEBO TEOLOGIE?

Biblický popis stvoření, přesněji biblická věda o stvoření tedy není mytologie. Právě

naopak, vznikla v polemice s mytologickým obrazem světa plného různých božstev.

Popis není ani vědecký v tom smyslu, v jakém chápeme tento termín dnes. Velmi důležitou zásadu řekl v dávných dobách už svatý Augustin (4.století): "V evangeliu nečteme: Posílám vám Ducha svatého, aby vás poučil o pohybu slunce a měsíce. Bůh chtěl stvořit křesťany a ne matematiky." Jestliže existovali křesťané, kteří důsledně interpretovanou biblí bojovali s obrazem světa, který přinesla moderní evropská věda, tak tento konflikt byl důsledkem tragického nepochopení. Právě v evropské kultuře vznikla věda a není to věc náhody, protože zde se sešly dvě tradice: řecká a biblická, které umožňovaly chápat svět "světsky", jako předmět vědeckého zkoumání a ne jako hierofanii, objevení svatosti. Nepochopení spočívalo v tom, že způsob, forma odkazu byla pojata jako příkaz. Forma byla podmíněna obrazem světa starověkých Židů, obsah však na něm zcela nezávisí, protože se pro nás stále ukazuje "nosný", srozumitelný, a předává základní teologické pravdy - o světě, který je závislý v každém momentu své existence na dobrém Bohu, Stvořiteli nebe i země.

MOŽNÁ ŽE AŽ DODNEŠKA, Z NEDOSTATKU PRAVDIVÉ VĚDY HOVOŘÍCÍ O STRUKTUŘE I ROZVOJI NAŠEHO BOHATÉHO SVĚTA, BYL VZTAH MEZI ČLOVĚKEM A KOSMEM (I V 19. STOLETÍ, I V JEHO NEJSMELEJŠÍCH KOSMOGENICKÝCH KONCEPCÍCH) POJMENOVÁN NEADEKVÁTNĚ, METAFORICKY. MOŽNÁ ŽE SE TEPRVE BLÍŽÍME K DOSPĚLÉMU VĚKU, KDY KONEČNĚ DOKÁŽEME PŘEMÝŠLET O MYŠLENCE A NALÉZT JEJÍ MÍSTO V RÁMCI ÚŽASNÉ EXPANZE ENERGIE A FOREM, KDY DOSPĚJEME K PŘESVĚDČENÍ ZPŮSOBEM, KTERÝ JEŠTĚ NEMŮŽEME PŘEDVÍDAT, ŽE ČLOVĚK JE V NĚJAKÉM NOVÉM SMYSLU OSOU PŘÍRODY. HARMONIE MEZI KOSMOS A ANTROPOS JE JINÁ, NEŽ JAK SI PŘEDSTAVOVALI NAŠI OTCOVÉ. ZDÁ SE MI, ŽE JE NĚČÍM SUBTILNĚJŠÍM, ČISTŠÍM A HLUBŠÍM, NĚČÍM VÍCE HMATATELNÝM A SKUTEČNÝM.

JEAN GUITTON, Z DENÍKU

*převzato z W drogze
přeložila Marie Havránková*

Pojetí zázraku u sv. Tomáše Akvinského

Odilo Štampach OP

1. ÚVOD

Zdá se, že v naší době více než kdy jindy, je **nesnadné věřit**. Ukazují to běžné zkušenosti zpovědníků, duchovních rádců. Signalizuje to kultura a ukazují to také statistické průzkumy "religiozity". Přinejmenším od počátku našeho století, kdy lze srovnávat výsledky, počet těch, kteří uznávají, že Bůh existuje, klesl a ještě mnohem radikálněji klesl počet těch, kteří se řídí morálními normami církevních autorit.

Tato diagnóza volá po terapii. Jeden z aspektů "léčení" obtíží ve víře je snaha poskytnout lidem dostatečné **motiv**y. Kdo je motivován věřit, může sice ještě stále o svou víru zápasit, ale lze předpokládat, že ji uchová. Klasická apologetika vykládá v traktátu *De revelatione* o motivech uvěřitelnosti. Jsou to jisté znaky, kterými se vykazuje Boží zjevení. Podle těchto znaků lze rozpoznat to, co přichází s nárokem na víru, jako eventuálně skutečné Boží zjevení. Jsou to vnitřní i vnější (doprovodné) znaky, podle kterých lze s dostatečnou mírou jistoty rozsoudit, je-li uvěřitelné to, co se víře předkládá. Připomíná se přitom také, že tyto znaky dávají pouze vnější evidenci, nikoli vnitřní, a proto zůstává rozhodnutí o víře svobodné. Nicméně tyto znaky zjevení uvádějí do pohybu lidské schopnosti směrem k uvěření. Klasická učebnice apologetiky to formuluje takto: ". . . *Cum talibus notis liceat diiudicare (krinein) veras revelationes a falsis, vocantur criteria revelationis; cum autem iisdem homo moveatur ad credenda ea, quae a Deo revelantur, vocantur motiva credibilitatis.*"

Zdá se tedy, že terapie novodobé neochoty věřit, je v náležitém zdůraznění motivů uvěřitelnosti. Mezi motivy mají podle klasického pojetí nejsilnější roli hrát *criteria externa*. Nejsou to přímo součástí zjevení, nýbrž znamení (*signa*), která zjevení doprovázejí a svědčí o jeho pravdivosti a božském původu. Uvádějí se dvojí taková znamení: *zázraky* a *proroctví*, resp. *prorocké předpovědi* (*vaticinia*).

Ukazuje se ovšem, že *zázraky* tuto funkci kritéria či motivu pro dnešní lidi neplní. Častá námitka proti *zázrakům* jako motivům uvěřitelnosti zní, že **zpráv o zázracích**, starých i novodobých je dost, ale *zázraky* samy se před očima lidí nedějí. A pouhá zpráva o *zázraku* pro skeptického člověka nemá váhu *zázraku* samotného a sotva může plnit roli motivu. Ba nové fundamentálně teologické práce někdy pojednávají téma *zázraků* jen okrajově a s velkými rozpaky. Vyznívá to někdy jako by se autor spíš omlouval, že čtenáře obtěžuje.

Skepsi vůči motivační funkci *zázraků* nám může reprezentovat H. Fries ve své známé učebnici fundamentální teologie. Část potíží podle něj plyne z historicko-kritické metody. Jde tedy o nedůvěru vůči zprávám o *zázracích*. Zde ale Fries opomíjí novější práce ohledně vzniku evangelií (autoři C. Tresmontant, P. Benoit, J.A.T. Robinson aj.), které kladou jejich vznik opět do velmi rané doby (zejm. Mt, J) a tedy do situace, kdy nebylo dost času na fabulaci a kdy text byl pod kontrolou čtenářů, kteří byli zároveň očitými svědky událostí. Mimo potíže s vě-

rohodností zpráv Fries tvrdí, že v dnešním obrazu světa poznamenaném **přírodní vědou a technikou**, není již pro zázrak místo. Proti tomuto konstatování lze ale namítnout, že když pozorujeme skutečnou orientaci lidí s přírodovědnou a technickou mentalitou, zjišťujeme m.j. překvapivý růst zájmu o nevysvětlené fenomény. Okultní literatura vykazuje velkou konjunkturu. Zdá se tedy, že empiricky mimořádné jevy, které usměrňují pozornost na příčiny přesahující oblast známou přírodní vědě a technice, nejsou pro moderního člověka překážkou.

Příčina toho, že zázraky neplní svou motivační funkci pro mnoho současníků, tedy nemusí být v tom, že jsou kritičtí ke zprávám a že jim vadí jejich pohled na svět. Nutno položit otázku, není-li hlavním problémem na cestě k víře pro člověka naší doby spíš nedostatečná vnímavost a nedůsledné promýšlení vnímaného. Člověk naší doby je zahlcen množstvím informací. Informace, aby měla vůbec šanci dostat se přes jakýsi psychologický práh vnímání, musí být nápadná, provokativní, musí upoutat. Psychologie reklamy a propagandy propracovala metody jak dostat žádoucí informaci (nebo desinformaci) do mysli člověka. Bohužel, ale brutální nebo rafinované metody útoku na smysly a rozum člověka otupily vnímavost a schopnost vyhodnotit vnímané.

Vynecháme-li otázku věrohodnosti starších, v tom i biblických zpráv, která tvoří samostatný problém, můžeme se pokusit vnést do problematiky zázraků jako motivu více jasna. K tomu bude potřebné analyzovat, **co vlastně rozumíme slovem zázrak** v křesťanském kontextu. Chceme především ukázat, že nemůžeme zázrak redukovat na skutek, který porušuje přírodní zákony. Při pokusu lépe vypracovat pojem zázraku se necháme vést především **svatým Tomášem Akvinským**. Budeme ho chápat především jako věrného svědka tradice. Co je v raných dokumentech roztržité, svatý Tomáš jako **systema-**

tik shrnuje. Nabízí syntézu biblického a patristického materiálu, ne jen eklektický soupis různých názorů a hledisek. Svatý Tomáš přitom píše svá díla v době, kdy se věroučná tvrzení nepřijímala se samozřejmostí, zná potřebu každé tvrzení **odůvodnit**. Scholastická metoda, kterou vrcholně rozvinul, je metodou **zvnitřněného dialogu**. Tato metoda sv. Tomáše není jen hrou na dialog, ale poctivou diskusí. Přitom zase na druhé straně ještě svatý Tomáš na rozdíl od mnoha novověkých autorů neupadá do povrchnosti, emocionality a iracionality.

Necháme-li se v otázce chápání pojmu zázraku poučit od sv. Tomáše, neznamená to, že popíráme další rozvoj chápání. Tomášovu koncepci je nepochybně třeba obohatit vším skutečně novým, co přinesli novější autoři. Novější doba má nepochybně lepší přístup k nezakresleným pramenům a větší možnosti správně interpretovat biblické nebo patristické autory.

Postup práce tedy bude tento:

- interpretace některých textů sv. Tomáše Akvinského na téma zázraků,
- aplikace Tomášových tezí v klasickém modelu fundamentální teologie,
- kritické rozvinutí a obohacení myšlenek sv. Tomáše podle novějších autorů.

Tato část práce by měla vypracovat pojem zázraku v čistší podobě, aby byla možná konfrontace s námitkami.

V souvislosti s obvyklými námitkami proti zázrakům je třeba dále pojednat tyto speciální otázky:

- ontologický status zázraků,
- vztah zázraků k okultním a jiným příbuzným jevům,
- souvislost zázraků s charismatikou.

2. SVATÝ TOMÁŠ O ZÁZRACÍCH

V základní, jednoduché podobě se svatý Tomáš vyjadřuje k tématu zázraků v díle *Compendium theologiae* v části o víře. Výslovně je zázrakům věnován bod 136 pod titulem **Pouze Bůh může dělat zázraky**. Slovo *miraculum* (zázrak, div) dává sv. Tomáš do souvislosti s latinským *mirare* (divit se). Občas se odehrávají události, které vzbuzují údiv. Jsou to případy, kdy vnímáme následky, ale neznáme příčinu. Nedovedeme událost rozumově vysvětlit. To ovšem ještě neznamená, že jde o zázrak ve vlastním smyslu. Může jít totiž o síly pouze přírodní ale před námi ukryté. Sv. Tomáš uvádí jako příklad působení démonů, které se projevuje v magii. Skutečný zázrak může způsobit jen Bůh.

Diskuse o tom, zda zázraky jsou **proti** řádu přírody, se zřejmě vedly už v této době. Je tu silná námitka, že zázrak, aby byl zázrakem, se musí vymykat běžnému pořádku věcí, ale porušení přirozeného řádu by znamenalo, že je porušení racionální uspořádání stvořeného světa. Proti tomu sv. Tomáš polemizuje. Na konci bodu 136 výslovně říká: "Zázraky nejsou proti přírodě." Že prvotní příčina, Bůh, může působit něco, co je mimo řád druhotných příčin, ukazuje na obecnějším pravidle, podle kterého, jak to sám formuluje, nižší jsoucná jsou podřízena vyšším. K této úvaze se ještě vrátíme. Sv. Tomáš tu používá jako příklad něco, co dnes nemůžeme sdílet, totiž vliv nebeských těles na pozemská. To souvisí s pojetím převzatým od Aristotela, že nebeská tělesa jako Měsíc a ostatní "planety" a tím spíš stálice jsou hierarchicky vyššími jsoucnými. Jako vhodný případ odpovídající naší zkušenosti můžeme zde provizorně uvést vliv rozumného jsoucná na jsoucná nerozumné.

Je otázkou, zda podle sv. Tomáše působení prvotní příčiny, které je kvalifikováno jako zázrak, vždy nutně vylučuje všechny příčiny druhotné. Na jednom místě našeho textu totiž říká výslovně, že zázrakem ve vlastním smyslu je událost, kterou způsobuje Bůh jako ukrytá příčina mimo řád **nám známých** druhotných

příčin. Klasická apologetika vytvořila typologii zázraků. Lze možná říci, že podle tohoto dělení *miracula quoad substantiam* jsou takové, které se dějí mimo řád jakýchkoli druhotných příčin, kdežto ostatní (*quoad modum*, případně i *quoad subiectum*) připouštějí jakousi ingerenci druhotných příčin. Toto Tomášovo vyjádření je blízké větě sv. Augustina, kterou, bohužel bez uvedení pramene, cituje H. Fries, že totiž zázrak nestojí proti přírodě, nýbrž proti tomu, co my o přírodě víme.

Zajímavá, novodobým úvahám otevřená, je úvaha sv. Tomáše v kompendiu o motivační funkci zázraku. Připomíná, že víra se opírá jen o Boha. Vnější kriteria věrohodnosti Zjevení tedy nemají podle něj být jakýmsi berličkami víry. Jsou jen relativně oddělené respektive odlišné od vlastního Božího zjevení a patří spolu se Zjevením k Božímu dílu vykoupení. Jsou to Boží činy, a sice takové, ze kterých je zřejmé, že je mohl udělat jen Bůh. A takové činy, lze-li to tak říci, legitimují slova, jakožto slova Boží a ne pouze lidská. A vzhledem k této průkaznosti Božího původu jsou zázraky podle Tomášova vyjádření na tomto místě *argumenty ve prospěch víry*.

Chceme-li si udělat jasno v tom, v jakém smyslu podle sv. Tomáše zázraky vedou k víře, můžeme nahlédnout do **komentáře ke III. knize Sentencí, XXIII**. Víra se podle této úvahy může opírat o stvořené věci, anebo ji může vést sama "nestvořená pravda". Jako nositele onoho prvního způsobu víry uvádí sv. Tomáš na tomto místě ony demony z Jak 2,19, kteří věří, ale třesou se. Souhlasí díky svému intelektu s pravdami víry. Vedou je k tomu také zázraky. Ovšem tato, podle sv. Tomáše vynucená, víra není vlitou ctností, není, jak uvidíme při rozvinutí této myšlenky v *Summě theologické*, darem milosti. Můžeme tedy říci, že zázraky mohou plnit svou motivační roli jen v přípravné fázi víry. Jejich funkce znamená, kriteria či motivu zaniká tam, kde vůle vedená milostí svobodně vede mysl k souhlasu a skutečně proniká do božských

tajemství. V *Questiones disputatae* VI., *De potentia* I. a II. sv. Tomáš odůvodňuje, že Bůh může jednat nezávisle na druhotných příčinách, že totiž může přerušit obvyklý rytmus přírody. Ukazuje, že Bůh není odkázán na determinismus přirozených příčin a následků. Jako jejich původce je má plně pod kontrolou. Dále uváděná námitka vyjadřuje platonisující tendence některých tehdejších autorů, ale v modifikované podobě ji lze zaslechnout i dnes. Podle ní Bůh nepoznává jednotlivosti, nýbrž jen principy. Bůh ale nepoznává v tom smyslu jako lidé; Bůh nemůže být obohacen nějakým poznatkem. U něj poznávat spadá v jedno s tím, že věci tvoří. Tvoří věci jednotlivé, a proto je také poznává. Populární námitka, kterou můžeme slyšet dnes, by to formulovala tak, že Bůh se přece nemůže zabývat takovými maličkostmi. Ale platí tu stejná odpověď. Třetí námitka tvrdí, že platný řád přírody zavazuje i Boha. Proti tomu sv. Tomáš namítá, že Bůh jedná svobodně, že jako nejvyšší jsoucno nemůže být determinován, nemůže být čímkoli nucen k nějakému jednání. Dále sv. Tomáš uvádí, v jakém smyslu může Boží svobodný zásah převyšovat přírodní možnosti: buď je to zcela nad přirozené možnosti nebo nad přirozené možnosti subjektu (např. vrátit zrak slepému) nebo je nad přirozené možnosti způsob, jakým se to stalo.

V další části úvahy v disputaci *De potentia* pak sv. Tomáš pojednává obecně možnost, že vyšší příčiny mohou zasahovat do dílčí návaznosti příčin a důsledků. Mohou tuto partikulární návaznost přerušit. Neodporuje to ale universálnímu řádu přírody. Analogicky může Bůh působit vůči jakýmkoli, i nejvyšším druhotným příčinám, aniž by takový zásah byl proti přírodě. Bůh jako tvůrce a udržovatel celé přírody nedělá nic nepřirozeného.

To, co je podle sv. Tomáše nemožné z hlediska přírodní vědy, tj. přesahuje meze fyzických subjektů, je Bohu možné. Ale ani Bůh nemůže činit to, co je logicky nemožné, rozporné, autodestruktivní.

Božské umění není vyčerpáno stvořením a tedy i obvyklým během věcí, může být vyjádře-

no i jinak. Božský umělec může, jak zde překvapivě upozorňuje sv. Tomáš, změnit styl.

Sv. Tomáš vedle úvah o ontologickém statu zázraku připomíná i psychologickou stránku. V návaznosti na sv. Augustina připomíná údiv a překvapení. Ty mohou plynout z toho, že příčina dění je opravdu skryta nebo i jen z toho, že je neznáma tomu, kdo událost pozoruje. Ovšem o zázracích v užším smyslu slova lze mluvit jen tam, kde zasahuje přímo Bůh mimo druhotné příčiny.

Ve výkladu apoštolského vyznání víry doplňuje svatý Tomáš další, dosud neuvedené myšlenky. Zázraky Bůh **potvrzuje** apoštolskou nauku. Jsou to činy, které nemůže udělat žádný tvor a poznamenávají předávanou víru **Boží pečeti**. Jde tedy o potvrzení pravosti textů, v nichž se víra předává, tak jako pečeť potvrzovala autorství dopisů.

Jedno z velkých děl sv. Tomáše má přímo apologetický účel. Je známa pod polemicky znějícím názvem *Contra Gentes* a její plný název je *Summa de veritate catholicae fidei contra errores gentilium, sive infidelium*. Dílo postupuje od úvah o dokonalosti Boha v jeho vnitřním životě k dokonalosti Boží moci, již vše tvoří a ovládá a pak k obhajobě tajemství samotné víry (Trojice, vtělení, svátosti, eschatologické pravdy). Třetí kniha pokračuje v tématice druhé. Pojednává o Boží autoritě nad stvořením. Tématice zázraku se v širší souvislosti věnují hlavy 98-105. Na začátku důkladněji než v dosud uvedených dílech rozebírá ontologické předpoklady zázraku. Výchozím pojmem je zde Prozřetelnost (*Providentia*), již Bůh, původce všeho, všechny věci ovládá a řídí. Nejprve se zde klade otázka, může-li Bůh působit mimo řád své Prozřetelnosti. Tomášova odpověď není jednoduchá. Bůh nemůže činit nic, co by se vymykalo řádu (*praeter ordinem*) vzhledem k tomu, že tento řád pochází z Božího vědění a Boží vůle. Bůh nutně vše zahrnuje svým poznáním a vše ovládá svou vůlí. Věci ale nepocházejí od Boha tak, že by je Bůh musel tvořit. Stačí si sám a působí svobodně. Není v uplatňování své moci na nic vázán a může tvořit a činit i jiné věci, než

jsou ty, které již jsou. Pouze nepůsobí v rozporu s principem řádu.

Dále sv. Tomáš úvahu rozvíjí tím, že se sice Bůh nemůže dostat do rozporu s řádem uloženým všem stvořeným věcem, ale může činit věci nové. Může řád věcí obohatit o nové projevy své moudrosti a moci. Odůvodňuje se to znovu obecnou zásadou, že jsoucna hierarchicky nižší jsou podřízena působení jsoucny vyšších. I když si odmyslíme soudobou představu "patrového" vesmíru s dokonalým nebem a inferiorní sublunární oblastí, můžeme tento vliv přijmout v poněkud změněném smyslu, jak se pokusíme ještě ukázat v souvislosti s dnešním stavem poznání v části věnované ontologickému statutu zázraku. Zázrak by pak byl takovým Božím působením na nižší jsoucna, které by vynechalo druhotné příčiny. Bůh, který stvořil věci bez zprostředkujících článků i s jejich účinky a změnami, může takto bez zprostředkujících článků zasahovat i ve věcech, které jsou již stvořeny. Není na řád příčin a účinků vázán, není jím omezován. Naopak toto uspořádání je tu proto, aby se v něm zřetelně ukázala Boží добрota a Bůh se může představit i bezprostředně. Svátý Tomáš výslovně uzavírá tuto část úvahy konstatováním, že zázrak se vymyká přirozenému řádu (*praeter naturae ordinem*) není proti přírodě (*contra naturam*). Když Bůh svrchovaně užije stvořených věcí k cíli, který sám nezávisle uložil, není to proti přírodě, tak jako proti ní není, když nižší věc je pohybována vyšší, např. když rozumní tvorové mění věci hmotné.

Po této přípravě rozebírá Summa o pravdě katolické víry už přímo téma zázraků. Zázrakem je podle zde uvedeného vymezení to, co se vymyká obecně ustavenému pořádku věcí (*praeter ordinem communiter in rebus statutum*). Divíme se, když neznáme příčinu. Pokud ji zná alespoň někdo, nejde o zázrak ve vlastním smyslu. Příčina všem lidem prostě zakrytá (*simpliciter occulta*) je Bůh. Jeho essenci totiž nemůže v tomto životě pochopit intelektem žádný člověk. Následuje odstupňování zázraků, zde vyjádřené tak, že v nejvyšším stupni jsou zázraky, jimiž Bůh činí něco, co příroda nemůže, na

středním to, co činí i příroda, ale ne tímto způsobem a nakonec co se děje běžně děje i přirozeným působením, jenže zde bez běžného přírodního činitele.

Zázraky ve vlastním smyslu slova může působit jen Bůh. Co je totiž totálně podřízeno řádu nemůže nic činit mimo tento řád. Bůh jako původce řádu věcí není tomuto řádu poddán. Kromě toho, nic stvořeného není totálně ukryté, než Bůh, který jakožto nekonečný je také nepochopitelný. Ostatní věci jsou ukryté jen před některými, kteří právě nevědí. Přirozený činitel může uskutečnit jen to, k čemu má možnost. Mnohé zázraky ale toto omezení přesahují. Je tam nutné stvořitelské působení.

Souhrnně lze říci, že pojednání o zázracích v SGC III se omezuje na filosofické odůvodnění možnosti zázraků a na pokus vyslovit jejich ontologický status. Pomíjí se, na rozdíl od shora uvedených prací, působení zázraku na člověka (kromě prostého faktu údivu či překvapení), hlavně spojitost s vírou a christologický charakter zázraků. Tak to odpovídá záměru díla. Co zde chybí, je řečeno jinde.

Summa theologica má téma zázraků rozvrženo do několika samostatných otázek a článků. ST I, 105,6-8 pojednává téma spíše z filosofického hlediska. Klade otázky podobné těm, se kterými jsme se v této interpretaci setkali už DePot a SGC. Všimněme si také okrajového místa v IIaIIae 5,2 pro vztah zázraků k víře. Setkáme se tam s obdobnou úvahou jako v komentáři ke III Sent. Otázka 178 má dva články a celá se věnuje zázrakům, ale spíše z hlediska teologie duchovního života. Tam má téma charismat své místo, ale k lepšímu pochopení fundamentálně teologické problematiky je třeba rozšířit obzor i o tyto momenty. Totéž se týká christologických článků 43 a 44 z ST III. Všimněme si hlavně těch momentů, které v jednotlivých částech řeší sv. Tomáš případně jinak, než v dosud uvedené literatuře. Vzhledem k centrálnímu postavení a syntetickému charakteru STh nám to poslouží k dotvoření představy o celkovém pojetí sv. Tomáše.

Silněji než dosud se v STh objevuje to, že Bůh nemůže jednat proti řádu věcí. Vždyť je příčinou věcí i jejich pořádku a jednal by tím proti své vůli a proti své dobrotě. Může ale jednat mimo řád věcí, resp. nezávisle na něm. I zde, jako téměř všude, uplatňuje sv. Tomáš jemný rozdíl významu mezi slovy *contra* (proti) a *praeter* (což lze někdy přeložit také jako proti, ale též jako mimo, nezávisle na, vedle). Jde tedy o **přesah** vůči řádu věcí, někdy je doplněno, že jde o **přesah** vůči **obvyklému, běžnému** pořádku. Připomíná se Augustinův výrok z díla *Contra Faustum* "*Deus contra solitum cursum naturae facit, sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.*" Bůh se nemůže dostat do rozporu se svým rozumným řádem, protože by se dostal do rozporu sám se sebou a to je nemožné. Zůstává ale svobodný. Může např. obejít druhotné příčiny, nebo vyvolat jiný následek, než očekávaný od známých příčin. Je zde též ve stručné podobě už uváděná úvaha o nezávislosti prvotní příčiny na příčinách druhotných. (I 105,6)

7. článek řeší spíš terminologickou otázku, zda nazývat zázrakem vše, co Bůh dělá mimo přirozený řád věcí. Sv. Tomáš se kloní k tomuto řešení. Pokud bychom chtěli trvat na námitce, že abychom se divu mohli divit, musí být zjevný smyslům, a že tedy taková věc jako ospravedlnění člověka není zjevná, i když je Božím svobodným zásahem mimo přirozený řád (3. námitka), můžeme dnes, podle dnes běžné terminologie mluvit o zázracích ve vlastním či užším smyslu slova jen smyslově vnímatelných faktů, které mohou mít motivační funkci na cestě k víře, kdežto takové věci jako stvoření duše člověka, udělení milosti, předpodstatnění můžeme označovat za zázraky v širším či nevlastním smyslu tohoto slova.

8. článek 105. otázky se vrací k nám už známému problému hierarchické různosti zázraků. Boží moc působící zázraky je jediná a stejná, totiž nekonečná, ale způsob či míra překročení přírodních možností je různá.

V 5. otázce II/II není výslovně řeč o zázracích. Probírá se tu ale vztah víry k zjeveným

znamením a je to tatáž myšlenka jako v komentáři ke III. knize Sentencí. Znamení mohou vyvolat vzhledem k dostatečné pronikavosti mysli třeba jen intelektuální souhlas s pravdami víry, ale chybí tam příklon vůle k Bohu jako dobru.

Zcela novou problematiku z našeho hlediska otevírá II/II 178. Vracíme se tu k funkci zázraků vzhledem k víře a pro budování církve. Vedle *gratia gratum faciens*, která je základem spásy, protože dělá člověka milým Bohu, existuje ještě zvláštní samostatná *gratia gratus data*. Každá milost, už proto, že je to milost, je zdarma daná. Zde jde o milost jaksi "navíc" k oné základní ospravedlňující a posvěcující milosti. Jde o milosti, které bychom podle současného úzu mohli nazvat **charismaty**, obdarováními pro službu. Je jich víc a pro popis jejich různosti se zde sv. Tomáš odvolává na 1 Kor 12. Konání zázraků je jedno z charismat. Sv. Tomáš se zmiňuje i o ostatních, např. o daru jazyků a daru promlouvat z vnuknutí. Konání zázraků z v. 9 je příbuzné uzdravování nemocných.

Zázraky přistupují ke kázání, aby je potvrdily. Tyto *gratae gratus datae* (charismata), jsou též užitečné pro spásu. Bůh těmito milostmi církev vybavuje. Zázrak je projevem Boží moci přesahující přirozené schopnosti, proto bývá nazýván také samotným slovem **moc** (případně v překladech **projev moci**). Protože dělá zjevným něco nadpřirozené, je zázrak také **znamením**. A právě znamení, s odvoláním na Písmo, podle sv. Tomáše potvrzují věrohodnost proneseného kázání.

Zázraky jsou podle Tomášovy realistické antropologie potřebné také proto, že intelekt nemá svůj předmět k dispozici jinak než přes smysly. Podle sv. Tomáše to platí i na nadpřirozené úrovni: Zázraky dostupné zkušenosti vedou mysl k poznání toho, co má být obsahem víry.

Zázraky patří, jak bychom dnes řekli, k řádu milosti. Vyskytují se ale i pseudozázraky, buď jako klamy nebo jako skutečné efekty vyvolané démony. Je v nich nebezpečí, že mohou svádět někoho z cesty víry. Některé zázraky však jsou tak mocnými projevy Boží tvůrčí moci, že by je stvoření duchové napodobit nemohli. U jiných se

musíme spokojit s kritériem, že pravými zázraky jsou ty, které podle sv. Tomáše působí božská moc k lidskému užítku. Mluvou současného autora bychom to mohli vyjádřit tak, že o zázrak jde jen, když zjišťujeme transcendenci příčiny a náboženský kontext.

Novodobí autoři občas na základě vhodných míst z evangelií, zejména Mt 13,58 a 17,19 tvrdí, že pro konání i přijetí zázraku jako zázraku je už víra předem potřebná, a proto zázrak nemůže plnit funkci znamení či motivu. Sv. Tomáš i tady se ukazuje obezřetnější a všestranný. V článku 1 uvedené otázky ad 5 ukazuje, že působení zázraků se přiřazuje k víře **dvojím způsobem**. Když lidé víru mají, zázraky jí potvrzují. Ale protože proces růstu víry vyžaduje také přítomnost kázání, má potvrzení zvěstovaného slova pomoci zázraků místo i před vírou.

Někdo by mohl namítnout, že ve většině dosud citovaných úvah postupuje sv. Tomáš Akvinský jen filosoficky a případně ještě psychologicky, že se vytrácí christocentrické zakotvení. Pokud nás ale neuspokojily úryvky z jiných děl, ve III., christologické části Summy theologické (43 a 44) nalezneme, co hledáme.

Kristovy zázraky mají dvojí poslání, totiž potvrdit, že jeho nauka je od Boha a manifestovat, že v Kristu je Bůh, že to je Boží Syn sjednocením Boží a lidské přirozenosti. Díky hypostatické unii je v Kristu zároveň slabost, která se projevuje utrpením i síla zjevená v zázracích. Ani znamení, která Kristus činí, nepůsobí nějak mechanicky. Těm, kteří by nepřijali ani přesvědčující znamení z nebe, odmítá Kristus poskytnout jakékoli jiné znamení než "znamení Jonášovo" (viz Mt 12,39), tedy svou smrt a zmrtvýchvstání. Svědek zázraku nepotřebuje být lehkověrný, ale nesmí vše předem odmítat.

Uvěřit bez pomoci zázračných znamení, pouze pro autoritu Božího slova je jistě lepší. Když je vůle nakloněna k víře mocným osvědčením Boží přítomnosti, odebírá jí to na hodnotě. Potřeba zázraků ukazuje na lidskou zatvřelost, kterou překonávají. Je ale lepší někoho dovést k cíli prostřednictvím zázraku, než ho ponechat v nevěře. Sv. Tomáš se tu odvolává na

upozornění sv. Pavla v 1 Kor 14,22, že znamení jsou dána nevěřícím.

Jak se ale z Kristových skutků pozná jejich výjimečnost; to, že se dějí přímo Boží silou? Vždyť se dá i z některých míst Písma ukázat, že síla konat tyto věci byla u něj omezená (Mk 6,5). I dnes mnozí říkají, že šlo o lidské činy a různě je kvalifikují, např. jako nápadné činy běžné lidské pomoci a služby, které byly později literárně vyjádřeny jako zázraky, nebo jako následné tělesné uzdravení po uspořádání vnitřního života (psychosomatický proces), nebo jako projevy soudobé lidové medicíny a podobně. Sv. Tomáš říká, že působit znamení uprostřed zatvrzelých by bylo bezúčelné. Jde ale o skutečné zázraky, o činy přesahující přirozené možnosti, a to, jak se již ukázalo, může jen Bůh. Některé divy činí Kristus jako jiní lidé s odvoláním na moc Otce, ale v mnoha případech výslovně působí vlastní mocí. Že i jiní, např. apoštolové činí podobné divy jako on, ba větší, jak to sám přislíbil (J 14,12), neruší onu zvláštní funkci Kristových divů, že mají prokázat jeho Boží přirozenost. Vždyť činy druhých jsou závislé na tom, že v něj věří, jak sám evangelní text říká, a oni je dělají jeho mocí. Právě zázraky na potvrzení božské nauky nejsou nikdy mimo Krista. Mají christocentrický charakter. U sv. Tomáše vidíme, že mohou plnit roli potvrzovat zvnějšku nauku a přece být bezprostředně spjatý s Kristovou osobou a jeho posláním jako výraz celistvého plánu spásy.

Po domněnkách ohledně průběhu zatmění při ukřižování a jiných biblických kosmických divů v otázce 44 uvažuje sv. Tomáš o zázracích, které se týkají lidí. Námitka spočívá především v nesouladu mezi převážně tělesným působením zázraků (např. uzdravení) a duchovním cílem působení Kristova. Spása duší má být něčím nesrovnatelně vyšším než tělesné zdraví. Sv. Tomáš proti této přílišné spiritualizaci řádu spásy staví ujištění, že způsob, který Bůh pro spásu zvolil, je přiměřený a tím je vtělení. Zázraky týkající se těla mohou samy o sobě být se spásou nesrovnatelné, ale mohou být přiměřeným prostředkem. Tomáš připomíná, že spása světa se neuskutečňuje samotnou Boží mocí, nýbrž

vtělením. Inkarnační princip celého řádu spásy umožňuje vždy užívat tělesných a smyslových nástrojů milosti. Cílem uzdravení těla je uzdravení duše. Ale platí to i obráceně: Kristus neuzdravuje tělo, aniž by zároveň neuzdravil duši. Uzdravuje, jak sv. Tomáš výslovně říká podle sv. Augustina, **celého člověka**.

Po této interpretaci jednotlivých textů sv. Tomáše se pokusíme shrnout, co je na různých místech rozptýleno. Naštěstí nenarážíme na významně rozdílná řešení a jsme ušetřeni nesnadného problému vývoje Tomášova myšlení. Problém je nesnadný vzhledem k tomu, že ne vždy lze stanovit, které mínění je starší a které novější. Struktura následujícího **souborného výkladu Tomášova pojetí zázraků** je zvolena již s ohledem na současnou problematiku, na dnešní diskuse na téma zázraků. Zároveň je to ale i pokus věrně zachovat, co Tomáš mínil a ne připisovat mu pozdější odlišné názory. Vzhledem k výběru a ke zdůraznění či nedocenení některých momentů se asi nemůžeme zcela vyvarovat osobního hodnocení.

Počátkem spásy člověka je víra. Vznik i růst víry v myslí člověka naráží na dvě okolnosti. Jednak je člověk bytost duchovně tělesná a to také znamená, že pravdy víry musí být podloženy také něčím, co je přístupné smyslům. Ale pak je tu také zatvrzelost ve hříchu a neochota obrátit se, která musí být překonána. Lepší by bylo, aby mysl vedla sama pravda, aby mysl vedená milostí přijala zjevenou pravdu pro Boží autoritu. Někdy je zapotřebí, aby mysl byla ze své neochoty vytržena. Musí se stát něco, co člověka překvapí a udiví. Odehraje se něco, co nemá zřejmou příčinu. Mohlo by to být i tak, že je to pouze příčina danému člověku neznámá, relativně ukrytá. Přinejmenším některé takové udivující činy mohou totiž produkovat i různé stvořené osobní i neosobní příčiny. Když mysl dále hledá, stane se jasným, že se děje něco, co se nejen zdánlivě, ale skutečně vymyká přirozenému řádu. Ukazuje se, že příčina musí být přesažná, taková, která jedná nezávisle na spjatosti přirozených příčin a následků. Může to být mimo obvyklý řád věcí co do podstaty, nebo aspoň co do nositele či způsobu, jak se to děje.

Překvapivá událost, ke které se dochází na cestě k víře, není libovolná. Odehrává se v kontextu zvěstování Božího slova nebo osoby Ježíše Krista. Událost je takové povahy, že potvrzuje svatou nauku asi tak jako pečeť potvrzuje, že dopis skutečně napsal odesílatel, který je uveden. Událost působí jako argument ve prospěch víry. Nedokazuje obsah zjevené pravdy, nýbrž ukazuje k Bohu jako původci řečeného a tím podporuje uznání věrohodnosti. Jsou to znamení a projevy moci. Ale nejen moci, ale i Boží dobroty. Kromě toho, že takový čin je znamením a potvrzením zvěstované pravdy, je sám dobrým Božím činem, součástí Božího jednání v plánu spásy. Jinak by nemohl působit jako znamení.

Aby se dalo mluvit o nadpřirozeném úkonu nebo ctnosti víry, musí se mysl opírat ne o samotné lidské svědectví, nýbrž o Boha. Mohlo by se totiž stát, že lidská mysl pohnuta zázrakem je nucena projevít intelektuálně souhlas s pravdami víry, ale je to víra, již věří i démoni. Není v ní příklon vůle k Bohu jako dobru, není to živá víra. Takový souhlas je jen vnější, mysl neproniká do božských tajemství. Tam, kde vnější Boží pomoc v podobě zázraku, nebo aspoň věrohodné zprávy o něm, vedla mysl v přípravném období víry, a člověk neustrnul na pouhém vnějším přijetí předkládaných pravd, a kde nastupuje vnitřní milost vedoucí mysl i vůli k živé víře a ke konverzi, ztrácí zázrak svou motivující funkci. Může ale také později potvrdit víru už přijatou, např. když se ocitne v krizi.

K rozpoznání a uznání zázraku není nutná nadpřirozená víra. Jistě, že víra církvi poskytuje lepší orientaci a disponuje ji, aby ve sporných případech rozhodovala, je-li něco zázrakem, ale znamení jsou v zásadě adresována nevěřícím. Je tu ale nutná ochota, je nutno zaujímat jiný postoj než postoj těch, kterým by nebylo posloužilo ani evangelní znamení z nebe.

Zázraky se nikdy nedějí mimo Krista. On je sám nějak znamením. Jeho činy ukazují na hypostatickou jednotu jeho lidství s božstvím. Starozákonní zázraky na Krista ukazují a stejně, ba větší činy Kristových učedníků se konají v jeho síle, ve víře v něj a s odvoláním na něj.

[Pokračování v příštím čísle]

Dopis o studiu v Řádu

Úplný text dopisu řádového magistra z 25.5.1991

Milí spolubratři!

"Když Dominik chtěl poskytnout svým bratřím vzdělání ke kázání, poslal je na studium."

Význam studia se táhne jako červená nit celým textem nejstarších stanov a uplatňuje se v praxi observancí.

"Naše studium by mělo především s horlivým úsilím směřovat ke spáse našich bližních."

Existuje zvláštní právo dispenze pro případy, kdy by studium mělo omezovat kázání nebo pastoraci. Každodenní kapitulu lze odložit, nebo i vynechat, "aby se tím nebránilo ve studiu". Oficium by se mělo modlit bez prodlužování (briefly and succinctly), aby "bratři neztráceli pobožnost a jejich studium se nezkracovalo". Novicmistr má své svěřence vést k tomu, "jak mají horlivě studovat".

Toto nám říká sám svatý Dominik.

Novinkou bylo u Dominika to, že studium řadí do služby kázání a dává mu apoštolský význam a směr.

Studium ve službě kázání

Studium zaměřené na kázání bylo podstatnou součástí Dominikova plánu pro řád. Ve svém Expositiv supra Constitutiones (výkladu stanov) popisuje Humbert z Romans jasně dominikánský přístup ke studiu, když píše:

"Studium není účelem řádu, ale má vrcholnou důležitost pro tento účel, tedy pro kázání a péči o spásu duší, poněvadž bez studia není ani jedno z toho možné."

Vidí rovněž nebezpečí, že by se studium mohlo stát samoúčelným. "Někteří se zcela věnují posvátným spisům, ale když není studium zaměřeno na kázání, k čemu je pak dobré?"

Gilletovy stanovy vzbudily dojem, jako by studium souviselo jen s prvními roky dominikánského života, jako nezbytné uvedení do života služby kazatele a kněze! Celé generace dominikánů byly takto vychovávány. Stanovy z River Forest obnovily znovu tradici, že studium a reflexe jsou podstatnou součástí naší řádové tradice. A přesto mnozí si ještě představují, že studium je omezeno pouze na specialisty, nebo jen na určitá období v našem dominikánském životě.

Pastorace a věda

Říká se, že se musíme podívat do minulosti, abychom pochopili přítomnost. Roku 1221 se stalo něco, co dalo studiu v řádu pastorální dimenzi. Dne 4. února 1221 povolal Honorius III. dominikány za zpovědníky. Tím byla zaměřena pozornost řádu na nutnost připravit bratry na vyslechnutí zpovědi a poskytnutí rady. Zatímco Ratio Studiorum z roku 1259 oblast dominikánského studia rozšířilo o filosofii, otevřelo pověření Honoria III. službou zpovědníků v řádu výchovný systém se silně pastoračním zaměřením.

Génius Tomáše Akvinského rozšířil pak základní zaměření Dominikovo ještě dále, když rozšířil základ teologického vzdělání v řádu zapojením aristotelské filosofie. Tím mohl teologii o dobrotě stvoření poskytnout intelektuální základ a zabránit dualismu.

Roku 1265 začal Tomáš psát svou Summu. P. Leonard Boyle píše o této době a o životě a studiu studentů v Santa Sabina a o začátku Summy: "... nyní měl možnost rozšířit základnu jejich teologického vzdělání a prohloubit tradici praktické teologie, která až dosud určovala dominikánský systém vzdělávání". Snažil se pozvednout běžnou výchovu v praktické teologii v dominikánském řádu na opravdu teologickou úroveň.

Dominik a Tomáš sledovali týž ideál. To, že se Tomáš věnoval zcela studiu, neznamená, že by připisoval menší cenu kázání. Měl týž cíl jako Dominik - zprostředkovat spásu kázáním, formovaným životem modlitby, kontemplací, studiem a apoštolským společenstvím.

Studium a společenství

Kapitula v Oaklandu nám připomíná úzké spojení studia a společenství. "Život společenství má rovněž vztah k našemu studiu. Jednak proto, že nikdo nemůže mluvit o Boží Lásce, pokud sám tuto lásku neprožil konkrétně uskutečněnou, jednak proto, že nikdo nemůže být teologem sám pro sebe... Dokonalá teologie musí tedy vyrůstat ze společného úsilí." Dominikánské studium je společenské. První odpovědnost za studium je v komunitě, právě tak jako má společenství odpovědnost za kázání.

V dopise bratru Janovi, který je připisován sv. Tomášovi, odpovídá na Janovu otázku jak studovat, když mu nejprve radí, jak nutno žít!

Velmi důležitá je atmosféra pro studium. Zdůrazňuje Janovi význam ticha, místo pro modlitbu, aby se v srdci vytvořil prostor pro Pána. Říká mu, jak je důležité ovládnout zvědavost a pěstovat bratrskou lásku k bližnímu. Ti, kdo žijí ve studijním středisku, dobře vědí, jak velice může být studium podporováno nebo brzděno mezilidskými vztahy. Správná atmosféra pro studium může být podporována dobrým společenským duchem.

Victor White ve svém komentáři k tomuto dopisu zaměřuje pozornost zvláště na druhý díl Summy, kde Tomáš uvádí emocionální potíže, které mohou studenti mít a jejich zvláštní potřebu zotavení.

Studenti mají určité potřeby. Potřebují povzbuzení. Zapomněli snad již někteří z nás, jaké to bylo být mladý a mít možnost si odpočinout? Přijímání vědomostí je postupný vnitřní proces. Probíhá pozvolně, protože my lidé nejsme andělé. Nikdo nemůže pro nás získat vědomosti. Není žádného zestručnění. Potřebujeme učitele, kteří nás vedou, ale ani ten nejlepší učitel z nás nemůže sejmout učení. Studenti potřebují atmosféru, která povzbuzuje ke studiu a reflexi. A to není jediný důvod, proč potřebujeme studijní domy, magistra a učitele, kteří nás vedou.

Studujeme-li někde jinde, je nutné nalézt životní rytmus a vedoucí, aby nám pomáhali úspěšně studovat. Studium je pro nás observancí, která klade značné požadavky. Vyžaduje velkou míru osobní horlivosti, disciplíny a odevzdanosti. Naše studijní zvyklosti jsou výsledkem osobní námahy a vytrvalosti.

I ti, kdo vyučují, mají jisté potřeby. Jejich práce si vyžaduje intenzivní duševní pozornost. Vědecká práce a kritická reflexe nepřináší nějakou okamžitou odměnu a nenalézají vždy ohlas nebo povšimnutí. Výsledky jsou často tak chudé, že zdánlivě nevyvažují vynaloženou námahu. Akademická povolání jsou vzácná a ti, kdo jich následují, jsou neustále v pokušení vzdát se jich. Studentům ovšem nelze poskytnout všechno a často se od nich ozve velmi málo díky. Snad je to pro ně ten největší dar, když získají nutný nástroj pro kritické diskuse. Máme znovu připomínat akta generální kapituly ve Walberbergu.

"Chtěli bychom říci bratřím: čtěte Tomáše Akvinského, dejte našim studentům toto vzdělání, aby byli schopni číst samostatně Tomášovy texty."

Yves Congar popisuje práci učení a bádání těmito slovy:

"Vědecké studium filosofie a teologie se všemi požadavky, jako nejpřesnější doklady, reflexe, uveřejnění, jsou součástí poslání řádu. Jestliže by toto řád zanedbával, dostalo by se této milosti jiným. V biblické vědě, v historickém bádání a ve znalosti pramenů máme dnes k dispozici prostředky, které by neměl žádný teolog při své výzkumné práci opomíjet."

Burcující a náročné povolání

Naším heslem je "Pravda". Značí-li to, že máme pravdu, pak bychom se provinili arogancí. Jakmile pochopíme, že jsme poutníci hledající pravdu, začínáme rozumět našemu povolání.

Gilbert z Tournai napsal:

"Nikdy nenajdeme pravdu, jestliže se spokojíme s tím, co jsme objevili. Autoři, kteří nás předešli, nejsou našimi mistry, ale průvodci. Pravda je přístupná každému. Není nikdy výhradním vlastnictvím jednoho člověka."

V oficiu čtení nacházíme tento komentář od Vincence z Lerins: "Smí zůstat učení Kristovy Církve bez vývoje? Určitě zde musí docházet k velkému vývoji. Kdo by chtěl být vůči bližnímu tak nepřející a vůči Bohu tak nepřátelský, že by jej chtěl zastavit?"

Dominikánské studium je teologické studium. Je-li naše studium zaměřeno na kázání, a ještě více na dogmatické kázání, musí být teologické. Poněvadž studium je zvláštním způsobem teologické, neznamená to, že by se měly opomíjet jiné oblasti vědění. Je-li teologické, je rovněž mezidisciplinární.

Poutníci za pravdou

V oblasti bádání a učení máme svou tradici. Jak věrni jsme této části našeho povolání? Nutno říci, že bratři se více cítí být přitahováni působením v pastorači, než aby se věnovali studiu a bádání. A přesto Církev potřebuje v naší době muže a ženy, kteří se rozhodnou pro studium a pro bádání a pěstují teologii a filosofii, která k dnešním lidem promlouvá o Bohu. Vytvoříme v řádu podmínky, aby se tito lidé mohli rozvíjet a být podporováni? Jak málo témat zvolených pro doktorské práce se týká dnešních problémů!

Jan Pavel II. nám připomenul ve svém projevu před generální kapitulou r. 1983:

"Vy, dominikáni, máte poslání hlásat, že Bůh žije. Prorocké charisma ve vašem řádu nese zvláštní pečť teologie... Bud'te věrni tomuto povolání k věrnosti a moudrosti ve vašem řádu, bez ohledu na to, jakým způsobem je máte uskutečňovat, zda akademicky, nebo pastoračně."

Tato tradice studia a teologického uvažování s ohledem na spásu lidí, zůstává pro nás výzvou. To neznamená, že dominikán je vzdělanější než ostatní, nebo že každý dominikán musí být odborníkem v teologii nebo filosofii, znamená to však, že hledání pravdy musí být pevnou součástí v životě každého dominikána.

Je hledání pravdy ještě stále aktuální? Někteří říkají: ne. Slova a řeč byly tak dalece zbaveny svých hodnot, že již neznamenají to, co měly původně vyjadřovat. Dále pak nadměrné zdůrazňování subjektivního vede k domněnce, že pravda je to, co cítím. Dalece rozšířený pluralismus se domnívá, že názor každého je správný - pravda je relativní. Na jiné rovině je společnost úplně zaneprázdněna řešením nejpalčivějších problémů naší doby a zcela zaměstnána otázkou po přežití, takže studium filosofie se jí zdá být zbytečné. A přesto je hledání pravdy naším povoláním. Věříme v Boží dar každé lidské bytosti - schopnost pravdu poznávat, prožívat a předávat.

Věrnost naší tradici - věnovat se dnes teologii

Vyvstává otázka: jak dnes pěstovat teologii? Kapitula v Oaklandu nám to připomíná: "Byli jsme teologicky tvůrčí vždy tehdy, když jsme měli odvahu přijmout za své problémy tížící lidi", jak tomu bylo u sv. Tomáše. Ve svých Quaestiones disputatae se Tomáš zabývá problémy své doby, tak jako se musí dominikáni zabývat problémy naší doby.

V Salamance rozkvétala teologie proto, že Vitoria a jeho společníci se zabývali aktuálními otázkami, s nimiž byli konfrontováni prostřednictvím bratří v Latinské Americe a poněvadž hledali teologickou odpověď na tyto otázky. Toto je snad nejkrásnější příklad spolupráce mezi misionáři a vyučujícími.

Věrní naší minulosti můžeme zůstat jen tehdy, přistoupíme-li k dnešním problémům. Nezůstaneme věrní naší minulosti, zaujmeme-li defenzivní nebo triumfální postoj a budeme-li opakovat nebo napodobovat to, co naši bratři napsali, nebo budeme poslušně vysvětlovat staré texty. Tradice studování ze zvědavosti je neplodná; využívat ji defenzivně nebo triumfalisticky je škodlivé. Nutno ji kriticky prostudovat. Doba, v níž žijeme a změněné životní okolnosti si vyžadují odpověď na dnešní otázky. Tyto výzvy jsou formulovány ve čtyřech prioritách. Jsou to nejožehavější pole působnosti a současně jsou hluboce zakořeněné v naší tradici. V tomto století byly tvůrčí příspěvky dominikánů vykonány muži, kteří se zabývali problémy své doby: Lagrange, Chenu, Lebreť...

Pavel VI. nám postavil před oči jako příklad práci Tomášovu a napsal:

"... on našel nové řešení vztahu mezi vírou a rozumem tím, že tvářnost tohoto světa uvedl do souladu s přísnými požadavky evangelia."

"Ukázal svým učením a svým životem, že je možné zachovat věrnost Božímu slovu a současně být zcela otevřen vůči světu a jeho pravým hodnotám, že lze spojit úsilí o obnovu a pokrok s cílem vybudovat nový naukový systém na pevném podkladu tradice."

Připomíná nám, že Tomáš "byl na vrcholu vědecké své doby tím, že se zabýval nově vznikajícími problémy a studoval argumenty rozumu, ať již souhlasily s vírou, nebo mluvily proti ní... Jeho duch byl bdělý, byl otevřený pro každou pravdu, lhotejno, z jakého zdroje pocházela."

Varuje též před otročtým následováním Tomáše:

"Nestačí přijímat jeho učení doslovným opakováním formulek s týmž okruhem problémů a přistupovat k otázkám podle tehdy obvyklého způsobu."

"Nepochybujeme o tom, že on by se dnes intenzivně snažil odhalit příčiny, které působí na lidstvo, na jejich životní podmínky, jejich mentalitu a jejich chování."

Od nás se požaduje, abychom byli podobně tvůrčí. Věrnost sv. Tomášovi zahrnuje v sobě teologické uvažování o "diskutovaných otázkách" naší doby.

V článku nazvaném "Studium v kazatelském řádu", jemuž vděčím za podněty při psaní tohoto dopisu, píše Felicísimo Martínez:

"Abychom uvedli v řádu do chodu opravdu teologickou reflexi, je nutno nejprve znovu spojit misionáře a profesory. Právě tak musí být uvedeny v soulad pastorální a intelektuální činnost, a misionářská a mnišská tradice. Existence těchto dvou tradic v dominikánských dějinách neznámá ochuzení, leč bohatství. Ochuzením by bylo postavit tradice proti sobě. Oddělení teologické reflexe a kázání je jedním z největších neštěstí v dějinách řádu. Rozdělení dominikánů na skupiny profesorů a kazatelů zužuje ideál studia a evangelizace, protože ti, kdo jsou činní v pastorační a evangelizační práci se domnívají, že jsou od studia osvobozeni, jelikož mají pro tuto oblast specialisty, a profesori se domnívají, že jsou dispensováni od pastorační a evangelizační práce."

Vyrovnané spojení mezi pastorační a vědou by mělo být žádoucí pro obě strany. Není-li tomu tak, jsme všichni oslabeni.

Některé potíže týkající se studia

Většina provincií a vikariátů se domnívá, že by studenti měli studovat ve vlastní zemi. Zkušenost ukázala, že to může mít velmi zlé následky, nejsou-li studenti vysláni k ústavnímu vzdělání do zahraničí. Pro malý počet studentů v některých zemích je zřízení vlastního dominikánského studijního centra nemožné. Proto je nutno posílat studenty na studie jinde. Tam, kde je jich jen málo, potřebují společenství a podněty větší skupiny. Řeší se to v mnoha případech tak, že studenti jsou vysláni do studijního ústavu ve vlastní zemi - do diecézního semináře nebo do ústavu některého řádu. Mnohé

z nich jsou dosti dobré, ale ne všechny. Úkolem diecézního semináře je výchova diecézních kněží. Často neodpovídá jeho standard našim požadavkům a duchovní výchova je ustrnulá. U mnohých řádových zařízení nemáme žádný dohled a kontrolu o kursech a úrovni studia. V jednom takovém ústavu mi řekl jeden dominikánský profesor, že většina studentů není schopna podat obsah nějakého článku v časopise! V jiných je studijní program eklektický. Studentům se tam nedostane přiměřeného vzdělání ani ve filosofii ani v teologii.

Musíme dbát o to, aby jejich studia co možná nejlépe souhlasila s oněmi v Ratiu Studiorum a vedla k diplomem završenému uvedení do filosofie a teologie. Stupňovité uspořádání studijních postupů má větší cenu než náhodné nahromadění kursů, které k sobě nemají žádný vzájemný vztah.

Prvotní snahy navrhovaly jakýsi systém tutorů (konzultantů), kteří by tvořili jakési fórum, kde by studenti mohli prodiskutovávat nejobtížnější problémy vzniklé při studiu.

Mnohé svědčí ve prospěch tohoto systému, aby studenti měli možnost správně zpracovat celou látku z přednášek.

V některých oblastech si počínají lhostejně vůči studiu a intelektuálnímu vzdělávání. Nedbají téměř vůbec o to, zda kandidáti hlásící se k přijetí do řádu jsou schopni i pro vědeckou práci a rovněž se vynakládá málo námahy vést je k tomu, aby rozvíjeli své předpoklady. Nedostatek zájmu o studium se pak zrcadlí i ve lhostejnosti studentů samých.

Právo volby pro chudé nelze praktikovat jako odmítavý postoj k dominikánskému studiu. Problém je v tom, jak dalece dovedeme vytvořit studentům dobré podmínky k vzdělání, aniž bychom z nich současně vychovávali příslušníky středního stavu zhýčkané přepychem.

Některé oblasti se jednoznačně málo snaží o řešení potíží objevujících se při výchově jejich studentů.

Vše, co konáme v rámci našich služeb, je ovlivněno naším vědeckým vzděláním. Chceme-li být dobrými pracovníky v médiích (sdělovacích prostředcích), musíme být nejprve dobrými teology. Stejně je tomu, zabýváme-li se spravedlností. Příkladem nám mohou být naši první bratři v Latinské Americe. Jejich kazatelské úspěchy pramenily z toho, že na nich bylo vidět, že jsou dobrými teology. Oni sami poznali své vlastní meze a žádali o pomoc profesory v Salamance.

Spolupráce

Máme jen málo bratří, kteří jsou vzděláni zvláště ve filosofii, teologii a příbuzných oborech. V mnoha zemích by bylo možné zmírnit tuto potíž společným plánováním a personálními výměnami. Finanční situace v rozvojových zemích je ale činitelem, který takovéto výměně personálu brání. Proto byl založen fond, jenž má podporovat takovou spolupráci a vzdělání. Podrobnosti již byly provinciálům sděleny.

Bez ohledu na to, zda se nějaká provincie rozhodne poslat své studenty na část studia, nebo na celou jeho dobu jinam, měla by si každá provincie dát některé bratry zvláště vyškolit ve filosofii, teologii a příbuzných vědách.

Základní poslání řádu nelze splnit, když se každá země nesnaží vzdělávat bratry, kteří by spolupracovali jako tým ve studijním středisku a byli ochotni pracovat na poli výuky.

Tam, kde existuje spolupráce mezi zeměmi, musí každá země určit jednoho bratra, který vede studenty v tomto studijním středisku, buďto jako člen vzdělávacího týmu nebo jako učitel.

Jsme-li kazatelé, pak jsme i těmi, kdo se učí. Studium je pro každého bratra kazatele povinností.

S pozdravy ve svatém Dominiku Váš
P. Damián Byrne OP
magistr řádu

Posvěcování života

Zdzisław Górnicki

Není možné vyhnout se na cestě životem krizím. Každé bytí v sobě zahrnuje různé hluboké krize. Proto člověk musí ustavičně hledat sám sebe. Trpí přitom neznalostí, jak pojmenovat věci i smysl. Ve chvílích nejhlubší krize, dotýkající se nejzákladnějších lidských hodnot, se zdá jedinou nadějí možnost začít úplně znovu. Může člověk opravdu získat kvalitativně nové bytí, které náboženství nazývá svatou existencí?

ZVRATY V ŽIVOTĚ A KRIZE SÍLY

Rozvíjení a obohacování života je zájmem každého člověka. To, co má tvořit obsah života, je obvykle součástí jeho snů, motivuje jeho snahy a úsilí. Člověk se tak různými způsoby přesvědčuje o své životní síle, ví však, že se musí neustále ptát na omezení svého života. Vlastní zkušenost ho učí, že životem nelze libovolně manipulovat. Život má svůj vlastní rytmus a určený způsob trvání. Nastávají i situace, které staví člověka tváří v tvář prostému výpočtu: nebytí, nebo jiná existence. Proto člověk prožívá své kritické stavy tak hluboce.

Lze pomoci slabému životu? Tato otázka patří spíše mezi ty odvážnější. Už popis života nám dělá těžkosti. Život bývá představován jako čára uzavřená dvěma krajními událostmi - narozením a smrtí - s vyznačenými dalšími důležitějšími momenty. Mezi nimi nacházíme dobu zahájení školní docházky, den svatby, dobu nemoci a uzdravení, začátek a konec velké cesty, nástup do zaměstnání a odchod do důchodu.

Obraz života představený tímto způsobem je však poměrně statický. Ve skutečnosti život není jen řadou faktů, je procesem. Podle metafory, s kterou se někdy setkáváme, je jako pramen vody, jako vinoucí se potok. Jeho tok není rovnoměrný. Lidský život viděný v celku také nejednou pospíchá a pádí, aby byl jindy bržděn překážkami obracíjícími jeho tok. Pro člověka to znamená ohrožení nebo šanci, spojené s nahromaděním nebo úbytkem životních sil. Lidské prožitky jsou pak v těchto momentech hluboké a emocionální, mohou být těmi nejkrásnějšími nebo nejbolestnějšími. Zvláště vzpomínky a životopisy na nás dokáží silně zapůsobit především tam, kde život dospívá ke svému zlomu, kritickému bodu. Ale vždy, když v kritických momentech projeví život svou specifickou aktivitu, vymaňuje se z existující krize a opouští nebezpečnou blízkost svých mezí. V těchto případech hovoříme o mezních situacích, které člověk prožívá. Aby přežil, musí překonat krizi. A je to vždy krize síly, která naplňuje lidský život mnohem více, než dokáže jeho biologická vrstva. Pojímá lidský život jako celek a ukazuje, že ještě nadošel ke své podstatě. Proto musí život obnovit své síly.

VÝZNAMNÁ PŘÍTOMNOST INICIACE

Historie náboženství, etnografie nebo filosofická antropologie ukazují, jak iniciace ve svých nejrůznějších projevech pojí lidský život se svatými hodnotami. Je přítomna v transcendentní síle, která začíná formovat život člověka, aby byl silný a svatý. Tento termín, zřídka se objevující v křesťanské víře, nás může upozornit na něco, co dnes snadno upadá do zapomenutí - jak může život získat nový základ, jak je možné posvěcení života nebo jeho profanace a jaký to má význam pro naši existenci.

Nejhlubší smysl každé existence - jak se domnívá Eliade - je vždy náboženský. Všechny iniciační rituály se odvolávají na sílu, která přerůstá člověka, aby dodala životu novou podobu a hloubku. Životu rozvinutému touto silou patří jméno života svatého. Vytvořila ho síla svatá podle svatých vzorů.

První církve používala termín "iniciace" opatrně, protože znamenal pohanské formy kultu. Teprve tehdy, kdy se ustálil a byl přijat křesťanský význam některých výrazů, bylo možné použít analogii s pohanskými mystérii. K označení křesťanské iniciace, která uvádí do tajemství Ježíše Krista, byl vybrán pojem svátost.

Civilizovaný člověk moderní doby se ocitl ve stavu bolestné krize. Jeho život ztratil souvislost. Pokud alespoň nepozbyl náboženského ideálu, který může dát jeho existenci pravý rozměr, je často neschopen obohatit svůj život obsahem své víry. Svátost se mu stala "obřadem", mše "povinností", modlitba "Otčenášem". Člověk se ocitl v rejstříku věřících a život se stal strohý, jakoby neiniciovaný.

Nábožný postoj člověka staré doby, který předkládá historii náboženství, o tom přináší osobité svědectví. Přestože má křesťan vlastní vzory a vlastní prameny, ke kterým se má vracet, měl by si být vědom i tohoto svědectví. Člověk staré kultury nacházel v iniciaci pravý základ svého života. Život byl započten mezi sakrální síly. Věděl, že díky tomu se stává život svatým a opravdově lidským. Iniciace mu byla blízká mnohem dříve, protože nesloužila jenom ochraně před životními krizemi. Její význam je širší. Iniciace slouží životu jako takovému. Slouží tomu, aby se člověk stále vyvíjel a stával se člověkem v pravém významu tohoto slova.

Proto ukončuje "infantilní" život člověka, ale nerozlučně též jeho život světský. Objevují se hodnoty charakteristické pro dospělost - odvaha a zodpovědnost, a všední existence plynoucí z "malého světa", jakým člověk žil, se přehodnocuje a směřuje k vyšším hodnotám. Znamená to, že dozrál ve svém prvním životě, přirozeném, a přerodil se do vyššího života, kterým je život náboženský, zahrnující všechny hodnoty, podle nichž má žít. Člověk iniciovaný se podruhé narodil.

Pro moderního člověka je toto svědectví významné. Je významné pro křesťana, pro něhož silou rozvíjející život je Bůh - Ježíš Kristus, Vykupitel člověka. Je významné pro současného člověka s jeho nesourodým nitrem. Moderní člověk vyhlásil, že touží být zesvětštěným člověkem, formovaným výlučně historií. Ve skutečnosti však často dokládá, jak tento ideál neuskutečňuje. I do těch nejsvětějších oblastí svého života vkládá rituál a obřad. Nemůže od toho ustoupit, zvláště v některých momentech osobního nebo společenského života. Narozesiny, Nový rok, zahájení nebo ukončení nějakého díla, promoce - ke všem těmto událostem, okolnostem a chvílím člověk vytváří scénář, který zahrnuje činnosti rituální a symbolické a které mají doplnit jejich smysl. Tento člověk hledá "jinou existenci" na cestě, na kterou se rozhodl zapomenout. Zůstal i nadále věren rituálu. Zrazuje touhu iniciovaného života.

SVÁTOSTI ROZVÍJEJÍCÍ ŽIVOT

Jestliže se věřící člověk nespokojuje s okolním světem, ale transcenduje ho, pak křesťanství tak činí speciálním způsobem.

Křesťan ví, že i když má člověk dostatečnou inteligenci k tomu, aby v okolním světě nacházel stopy Boha, vlastními silami nepřekročí hranici, která ho dělí od světa, do něhož má přístup svou vírou. Poznání tohoto světa a přítomnost v něm jsou možné jen jako dar Boží. Tuto možnost křesťan nazývá milostí. Pomocí milosti projevované v nejrůznějších podobách získává přístup k Bohu, který svou silou dá jeho životu novou podobu, a křesťan získává status "nového stvoření".

Neviditelná milost je nám v souladu s lidskou povahou předávána v souboru smyslových znaků. Jinak řečeno: to, co je nejvíce nedostupné, je zpřítomněno ve společenství věřících (církvi) pomocí svátostí. Svátost je nejen znakem týkajícím se poznání (křesťan je ten, který ví), ale také posvěcujícím aktem přinášejícím vykoupění. Svátost bychom měli podobně jako milost chápat v plné šíři, to znamená chápat i její pramen a cíl. Slovo svátost neříká přímo, jak obřad, který jím označujeme, obohacuje náš život, jak ho přetváří a tvoří znovu. Řecký výraz mysterion zahrnoval širokou škálu významů. Svátost je mystérium, protože v sakrálním obřadu je síla předávána životu silou samotného Boha. Přesněji řečeno, pod vnější formou každé svátosti církev existuje vykupitelský akt Ježíše Krista. Hovoří o tom Boží zjevení. Svátost je nám na jedné straně něčím důvěrně blízkým, na druhé však něčím "zcela cizím". Navazuje na prosté a na nejjednodušší životní úkony: mytí, jezení, pití, ale na nich se nevyčerpává. Ve svátosti - jak říká Van der Leeuw - se odkrývá nejhlubší dno každé činnosti, až

tam, kde se stýká s božským. Aby však milost mohla něco z přirozeného světa doopravdy poznamenat, musí Bůh tuto přirozenost "odlišit". Tehdy nastupuje svátost a síla předávaná životu ve svatém obřadu - to je síla samotného Boha.

Boží činnost ve svátostech nelze bezprostředně postřehnout. Víra a teologie jejich působivost proto vkládá do oblasti mystéria. To také vysvětluje, proč, ačkoli bylo napsáno mnoho teoretických úvah o jejich působení, žádné není dostatečné.

Tajemná podstata působení svátostí vyžaduje, aby se křesťan velice pečlivě učil nalézat liturgické symboly, které odkazují na skutečný důsledek svátostí. Křesťan nebude spasen protože je zná, ale protože je používá a protože jejich znalostí může plně žít. Proto by jeho mysl neměla zůstat u pouhého rituálního obřadu, ale měla by podstoupit námahu pochopení znaků. Sakrální symbol se vymyká lidskému poznání pouze vzhledem ke skutečnosti, která se nachází za ním. Jinak řečeno, to Bůh je tajemství, a ne symbolické působení svátostí.

Lidská existence se odehrává v materiálním světě. V tomto světě se nachází člověk jako myslící bytost. Toto uzpůsobení je zdrojem vytváření symbolů. Jen v prvku vypůjčeném ze světa se může projevit lidský duch. Věřící člověk si vybírá obyčejné věci, aby jimi mohl vyjádřit vyšší zkušenost a prožitky. Tímto způsobem Bůh obcuje s člověkem, obyčejnými věcmi, aby přes ně svojí silou rozšiřoval horizont našeho života. Tyto prvky vypůjčené ze skutečnosti, tvořící sakrální znaky jiné skutečnosti, vybral a posvětil sám Bůh a učinil je jednou ze struktur nové úmluvy. Nový zákon hovoří v životě křesťanů jako o znovuzrození. To je možné díky vykupitelskému aktu Ježíšovu. Vyjadřují a uskutečňují ho sakrální znaky, které církev zná v počtu sedmi. Tři z nich (křest, biřmování, eucharistie) církev nazývá svátostmi křesťanské iniciace nebo křesťanského zasvěcení. Všechny odpovídají důležitějším mezníkům v normálním lidském životě. Přestože je svátost mnohem bohatší, církev hlásá, že tento počet svátostí životu stačí. V praxi však církev zná ještě mnoho dalších svátostí, v nichž se podobně jistou "devulgarizací" obyčejné věci stávají nástrojem Boží síly posvěcující život člověka.

Pravým činitelem svatého života je vždy Bůh - Auctor i Creator veškerenstva. Jeho vůlí je, aby člověk žil. Člověk sám nemůže začít život znovu. Co však není možné pro člověka, je možné pro Boha. Bůh, který posvěcuje náš život, nás chce obdarovat "jinou existencí", kterou víra nazývá spasení.

Zvolené téma omezovalo naše úvahy na to, jak Boží síla posvěcuje individuální existenci člověka. Svátost života je však také možná v širším společenském měřítku. Stejnou silou Boha, který zatoužil svátostí posvěcovat lidský život na zemi, se může znovuzrodit každé lidské společenství. Také tam, kde je z různých důvodů nemožné provozování liturgického kultu ve svatyních. Všude, kde jsou lidé utiskováni, vykořisťováni a kde je jimi pohrdáno, kde existuje nedostatek lásky a diskriminace, tam je přítomen Bůh se svou posvěcující silou a s blahoslavenstvím určeným těm, kteří trpí pro spravedlnost.

*převzato z W drodze, č. 11-12, 1982
přeložila Marie Havránková*

KNIHOVNA

Kazatelské středisko Čs. provincie řádu bratří kazatelů
Jiří Fuchs, Kritické úvahy I.

nakladatelství **Zvon**, Spálená 8, Praha 1
Franzen, Stručný přehled církevních dějin
Schierse, Christologie

Laborem exercens, Mulieris dignitatem
Störig, Malé dějiny filozofie, 2. vyd.

Guardini, O modlitbě, 2. vyd.

František Saleský, Filotea, 2. vyd.

Pereira, Myšlenky a modlitby, 2. vyd.

Souvislosti 4/91 nabízejí:

L. Kolakowski, K. Rahner, S. Bulgakov, R.M. Rilke

Nové číslo **TT 1/92** - misie a evangelizace

nakladatelství **Petrov**, Behovská 22/24, Brno
Max Thurian, Maria - Matka Páně (edice Krystal)

Česká biblická společnost, Soukenická 15, Praha 1
vlastní ediční činnost

Nový zákon s poznámkami

Bible pro mládež (tzv. Jugoslávská)

dovoz ze zahraničí

Vulgata, Septuaginta, Biblia Hebraica, NZ v hebrej-
štině, synoptická vydání Nestle - Aland, řecký Nový
zákon, učebnice novozákonní řečtiny, bible v růz-
ných světových jazycích (včetně japonštiny)

nakladatelství **Archa**, Bratislava
J. Franek, Judaismus
K. Mannheim, Ideologie a utopie

nakladatelství **Scriptum**
L. Ginussani, Cesty křesťanské zkušenosti
Dei Verbum - věroučná konstituce o Božím zjevení
J.E. Urban, Velká obnova - o kontemplaci

Art forum Praha, Valdštejnská 14, Praha 1
J.S. Dunne, Čas a mýtus

nakladatelství **Trigon**, Praha
E. Hello. Vybrané eseje

edice **Karmelitánská spiritualita**
sv. Terezie od Ježíše, Život

Kniha o zakládání

sv. Jan od Kříže, Učitel víry (sborník)

bl. Edith Stein, Vánoční tajemství

P.M. Minařík O.Carm., Mariánská dogmata

S. Terezie z Lisieux, Autobiografické spisy

nakladatelství **Dobrá kniha**, Trnava

J. Brodrick SJ, Počiatky jezuitov

V slabosti a hrdinstve

Verní Bohu a ľudom, rozhovor s generálním předsta-

veným SJ, P.P.H. Kolvenbachem

E. Wagh, Edmund Campion

nakladatelství **Alverna**
Rozjímání sv. Petra z Alkantary
Novéna k Duchu svatému

nakladatelství **Kalich**
modlitby a meditace - Pomoz mi, můj Pane

nakladatelství **Zrno**
A. Cappella, Přírodní cesta (Billingssova metoda)

nakladatelství **Gemma**
L. Brabec, Křesťanská thanatologie

nakladatelství **Albatros**
A. Kánský, Člověk a náboženství (pro mládež)

nakladatelství **Návrat**, Davidkova 93, Praha 8
J. Sire, Za novými světy (převodce světovými názory)

nakladatelství **Q 111**, Miloslavov 240, Dunajská Lužná
Turínské plátno

vydavatelství **Slovart** převzalo ze zahraničí exkluzivní
publikaci Za múrmi Vatikánu (foto - National Geografie)

časopis **Velehrad** má nového nakladatele:
nakladatelství **Salve**

nakladatelství **Kora**, Pardubice
E. Terner, Dějiny státu Izrael

Křesťanská akademie Praha
sborník Křesťanství a filozofie (W. Beierwaltes, A.
Zimmermann, R. Spaemann, M. Lobkowicz)

nakladatelství **Rozmluvy**, Vinohradská 28, Praha 2
P. Johnson, Dějiny 20.století

I nadále vychází časopisy **Střední Evropa**, **AD**, **Akord**,
Mundus Orans, **Velehrad**

Děkujeme časopisu **Mundus Orans** a **Katolickému**
týdeníku za prostor, který věnovaly naší propagaci.

Některé zajímavé tituly německého knižního trhu:

K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen

E. Drewermann, Kleriker

H. Küng, Das Judentum

H.M. Enomiya-Lassale, Erleuchtung ist erst der Anfang

H. Denzinger, Enchiridion symbolorum

R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe

E. Gualazzi, Savonarola - Prophet oder Fanatiker

P. Evdokimov, Das Gebet der Ostkirche

L. Boff, Gott kommt früher als der Missionar

SALVE - časopis dominikánské rodiny

Vychází čtyřikrát ročně

Vydavatel: Laická sdružení sv. Dominika

Nakladatel: nakladatelství Salve, Olomouc

Redakční rada: Dagmar E. Kopecká, Pavel J. Rychetský, Petr M. Svoboda, Odilo I. Štampach,
Tomáš Š. Weiss

Redaktor: Pavel Horák, Petr Manes Svoboda

Olomoucká redakce: Salve, Konvent dominikánů
Žerotínovo nám. 1
772 00 Olomouc

Pražská redakce: Salve
Konvent sv. Jiljí
Husova 234/8
110 00 Praha 1

Návrh obálky: P. Piekar

Sazba: Kazatelské středisko Československé provincie Řádu bratří kazatelů

Tiskne: IMPRESO spol. s r.o., Žďár n. Sázavou

MIČ: 47 484

Cena: 15,- Kčs

Objednávky vyřizuje olomoucká redakce.

Příspěvky a korespondenci adresujte na redakci pražskou.

