

ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

SALVE

ROČNÍK II.

ČÍSLO 2

1992

Jiří A. Fuchs Tomismus předčasně pohřbený

Odilo Štampach OP Pojetí zázraku u sv. Tomáše Akvinského

C. Spicq Láska k bližnímu v Bibli

Jacques Maritain Duchovní mise světských osob

Dominik Duka OP Exegetická metoda sv. Tomáše Akvinského

Necítím se být diplomovaným sektobijcem

Monosignálně nebo okcidentálně?

Michał Zioto Kým je křesťanský mnich?

Henry de Lubac Světec zítřka



O B S A H

Odilo Štampach OP – Proč pes?	1
Jiří A. Fuchs – Tomismus předčasně pohřbený	2
Odilo Štampach OP – Pojetí zázraku u sv. Tomáše Akvinského	11
C. Spicq – Láska k bližnímu v Bibli	29
Jacques Maritain – Duchovní mise světských osob	33
Dominik Duka OP – Exegetická metoda sv. Tomáše Akvinského	37
Necítím se být diplomovaným sektobijcem	44
Monosignálně nebo okcidentálně?	49
Michał Ziolo – Kým je křesťanský mnich?	57
Henry de Lubac – Světec zítřka	60
Vladimír Koudelka OP – Klášter „na cestách“ a doma	62

Proč pes?

Na obálce SALVE je pes s hořící pochodní v tlamě. Je vypůjčen z dříve častěji užívaného dominikánského znaku. Prapůvod tohoto obrazu je ve snu blahoslavené Jany z Azy, matky svatého Dominika, o kterém vypráví legenda. Obraz se týkal jejího syna, který se měl brzy narodit. Pochodní měl zažehnout celý svět. Brzy po vzniku řádu na začátku 13. století si někdo všiml, že populární latinský název bratří kazatelů DOMINICANES (*dominikáni*) lze číst trochu jinak, totiž DOMINI CANES (*psi Páně*).

My, kdo vydáváme pro Vás tento časopis, jsme tedy podle vzoru svého Otce a zakladatele svatého Dominika *psi Páně*. Patříme k žebravému řádu nebo k laickému společenství kolem něj. Pes je ve službě a nic mu nepatří. Musí poslouchat a je odkázán na dobrotu svého pána. Náš Pán je dobrý a živí nás dobře. Musíme poslouchat, ale břemeno této služby je lehké. Ba dokonce nás náš Pán pokládá spíše za přátele než za služebníky.

I když máme laskavého Pána, je na nás, abychom mu zachovali psí věrnost. A s tím souvisí ještě jedna nepopulární funkce: štěkat na jeho nepřátele. Naštěstí se po nás nechce, abychom kousali, i když toto někteří naši bratři v minulosti nepochopili, a někteří také dominikáni to nechápou ani dnes. To, co máme pro obranu našeho Pána a jeho božské pravdy k dispozici, je *hlas*. Máme hájit pravdu *slovem*. Chceme-li, aby lidé měli rádi pravdu a jednali dobře, nepomůže na ně vrčet a cenit zuby. Tím bychom je možná zahnali. Ale my je raději chceme udělat z nepřátel přátele, tedy získat je.

Jedním slovem, máme se naučit nesnadnému umění spojovat obětavou a riskující věrnost poznané pravdě s tolerancí a duchem dialogu. Musíme pochopit, že když máme pravdu, není naším *majetkem*. My ji nedržíme, nýbrž spíše ona drží nás. Jsme jí zavázáni, ale nestačíme na ni. Je nám svěřena, ale nemáme ji celou. Mít pravdu neznamená vystihnout věc dokonale. Jiní mohou říkat něco jiného a mít také pravdu. A tyto různé pravdy, naše i cizí, vedle sebe teprve dávají plnější obraz. Horlivost nemá co dělat se známkováním partnerů. Přesně naopak, má to znamenat pokoru. Kdosi správně řekl, že *pokora je pravda*. Snad zde smíme prohodit subjekt s predikátem a říci něco podobného, že totiž *pravda je pokorná*.

Můžeme tedy štěkat, když je to na místě, např. při obhajobě života proti usmrcování bezbranných, lidských práv proti tyranii, nepopulárních pravd o hospodářském, kulturním a morálním stavu národa proti pohodlným polopravdám, na obranu slabých proti silným. Nicméně spíše než štěkat máme nést pochodně. A navzdory ironickým poznámkám některých lidí víme, že plamen naší pochodně má *svítit a hřát*. Máme-li podle snu svaté Jany spolu s jejím synem zapálit svět, nemá jít o nic menšího, než *zapalovat* v srdcích *ohně božské lásky*.

Odilo Štampach, O.P.

Tomismus předčasně pohřbený

Jiří Fuchs

1. Hledisko úspěšnosti a hledisko pravdy

V přednášce „Křesťanství a filosofie 20. století“¹ vyslovil prof. M. Lobkowicz názor, že tomismus v našem století ztroskotál. Nakonec dodává, že dnes už sotva lze být tomistou, tomismus prý zahynul. Pokrokoví křesťané asi vyslechli toto oznámení se zadostiučiněním, ale z filosofického hlediska jde o příliš vážné sdělení, než aby mohlo být jednoduše přijato či odmítnuto.

Ptejme se nejprve, co renomovaný profesor vlastně myslel, když ohlašoval ztroskotání tomismu. Z celého předložení je zřejmé, že Lobkowicz myslí toto: Tomismus se ve 20. st. postupně dostal na okraj zájmu vzdělané veřejnosti, neprosadil se. Naproti tomu je nepravděpodobné, že by chtěl říct toto: Jsem schopen s jistotou prokázat omyl určitého konstitutivního principu tomistického systému, takže se tím celý systém hroutl. Závažnost Lobkowiczova hodnocení tomismu spočívá mimo jiné i v tom, že nabízí určitou orientaci - varuje před slepou uličkou. Které z obou tvrzení by tedy mělo mít v tomto ohledu větší význam? Že se tomismus neprosadil, nebo že je v podstatě mylný? Předpokládáme-li, že hlavním zájmem filosofa je pořád ještě pravda, pak je jistě důležitější odhalení podstatného omylu. Neúspěch u publika naopak nemusí o vlastní hodnotě filosofické myšlenky nic vypovídat; jinak by se musela široká veřejnost povýšit ve filosofii na arbitra. O pravdě se však ve filosofii našťestí ještě nehlasuje.

Momentální nezájem či téměř obecné odmítání by nemusely filosofa zneklidňovat, neboť filosofické pravdy se v lidských poměrech neprosazují vlastní vahou, jejich sdílení

neprobíhá hladce; je tu mnoho retardujících faktorů subjektivního i společenského rázu. Jednak tyto pravdy přicházejí k zřejmosti v nesnadných reflexích, a pak často kolidují s životními zájmy či stereotypy adresátů. Filosofické pravdy jsou náročné intelektuálně i mravně. Krom toho bývají možní recipienti pod vlivem převládajících myšlenkových proudů a kulturních tendencí, které vytvářejí stávající duchovně společenské klima, v němž se daří i četným predsudkům. S ohledem na ohlašovaný debakl tomismu si jednoho všimneme.

Soudobé myšlení je pořád ještě ovládáno evolucionistickou představou o poměrně plynulém zdokonalování veškerého lidského a tedy i filosofického poznání, takže lze takový vývoj snadno evidovat. Tento predsudek se ustaluje poukazováním na poměrně kontinuální progresi v přírodovědě a přílehlé technice. Filosofické poznání je však natolik jiné, že tu nemůžeme na takové analogie spoléhat. O tom např. svědčí permanentní neshoda filosofů v axiomech a z toho vyplývající diferenciaci filosofických směrů. Nicméně se podle uvedeného predsudku předpokládá, že právě se prosadivší směry musejí být pravdě nejbližší, takže dobová konformita je i ve filosofii požadavkem, jehož splnění automaticky garantuje i podmiňuje kvalitu.

Jak se ale máme podle takového kritéria zorientovat, když 20. století je filosofii určeno fenomenologií, analytickou filosofii a existencialismem? Zakladatel fenomenologie rozhodně nechtěl mít ve filosofii nic společného s novopozitivisty, kteří ve svém inkvizitorském zápalu pro vědeckou čistotu

¹ve sborníku Křesťanství a filosofie, Křesťanská akademie Praha, 1991

filosofii popravili. Novopozitivisté zase mají oplátku pohotově nálepku: Husserl ve snaze o radikální založení vědy zápasí s pseudo-problémy, jeho údajné závěry jsou pseudověty bez smyslu. Přitom je myšlení Husserla i novopozitivistů nesené étosem vědeckosti. V obou protichůdných směrech se však pro samou vědu zapomnělo na člověka. Na to upozorňují existencialisté. Ti se ovšem domnívají, že musí rezignovat na vědeckost, aby se mohli věnovat specificky lidskému tématu.

Tři nejvlivnější soudobé směry předkládají v hlubších problémových vrstvách vzájemně protichůdná řešení. Na základě čeho si tedy máme vybrat? Umělecky založení sáhnou po existencialismu, kdo má smysl pro vědu, může volit ze zbývajících alternativ. O jaké vývojové dokonalosti pak ale chceme mluvit? Nebylo by lepší začít hledat pravdu nezávisle na vzdělanostním klíší, podle něhož se soudobé pokládá za momentálně nejvyzrálejší? Pak ale možná existuje systém, pokládáný sice za překonaný, který nicméně soustřeďuje obě žádoucí složky kvalitního filosofování, jež se zdály být v konstelaci soudobých směrů neslučitelné: vědeckost i hlubší záběr lidského tématu. Co když je tento proskribova-

ný systém ve svém založení spolehlivější, ve své základní tendenci adekvátnější a co do možností nadějnější než směry, které na čas ovládly prostor?

Faktický rozptyl soudobé filosofické myšlenky, která se prosadila a určuje, tón tedy ukazuje, že momentální úspěšnost a vlastní hodnota filosofie nejsou v nutném spojení. Rozšířené přesvědčení, že právě úspěšné směry jsou také nejlepší, je předsudečné. Určuje-li tento předsudek studium filosofie, může snadno a mnohdy i definitivně zablokovat či vychýlit směřování k její vlastní dokonalosti.

Můžeme tedy s Lobkowiczem souhlasit, že tomismus neuspěl, můžeme uznat i některé uvedené důvody tohoto ztroskotání. Vyvážnější posouzení tomismu by však vyžadovalo, aby bylo zdůrazněno, že to ještě neznamená neplatnost a následnou nepoužitelnost tomistických principů. Na první pohled proto může překvapit, proč prof. Lobkowicz pojal svou reflexi tomismu tak jednostranně, když ve svém hodnocení zcela vypustil pravdivostní zřetel. Ale při bližším seznámení s jeho způsobem myšlení se už tato vynechávka stává pochopitelnější.

2. Preference kulturního přístupu

Filosofii lze pojímat dvojím způsobem. Můžeme v ní vidět součást širší kulturní souvislosti, která ji determinuje kauzálně i finálně. Můžeme ji ale také pochopit jako účinek specifického myšlení, které se v podstatě vymaňuje z kulturních vazeb prostředí a kultivovanými metodami nastoluje řád problémů i způsoby zkoumání, jež nepodléhají diktátu doby.

Převládá-li první přístup k filosofii, zachází-li se s ní jako s kulturním fenoménem, uvádí se do závislosti na cizorodých determinantách, které ji omezují a deformují. Takový filosof se pak snaží především vyhovět poptávce doby. Hledí vystihnout její ráz, vyjádřit její potřeby, zformulovat jí charakterizující životní pocit, „pojmenovat“ krize, které propukly v důsledku společenskopolitických poměrů. Výběr témat i způsob podání přizpůsobuje mentalitě, vkusu a oče-

kávání současníků. Tak např. v období poválečných stressů líčí obecný úděl člověka pesimisticky, aniž by se zabýval obecnou problematikou člověka, jejíž řešení vytváří nezbytný předpoklad pro podobná hodnocení, která nechtějí jen popisovat nálady, ale nárokují si skutečně filosofickou platnost. Po selhání nějaké utopie, která dlouho mátl intelektuály, propadá takový filosof téměř obecné skepsi nad lidským poznáním a počínáním, aniž by tuto partikulární zkušenost v použití korigoval obecnými reflexemi možnosti a podmínek nevývratného poznání a smysluplného jednání.

Deformace filosofie vázané na dobové klima tedy nespočívá jen v tematické redukci, ale především v tom, že je pervertován řád problémů. Jestliže mě zkušenost studentů v r. 68 nevyhnutelně pudí k radikálním antropologickým či dokonce noetickým konsekvencím,

cím, pak bych se snad měl poohlédnout po jiném zaměstnání.

Připustí-li si filosof v rámci tohoto dekadentního pojmání svého oboru, že by měl mít přece jen obecnější záběr, hledá východisko z dobového partikularismu v dějinách. Vrcholným výkonem pak bývá konstatování, že filosof A se neshoduje s filosofem B v náhledu na to, jak filosof C interpretuje filosofa D. Učené exkurzy do dějin filosofie nemají konce, ale vlastní filosofické myšlení se tu vytratilo. Kant logicky poznamenal, že učenci, jejichž filosofii jsou dějiny filosofie, musí počkat, až jiní provedou svou věc; pak teprve mohou podat zprávu o tom, co se stalo. Jako by tušil, že svými restrikcemi v řádu poznání přivodí situaci, kdy budou noeticky méně rezistentní myslitelé nuceni uchýlovat se k takovým surogátům.

Dějiny filosofie mají jistě ve studiu filosofie své místo. Získají-li však dominantní postavení, je to nepochybně úpadkové. Neboť v popředí zájmu filosofa musí být vlastní filosofické problémy poznatelnosti a bytostných struktur reality, na jejichž řešení, ale i opomenutí závisí ve filosofii vše ostatní - také sebepojetí filosofie či určování místa dějinnosti v hierarchii problémů i ve skutečnosti samé. Zmíněný úpadek je dnes bezesporu výsledkem vývoje novověké filosofie. Jednu z bezprostředních příčin lze spatřovat v jejím skepticko-agnostickém vyústění. Hlavní příčina spočívá v jejích rozporných teoriích poznání. Na tyto základní noetické omyly úspěšně navazuje hegelovsky koncipovaná ontologie, která v obecné explikaci absolutizuje dění a v antropologické aplikaci protismyslně upřednostňuje dějiny na úkor konstant lidského bytí. Dynamická ontologie je druhou bezprostřední příčinou kultu dějin a posledním argumentem dějinného myšlení.

V tomto principiálním zarámování se pak na filosofii zdá být zajímavější kulturní kontext než pravdivostní hodnota. Filosofie, která do něj zapadá, je legitimována svou epochou. Filosofie, která je mu cizí, která je protisměrná trendům doby, se už tím samým diskvalifikuje. Lobkowicz ve svém hodnocení tomismu zřejmě uplatňuje tento kulturní přístup k filosofii. K tvrzení, že dnes už nelze

být tomistou, mu stačí pouhý fakt neúspěchu tomismu v dnešní dějinné situaci. Přitom ho ani nezajímá nějaký zásadní omyl, který by tomistu znemožňoval v řádu pravdy. Je ale tato optika adekvátní? Můžeme ji beze všeho akceptovat? Je to jako bychom řekli, že dnes už nelze unavovat logicky soustředěnými úvahami, neboť přišlo do oblíbenosti volné asociativní povídání žurnalistického typu. Museli bychom být tedy vyladění na dějinné myšlení a museli bychom vzít za své i jeho teoretické předpoklady, abychom mohli tak snadno nahrazovat pravdu časovostí a konformitou. Pak by byla přijatelná i Lobkowiczova výzva k eklekticismu.

Každý poněkud souvislejší filosofický pokus se zdá být svědkem lidské tvořivosti. Různé doby pak přinášejí různé výtvořiny. Pluralita systémů je proto veskrze pozitivní; skvěle manifestuje kreativní mohutnosti lidského ducha. Bylo by barbarské nechat něco z jejího bohatství upadnout v zapomnění či dokonce zavrhnout. Každý si tedy může vybrat a zkombinovat prvky různých směrů podle vlastního založení, cítění, vkusu či víry.

Z hlediska entelechie filosofování se však pluralita systémů jeví jinak. Svědčí o tom, jak snadno se ve filosofii upadá do omylu, je spíše nedostatkem než chloubou ducha. Neboť každý filosof vposledku pretenduje na vyjádření skutečnosti. I ten kdo ospravedlňuje pluralitu poukazem na relativnost či dílčí platnost filosofických záběrů, si pro toto své vyjadřování vztahu filosofického poznání a skutečnosti i pro celou řadu přílehlých výroků vyhrazuje kvalitu neproměnné pravdivosti. Proto také odmítá netoleranci sebejistých držitelů pravdy; jen mu přitom nedochází, že odmítá i sebe.

Rozpory relativismu jsou dostatečně známé. V této souvislosti zdůrazňují, že nutně uplatňovaný nárok filosofa na pravdivost vlastních výpovědí, které tvoří identitu jeho myšlení, zároveň rýsuje hranici, za níž už končí tolerance k opačným názorům. Tím se zároveň zmenšuje prostor smysluplně akceptovatelné plurality, která tedy zdaleka není analogická rozmanitosti uměleckých děl či škol.

Filosofové zkoumají danou realitu aspektuálně. Vyjádření mohou být v daném aspektu mnohá, ale jeden problém má jen jedno řešení - to, které odpovídá tematizovanému aspektu reality. Různost mínění o témže aspektu tedy není uznáním bohatství skutečnosti; znamená, že se s ní některý názor prostě minul. Ani výběr témat nemůže být ve filosofii libovolný. Neboť skutečnost, k níž patří i poznání, ukládá svou strukturaci hierarchii filosofické problematiky, kterou nelze bez omylu soustavně ignorovat. Metodická neprozíravost mívá za následek nezvratné omyly - i o tom učí dějiny. Ani v tomto ohledu tedy není pluralita přínosem.

V rámci kulturního přístupu můžeme hodnotit pluralitu filosofických směrů pozitivně a můžeme mít přitom i pocit spravedlivých, když uznáváme právo každého na existenci v řádu lidské kultury. Tento přístup bývá často jediným východiskem z labyrintu mnohvrstevnatě protichůdných systémů; je však evidentně vnějškový. Čistě filosofický přístup naproti tomu umožňuje kvalifikovaný, diferencovaný postoj k pluralitě systémů. Neboť se v něm nerezignuje na pravdu jako autentické měřítko jejich vyhodnocování. V rovině principů se musí pluralita výsledků odmítnout, neboť neomylně signalizuje omyly. Také v těch partiích, které jsou určeny principiálními omyly nebo citelně poznamenány privací pravdivých principů, není pluralita přijatelná. Teprve ty části či spíše fragmenty systémů, které jeho autor vypracoval navzdory nedostatkům v principiální poloze, mohou být integrovány do soustavy verifikovaných poznatků.

3. Konfrontace na úrovni teorie poznání

Lobkowicz podtrhuje význam teorie poznání v křesťanské filosofii, neboť její neempirické teze jsou bez gnoseologické fundace lehce napadnutelné. Teorie poznání má ve filosofii skutečně axiomatické postavení, neboť jen ona může eventuálně odůvodnit lidské poznání a odtud případně i možnost metafyziky. Je však navýsost důležité v jejím rámci rozlišovat aspekt psychologický a noetický. V psychologickém zaměření se zkoumá

Vyznačme pásmo spojitostí, které vyšly najevo v této reflexi dvojího pojmání filosofie. Zůstává-li dnes filosof ve stínu novověkých teorií poznání a nepropadne-li přitom agnosticizmu, osvojí si v ontologii nejspíše kategorie dynamismu; ty ho ve výkladu lidského bytí vedou k upřednostnění dějinnosti; filosofii pak primárně nahlíží jako kulturní fenomén a pluralita systémů mu dokumentuje velikost lidského ducha. Doporučování eklekticismu je v tomto kontextu pochopitelné.

Řeší-li však filosof problematiku poznání ve smyslu klasického realismu, pak má jeho ontologický obraz velkorysejší rozměry a jistější kontury; byl získán prostor pro konstantní pravdy a postihování metadějinných struktur skutečnosti, na kterýchžto hodnotách neprominutelně participuje i filosof dějinnosti. Pravda se tu stává povinným kritériem hodnoty a přijatelnosti filosofické koncepce, takže už není nutné pasivně se odevzdávat pluralitě systémů a ještě přitom propadat klamnému pocitu nestranné objektivity. Eklekticismus se v této perspektivě jeví jako důsledek jisté povrchnosti, byť vycházel vstříc časté bezradnosti.

Právě naznačené důvodové souvislosti Lobkowiczova hodnocení tomismu charakterizují i jeho způsob myšlení. Tím není řečeno, že by snad všechny uvedené momenty schématu kulturního pojmání filosofie Lobkowicz explicitně zastával. Tendence je však zřejmá a Lobkowiczovy následující výroky ji ještě zvýrazní. Jejich kritickým posouzením zároveň zpochybníme tvrzení, že dnes už nelze být tomistou.

vznik, průběhy a struktury poznání. Noetik zjišťuje hodnotu poznání - zda a do jaké míry postihuje realitu, která není účinkem lidského poznání.

Nerozlišování těchto dvou směrů zkoumání postihlo většinu novověkých teorií poznání a mnohdy zapříčinilo i jejich autodestruktivní ráz. Neboť filosofové se domnívali, že radikálně zhodnotí poznání, když vystihnou

způsob jeho vzniku a průběhu, když popíšu jeho strukturu. Paradoxně však zapomínali, že v těchto svých reflexích naplno postulují hodnotu objektivitu, o níž v tomto zapomení chtěli, a sice výhradně na základě této psychologické okliky, rozhodovat. Výsledek takového nedopatření se dostavil; přispělo k tomu i kritické sebevědomí, které filosofa tlačilo do kontrastu s naivním realismem přirozeného chápání. Filozofové ve svých výkladech pravidelně deformovali nějakou součást poznání a odtud „kriticky“ hodnotili celé poznání, tj. uložili mu nějakou restrikcí, od níž si při těchto výkonech samovolně udělili dispens. Proto jim také uniklo, že se tím sami vyvracejí.

Překvapivě četné rozpory novověkých teorií poznání tedy pramení v této metodické konfuzi; lze ji označit jako psychologizaci noetiky. Neboť otázka hodnoty poznání vyžadovala adekvátní, čistě noetický přístup, nefalšovaný problematickými psychologickými či tzv. transcendentalistickými popisy nesusnadno dostupných stránek subjektivity, při nichž mizí vědomí, že kritizovanou hodnotu zároveň nevyhnutelně užíváme. Pak by vyšlo najevo, pro jaké složky poznání nárokuje v reflexích objektivitu. Tím by se stalo zřejmým, že je nesmíme v následném určování mezi poznání a v psychologických výkladech subjektivizovat.

Můžeme tedy souhlasit s Lobkowiczovou akcentací teorie poznání, ale diferencujeme: Metodická priorita v řádu filosofického poznání patří noetice - ale jen jí.

Po této orientační zkratce porovnejme šance tomismu a soudobých směrů v noetice, která jakožto disciplína axiomů hledá s radikální kritičností poslední odůvodnění poznání, a tím i filosofie. Novopozitivisté jsou v noetice programově neplodní. Neboť se rozhodli uznávat jen empirii, zatímco kritické reflexe vztahu poznání a reality jsou evidentně neempirické. Proto se noetice instinktivně vyhýbají; pokud už to není možné, vyhlašují její otázky za pseudoproblémy. Absolutizace empirie ovšem není tak noeticky nevinna. Jen tehdy mohu zodpovědně omezovat poznání zkušeností, když jsem poznal, že skutečnost postihují jen zkušenostně. Lze to však poznat pouhou zkušeností?

V pozadí cenzorských praktik novopozitivistů jsou tedy gnoseologické předpoklady empirismu. Scientisté jim vesměs uvěřili a vidí svoji úlohu v jejich antimetafyzickém vytěžení; jen důsledně provádějí Humeovu směrnicí. Hume však pouze převzal Lockův psychologický výklad poznání a vyvodil z něj noetickou skepsi, čímž znemožnil jakýkoli výklad poznání - svůj nevyjímaje. Tím mimo jiné dokumentoval nevhodnost psychologizace noetiky. Taková nahlédnutí nemůžeme samozřejmě očekávat od scientistů, kteří nevidí, že Hume svou skepsí Lockovu koncepci falzifikoval. Berou ji klidně dál za základ určování kriteria smyslu výroků, jímž pak s vědeckou důstojností eliminují metafyzické teze. Celé toto rozporuplné počínání tedy vychází z recepce té nejslabší noetiky, která se v dějinách vyskytla - z empirismu.

První úspěšný směr 20. století je tedy z noetického hlediska dogmatický, rozporný a sterilní. O mnoho lépe na tom z téhož hlediska není ani zakladatel fenomenologie E. Husserl. Jeho záběr je sice díky karteziánským inspiracím daleko filosofičtější, ale výsledek rovněž neuspokojuje. Osudným se pro Husserla stalo nekritické převzetí první fáze Descartova stylizovaného postupu kritického filosofa: od skvělé intence přes zaostávající provedení, až po neodůvodněné stanovení priority existujícího já.

Descartes svým výchozím úmyslem vše zpochybnit vystupňoval kritičnost na maximum. Personifikoval univerzální pochybnost zlým duchem, ale bohužel ho hned zkraje umlčel a geniální plán zmařil. Nezabíval se totiž předsudku o vhodnosti matematického způsobu myšlení v noetice. Descartes s výslovným vyloučením prověřující reflexe zavedl údajně jednoduchý pojem pochybnosti, a tím dvojnásobně podvázal kritičnost vlastního postupu v samém počátku. Nejenže zavedení zůstalo dogmatické, ale spontánní určení pojmového obsahu nastolilo dogmatismus evidencí. Neboť Descartes zatížil pojem pochybnosti vyřazením zpochybněného - zmátl ho s epoché, se zdrženlivostí k zpochybněnému, s jeho nepoužitím. (Husserl pak užívá termín epoché jako synonymum pochybnosti.) Evidence, které nutně prováze-

jí každý myšlenkový akt, jsou však, jakožto nutné, nevyřaditelné. Jsou tedy v kontextu karteziánského postupu metodicky nepochybnitelné. Proto může Husserl mluvit při existenci ego o bezprostřední praevidenci - absolutně nepochybnitelné. Zlý duch však původně mířil na tyto evidence. Kritická intence tedy zůstala nenaplněna, postup k „první jistotě“ byl hned v prvních krocích zdogmatizován.

Tím bylo zároveň zredukováno noetické téma a začala série omylů. Prvním je upřednostnění existence ego v řádu jistot, neboť důvod její rezultační, nikoli metodické nepochybnitelnosti je týž jako u všech evidencí, které ji podmiňují. Tyto podmínky neuvědomněné objektivit reflexí však zůstaly nedotázány. V tomto noeticky rozhodujícím bodě Husserl Descarta neopravil, ale akceptoval a dotáhl. Uvěřil prioritě jistoty ego, a teprve odtud začíná kritizovat Descarta, že nevytěžil svůj axiom, že nezahájil výzkum subjektivity a nerozvinul tak vpravdě transcendentální filosofii, které pak Husserl přes Descartovo dogmatické založení a vlastní neméně dogmatické převzetí protismyslně vyhrazuje monopol kritičnosti.

Jenže právě tématickým upnutím na subjekt dovršil Husserl metodickou konfuzi. Neboť tím provedl posun od původní noetické intence prověření hodnoty poznání, která jediná odůvodňovala užívání titulu „kritická“, k analýzám subjektivity, což je onen neblahý posun od noetiky k psychologii - byl se sebevíc mluvílo o transcendentálním. Následoval utajený konflikt s málo uvědomovanou objektivitou vlastních reflexí, který občas proskakoval různými, nepřesvědčivě řešenými paradoxy. Hypertrofie subjektivity ve

výkladu poznání je tu srovnatelná s Kantovým apriorismem. Takový balanc na hraničích subjektivizace poznání je ovšem noeticky neudržitelný. Následující quasiempirická redukce filosofování fenomenologů není bez souvislosti s těmito noetickými kolizemi E. Husserla.

O třetím směru, který ovládl filosofii 20. století, se nemusíme z noetického hlediska rozepisovat; existencialismus nechává noetiku stranou. To sice odpovídá jeho originálnímu vstupu do filosofické problematiky, ale noetické téma není ve filosofii tak okrajové, aby se mohlo prostě a bez důsledků obcházet. Obecnější výpovědi existencialistů proto nejsou bez noetických implikací, a ty obvykle mívají nominalizující ražení, což není zrovna přednost.

Noeticky jsou tedy vlivné směry našeho století podprůměrné. Naproti tomu neúspěšný tomismus respektuje ve výkladu rozumového poznání nezbytné hodnoty myšlenkových jednotek a principů, které každý filosof nutně užívá - i když je třeba výkladově deformuje. Tomisté sice také často zaměňují noetický výzkum za psychologický a upadají tím do zbytečného dogmatismu. Ale realistický instinkt je uchránil od dobrodružství autodestruktivních teorií poznání a metodický defekt je jen omylem jednotlivých tomistů; neplyne z povahy realismu a je proto v jeho rámci napravitelný.

Podíváme-li se tedy na odepsaný tomismus a úspěšné směry z hlediska, které i Lobkowicz pokládá za jedno z nejdůležitějších, pak se spíše zdá, že dnes už nelze nebyt tomistou. V každém případě se jeho hodnocení tomismu příliš neshoduje s uznáváním filosofické relevance teorie poznání.

4. Následné výroky a komparace

Základní noetické ladění proznívá dalšími partiemi filosofického tématu. Lobkowicz konstatuje, že se v pozdním období novověku filosofové utápěli v neplodných úvahách o filosofii a jejích možnostech. Uniklo mu však, že tato krize jen rezonuje disharmonií v hlubších polohách, že představuje jen zlomek krize základů, která zachvátila novověké myšle-

ní. Stav noetického vědění totiž určuje i sebe-pojímání filosofie. Realistické hodnocení rozumu jakožto nástroje filosofování dnes rehabilituje pojmově úvahový způsob filosofování, které se tak úzkostlivě neváže na zkušenost. Filosofie získává metafyzický rozměr, aniž by proto přecházela k básnění. Nominalizující depravace nástroje filosofování uložila

novověku omezující metody, paradoxně považované za výraz kritické dospělosti, které filosofii fixovaly na různé modalities zkušenosti.

Noetická erudice tedy zajišťuje autentický styl a adekvátní předmět filosofování o extramentální realitě. Noetické omyly se naopak promítají i do definice filosofie. To ale není problém tomismu, nýbrž soudobých směrů. V nich se filosofické téma buď redukuje, nebo splétá s uměním. Obojí signalizuje metodickou neujasněnost a v posledku vyplývá z omylů o rozumu. Ani v tomto bodě tedy Lobkowicz nedoceníl proklamovaný význam teorie poznání, když se domnívá, že dnes už nelze být tomistou.

Také preferování dějinnosti ukazuje, že to s tou gnoseologií nemyslí tak vážně. Dějinnost nejen prakticky ovládá Lobkowiczovu úvahu, ale je jím i vyzdvížena teoreticky. Filosofie, která zamlčuje dějinnost lidské kultury, prý nemůže náležitě odpovědět na otázku, jak tomu se skutečností skutečně je. Lobkowicz v tomto ohledu staví proti sobě scholastiky a Heideggera a sympatie neskrývá. Jenže dominance dějin v lidské skutečnosti spočívá na ontologickém dynamismu, který je pro své nominalistické implikace zase noeticky nepřijatelný. Lidská realita není zachytitelná jen v řádu nahodilých událostí, ale také na úrovni nutných metafyzických struktur, které nejsou méně skutečné; jejich znalost naopak umožňuje vyvážené pojetí skutečnosti. Právě metafyzický obraz skutečnosti nechává dějiny na svém místě, znemožňuje jejich ontologické předimenzování.

Lobkowicz akcentuje dějiny také v protějšku k těm novověkým myslitelům, jimž se prý scvrkával předmět rozhovoru, takže se filosofie stávala existenciálně irelevantní. Existenciální problematika skutečně mizela z novověkého prostoru, ale spíše v důsledku noeticky zapříčiněné ztráty metafyziky. Lobkowicz si měl tedy všimnout, že to nejsou privace tomismu. Náhradní, noeticky nezkušený program ontologie absolutizovaných dějin také nemůže být řešením, neboť skutečnost po stránce konstitutivní výkladově destruuje. Známkou toho jsou zamlčované relativizační konflikty s metadějinnými hodnota-

mi - pravdou a dobrem. Lobkowicz symptomaticky hledisko pravdy odstavil; pokrokoví křesťané si tyto konflikty řeší fideismem.

Lobkowiczově úvaze chybí smysl pro tyto principiální souvislosti. Proto nepřekvapuje, když závěrem doporučuje eklekticismus ve víře, že je jen málo směrů či druhů filosofování, které jsou pro křesťana zásadně uzavřené. Alternativy křesťanského myšlení se prý téměř kryjí s alternativami filosofie vůbec. Záleží ovšem na tom, jak nabízené alternativy pojímáme, v jaké problémové poloze je uvažujeme. Žádný směr není totálně mylný - a potud ho lze asimilovat. Ale odhad míry použitelnosti vyžaduje odůvodněná kritéria. Obávám se, že úspěšnost či rezonance doby mezi ně patřit nebudou. Při zanedbávání pravdy v dějinně kulturním pohledu se taková kritéria budou jen těžko nalézat.

V souvislosti s doporučeným eklekticismem je zajímavé, jak Lobkowicz v jiné své úvaze (Morální myšlení a víra) reflektuje překážky reevangelizace Evropy. Za hlavní z nich pokládá sekularizaci všech životních oblastí. Jejím zneklidňujícím doprovodem je prý ztráta otázky po Bohu. Lidé se už zabydli v čisté imanenci.

Kdybychom začali vypočítávat, kolik Lobkowiczem doporučených filosofů svým ostentativním, domněle poučeným ignorováním problematiky Boží existence přispělo k tomuto znormalizovanému zmlknutí ústřední otázky lidského života, asi bychom s tím nebyli hned tak hotovi. Když tedy Lobkowicz zjišťuje, že způsob myšlení světa zvítězil i v srdcích věřících, a že tedy úsilí o evangelizaci musí začít u nás - přezkoumáním našeho způsobu myšlení -, pak věřme, že to vztahuje i na sebe. Pak si lze přát, aby i on odhalil jisté diskrepance ve vidění Lobkowicze filosofa a Lobkowicze křesťana.

Připusťme, že se na sekularizaci mohl nepřímo podílet i způsob pěstování tomismu. Nikdo však nebude rozumně tvrdit, že ji svými obsahy spoluzapříčinil tomismus sám. Případné studium principiálního souladu křesťanského a tomistického realismu by ovšem muselo mít hlubší záběr, aby se mohlo poukázat na možné filosofické východisko z dnešní situace.

Také Lobkowiczovo zásadní rozhodnutí pro dějinnost by mohlo získat prověření, příp. korektiv reflexí tomistických pojmů potence-akt. Lobkowicz to však vidí tak, že novoscholastici uhnuli k podobným abstraktům před úkolem doby. Tím prý přispěli k zániku tomismu: stal se nudným. Opravdu se tu ještě mluví o filosofii?

Tradiční představa o tom, že úkolem filosofa každé doby je zachytit obecné principy skutečnosti a odtud případně odhalovat myšlenkové nedostatky své doby, zřejmě už padla. Dnes musí filosof především hledět, aby oslovil. Musí vycházet vstříc mentalitě současníků a připustit, že i jejich předsudkům a zlovyvkům. Lobkowicz jinde konstatu-

je, že průměrný Evropan našeho věku je estét. Estéta však více zajímá, jak se něco říká, než co se říká. Bohužel pravda a kultivované, poutavé podání se neimplikují; často volíme mezi špatně řečenou pravdou a dobře podaným omylem. Jestliže se tedy filosof dnes musí snažit, aby nenudil, bude muset přistoupit na estétský styl filosofování, kde už ani tolik nepůjde o „moralizování“ pravdou; do popředí se dostávají jiné hodnoty i „hodnoty“. Je to skutečně zcela nové, řekněme kulturnější chápání filosofie a uznejme, že má v rámci dějinného myšlení logiku. V těchto komerčních nížinách se však nabízí otázka, zda není současný neúspěch tomismu spíše jeho předností.

5. „Uzavřený systém“ nebo křehkost dějinnosti

Tomismu skutečně v očích vzdělané veřejnosti neprospělo, že se stal oficiální doktrínou a že byl v důsledku toho pro účely teologického studia pěstován „velmi učebnicově“; v tom nemůžeme než s prof. Lobkowiczem souhlasit. Nejenže muselo být nadekretováno tomismu vnímáno nekatolickou inteligencí jako nepatřičná intervence do svobodné diskuse filosofů, ale navíc poznamenalo i způsob předávání a osvojování filosofické nauky. Studijní pragmatismus nepřál potřebným problematizacím, na nichž se tříbí a které ke svému zrání potřebuje osobní uvlastňující filosofování; vedl k zjednodušování a často jen k pouhému opakování věřených tezí. Taková prezentace tomismu pochopitelně nemohla přesvědčit. Také spojení tomistické filosofie s teologií vyvolává v prostředí postupující náboženské indifferenci apriorní despekt.

Další důvody, jimiž se Lobkowicz pokouší vysvětlit ztroskotání tomismu, už nejsou tak srozumitelné. Probuzené vědomí křehkosti a dějinnosti každého myšlení prý dnes už nedovoluje rozvíjet uzavřený a všeobjímající systém. Tato výhrada vůči tomismu však obsahuje četná nedorozumění. Předně není jasné, proč se v souvislosti s tomismem stereotypně mluví o uzavřeném systému, aniž by se ukazovalo, z jakých věcných a meto-

dických omylů omezenost pochází. Tzv. uzavřenost je defektní, když nedovoluje systému absorbovat nějakou pravdu nebo reagovat na nějaký problém. V případě pravdy může být takovou závorou ze strany systému jen zabudovaný omyl, v případě problému jen nějaká restriktivní metoda, která je součástí systému. Bylo by ale serióznější nejprve tyto omyly prokázat než beze všeho imputovat systému vykřičený defekt, jenom proto, že je to systém.

Tomismus jistě nevstřebá Kantovy apriorní formy, Hegelův pokus o legalizaci rozporů ani nebude mít porozumění pro Heideggerovo blouznění o nicotě. Jsou to z jeho hlediska těžké omyly a je jeho úkolem dokázat, že nejen z jeho hlediska. Na druhé straně se ale tomismus např. může zbavit vtíravého dogmatismu evidencí a integrovat Descartovu metodickou intenci univerzálního kritického prověření poznání. Může také zachytit existencialistický signál, opustit představu auto-centrické metafyziky a programově ji pěstovat v antropologickém zaměření.

I kdybychom nechali reprezentovat tomismus učebnicovou soustavou v rozpětí od logiky po etiku, není zřejmé, proč by určité noetické a ontologické principy nemohly být aplikovány ve speciálnějších disciplínách a nemohly tak vytvářet širší rezultační souvislost.

Přitom není třeba podléhat dojmu definitivnosti, který snad může při vnějškovém pohledu na učebnice vznikat. Nejsou snad všechny zavzaté teze prezentovány jako apodiktické, mnohé lze důvodově precizovat, příp. korigovat. Ani tematický záběr není prezentován jako vyčerpávající - teze lze přidávat.

Museli bychom zpochybnit dosažitelnost univerzálních noeticko-ontologických principů a vydržet v té pochybnosti, abychom mohli rozumně tvrdit, že si dnes už nesmíme „všeobjímající“ systém dovolit. Možná, že Lobkowicz svůj poukaz na křehkost a dějinnost každého myšlení vztáhne až sem. Pak ale musíme upozornit, že přesvědčení o křehkosti každého myšlení se rodí v noetické reflexi - a pokud tato vyzní zásadně skepticky, je autodestruktivní. Pokud znemožní metafyzické principy, budeme si muset odpustit i princip dějinnosti, který sám je evidentně metadějinný. Zdá se, že Lobkowicz je natolik fascinován perspektivou dějinnosti, že mu unikají metadějinné podmínky rozhodnutí se pro princip dějinnosti a pro šíři jeho uplatňování.

Tomu nasvědčuje i další důvod proti tomismu. Tomášovo myšlení je prý do nejmenšího detailu poznamenáno představami, které patří třináctému století a které dnes už nesdílíme. To je ale naprosté nepochopení, způsobené zase upřednostňováním dějinnosti. Principy, které provládají Tomášovým myšlením, jsou charakteru gnoseologického a ontologického, nikoli přírodovědného, jak

se domnívá Lobkowicz. Tyto principy nemají dobově omezenou platnost. Dějinná limitace odporuje povaze a poznatelnosti jimi vyjadřovaných skutečností. Buď jsou tedy mylné, a pak neplatily ani v Tomášově století. Nebo jsou pravdivé, a pak platí i dnes, přestože my už je dnes nesdílíme.

Klade-li např. Lobkowicz proti Tomášovu realistickému chápání poznání dnes úspěšnější nominalizující hypotézu dějinnosti, je to věc argumentace. Staví-li se ale za dnešní koncepcce, protože jsou dnešní, protože jsou podávány podle našich kulturních měřítek, pak se vlastně vyřazuje z obecné filosofické diskuse o daných elementárních problémech. Čteme snad myslitele jiných století především proto, abychom zaregistrovali, co a jak říkali, nebo hlavně proto, abychom u nich a s nimi hledali pravdu? Jde-li o pravdu, pak se jí nevzdáme jen proto, že byla dokázána v jiném století v termínech a formách jiné kultury - ledaže prostě přijmeme dnes oblíbený princip dějinnosti, který nám dovolí proměňovat dřívější pravdy v nudné archivní materiály.

Přednáška prof. Lobkowicze byla proslovena v rámci cyklu „Křesťanství a filosofie“, pořádaném pražskou Křesťanskou akademií. Cyklus je koncipován následovně: v prvním kole se probíraly „Velké epochy“, poté přijdou na řadu „Velké postavy“ a nakonec soudobé aspekty vztahu křesťanství a filosofie. Je to jistě záslužný počín, ale koncepcce cyklu také o něčem vypovídá; radou se prý na ní podílel prof. Lobkowicz.

RECENZE - J. Fuchs: Problém přístupu k Písmu (ze sborníku *Kritické úvahy I.*²)

Zmíněný článek se dotýká otázky výkladu Písma z noetického principu. Tento pohled bezesporu zúžil celou šíři problému a vede autora programově k pojetí Písma jako Božího sdělení ve smyslu předávání „životně relevantních pravd“. Toto pojetí - zcela jistě pravdivé - nevystihuje celou šíři Písma, které je také knihou svědectví a zkušeností s Božím zjevením.

Klasifikace „protestantského přístupu“ k Písmu zasahuje pouze určitou část nekatolických přístupů. Jádrem sporu je vedeno spíše s klasickým liberálním protestantismem.

Studie však značně pravdivě reflektuje naši současnou situaci na úrovni mezicírkevních vztahů, kdy ekumenismus je často pouhou společenskou dvorností a chybí nám hlubší poznání partnerů z obou stran a více bratrské odvahy k dialogu. Tento článek může být dobrým impulsem pro nastolení takového dialogu.

Dominik Duka, OP

²vydalo Kazatelské středisko čs. provincie Řádu bratří kazatelů, Praha 1992

Pojetí zázraku u sv. Tomáše Akvinského

Odilo Štampach OP

[Dokončení z minulého čísla]

3. ZÁZRAK V KLASICKÉ FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGII

Hranici mezi klasickým a současným je nesnadné stanovit. Pro dnešní pojetí je charakteristické bohatství směrů až ke ztrátě komunikace a spolupráce mezi nimi. Repertoár přístupů se pohybuje od zpochybňování fundamentální teologie v duchu barthovské dialektické teologie a jejího redukování na úvod do studia teologie až po důkladný akademický přístup, který se drží klasických tří traktátů (de religione, de revelatione a de Ecclesia). Mezi tím lze jako příklady uvést přístupy v podobě fenomenologie náboženského základního aktu a v podobě jakési obecně náboženské mystické propedeutiky. Někteří fundamentální teologii neruší, ale rozpouštějí ji v jiných oborech. Traktát o Božím zjevení se klade jako úvod k systematické teologii, pojednání o náboženství ztrácí někdy teologický ráz a stává se empirickou srovnávací religionistikou. Eklesiologie je v tomto pojetí obvykle součástí systematické teologie, kde se pak mísí fundamentálně teologické a dogmatické aspekty (případně ještě s morálně teologickými, liturgickými a pastoračními). Otázky magisteria se pak občas od eklesiologie oddělí. V německé jazykové oblasti tak vznikla disciplína pod názvem *theologische Erkenntnislehre*.

Pluralita dnešní fundamentální teologie budí dojem, že v klasické fundamentální teologii bychom měli nacházet jednotu jako jistý kontrast. Vede nás k tomu i vžitě schéma, že dnešní církve je pluralitní a církve dřívější, např. předkoncilní, byla prý monolitní a uniformní. Fundamentální teologie v období před II. vatikánským koncilem nebyla uniformně jednotná, stejně jako nebyla jednotná třeba liturgie (větší bohatství ritů a jejich variant než dnes!) nebo morálně teologická

pojetí (tomismus, molismus v nauce o milosti, morálně teologické systémy atd.). Do předkoncilního období se ve fundamentální teologii vešla tak rozdílná pojetí jako apologetická koncepce J. H. Newmana a dílo R. Garrigou-Lagrange: *Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam*.

Vydání nějakého díla před nebo po II. vatikánském koncilu nemůže sloužit jako kritérium, protože koncil nespadl z nebe. Byl prací mnoha teologů dlouho připravován. A zase na druhé straně, po koncilu vycházely a vycházejí fundamentálně teologické práce v klasické linii. Za klasické budeme pro další úvahu pokládat pojetí, které navazuje na svatého Tomáše Akvinského, i když to pochopitelně nikdy nebylo opakování jeho myšlenek. Znakem klasického pojetí je scholastická metoda. Různost se v klasickém pojetí jeví jako různost škol v mezích jednoho oboru, s podobnými filosofickými a metodologickými základy. Proto je v tomto pojetí možný mezi školami dialog. Školní učebnice, které respektovaly klasický přístup, uváděly loyálně mnohá řešení.

Abychom si připomněli klasické pojetí zázraku, necháme se vést hlavně universitní učebnicí dobré úrovně *Elementa apologeticae sive theologiae fundamentalis* od A. Michelitsche. Širší souvislost pojednání o zázracích zde tvoří traktát o zjevení, rozdělený na dvě velké samostatné části, *theoria revelationis* a *demonstratio christiana*. V první se o zázracích pojedná obecně a ve druhé o Ježíšových zázracích konkrétně, s důrazem na zmrtvýchvstání jako hlavní znamení jeho božství a pravdivosti jeho slov.

V části věnované teorii zjevení se propracovává pojem zjevení, možnost zjevení a zna-

ky zjevení, dále se konstatuje, že Boží věci jsou skryté, že jsou tajemstvími a proto nejsou proniknutelné beze zbytku přirozeným rozumem. Je proto potřebné jejich sdělení. Bezprostředně předchází kapitole o zázracích úvaha o znacích zjevení.

Boží zjevení musí mít **znaky**, podle kterých se pozná a odliší od zjevení fiktivního a falešného. Podle takových znaků lze soudit, co je pravým zjevením, a proto tyto znaky slouží jako **kriteria**. Na jejich základě se člověk rozhoduje věřit Božímu zjevení, a proto se jim říká také **motivы uvěřitelnosti**. Znaky, podle kterých se rozlišuje Boží zjevení, mají v procesu vzniku a růstu víry různou váhu a míru účinnosti. Klasické učebnice zde nabízejí různá dělení kriterií. Zázraky (spolu se splněnými prorockými předpověďmi) se obvykle označují za kriteria vnější, miní vnější vzhledem k textům, ve kterých je uloženo posuzované Boží zjevení. Řadí se ke kriteriím objektivním a pozitivním. Objektivita tu znamená intersubjektivitu, relativní nezávislost na osobním ladění, i když jistě aspoň principiální ochota přijmout zázrak jako svědectví tu musí být. Michelitsch řadí zázraky a splněné prorocké předpovědi ke znakům objektivním externím. Potřeba vnějšího smyslu vnímatelného znamení se odůvodňuje odkazem na realistickou antropologii, na nutnost podepřít sdělovanou pravdu něčím smyslově působícím. Je tu odvolání na místo v STh II/II 178, o kterém již byla řeč.

V Michelitschově pojednání o kriteriích bychom mohli postrádat úvahu, kterou jsme našli u sv. Tomáše, že lepší by bylo nechat se vést pouze pravdou Božího slova, jeho autoritou (tedy z toho hlediska vnitřními znaky), ale pro zatvrzelost lidí je někdy třeba je vyburcovat znamením, které vzbuzuje údiv a překvapení. A co je ještě důležitější, rádi bychom zde našli odlišení pouze intelektuálního přijetí věrouky, které může být vyvoláno zázraky, od nadpřirozené víry, která se už od pomoci kriterií odpoutává.

Zázrak se vymezuje nejprve terminologicky: *miraculum* od *admiratio*. Některé věci udivují jen pro dílčí neznalost. U jiných se děje něco mimořádného, *praeter cursum communem naturae*, a příčina není zjevná

nikomu. A to jsou zázraky ve vlastním smyslu, ve smyslu teologickém.

V poznámkách věnovaných ontologickému statutu zázraků jsou některé formulace, které shrnují a v novodobém kontextu rozvíjejí to, s čím jsme se setkali už u sv. Tomáše a jeho zdrojů v tradici. Je třeba, aby to, co je chápáno jako zázračné, se dělo mimo řád obecně ve věcech zachovávaný. Je to výjimka z pravidla, jíž Boží moudrost připouští pro nadpřirozený účel, např. pro potvrzení zjevení. Připomíná se, že zázrak není proti (*contra*) universálnímu přirozenému řádu.

Zázrak musí splňovat určité podmínky: musí to být smyslově vnímatelný efekt (pokud tedy jde o zázrak v užším smyslu vzhledem k terminologickému pojetí sv. Tomáše v STh I 105.), působený jen Bohem, mimořádný a zaměřený k nadpřirozenému účelu. Věcná definice zázraku po těchto přípravných úvahách podaná u Michelitsche zní: „*Miraculum est effectus sensibilis, stupendus, a Deo praeter ordinem particularem naturae ad finem supernaturale, patratum.*“

K dopracování pojmu náleží ještě dělení zázraků, se kterým jsme se už setkali v Úvodu a při referování o textech sv. Tomáše, a proto bez komentáře zde uvedeme jen, že má jít o *miracula quoad substantiam, quoad subiectum a quoad modum*. Pokud se užívá jiné terminologie, totiž *supra, contra a praeter naturam*, doplňuje se pro objasnění u *contra*, že jde o *contra naturam in particulari*.

Je-li vypracován pojem zázraku, není tím ještě nic řečeno o tom, **je-li zázrak možný**. Tím se zabývá Michelitsch v dalším paragrafu. I zde jsou některé nové a rozvíjející myšlenky. Zázraky jsou možné **z hlediska Božího**. Bůh jako všemohoucí a stvořitel vše dokonale ovládá a nic mu nemůže bránit jednat svrchovaně a svobodně, tedy i mimořádným způsobem. Jeho bohatství není vyčerpáno tím, co udělal nebo co právě činí. Může působit bez spolupůsobení přírodních sil a může přírodní síly ovlivňovat, např. omezovat je nebo posilovat. Je třeba rozlišovat řád universální a partikulární. Proti universálnímu řádu Bůh jednat nemůže, protože to by znamenalo, že by opravoval své chybné dílo, což je nemožné. A v tomto smyslu jsou

zázraky vlastně „přirozené“. Nejsou totiž *ne-přirozené* či *protipřirozené*. Bůh je původce řádu přirozeného i nadpřirozeného. Naproti tomu mimo partikulární řád či nezávisle na něm Bůh jednat může. Není vázán přirozenou vazbou příčin a následků. Ale ani zde nejde o popření kauzálního vztahu. Bůh pouze v konkrétním případě suspenduje nebo modifikuje zaměření příčiny na následek.

Dále se řeší možnosti zázraků ještě z jednoho hlediska, které dosud nepřišlo ke slovu. Že zázraky tvoří výjimky z předem ustanovené souvislosti příčin a následků, nemusí vést k tomu, že by Bůh byl proměnlivý. Zdá se, že je nutno trvat na Boží *immutabilitas*. Proměnlivý a proto nedokonalý Bůh, kterého postulují směry procesuální teologie založené na filosofii J. Whiteheada, není vysvětlitelný sám ze sebe. Potřeboval by ještě jiného Boha nad sebou. Neodpovídá to také biblickému důrazu na Boží věrnost, stálost, spolehlivost. Utéci se k procesuální teologii by zde bylo snadným východiskem. Jenže Bůh může i se svými mimořádnými činy zůstat neměnný. Michelitsch to vysvětluje tak, že Bůh **od věčnosti** předvzdělá a ustanoví zázraky, které se pak v čase uskutečňují. Nemohl to ale, jak se někteří mylně domnívají, udělat tak, že v samotných přírodních zákonech spočívají i samy zázraky. Pak by zázraky byly něčím možná pořád ještě vzácným, ale zcela přirozeným. Ztratily by tím funkci znamení. Michelitsch připomíná, že pouze bezmocný panteistický Bůh je vázán přírodním zákonem. **Osobní Bůh je nad ním.**

Zázraky jsou možné i **z hlediska přírody**. Plyne to z povahy zákonů přírody. Michelitsch v poznámce na s. 141 říká, že zákony logiky, etiky, či matematiky jsou absolutní, nutné apriori, nedispenzovatelné, zatímco zákony přírody jsou empirické, nutné a posteriori, kontingentní. K tomu můžeme doplnit mínění současných fyziků, že všechny fyzikální zákony mají pouze statistickou platnost. Výjimka je neruší.

Po odpovědích na několik dílčích otázek, kde ještě rozvíjí dosavadní úvahy, následuje další otázka ve sledu charakteristickém pro učebnice v klasickém, scholastickém pojetí. Řeší se dále užitečnost zázraků. Autor se zde

už nevrací k možnostem, které by nabízely výrazy *argument*, *pečet* zjevení, *motiv uvěřitelnosti*, *znamení*, *kriterium*. Pouze konstatuje stručně, že je užitečné, aby zázraky byly, protože tak se může prokázat naprostá Boží přesažnost nad přírodou. Nelze lépe ukázat, že je příroda podřízena Boží vůli, než tak, že Bůh něco činí mimo přirozený řád. Ukazuje se na tom též, že řád věcí pochází z Boha prostřednictvím Božího svobodného rozhodnutí. Užitek zázraků je v tom, že táhnou člověka k Bohu. Michelitsch tu připomíná sv. Řehoře Velikého: „*. . . ut, qui caelestis mysterii verba non caperent, eos ad fidem caelestia facta solidaret.*“

Zázraky by neměly smysl, kdyby nebyly poznatelné. Jde o smyslově vnímatelnou událost a lze věcně poznat, že jde o zázrak. Pova-ha události ukazuje na transcendenci příčiny. Rozumem lze též uchopit cíl, účel zázraku. Pokud událost má znaky vlastní zázraku, je zázrakem. S poznatelností zázračných faktů minulých, t.j. ze svědectví, je to zřejmě složitější, než Michelitsch ukazuje. Nelze popřít, že velkou roli ve svědectvích hraje fabulace. Pokud jde o Písmo svaté, dnes se připouští poněkud jiné pojetí historičnosti biblických svědectví, než v době vydání tohoto spisu. Jak zachovat plnou důvěru ve spolehlivost biblických zpráv a přitom respektovat různé způsoby vyjadřování, to tvoří samostatnou problematiku.

K tématu poznatelnosti zázraků patří také dílčí otázky, např. možnost záměny zázraku za událost sice udivující a s příčinou neznámou, leč ne transcendentní. Vodítko tu představuje především náboženský kontext, tedy splnění požadovaného znaku *ad finem supernaturale*. **Některé** pravé zázraky mohou být napodobeny. Michelitsch uvádí z Písma svatého kousky egyptských mágů v Exodu a varování ohledně falešných mesiášů a proroků, o Antichristovi a bestii z evangelii a Apokalypsy. Zdá se, že aspoň u zázraků *supra naturam* záměna není možná. Zázraky jsou principiálně poznatelné, omyl je však možný.

I. vatikánský koncil vyslovil důvěru ve funkci zázraků, že odkazují k Božímu zjevení, silnou větou, že *miraculum est divinae re-*

velationis signum certissimum. Autor to interpretuje tak, že to zjevení, jemuž se dostalo potvrzení zázračným znamením (a kde tedy nexus konkrétní obsah–zázrak je zřejmý), je jistě pravdivé. Že uznat intelektuálně tuto pravdivost pod vahou zázračného znamení ještě není nutně spasitelnou vírou, to autor i zde opomíjí.

Náboženství, které se nemůže prokázat skutečnými zázraky, představuje boha, který není schopen si opatřit nástroje k tomu, aby objektivně, zvnějšku potvrdil pravdivost nauky.

Autor se v této části prostřednictvím citátu ze sv. Augustina lehce dotýká tématu jednoty zjevení ve slovech a v činech, které pak bohatě rozvíjejí současní autoři. Augustin říká: „*Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est.*“ Zázraky jako *facta Verbi* tedy promlouvají ve shodě se slovem vtěleného Slova.

Pro pravdivost křesťanského náboženství mluví nejprve vnitřní argumenty. Pak Michelitsch doplňuje argumenty vnější: splněné mesiánské předpovědi a zázraky. Autor vychází ze soudobého pojetí historičnosti evangelíí a sleduje počet zázraků, jejich rozdělení podle evangelistů (společná a vlastní látka), podle typu zázraků a podle lidí nebo věcí, kterých se zázraky týkaly. V jednotlivých případech konstatuje, že tyto zázraky Krista prokazují jako Pána nad přírodou, jako Vykupitele z hříchu a od ďábla, jako vítěze nad smrtí a podobně. Povahu činů popisovaných v evangeliích ukazuje suverénní vládu nad přírodními silami a tedy i božství Kristovo, zejména zázraky nad přírodou a vzkříšení mrtvých.

Michelitsch se také dotýká populární námitky proti Kristovým zázrakům, že uzdravení **vírou** (Ježíš sám říká: *Víra tvá tě uzdravila*) znamená **autosugesci**. I dnes se často poukazuje na nespornou spojitost celostního terapeutického procesu a díla spásy. Nicméně můžeme v souladu s knihou, na kterou se zde soustřeďujeme, doporučit odlišení „*medicínské víry*“ a *nadpřirozené víry*. V mnoha případech by sotva mohlo jít o autosugesci či psychosomatiku. Ježíš např. někdy požaduje víru ne od toho, kdo se má uzdravit, ale

od toho, kdo o něčí uzdravení prosí. (Tento argument Michelitsch neuvádí.)

Kristovo vzkříšení je pevnou součástí všech apologií. Jsou ale i obtíže. Někteří říkají, že Kristovo zmrtvýchvstání je předmětem víry, ale že není a nemůže být ověřeným dějinným faktem. Proto nemůže plnit roli opory pro víru. Vzkříšení nebylo smyslově přístupné a jako takové není přístupné historii. Prvním svědkům smyslově dostupný fakt prázdného hrobu sám o sobě ještě nic nedokazuje. Je pro ně rozhodující až setkání se Zmrtvýchvstalým. Tato setkání ale tak přesahují běžnou zkušenost (jeho víceletí společníci jej nepoznávají, on sám se dává poznat jak chce ap.), že lze sotva mluvit o obecně poznatelném faktu, a tím i o zázraku ve vlastním smyslu slova.

Michelitsch v této souvislosti pouze konstatuje, že „*miraculum miraculorum et firmissimum argumentum divinitatis Iesu Christi. . . est resurrectio Christi a mortuis*“. Absolutně to platí, ale vyžadovalo by to postavit se ke shora zmíněným námitkám. Autor reaguje na námitky snad soudobé, na hypotézu lži, zdánlivé smrti či vize. Zde budeme čekat rozvinutí od autorů novějších.

K zázračným potvrzením křesťanské víry má také patřit podle různých autorů v linii klasické apologetiky vedle divů Kristových i mimořádně velké a rychlé rozšíření křesťanství a jeho zachování. Sv. Tomáš jako hlavní inspirátor klasické linie fundamentální teologie těchto argumentů neuzívá. Současní autoři k nim také přistupují kriticky. Na námitku, že i jiná náboženství se takto rozšířila, odpovídá Michelitsch schematicky, že se nerozšířila nadpřirozenými, leč přirozenými prostředky, což by ale bylo třeba teprve dokázat. Stejně tak zachování křesťanství po dvacet století nic neříká, protože jsou významná světová náboženství, která se bez podstatných změn zachovávají velmi dlouho (islám), ba déle než křesťanství (judaismus, buddhismus) a nic se tím o potvrzení jejich pravdivosti, či nepravdivosti neziskává. Jistě není chybou tato fakta spolu s jinými dějinnými argumenty ve prospěch křesťanství připomenout, ale nemůžeme je ponechat bez kritického zhodnocení. Mohli bychom snad tato fakta spolu

s morálními, kulturními a civilizačními plody křesťanství, se svědectvím mučedníků přiřadit k vnějším, pozitivním argumentům ve-

dle zázraků a splněných prorockých předpovědí jako samostatné argumenty. Funkci argumentu mohou plnit svou souhrou.

4. POKUSY O NOVÉ POJETÍ ZÁZRAKU

Novější autoři vycházejí ze zdravého předpokladu, že je třeba všechny myšlenky kriticky prověřovat. Snaží se proto kriticky reagovat v zájmu očištění pojmů hned na samo pojetí zázraku. Zdá se ale, že si někteří kritiku poněkud usnadňují. F.J.Schierse ve své tezi o Ježíšových zázracích ve sborníku **Warum glauben?** navazuje na vymezení, že zázrak je smysly vnímatelná událost, která nemůže být objasněna přirozenými příčinami, a proto je připisována zásahu nadsvětských mocností. Jistě lze uvést i různá populární mínění, ale v teologické diskusi bychom právem očekávali uvedení některé verze klasické definice a její kritiku. Schierse tvrdí, že nevysvětlitelnost zázraku vede k otázce po vyšší bytosti, a protože lidská mysl nechce záhadu nechat nevysvětlenou, může si všimnout, že se mu řešení nabízí ve Zjevení. To je ale obrovské zúžení klasického pojetí. Schierse ovšem nesdílí zcela skeptický přístup k zázrakům. Porozumivěji než Michelitsch referuje o rozvoji chápání zázraků v teologii a realitu a motivační roli zázraků nakonec hájí. Rozlišuje, což je i pro dnešní diskuse důležité, dva skeptické přístupy. Historicky následovaly po sobě, později se ale, hlavně u populárních kritiků křesťanství, mísily. Osvícenský racionalismus bral vážně biblické zprávy o zázračných událostech, ale vše vysvětluje působením přirozených příčin. Naproti tomu pozdější liberální teologie chápe zázraky jako legendární vyzdobení nebo jako symbolické vyjádření náboženských pravd. Povelikonoční obec učinila z galilejského Proroka divotvůrce. Zázračné historky ilustrují nikoli Ježíšovo prosté učení o dobrotě nebeského Otce, nýbrž christologické učení vznikající církve, představují Krista víry a nikoli historického Ježíše. Žádný z těchto přístupů autor nesdílí. Na novozákonní zprávy o zázracích se dívá kritickým okem, přičemž prostor, který má ve sborníku k dispozici, mu prý neumožňuje vážněji rozsuzovat mezi variantami exegeze. Podrob-

ně vypisuje případy biblických zázraků. Můžeme si tento přístup ilustrovat na tom, jak referuje o vymítání démonů. Když se prokoušeme poznámkami toho druhu, že tyto příběhy nám znějí cizěji než příběhy o uzdravování a že v evangeliích chybí přesnější diagnóza, nalezneme plodnější myšlenky: Medicínské vysvětlení případů novozákonních posedlých nestačí. Tyto zprávy berou vážně nevyléčitelné působení zlých duchů v člověku a chtějí nám ukázat zvlášť působivé příklady Satanovy vlády a jejího překonání v Kristu. Kristus sice nebyl ve své době a ve svém prostředí jediný, kdo se podjal úkolu vést boj proti zlým duchům, jediný ale vymanil toto pochybné podnikání z temného kruhu magie a pověry a udělal z něj odraz svého vykupitelského činu.

V Schiersově tezi je i další nedůslednost. Vzkříšení mrtvých a zázraky nad přírodou nemohou prý ukazovat na Ježíšovo božství proto, že přece podobné zázraky konali ve Starém zákoně Mojžíš a proroci. Takhle naivní klasické prameny nejsou. Dávají největší Ježíšovy divy do souvislosti s jeho božstvím ale jinak! Bůh, který mohl prokázat svou suverenitu nad přírodními silami, vstupuje do hry na prosby jak starozákonních osobností, tak i u Krista. Božství Kristovo se nevyvozovalo ze zařazení některých Ježíšových zázraků ke kategorii *quoad substantiam, supra naturam*, nýbrž z toho, že v některých případech Kristus neprosí Otce, nýbrž sám svrchovaně přikazuje. (Přitom odhlédneme od typologického smyslu starozákonních událostí.)

Wolfgang Trilling v tezi o Kristově zmrtvýchvstání ve stejném sborníku redukuje motivační funkci Kristova vzkříšení tím, že je prý přístupné jen víře. Zaměňuje **důvěru** ve **svědectví** apoštolů a evangelistů opřenou o argumenty věrohodnosti za **víru** v biblickém a teologickém smyslu, která je vzkříšením Krista vyvolána a potvrzena.

Reprezentativní pro nové pojetí zázraku ve fundamentální teologii je **Hans Fries**. Ve svém souhrnném více než pětisetstránkovém představení fundamentální teologie věnuje vlastnímu tématu zázraku výslovně 19 stránek.

Se svým východiskem vystupuje již dříve, než přijde k tématu zázraků: Ježíšovy činy a události jeho života musí být prostřednictvím slova ukázány a vyloženy jako spásné činy. Víra je založena především na slyšení. Přesto ale je legitimní nechat přijít ke slovu také vidění. Není to nepřipustný vpád řeckého ducha do prostoru biblického zjevení, jak někteří namítají. Spíše to je důsledek faktu, že už v tomto věku vstupuje v Kristu eschatologická skutečnost před nás. V Kristových činech k nám promlouvá své definitivní slovo. Vtělený Boží Syn je obrazem neviditelného Boha (Kol 1,15), a proto vidění má své místo.

Po tomto slibném rozběhu následuje později rozkolísaný paragraf přímo věnovaný našemu tématu. Zdá se, že ekumenické a pastorační důvody vedou Friesa i jiné teology podobného zaměření, aby hájili např. věrohodnost Písma svatého, dějinnost zmrtvýchvstání, existenci a motivační funkci zázraků a jiné podobné věci metodou, která to všechno nejprve totálně popře a dá za pravdu radikálním kritikům a pak předloží mírně modifikované klasické řešení podle modelu, který bychom mohli vyjádřit slovy: „platí toto, ale musíme si uvědomit, že i tamto je odůvodněné“. Zdá se, že zde téměř nedochází ke konfrontaci. Dialog se mění ve dva souběžné monology. Vzniká podezření, jakoby byli tito autoři pesimističtí ohledně možnosti prokázat i před moderním skeptikem věrohodnost Božího zjevení. Spíše snad chtějí skeptikovi pomáhat nést či snášet skepsi a ukázat mu, že i křesťan si může dovolit klást otázky.

Už jsme poukázali na Friesovu skepsi vyslovovanou zejména v souvislosti s oním chápáním funkce zázraků, které vyjadřuje I. vatikánský koncil. Zřejmě to je pro Friesa bolavá záležitost. Dotýká se toho ve své knize celkem třikrát. H. Fries se dotýká také otázky hodnověrnosti biblických zpráv o zázracích. Odlišuje tuto otázku jasně od samotné otáz-

ky zázraků. Mluví o rozdílu co do motivační funkce mezi zázrakem a zprávou o zázraku. Odvolává se přitom na G.E.Lessinga. Ač sám hodnotí podle historicko-kritické metody, nejde tak daleko jako liberální teologie. Je jen škoda, že nepřihlédl k novým názorům na datování a způsob vzniku evangelií. V německé jazykové oblasti, jak se ukazuje, zatím převládá standardní pohled kladoucí vznik kanonických textů do dost pozdní doby s více vrstvami formace textu a redakcí. Ale i přes tento kritický přístup ke zprávám o divech mu vychází toto řešení: „Z toho vychází, že mnoho zázračných historek evangelií musíme označit jako legendární. Legendy přitom ale nejsou nějaké vymyšlené příběhy nebo pohádky, nýbrž se tam představují skutečnosti, u kterých je třeba se tázat ani ne tak na jejich historický, jako spíše teologický obsah. Poukazem na to, že určité zázraky nelze připsat pozemskému Ježíši, není vůbec řečeno, že nemají teologicky a kerygmaticky nic znamenat. Tyto nehistorické zprávy o zázracích jsou výpovědi víry o spásném významu osoby a poselství Ježíšova. V tomto smyslu jsou pravdivé.“ Potud by Friesovo stanovisko bylo podobné tomu, co F.J. Schierse ve zmiňované tezi označuje jako liberální zkoumání: příběhy o zázracích jsou symbolickým přestavením náboženských pravd. Ale podle modelu „platí to i ono“ následuje bezprostředně toto: „Naproti tomu by bylo mylné vyvozovat z této teze, že by neexistovaly žádné historicky zajištěné Ježíšovy činy. Opak je pravdou.“

Protože podle Friesa aspoň nějaké zázraky jsou, je pak třeba se jimi dál zabývat. K silným stránkám díla patří úvahy o *Realitätsmodus des Wunders*. Opět v rozporu s úvahami o nepřijatelnosti zázraku pro mysl formovanou přírodní vědou, rozvíjí v dnešním kontextu myšlenky sv. Tomáše o možnostech zásahu do partikulárního řádu „shora“. K tomu se ještě vrátíme. Dělá to ovšem poté, co to napřed popřel, když řekl: „Už zde vidíme, že v bibli je před námi jiný pojem zázraku než ten, který spojujeme s běžným pojmem zázraku my: přerušení přirozené kauzality.“ Je-li takový pojem „běžný“, je těžko říci, klasické vymezení je diferencovanější.

Ale zároveň bylo hypotetickému partnerovi v diskusi dáno za pravdu.

Pokud jde o motivační a kriteriologickou funkci zázraku, konstatují se různé obtíže a pak se říká toto: „Jde o to, Ježíšův nárok nejen proklamovat, dosvědčovat a hlásat, nýbrž ho i odůvodnit, ospravedlnit a předložit důvody věrohodnosti.“ Po kritickém připuštění aspoň některých skutečných zázraků bychom očekávali finále argumentace. Místo toho je tam jen úvaha o sociálním aspektu Ježíšových zázraků a konstatování, že Ježíšovo slovo a jeho činy patří k sobě, že tyto činy jsou interpretovány slovem a že slovo je těmito činy posíleno. O neporovnatelnosti Ježíšovy Osoby a o onom „více než“, které nese, by nebylo možno mluvit, kdyby na fenomenální úrovni činů nebylo nic vidět. V činech se demonstruje osoba, která činy koná.

H. Fries se v předmluvě ke své knize omlouvá, že předkládá závažné souhrnné dílo jako jediný autor. Říká, že dnes lze spíše tematiku oboru představit v díle týmovém. Podíváme se do reprezentativní čtyřdílné učebnice sestavené kolektivem německých autorů. Jde o *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Pojednání o tématu zázraků je tu umístěno v kapitole *Jesus, Kunder des Reiches Gottes* od H. Merklina jako jednostránkový exkurs mezi úvahami o tom, že Ježíš zvěstuje Boží království.

Poté, co autoři ukázali, čím je nebo by mohlo být Zjevení, se soustřeďují na Ježíše, nejprve v kontrastu „historického Ježíše“ a Krista víry. Na skutečném Ježíši rekonstruovaném exegesí z textů jsou důležitá jeho slova a jeho činy. Zvláštní pozornost se bude věnovat kříži a vzkříšení a z toho všeho vyvstane Ježíšův nárok a místo křesťanství mezi jinými náboženstvími.

V Ježíšových činech — a Ježíš to sám tak chápe — je už mezi lidmi přítomná eschatologická skutečnost. Činy jako vymítání démonů jsou součástí události, již se v Ježíši Bůh ujímá panování. Jsou to události eschatologického naplnění a jsou vázány na jeho Osobu. Jinak je východisko v biblistice podobné jako u Frieše. Ve vyprávění lze sotva hledat *ipsissima facta*. Že i zde nalezneme zvláštní quasi-dialogickou metodu, o níž

byla řeč již u H. Frieše, lze ilustrovat na citaci dvou po sobě následujících vět: „*I fenomenologicky lze jen těžko tváří v tvář zjevným nábožensko-historickým paralelám mluvit o ipsissima facta Jesu. Nicméně je řeč o ipsissima facta věčně v právu.*“

Shodný s Friesem a ještě více zdůrazněný je tu důraz na souvislost zázraků s celkem Božího zjevení v Kristu. H. Merklin to vyjadřuje takto: „*Zázraky Ježíšovy*“ (důraz: H.M.) „*nás konfrontují nikoli se zázračným faktem jako takovým, nýbrž s událostí Božího panování, která se v nich děje.*“ Je tu ale jistý rozpor. Na jedné straně **nelze** Ježíšovy zázraky hodnotit tak, že prokazují eschatologický nárok. (V klasické linii fundamentální teologie ale, jak jsme ukázali, nic takového dokazovat nemají a nechtějí. Mohou, ale působit jako motivy a znamení. Vytrhovat je není třeba.) Na druhé straně, ale autor překvapivě tvrdí, že za předpokladu ochoty uvěřit mohou Ježíšovy zázraky **vést k plné víře**. Zde by klasická apologetika byla opatrnější. Upozorňuje na nebezpečí pouze intelektuálního přijetí obsahu věry pod tlakem autority Ježíšových a vůbec Božích mocných činů. Motivace v klasické linii se chápe spíš jako pomoc na cestě k víře s tím, že pro **plnou** víru je rozhodující milost a svobodné rozhodnutí. Z nejasných formulací H. Merklina se dokonce zdá, že se nebezpečí takové jen o zázraky opřené „víry“ („*Wunderglaube*“) vylučuje. Proč ale připisuje zázrakům silnější roli než klasická apologetika, když o několik řádků výše tvrdil, že zázraky nemohou nic dokázat a upřel jim roli prokazovat Ježíšův eschatologický nárok?

Nabízí se otázka, proč je zcela opomenut ontologický status zázraků. Člověk na cestě k víře má právo ptát se na řád stvoření a mimořádné Boží vstupy do něj. Zdá se, že klíč je ve formulaci, že zázraky nemůžeme brát jako *objektivizovatelná fakta*. Svou silnou motivační roli mají zřejmě spíš hrát v podobě zprávy, která má sice jakési odůvodnění, ale nedá se historicky bezpečně převést na skutečnost. V tomto zamlčení vztahu skutečnosti a textu se ohlašuje známá nepřístupnost *Ding an sich* a s ní celá složitá noetická pro-

blematika německé filosofie, která se vymyká rámci této práce.

Významným přínosem nového pojetí fundamentální teologie je **personalistické pojetí** zázraku. O to jde dalšímu autorovi, na kterém chceme ukázat nové směry. Je jím **Hans Waldenfels** se svou prací **Kontextuelle Fundamentaltheologie**. Autorem záměrem je probírat témata v širokém kontextu, uvádět různá hlediska a nechat čtenáře resp. studenta domýšlet řešení. Dílo se odvíjí od centrální věty „*Bůh mluví skrze Ježíše Krista, našeho Pána, ve společenství církve ve světle evangelia*.“ Po rozsáhlém uvedení do problematiky následuje část **Bůh mluví** věnovaná obecně Božímu zjevení. Sem také patří podkapitola o **znameních**, následuje jakási fundamentálně teologická christologie, ekklesiologie a zvláštní pojednání o pramenech a o víře. Waldenfels si přeje, aby jeho kontextuální fundamentální teologie nebyla jen apologetikou, ale také „dialogikou“ a hermeneutikou.

Centrum Waldenfelsovy úvahy o zázracích je po exkursu do biblické terminologie charakteristika příznaků, které by měly zázračné znamení charakterizovat. Má jít o **nápadnou událost**. Musí se stát něco zvláštního, co se tudíž dá vidět jako přerušení normálního běhu věcí. Člověk se může divit, být překvapen a zasažen, ale může také zůstat nezasazen. Někdo také se snaží na překvapivou událost reagovat tím, že se snaží onu „nápadnou událost“ převést do navykklých vzorců přírodního a dějinného běhu. Tím se brání, aby ho událost nezasáhla a nepřiměla k revizi postojů. Avšak pouze ten, kdo se ještě dokáže divit, je připraven najít smysl toho, co zažívá. Waldenfels zde mluví o „otevírající situaci“. Dává zde zaznít i hlasu K. Rahnera, který žádá, aby se spíš věnovala pozornost nenápadným událostem.

Dalším znakem zázraku je to, že musí být **znamení**. Událost se neomezuje na to, co je vnější, ale odkazuje na hlubinnou dimenzi, na pozadí. Tyto formulace u personalisticky orientovaného Waldenfelse překvapují, ale mohou se v nich ozývat jeho zkušenosti a znalosti orientálních náboženství. Přechod od vnímání události k otevření se jejímu vý-

znamu nemusí nastat. Je třeba, aby člověk vnímal otevírající situaci jako intersubjektivní vztah. V tomto vztahu svobodně odpovídá příjemce Zjevení na svobodně vyslovenou výzvu.

To k čemu znamení odkazuje, je **Boží oslovení**. Události spásy jsou živé a přítomné v tom, že se znovuvyprávějí. Ve vyprávění o mocných Božích činech pro spásu Božího lidu ožívá víra. Přenáší se víra těch, kdo dříve zvěst přijali a předávají ji, na ty, kdo ochotně naslouchají. V Božích činech a ve zvěsti o nich je přítomno Boží oslovení.

Toto pozoruhodné a významné doplnění klasického modelu zázraku o personalistický aspekt je mírně zamlžené oněmi úvahami o *Tiefendimension* a *Hintergrund* a smazáním rozdílu mezi zázrakem a vyprávěním. Personalistický výklad zázraku je ale potřebný, a doplňují jej, jak ještě uvidíme, i jiní současní autoři.

Problematické je, že Waldenfels klade personalistickou interpretaci Božích mocných činů a znamení proti klasické koncepci zázraku. Za vedlejší vzhledem k biblickému pojetí pokládá úvahy o tom, zda zázrak je *contra* nebo *praeter naturam*. Klasické pojetí vykládá krajně zjednodušeně: „... *bestimmte Naturgesetzmäßigkeiten durchbrochen wurden*. . .“ Přitom podle klasické linie, jak výslovně upozorňuje např. Michelitsch, právě vstup do neosobní souhry příčin a následků prokazuje, že Bůh, který se zde projevuje, není žádné panteistické neosobní božstvo, nýbrž transcendentní, personální Bůh.

Zde je příležitost připomenout, že metody teologické práce charakteristické pro klasickou linii nemusí být v rozporu s personalistickým pojetím. Logická pravidla jsou vlastně dialogická. Jsou to pravidla dialogu. Má-li být rozhovor smysluplný, musí mít termíny fixovaný význam a musí se s nimi nakládat ve shodě zúčastněných. Tuto shodu představují pravidla predikace, sylogistiky, definování. Bez toho by dialog byl jen vzájemnou expresí, která by vyvolávala nahodilé rezonance v emocích druhé strany. Pokud budeme brát Písmo svaté jako celek (kompletní kánon), bude se jevit poměr biblického personalismu a „řeckého myšlení“ méně konflikt-

ně. Zvláště pokud v historicky postupujícím Božím zjevení od protokanonických přes deuterokanonické až po novozákonní spisy bible budeme vidět vzestupné Boží sebedělování a odhalování pravdy o Bohu, člověku a světě.

V potěšitelné pluralitě novodobých fundamentálně teologických přístupů nepředstavují všichni autoři své koncepty pouze v kontrastu s upadlými a populárními výklady klasického modelu. Někteří vědí o potřebě nových řešení, ale cení si také kontinuity oboru. Prozrazují tím širší záběr svého myšlení a větší historickou obeznamenost. S historickými autory a klasickou fundamentální teologií se vyrovnávají tak, že dostatečně odůvodněná dosavadní řešení přejímají do nové syntézy, a pro to, co je u klasických autorů slabší, co je řešeno ne dost důsledně a přesvědčivě, hledají nová řešení. K takovým autorům patří m.j. Józef Mysków. Pokusíme se zde o interpretaci příslušných partií z jeho vysokoškolské učebnice **Zagadnienia apologetyczne**.

Historickou povahu evangelních zpráv o Ježíšových zvláštních činech vidí na pozadí různých věrohodných pramenů, jejichž další redakcí vznikají kanonické texty. Těší, že navzdory takové genezi evangelií „nelze udržet mínění, že žádný z evangelních zázraků není historicky jistý“. Autor na rozdíl od některých uvedených autorů z německé jazykové oblasti pokládá za doložená i vzkříšení mrtvých a zázraky nad přírodou. Asi není šťastné odvolávat se na autoritu koncilu, který stojí za historičností evangelií. Přivítali bychom rozvinutí teze, že „novější historickomorfologická bádání o evangeliích ukázala, že zázraky se tak organicky pojí s Ježíšovým učením a s jeho osobou, že je nelze z evangelií vyloučit.“

Aby evangelní zázraky plnily svou motivační roli, je třeba stvrdit kromě historické existence oněch událostí ještě jejich **transcendentní původ**. Kromě pochopitelného odmítnutí agnostické hypotézy je tu pak diskuse s hypotézou, pro níž Mysków přejímá matoucí označení „charismatická“. Nedorozumění v autorově argumentaci vidíme v tom, že klade eventuální charismatický pů-

vod zázraků do rozporu s jejich transcendentní příčinou. Autor přejímá Ottovo pojetí charismat, a tudíž tu nejde o charismata v teologickém smyslu či o *gratiae gratis datae* ve smyslu sv. Tomáše. Spíše to má být numinózní síla známá z různých náboženství, dynamický element ve vědomí a podobně. To vše lze zkoumat, ale zcela jistě by pak šlo o imanentní oblast. Mínil-li se charismatickou hypotézou domněnka, že Ježíš uplatňoval jakousi imanentní divotvůrnou moc, pak nemají Ježíšovy činy transcendentní původ. Jenže pak nemůže autor jedním dechem mluvit o charismatech *Ducha svatého* a odkazovat v citaci na charismata ve smyslu 1 Kor. Že právě charismatické činy mají transcendentní příčinu, ukazuje sv. Tomáš jasně v STh II/II 178, tedy na místě, o kterém už zde byla řeč.

Teprve po těchto úvahách pojednává J. Mysków o pojmu zázraků a o poznatelnosti zázračných faktů. V této systematické části je síla a hodnota jeho přístupu. Obdivuhodně spojuje pojetí klasické s pojetím personalistickým.

Personalistické pojetí zázraku podle Myskówa uchovává všechny tři podstatné prvky, a sice prvek empirický, transcendentní a božský. Zázrak může plnit motivační roli nezávisle na verifikaci jeho znaků. Lze snad doplnit, že kolem samotného Ježíše Krista, ve starozákonním společenství ani v rané církvi neprobíhalo formální ověřování, zda jsou skutečně splněna vyžadovaná kritéria. Přicházel plně ke slovu personalistický aspekt. Údiv nad neobvyklou událostí, která se odehrála v náboženském kontextu, vedl k poznání, že jde o mocný Boží spásný čin, proto i slova s činem nějak spojená byla přijímána jako Boží slovo adresované lidem. Pak postupně vyvstaly kritické námitky a otázky. Nastala potřeba kritéria precizovat. Počínající faktografickou, filosofickou a teologickou verifikaci nacházíme už u středověkých autorů a v dokonalé podobě se nabízí v přísných pravidlech prověřování zázraků na poutních místech, nebo při kanonizačních procesech. Kritéria byla o to racionálnější a přesnější, oč větší skepse se v prostředí ozývala. Dnes na jedné straně pokračuje formální vyšetřování konkrétních zázraků, ale obnovuje se i smysl

pro personalistický rozměr. To, čemu Mysków říká *náboženské poznání*, se obnovuje ve své funkci vést k víře, podporovat a potvrzovat víru v různých nových hnutích a v modlitebních skupinách. Tam se často počítá s vyslyšením konkrétních modliteb, zejména s uzdraveními, ale i jinými znameními Boží moci, přítomnosti a lásky.

Při faktografické verifikaci zázraku požaduje Mysków u minulých dějů historické zjištění na základě kritického zkoumání věrohodnosti zpráv, dále požaduje zjištění eventuálního pevného svazku určitých neobvyklých událostí s náboženským kontextem, ba i zjištění výlučnosti tohoto svazku.

Empirické bádání nemůže dojít dál než konstatovat, že došlo k něčemu, co není vysvětlitelné *známými přírodními zákony*. V tomto smyslu postupují odborné, např. zdravotnické komise při verifikaci zázraků. Následující úvaha (naš autor zde mluví o filosofické verifikaci) dochází k alternativě, že tedy musí jít buď o *neznámé* přírodní síly a zákonitosti, nebo o příčinu transcendentní. Pokud by průběh události ukazoval, že případný zatím neznámý zákon by musel být v rozporu se známými zákony, bude se mysl klonit k transcendentní příčině. Nelze absolutně vyloučit, že jde o přirozený singulární výskyt mimořádného faktu, u nějž nejsou známy souvislosti. Ovšem bylo by třeba se vyrovnat s výlučným a přitom s pravidelným výskytem těchto singularit právě v jednoznačném náboženském kontextu. Vyšší jistotu z objektivního hlediska než **morální jistotu** o transcendentní intervenci nelze dosáhnout. Požadovat zde jistotu charakteristickou pro exaktní vědy by bylo nemístné.

Náboženský kontext nutný k tomu, aby bylo možno dojít k relativní jistotě, že šlo o zázrak, lze jen částečně ověřit empiricky. Zasáhnout musí také teologická hlediska. Mysków uvádí jako konstitutivní tři elementy tohoto náboženského kontextu: osoba divotvůrce (a ostatní zúčastnění), obsah události a úzké spojení kontextu s empirickou mimořádností události. Musíme souhlasit, že musí především být teologicky zřejmé, že div má znaky Božího spásného činu. Musí souviset s duchovním a mravním stavem zúčastně-

ných, pokud se dá zjistit. Lze též souhlasit, že jako následek vlivu zázraku by se měly objevovat u příjemce či svědků takové odezvy jako autentická víra, modlitební postoj, důvěra Bohu, pokrok na cestě ke křesťanské dokonalosti. Poněkud diferencovaněji bychom se postavili ke tvrzení autora, že takové rysy se musí pro pravost zázraku již předem požadovat od toho, jehož prostřednictvím se zázrak uskuteční. U sv. Tomáše jsme se setkali s přesvědčením (STh II/II 178,2), že i prostřednictvím zlých lidí se mohou dít zázraky. A zdá se, že zde sv. Tomáš vyjadřuje zkušenost s případy doloženými Novým zákonem a tradicí, že zázraky ve jménu Ježíšově konali lidé, kteří nevynikali ve svatosti. V teologii duchovního života se připomíná, že je možno mít charismata a nebýt v posvěcující milosti. Můžeme připustit, že pokud div má být pro svědky svědectvím pro osobu, která zázrak zprostředkovala, nedopustí Bůh pohoršení. Může ale ukázat svou svrchovanost a svou slávu i prostřednictvím slabého a hříšného člověka, aby bylo zřejmé, že nejde o toho, kdo byl prostředníkem, nýbrž vždy o dobrotu a moc Pána.

Zázrak je především znakem Boží přízně a slovem milosti. Většinou jde o uzdravení a vzkříšení. Na nich je vidět, že Bůh tu zjevuje především svou přítomnost a blízkost. Tím **připravuje člověka k slyšení** radostné zvěsti. A pak má zázrak funkci **potvrzovat**. Transcendencí vůči přirozeným možnostem a náboženskou souvislostí zázrak ukazuje, že jím Bůh garantuje Ježíšovo poselství. A zde je zázrak znakem Božího potvrzení. Je tu ale ještě funkce, jíž autor označuje jako **figurativní**. Jeho transcendence vůči danému běžnému stavu věcí poukazuje na eschatologickou skutečnost. Zázrak, protože to vlastně je **transcendentní ve smyslovém**, naznačuje naše vyzdvižení milostí nad přirozené možnosti.

Protože symbolická funkce zázraku, vzácně připomenutá J. Myskóvem, bývá opomíjena, dovolíme si fragment úvahy ocitovat: „ . . . zázrak jaksi odívá do tělesného šatu poselství, které má samo o sobě duchovní charakter, dovoluje, aby se božská mise objevila na smyslové úrovni a přiměřeně k plánu

vtělení zdůrazňuje vizuální aspekt slova. Můžeme říci, že díky zázraku lze prostě vidět to, o čem mluví evangelium. Evangelium říká, že Kristus přišel spasit lidstvo, osvobodit je od hříchu, očistit je a zajistit mu věčný život. A zázrak, ať v podobě uzdravení nemocných nebo vzkříšení mrtvých dovoluje spatřit toto vysvobození a toto duchovní zmrtvýchvstání.“

Takto chápaný zázrak nevylučuje to, že víra je ze slyšení, ale ukazuje to, na co spiritualizující směry kultury zapomínají, že totiž slovo Božího zjevení není *pouhé* slovo, nýbrž že je to mocné, oživující a osvobozující slovo živého Boha. Že je to slovo ztělesněné, slovo — čin.

V titulu kapitoly věnované našemu tématu je pro označení zázraku vybrána ze všech možných funkcí vzhledem ke Zjevení funkce *kriteria*. Proto autor nemohl zůstat dlužen rozpracování podrobnější kriterilogie Zjevení. Dělá to kritickým rozvinutím klasického modelu a řadí zázraky spolu se splněnými prorockými předpověďmi ke kriteriím pozitivním, objektivním a vnějším (vzhledem k nauce). Jiná kriteria se v tomto schématu jeví spíše jako doplňková. Zázraky tvoří kriterium prvořadé a proto také dostačující. Na lidské individuální cestě ovšem mohou fakticky hrát větší roli vnitřní hodnoty textů nauky a kriteria čistě subjektivní až imanentní. Konfirmativní funkci vůči Zjevení v teologickém smyslu mají naopak spíše kriteria objektivní a vnější.

Klasickou linií i nové pokusy nám zatím reprezentovaly souborné práce přehlízející celý obor. Za monografie věnované přímo tématu zázraku nechme zaznít práci, která dokonce má užší tématický záběr než zázrak sám, a sice jeho motivační funkci. Autor Marian Rusecki se též pokouší formovat nové koncepte v kontinuitě s tradicí oboru. Verbálně sice staví proti sobě tradiční model (a někdy dodává: populární) a novou koncepci, ale návaznost zcela zrušit nechce, i když je to návaznost kritická. Titul díla *Wierzcie moim dziełom* (Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku) chce připomenout, že Ježíš sám klade důraz na slovo, ale nabízí skutky, které mohou víru podpořit.

V současné fundamentální teologii má být zázrak chápán především jako *znamení*. Ukazuje se, že záleží mnoho na otevřenosti a dobré vůli člověka. To věděla i tradiční apologetika. Oblast osobní cesty k Bohu, formování a zrání víry patří spíše morálce, teologii duchovního života a pastorální teologii. Pokud bychom to nerespektovali, vytratilo by se nám to, co klasický model ještě znal, že totiž ona *znamení* Boží, jimiž jsou zázraky, člověka **zavazují**. A v tomto smyslu na subjektivním naladění nezávisí.

Znak podle Ruseckého může plnit motivační roli tím, že nyní a zde manifestuje božskou skutečnost a tím člověka zve ke spasitelnému dialogu. Obsah zázrakem ohlašovaný se stává věrohodným ve dvou fázích: Jako něco **neobvyklého** zaměřuje zázrak pozornost na to, co se sděluje. Jako něco **nevysvětlitelného** přirozeným způsobem může přimět člověka, aby si uvědomil původ zázraku u Boha a zaměřil se ke zvěsti, která tu přichází ke slovu.

Zázrak, jak ve shodě s mnoha novějšími autory připomíná samostatná kapitola v knize, je také *teofanií*. Zázrak v sobě božskou skutečnost obsahuje a vyjadřuje ji. Podle R. Guardiniho je Bůh v záračném znaku bezprostředně zakoušen v podobě přesvědčení a jistoty. Zdá se, že rozum nastupuje až dodatečně, po zkušenosti, aby ji více či méně úspěšně zachytil a zpracoval. Sama zkušenost je zřejmě mimorozumová. Jenže oddělovat striktně rozum od zkušenosti vede k nezdravé, dualistické antropologii. Obavy ze zavazující síly rozumových úvah jsou pochopitelné. Už historičtí autoři, které autor připomíná (např. Petr Olivi nebo Jan Duns Scotus) se bránili rozumové cestě k víře podle pojetí sv. Tomáše Akvinského proto, aby uchovali svobodu víry. Jenže určitá závaznost vyplývající z rozumového uchopení Božího znamení nezbavuje člověka svobody. I ze sv. Tomáše vycházející klasická linie fundamentální teologie rozlišovala **nutné přesvědčení o věrohodnosti** zjevení (získané za předpokladu důsledné práce rozumu) od **svobodného** a milostí utvářeného **rozhodnutí pro Boha** jako nejvyšší dobro a následného proniknutí tajemství víry nadpřirozeným světlem víry,

kde už kriteria či argumenty skončily svou přípravnou funkci (a mohou se případně vrátit později jako opora při eventuálních krizích víry). Svoboda zůstává zachována, ale jas jistoty, že je rozumné uvěřit, člověka v jeho svobodě zavazuje. Manifestuje se v tom Boží nárok na člověka. Svoboda nemůže přece znamenat libovůli. Člověk je svobodný, ale to nemůže znamenat, že je stejně dobré, ať se rozhodne jakkoli. Svoboda nemění nic na tom, že rozhodnutí proti Bohu je zhoubné, kdežto rozhodnutí pro Boha převádí ze smrti do života. Rozdíl těchto dvou variant ukazuje právě rozum.

Pojem teofanie pro vysvětlení povahy zázraku je důležitý tím, že od pouhé empirické mimořádnosti přenáší pozornost na obsah události. Empirická mimořádnost sama o sobě poukazovala po náležité analýze na transcendenci příčiny, kdežto konkrétní obsah zázraku (např. uzdravení, vzkříšení ap.) ukazuje na vykoupení a spásu.

Pro naplnění motivační funkce zázraků je potřebná spojitost zázraku se slovem. Rusecki ji řeší podobně jako Myskóv důrazem na *logia-erga*, slova, která jsou zároveň činy, což mimochodem odpovídá i významu hebrejského *dabarim*. Ve vtělení Slova se Boží čin dokonale sjednocuje se slovem. Každý zázrak má funkci vést k zázraku Vtělení.

Novodobá fundamentální teologie věnuje také pozornost úvahám o různých typech zázraků a obsahu doprovodných slov. Konkrétní zázraky se vidí v souvislosti s konkrétními skutečnostmi z řádu vykoupení a spásy. Např., že Ježíš uzdravuje a někdy to spojuje se slovy odpuštění, prokazuje, že opravdu může odpouštět hříchy a tak uzdravovat celého člověka. Vzkříšení mrtvých, i když jde v nich jen o dočasný návrat k pozemskému životu, ukazují Ježíše jako vítěze nad smrtí a dárce života.

Vykoupení se děje především v kenozi Božího Syna, v utrpení a smrti na kříži. Zázraky jsou ale spíš znaky božské moci a slávy. Jak tedy mohou symbolizovat vykoupení? Tuto otázku neklade až nová teologie. Sv. Tomáš Akvinský ji ponechává v podobě námitky a odpovědi v STh III 43. Jak jsme na příslušném místě referovali, kenoze podle sv. To-

máše neruší přítomnost Boží moci. A pro ty, kdo podle sv. Tomáše nejsou ochotni spatřovat dostatečně přesvědčivé znamení v zázračných projevech moci, je tu jako definitivní znamení volající k rozhodnutí pro Boha nebo proti němu „znamení Jonášovo“, jednotu utrpení a vítězství. Rusecki navazuje na tuto tradici, když říká, že Kristova zázračná znamení staví účastníky před tvář Toho, jenž „přišel hledat a zachránit to, co zahynulo,“ a jenž je sám spásou. Právě ve světle jeho zázraků jsou umučení a smrt znameními vítězství a vlastně moc, která se manifestovala zázraky, definitivně triumfovala na kříži. Odpovídá to dobře syntetické teorii vykoupení, o které je zde řeč.

Po úvahách o symbolických a prefiguračních funkcích zázraku rozvinutých do více kapitol se Rusecki v závěrečném oddíle knihy vrací ke svému hlavnímu tématu, k motivační funkci zázraku.

Autor zahrnuje do fundamentálně-teologických úvah aspekty teologie duchovního života a pastorálky. Charakterizuje úkol fundamentální teologie takto: budovat základy pro rozhodnutí víry, aby toto rozhodnutí mělo také osobní, lidský charakter. Rozhodnutí tak může být *kritické*, *rozumné*, *hodné člověka* jako osoby.

Je důležité, že v souvislosti s vírou zde mluví o **rozhodnutí**. Je to v souladu s Písmem i tradicí, mluví o tom výrazně i sv. Tomáš Akvinský, např. v komentáři ke III. knize Sentencí, XXIII, a v STh I/II 89,6, ale přesto v církevní praxi donedávna převládala představa, že stačí, aby člověk byl pokřtěn a pak vzdělán v pravdách víry a vychováván k plnění morálních zásad. Obrácení, víra jako příklon vůle k Bohu coby nejvyššímu dobru, se teoreticky připouštělo jako potřebné pro všechny, ale prakticky se mluvílo o konverzi jen u nepokřtěných, nebo těch, kdo přecházeli od deklarovaného ateismu či jiného vyznání. Nutnost konverze u křesťansky vzdělaných a „vzorně vychovaných dítek z dobrých křesťanských rodin“ se i dnes prakticky opomíná.

Zázrak má pro víru založenou na rozhodnutí mít roli *pozvání*. Pozváním jsou ovšem především slova. Zázrak zve a motivuje za

určitých okolností. Obrací se na celého člověka. Nemůže opomenout ani kritickou mysl člověka. Rozum nemůže zůstat pasivní. Tváří v tvář nezvyklému faktu hledá vysvětlení. Musí hledat nejprve možné přirozené vysvětlení. Rozum poskytuje přístup k obsahu znamení. Je k tomu disponován, protože je i přes jisté oslabení následkem prvotního hříchu odrazem Boží pravdy. Díky jeho aktivitě může znamení být interpretováno jako znamení Boha a jeho spásného jednání v dějinách. Mysl se opírá při aktivitě o jistou znalost obvyklého běhu světa. Jinak by nerozeznal na zázraku jeho povahu znamení transcendence. Otázkou je, jaké poznání o Bohu člověk potřebuje už mít, aby mu empirická událost dosvědčila Boží jednání v řádu spásy. Rusecki referuje o různých názorech. Podle některých může bezprostředně zažitý zázrak vést k **poznání Boha**. Je tu ale asi nutný kulturní kontext. Jiní spíše říkají, že zázrak dává poznání **nadpřirozeného řádu**. Rozhodně je poznání Boha možné i bez zázraků. Filosofické poznání samo může jen připustit mimořádné Boží zásahy mimo rámec druhotných příčin. Zázraky ukazují víc, než jen Boží existenci.

Aktivita myslí při hledání vysvětlení nabývá povahy diskursivního procesu. Připouští se to zde s výhradami a je řeč o jakési „percepci celou osobou“. Je jasné, že poznává člověk a ne nějaká jeho část. Pokud se touto nepříliš jasnou formulací míní celistvost aktu poznání, účast intuice, vůle, emocí, nelze nic namítat. Vždyť autor sám ujišťuje, že chce pouze subjektivní náboženské poznání doplnit právě prostřednictvím fundamentální teologie o rozměr intersubjektivní a kriticky prověřený. Nemusíme přijímat občasná tvrzení Ruseckého jakoby klasické pojetí podporující nadpřirozenou víru racionálními argumenty bylo v rozporu s pojetím personalistickým, které má za cíl pomoci člověku dešifrovat mocné činy Božího milosrdenství symbolizující vykoupení a spásu jako výzvu k dialogické víře. Naštěstí Rusecki považuje za základní prvky racionální apologetiky za součást personalistické fundamentální teologie.

Po prozkoumání několika autorů, kteří zde představují určité koncepce, se můžeme pokusit o **souborný pohled na nová pojetí zázraku a jeho funkcí**:

Často diskutovaný problém moderní fundamentální teologie je věrohodnost vyprávění o zázracích. Od šedesátých let postupně získává v katolické biblistice převahu pojetí, které klade vznik definitivního znění evangelíí do přibližně posledních čtyř desetiletí 1. století. Postuluje také pravidla, jak se texty formovaly. Radikální uplatnění tohoto pojetí vede k názoru, že **žádný evangelní zázrak** si nemůže činit nárok, že je to *ipsissima actio* Jesu. Ve vyprávěních se prý manifestuje zkušenost víry, která poznává, že Ježíšovou smrtí vše nekončí, a rozpoznává ve společenství víry duchovně přítomného a **v tomto smyslu** zmrtvýchvstalého Ježíše. Zázraky ilustrují tuto zkušenost. Jsou spolu s ostatními slovy zvěsti pozváním k téže víře. Mnoho biblistů nejde tak daleko v radikalismu a připouští, že **aspoň některé evangelní zázraky** mají historický základ. Favority zde jsou např. tzv. sobotní zázraky, zázraky související s polemikami s farizeji, exorcismy (aniž by se tím hned něco říkalo o jejich podstatě). V rámci této pozice je dokonce možné uznávat historičnost i takových zázraků, jako je vzkříšení mrtvých nebo zázraky nad přírodou.

Klade se otázka, zda je možné beze změny převzít z klasického modelu **ontologický statut zázraků**. Někteří autoři ji pokládají za nepodstatnou. Hlavní námitky jsou proti pojetí prvotní příčiny a příčin druhotných. Pokud ale méně radikální autoři pokládají klasický model za součást novějšího výkladu, ponechávají ontologický statut zázraku v základních rysech beze změn. Sem zřejmě lze zařadit i pokusy o **fenomenologický výklad**. Transcendentní skutečnost je podle něj skrze zázračný znak - symbol přítomná a zjevná. Proto je zázrak nadpřirozenou skutečností ve smyslové podobě.

Typickým rysem nové koncepce zázraku je jeho **personalistické pojetí**. Doplnuje to klasický model. Důraz se tu přesouvá na zázrak jako **znamení**. Zjevení zde je Božím sebesdělením ve skutku a ve slově. Toto sebesdělení vybízí k dialogu a k víře. Slova a činy

jsou úzce spjaty. Slovo o spáse je slovem — činem. V zázraku se slovo zvěsti stává zjevným pro zkušenost. Zázraky podle své konkrétní povahy symbolizují aspekty vykoupení a spásy. Poselství zázraku lze dešifrovat celostným náboženským poznáním — a někdy se nespecifikuje, v čem by mělo spočívat. Někteří autoři chtějí omezit subjektivitu takového přístupu intersubjektivním a kriticky prověřitelným poznáním — a zde je místo pro klasickou apologetiku. Událost s nárokem, že jde o zázračný Boží zásah, se posuzuje podle obecně přijatých pravidel. Pak poskytuje morální jistotu.

Víra se chápe v souvislosti s **osobním rozhodnutím**. Zázrak může tomuto rozhodování sloužit na intelektuální úrovni jako argument pro věrohodnost a vůli může posloužit tím, že jí ozřejmí Boží spásné záměry a Boží apel volající po odpovědi. Bez ochoty přijmout poselství spjaté se zázrakem nedochází uskutečnění jeho motivující funkce.

5. ONTOLOGICKÝ STATUS ZÁZRAKŮ

Klademe si zde otázku čím jsou zázraky z ontologického hlediska. Většina nových autorů spíše ponechává tuto otázku stranou. Domnívají se, že by se tím zatlačil do pozadí biblický a personalistický aspekt zázraku. Ale i v klasické fundamentální teologii nalazeme jen zběžné zmínky. Zopakujeme si několik tezí, v nichž je zázrak z ontologického hlediska charakterizován:

- Empirická mimořádnost, t.j. mimořádnost vzhledem k tomu, jak podle opakované zkušenosti věci obvykle probíhají; není v případě zázraků jen psychologického původu (nahodile neznámá příčina), nýbrž *per se*, tedy příčina je komukoli neznámá.
- Universální přirozený řád není porušen, neděje se nic proti přirozenosti věcí, správná interpretace zázračné události nevede k absurditě.
- Partikulární řád může být zázrakem porušen ve smyslu *praeter ordinem communiter in rebus statutum*. Porušení se týká sledu druhotných příčin a následků a spo-

stavět klasický a personalistický výklad proti sobě není odůvodněné. Když dáme v procesu lidské odpovědi na Boží výzvu náležitě místo rozumové jistotě, že jde o Boží nárok, rehabilitujeme mravní závazek přijmout Zjevení, aniž bychom ohrožovali svobodu aktu víry. Při posuzování historičnosti biblických zpráv o zázracích by bylo vhodné přihlédnout také k novějším pohledům na vznik evangelií. Vztah zázraků k centrální paschátní události bude spíše figurativní než ilustrativní. Bylo by vhodné ve fundamentální teologii reagovat na časté směšování charismatu zázraků v biblickém smyslu s domnělou charismatičností přirozeně náboženských, nebo i pseudoreligiózních numinózních skutečností. Fundamentální teologie by měla reagovat na nárok modlitebních skupin a obnovených hnutí v církvi na novou přítomnost a funkci zázraků v těchto okruzích.

čívá v bezprostředním kauzálním vztahu prvotní příčiny a důsledku ve stvořeném světě.

Takto jednoduše formulované teze vyžadují diskusi. Položme si napřed otázku, co to znamená, že příčina je skrytá *per se*, či podle sv. Tomáše *simpliciter occulta*. V obvyklém zřetězení druhotných příčin a jejich následků může být příčina známa ze smyslové zkušenosti. Sám příčinný vztah je samozřejmě odhalován rozumem. V některých nefilosofických pojetích kauzality už pouhé pravidelné spojení dvou následných věcí vede k jejich označení jako příčiny a následku. V této souvislosti nás bude zajímat pouze **účinná příčina**, čili to, co předává něčemu jinému bytí.

Někdy se smyslově poznává jen důsledek. Když takovou zkušenost rozum dále zpracovává, bude se také tázat na nutný a dostatečný důvod existence tohoto důsledku. Rozum počítá s tím, že věci jsou vysvětlitelné, že skutečnost je uspořádána racionálně. Usuzuje na nějakou příčinu, i když ji zkušenostně nezná. Taková příčina je skrytá smyslům, ale

není skrytá *per se*. Lze dokonce usuzovat nejen na její existenci, ale na základě proporcionality příčiny a následku i na její povahu. Smyslům mohou být některé příčiny skryté ne jen proto, že jsou **právě nepřístupné**. Mohou být zásadně **smyslově nepoznatelné**. Taková by mohla být jsoucná na filosofické úrovni uvažovaná pouze hypoteticky, např. andělé nebo také různé bytosti a „síly“, kterými se zabývají esoterní nauky — pokud ovšem jsme ochotni těmto silám připsat reálnou existenci.

Musíme postavit otázku, můžeme-li identifikovat *causa simpliciter occulta* prostě s Bohem. Poznání Boha je založeno na tom, že zřetězení smyslově nebo rozumově známých příčin a následků nestačí na vysvětlení skutečnosti. Argumentace ukazuje, že **za či nad** druhotnými příčinami je příčina prvotní. Jenže skrytost, o kterou nám jde, je skrytost **bezprostřední účinné příčiny**. U všech věcí (kromě nadpřirozených, jako např. udělení milosti) totiž mimo filosoficky zjištěnou prvotní příčinu působí **příčiny druhotné**. Rozum má tendenci, kromě metafyzického uvažování, které hledá Boha, vždy hledat druhotné příčiny, tedy věci tohoto světa, které působí jako účinné příčiny. U přirozených dějů dokonce je metodologicky vyloučeno odvolávat se na Boha jako na bezprostřední příčinu. Poté, co člověk Boha filosoficky našel, není třeba při každé jednotlivosti opakovat, že je její příčinou. K obohacení lidského poznání by takové poznání nic nepřineslo.

Druhotné příčiny jsou poznatelné buď smyslovo-rozumově nebo jen rozumově s možností budoucího zkušenostního ověření nebo případně i bez této možnosti. A zázraky jsou ty případy, kdy dostačující **druhotnou příčinu nelze nalézt**. V tomto smyslu je bezprostřední příčina skutečně *simpliciter occulta*. Nelze totiž běžným praktickým poznáním ani metodickým postupem vědy nalézt nic mimo Boha samotného, co by vyskyt oné skutečnosti vysvětlovalo. Lze-li tedy v některém případě říci s náležitou mírou jistoty, že **žádná druhotná příčina není**, a nemůžeme-li nikdy škrtnout prvotní příčinu, musíme uzavřít, že **prvotní příčina**

je zde zároveň bezprostřední účinnou příčinou. Jde o případ, kdy prostředkování druhotných příčin je vyloučeno (nebo významně modifikováno).

Diskusi může vyvolat výtku, že prý sv. Tomáš nebo jeho následovníci připouštějí u zázraků **porušení přirozeného řádu**, resp. **zákonů přírody**. Z děl sv. Tomáše a z textů klasického apologetického zaměření lze ukázat, že nic takového se tu netvrdí. Naopak sv. Tomáš uvádí, že se Bůh nemůže dostat do rozporu s řádem uloženým všem stvořeným věcem. Spíš obohacuje skutečnost o nové projevy své moudrosti a moci. Dělá to jako božský umělec, jehož umění není vyčerpano tím, co už bylo vytvořeno. Bůh podle sv. Tomáše nemůže činit nic, co by bylo logicky nemožné, rozporné. Domnívat se, že Boží jednání *praeter naturae ordinem* je totéž jako jednat *contra ordinem* či *Naturgesetze durchbrechen*, je nedopatření. Při dílčím zásahu do běhu věcí se neruší kauzalita.

Co to tedy vlastně znamená, že jde u zázraku o zásah *praeter cursum communem naturae*? Chceme tvrdit, že obdobné zásahy se dějí i tam, kde nejde o nic zázračného, že něco takového se ve skutečnosti děje dnes a denně. Sv. Tomáš v této souvislosti hovoří o jsoucnech vyšších nebo dokonalejších, která ovládají jsoucná nižší, méně dokonalá. Takové hierarchické uspořádání vesmíru dnes mnohým připadá cizí. Ovšem i podle současného poznání přírody lze mluvit o různých stupních dokonalosti. Podobné tomu, co potřebujeme objasnit, jsou zásahy rozumných bytostí do běhu jiných přírodních jsoucen. Chceme to ukázat na **lidských** zásazích do obvyklého běhu věcí. Rozumná bytost, v našem případě člověk, jedná alespoň částečně nezávisle na jiných druhotných příčinách. Má zdroj některých svých úkonů v sobě. Někdy je samo rozhodnutí vůle nutným a dostatečným důvodem nějakého jednání. V tom se lidé shodují s Bohem. Liší se od něj v tom, že jejich svoboda je zcela závislá na prvotní příčině a zčásti i na jiných vnějších skutečnostech relativně omezujících svobodu a nezávislost.

Člověk ovládá sám sebe a může vykonávat vliv také na přirozené procesy (i když ne libovolně a bez omezení). Člověk jako příčina

je smyslově vnímatelný. Předpokládejme ale případ, že působení člověka na nějaký přirozený běh se odehrál skrytě, beze svědků. Podle změny, ke které došlo, rozum usoudí, že do hry vstoupil faktor, který způsobil odlišný běh věcí. A podle charakteru toho, co se stalo, lze zjistit, že příčinou změny byla rozumná bytost, v naší úvaze člověk. Bude tomu tak např., když výsledek bude mít znakový charakter. Samovolnými změnami je takové uspořádání (např. vytištěný text) prakticky vyloučeno. Z povahy zásahu se usuzuje na původce a pokud změna má znakovou povahu, lze číst obsah sdělení. Takový lidský, třeba skrytý zásah rozhodně není porušením přírodních zákonů, ale je porušením onoho lokálního běhu věcí, který by mysl očekávala bez onoho zásahu. A právě v tomto smyslu je zázrak něčím, co se děje mimo obvyklý běh věcí, ale není porušením universálního řádu.

6. OKULTNÍ VÝKLAD ZÁZRAKU

Často se v diskusích v poslední době poukazuje na události podobné zázrakům. Mají dva příznaky shodné se zázraky: jsou empiricky mimořádné (příčina není zjevná a vzbuzují údiv) a někdy se odehrávají i v rozmanitém náboženském kontextu. Chybí jim třetí příznak, totiž transcendence příčiny. Příčina není *simpliciter occulta*, nýbrž je skryta proto, že smyslem není dostupná a rozum, alespoň podle všeobecného mínění, o tom také mnoho neví. Předpokládejme, že takové jevy existují. Shoduje se to také s biblickým pojetím, které zázrakům podobné projevy působené jinými činiteli než Bohem připouští, např. činy egyptských mágů podobné Hospodinovým znamením ve II. knize Mojžíšově.

Výklad takových jevů je nesnadný. Vyžaduje další empirický materiál a dobře filosoficky podloženou interpretaci faktů. Nutnou podmínkou takových záhadných úkazů je určité uspořádání skutečnosti, např. taková platnost přírodních zákonů, aby umožňovala vstupy okultních (skrytých) činitelů. Vlastními činiteli (účinnými příčinami) by byly rozumné bytosti tohoto světa. Nebudeme se pokoušet o jejich kategorizaci a řekneme jen, že

Zbývá jen dodat, v čem je zázrak odlišný od onoho zásahu, který zůstává na úrovni druhotných příčin. Svou schopností svobodně ovlivňovat jiné věci a také vytvářet znakové skutečnosti se Bůh shoduje se stvořenými rozumovými bytostmi. Člověk zasahující do běhu věcí je druhotnou příčinou. Jeho zásahy mají omezený vliv. Je třeba, aby eventuální skryté zásahy lidí a andělů (např. i padlých) byly odlišitelné od Božích. V některých případech pomůže náboženský kontext. Původ u prvotní příčiny je zřejmý u zázraků *quoad substantiam* či *supra naturam* (viz Comp. theol. 136). Jsou mimo možnosti působení druhotných příčin. Jde o zásah podobný stvořitelskému úkonu. A to je nemožné pro jakoukoli i rozumnou a mocnou stvořenou bytost.

nejběžněji půjde o lidi (s určitými mimořádnými vrozenými nebo získanými schopnostmi) a o bytosti ryze duchovní. Teologicky vzato andělé působí spíše jako Boží poslové než samostatně. Bůh jedná (někdy) jejich prostřednictvím. Padají v úvahu bytosti démonické, schopné ale brát na sebe podobu andělů světla. Někdy je nesnadné rozlišit, jaký činitel je ve hře, a proto stará duchovní tradice, zakotvená ostatně dobře biblicky, radí při kontaktu s mimořádnými jevy krajní opatrnost.

Obtíž vyvstává, když okultní výklad chce konkurovat při vysvětlování biblických a ostatních křesťanských zázraků klasickému výkladu, který podává i tato práce. Jinými slovy když se popírá transcendence příčiny. U všech zázraků se nárokuje působení imanentních příčin okultní povahy. A poukazuje se na to, že okultní projevy jsou známé i v některých dalších náboženstvích. Tím ovšem zázrak ztrácí charakter znamení a pozvání ke spásnému dialogu. Není to pak už *factum Verbi*, které podepírá slovo zvěsti. Neukazuje se v něm už přímo Boží moc a Boží dobrota.

Je otázka, kde by byly hranice možností eventuálních vnitrosvětských okultních sil. Zdá se, že mnoha biblickým uzdravením konkurují léčitelské výkony. Možná, že jsou myslitelné i okultní vlivy na přírodu (např. počasí). Bezpečnou hranicí se ale zdají být případy vzkříšení mrtvých a zázraky předpokládající stvořitelské působení. Ale i zde se ucházejí o náš zájem výkony aspoň podobné. Kdo neslyšel o návratech do života ze stavu klinické smrti? Kde už jde konkrétně o Boží tvůrčí zásah a kde o působení stvořených činitelů, kteří přece také mohou tvořit, pokud tímto slovem nemíníme stvoření *ex nihilo*? Ukazuje se, že vyloučit eventuálně příčiny běžně známé vědě je možné. Vyloučit příčiny okultní je nesnadné. U démonického působení napoví náboženský kontext, u působení lidského se může i náboženská souvislost jevit v některých případech příznivě.

Ještě připomeneme **inkarnační princip** řádu vykoupení, ke kterému patří také zázraky. Bůh zvolil tuto cestu, i když mohl jednat jinak. Podrobněji se tím zabývá sv. Tomáš v STh III, 43 a 44. Zázrak je sice prokázáním Boží moci a dobroty, ale přes lidské zprostředkování. I zde platí, že Boží a lidská přirozenost jsou v Kristu spojeny také neodlučitelně, ba neodlišitelně. Bůh zůstává jedinečným a všemohoucím Bohem a člověk, i když je přijat do hypostatické unie, nepřestává být slabým člověkem. Přece je však vlastní vtělenému Božímu Synu jakési sdílení božských a lidských vlastností (*communicatio idiomatum*). V klasických učebnicích

se za subjekt (nositele, původce) Kristových zázračných činů považovala sama Boží přirozenost, s tím, že lidské přirozenosti užívá jen jako nástroje. Leč tradice zná i Kristovo **teandrické** (boholidské) působení. Zázraky by byly nesené nejen Boží přirozeností, a lidská přirozenost by na nich měla silnější podíl než jen jako nástroj. Šlo by o to, že spojení s Bohem by v člověku aktivovalo možnosti, které jinak zůstávají latentní. Snad by to byla obnova mimopřirozených darů (*donna praeternaturalia*) doprovázejících základní dar milosti, k nimž podle některých autorů patří též vláda nad přírodou. (Všimněme si, že jde též o *praeter naturam* jako u zázraků.) U Krista by to bylo dáno hypostatickou unií, u ostatních lidí by to umožňovala posvěcující milost.

Můžeme předpokládat, že v člověku je možnost takového zdokonalení či vyvýšení běžných lidských sil a schopností. Je otázka, zda překročení obvyklých hranic lidských možností je vázáno vždy na nadpřirozený řád. Esoterní zkušenosti a interpretace by naznačovaly možnost, že i bez nadpřirozeného vyvýšení lidské přirozenosti v řádu milosti se mohou potenciální lidské schopnosti ovlivňovat přírodu projevit alespoň do určitého stupně spontánně, cvičením, nebo mohou být případně i nelegitimně zcizeny. Za tohoto předpokladu by hlavním rozlišujícím kritériem mezi zázraky a mimořádnými zásahy imanentního původu byl náboženský kontext, na který nejlépe, jak se zdá, poukazují personalistické a dialogické výklady zázraku.

7. ZÁZRAKY A CHARISMATIKA

Ve 4. kapitole této práce, v úvaze věnované pojetí zázraku u J. Mýskowa, už bylo připomenuto, že charismatické pojetí zázraku není v rozporu s přesvědčením o jeho transcendentním původu. Je tomu tak za předpokladu, že charisma chápeme teologicky a nikoli obecně religionisticky. Hnutí charismatické obnovy v naší době je novou příležitostí probrat otázku charismat a zázraků podrobněji.

Teologická koncepce zázraku vychází z toho, že charisma je **milost**. Jde ale o něco jiného, než je ona základní milost, která člověku

zdarma přičítá Kristovu spravedlnost, směřuje ho s Bohem, vlévá do nitra víru, naději, lásku a pozdvihuje také dosud získané mravní kvality na novou úroveň. Charismata jsou dokonce na duchovním stavu člověka nezávislá. Novější autoři na to poněkud zapomínají, ale my musíme ve shodě se sv. Tomášem konstatovat, že Bůh prokazuje svou moc a svou dobrotu i prostřednictvím slabých a hříšných lidí. Kým jiným konec-konců jsme, než omilostněnými hříšníky? Lze i v pravověrném smyslu říci o člověku pod milostí, že je si-

mul iustus et peccator. Klasikové duchovního života, včetně otců pouště, také varují před tím, aby si člověk na charismatech zakládal. Radí krajní opatrnost.

Jaké určení má tedy v Božím plánu spásy milost charismat? Z poznatků hnutí obnovy v Duchu svatém je třeba připomenout, že na charismatech se zřetelně projevuje **eklesiální** charakter milosti. Posvěcující milost má více osobní charakter, kdežto charisma je dar pro církev, pro konkrétní společenství Božího lidu nové smlouvy. Smyslem charismatických projevů, nápadných či nenápadných, volných či vázaných, je budovat církev. Proto můžeme v této souvislosti mluvit o **obdarováních pro službu**. U některých charismat je to méně zřejmé. Tak např. *glossolalie* může sloužit společenství, jen když je opět charismaticky tlumočena do srozumitelné řeči. S naším tématem souvisí podle některých charisma **víry** a jistě **uzdravování a působení mocných činů** (1 Kor 12, 9.10). Jejich eklesiální, budující funkce je v tom, že dosvědčují zvěstované slovo.

Charismatická víra má na rozdíl od víry všech ostatních křesťanů být důvěrou v Boží přísliby pro jednotlivé konkrétní případy. Křesťan, veden Duchem svatým, rozpozná, že Boží přísliby se týkají právě toho konkrétního člověka, který před ním stojí. V této konkrétní důvěře se odvažuje, třeba i veřejně, prosit a jako odpověď dostává vyslyšení.

Exegese 1 Kor 12,9 ukazuje, že podstatou charismatu, kterým vrací Bůh člověku zdraví, není obdarování vybraných křesťanů jakousi schopností. Původnímu výrazu *charismata iamaton* neodpovídá překlad *dar uzdravovat*, nýbrž *dary uzdravení*. Jde o to, že sama uzdravení jsou charismaty. Duch svatý obdarovává církev jednotlivými uzdraveními. Tento možná jemný rozdíl v překladu je důležitý pro praktické uplatnění charismatu. Je totiž marné čekat, až člověk pozná, že mu dal Bůh schopnost uzdravovat, a pak teprve vykročit do této služby. To by se třeba nedočkal. Naopak, napřed je tady nemocný člověk jako příležitost ke službě. A charisma vstupuje do hry, když se křesťan chopí vírou zřejmých Kristových příslibů v této záležitosti a konkrétně je vztáhne na tento případ. Dá-li Pán dar uzdravení prostřednictvím svátosti pomazání nemocných, jako odpověď na přimluvnou modlitbu církve nebo třeba po autoritativní výzvě jménem Kristovým, se zdá už být vedlejší.

K novozákonnímu pojetí zázraků jako *mocných činů* patří celá dynamika moci a bezmoci, či jinak moci kříže, moci bezmocných. Ježíš odmítá dát znamení, která by pochybovače srazila na kolena. Odmítá takový projev moci, který by jednoznačně prokázal jeho božskou moc. Jeho znamení jsou projevem moci, ale jsou jemná, diskrétní. Nejsou okázalá. Příležitostí je vždy nějaká lidská potřeba či nouze. Ani pod vlivem okázalých znamení beztak neuvěří ten, kdo prostě nechce. Je pravda, že Ježíš slibuje svým učedníkům, že budou dělat dokonce činy větší než on, ale jistě ani tady nemůžeme předpokládat, že se vytratí diskrétní charakter znamení pomáhajících víře. Proto jsou poněkud problematická masová shromáždění s velkou reklamou, kde se kladou zázraky na přední místo. Vše vypadá tak, jakoby tam Ježíš zasahoval jen svou mocí a bezbranné slovo by potřebovalo nějaké vnější zajištění.

Charismatická uzdravení, vzkříšení, osvobození od temných vlivů a jiná znamení mohou být zázraky v přesném smyslu a mohlo by to vše projít formálním šetřením, které by prokazovalo transcendenci příčiny, resp. vylučovalo příčiny imanentní. Jiné projevy charismat jsou prozřetelnostními Božími činy a ontologicky vzato se nevymykají z okruhu druhotných příčin a následků. V kruzích, které znovu ocenily smysl charismat pro církev a slouží si jimi vzájemně ve společenství, není tendence k oficiálnímu šetření o takových otázkách. Boží působení, ať bezprostřední nebo zprostředkované vnitrosvětskými silami, se čte tak, jak to ukazují teologové v této práci již zmiňovaní, kteří zdůrazňují *personalistický výklad zázraku*.

Každé charismatické osvobození či uzdravení je projevem toho, že už do tohoto času a prostoru vstupuje Boží království. Žádný mimořádný zásah Boží moci ale není v tomto čase definitivní. Moc hříchu byla poražena na kříži a zdánlivý triumf sil temnot ještě trvá. I zázrak zázraků, vzkříšení, je signalizováno diskrétně: různě vyložitelným faktem prázdného hrobu. Setkání se Zmrtvýchvstalým zůstávají omezena na okruh těch, kteří o tom mají v budoucnu svědčit. Není tu žádný triumfalismus. Každý charismaticky uzdravený nebo dokonce vzkříšený zemře. Konečné vítězství je vyhrazeno až *eschatologické situaci*. A tu spíše ve víře přijímáme, než že by byla argumentem ve prospěch víry.

Láska k bližnímu v Bibli

C. Spicq OP

[Dokončení z minulého čísla]

II. Láska k Bohu a bližnímu v Novém zákoně

Existuje-li nějaký názor, který je dobře zdůvodněný a všeobecný, pak je to ten, že láska k Bohu a bližnímu tvoří podstatu křesťanství. Vyvrcholení a dokonání křesťanského zjevení je skutečně dosaženo v jedné z jeho posledních vyčerpávajících výpovědích: „Bůh je láska“ (1 Jan 4,16). Celé evangelium je, prostřednictvím nejdražšího Syna, vlastním znamením nekonečné lásky, kterou Bůh miluje člověka. Křesťanský život musí podle toho

být odpovědí na tuto Boží lásku a rozšířením této „agapé“. Avšak v čem tato nadpřirozená láska spočívá? Z jakých podstatných částí se skládá a v jakém vztahu jsou tyto mezi sebou? Bude nezbytné ozřejmit tuto základní pravdu zjevení v její celistvosti, abychom mohli obdivovat její velikost a vznítit jejím žářem své srdce. Následující stránky tento dvojí záměr sledují.

1. BŮH A JEŽÍŠ

Boží zjevení u Jordánu obsahuje první zmínku Boží lásky v Novém zákoně. Oznamuje svou lásku ke Kristu a vyjadřuje svou blahovůli a velikou úctu k svému Synu (Mt 3,17; srov. 12,18; 17,5). On je nejdražší, prvotní a vyvolený předmět jeho božského zaslíbení (Ef 1,6; Kol 1,13). Proto Otec ctí svého Syna a povyšuje ho nade všechno, neboť mu udělil nejvyšší plnou moc nad celým vesmírem (Jan 3,55). Vzdává mu díky, že se tak

cele oddal jeho božské vůli (Jan 10,17; srov. Ef 5,2). Ježíš si tuto lásku svého Otce vzal k srdci (Jan 5,20; 17,23.26) a svoji náklonnost mu projevuje tím, že zachovává jeho přikázání a „zůstává v jeho lásce“ (15,10). Dokonce se vydává až na smrt, aby svět věděl, že miluje stále Otce (14,22). A tato jednota v lásce je pro oba oblažujícím ztotožněním (17,24; srov. Lk 10,21–22).

2. KRISTUS A JEHO UČEDNÍCI

Ježíš byl přítelem hříšníků (Lk 7,34); žil však i v přátelství s Lazarem (Jan 11,5.11) a s „učedníkem, kterého miloval“ (Jan 13,23). Na první pohled si zamiloval bohatého jinocha (Mk 10,21). Pro svou laskavost ke všem lidem byl nazván „dobrým Mistrem“ (Mk 10,17). Výslovné zalíbení měl však ve svých apoštolech (Lk 12,4), ve všech, kteří mu prokazovali svou víru (Jan 13,1), a těm vyznal: „miloval jsem vás“ (Jan 15,12; srov. 13,34; Zj 3,9). Protože neexistuje nic cennějšího než život, obětoval ho, aby těm svým dal nezvratný důkaz své lásky (Jan 15,13); proto se jeho smrtelná oběť nadále chápe jako vlastní zje-

vení jeho lásky (Gal 2,20; Ef 5,2). Ježíš je přímo „ten, který nás miluje“, protože „nás svou krví vykoupil z našich hříchů“ (Zj 1,5). . . . Otec a Syn jsou jedno (Jan 10,30; 14,9); řídí projevy své lásky podle Otcových (Jan 14,21), a to tak věrně, že se jeho lidská existence, jeho veřejná činnost i jeho obětní smrt jeví jako významný projev božské lásky (Tit 3,4) a že v životě a smrti Vykupitele pozorujeme, co to je „láska Boží v Ježíši Kristu“ (Řím 8,39). „Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil život,“ (1 Jan 3,16).

3. DEUS CARITAS EST

Pro prvotní Církev není víra ničím jiným než vzhledem do tohoto Ježíšova tajemství, do tajemství Zjevovatele božského srdce (Jan 1,18). „Také my jsme poznali lásku, kterou má Bůh k nám a věříme v ni. Bůh je láska a kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm.“ (1 Jan 4,16; srov. V 8) Jestliže Syn je úplná láska, pak je Otec nutně také láska. Láska není snad nějaká božská vlastnost jako kterákoliv jiná — tak asi jako by se Bůh

projevoval vůči svému stvoření, směrem ven jako dobrý a velkomyslný (Mt 5,45); Láska je spíše jeho vlastní jméno, to, co ho nejlépe charakterizuje, totiž jako „Boha Lásky“ (2 Kor 13,11) — tedy dobročinná hojnost, tedy čisté darování a obětování sebe sama. Tato překypující božská plnost, toto sebeobětování je v 2 Kor 13,13 (srov. Řím 5,5; 15,30) přivlastňováno Duchu svatému.

4. BŮH, SVĚT A KŘESŤANÉ

Celkový plán Boží spásy pramení z jeho lásky, která ho navrhla a uskutečnila: „Bůh však prokazuje svou lásku k nám tím, že Kristus za nás zemřel, když jsme ještě byli hříšní“ (Řím 5,8). Obětí svého Jednorozného dokazuje Bůh svou nekonečnou lásku k lidem, protože jim sdělil věčný život, t. j. chce jim dát účast na své slávě (Jan 3,16; 1 Jan 4,9–10).

Tato svrchovaně svobodná, nezasloužená láska, která nehledí na vážnost osoby (Řím 9,13.25), avšak řídí se zálibou v „Bohem milovaných“ křesťanech (1 Sol 1,4; 2 Sol 2,14.16), objímá je se stejnou vroucností, kterou také Otec miluje svého Syna (Jan 17,23.26), a to právě pro lásku, kterou oni prokazu-

jí Kristu (16,27). Dělá to proto, že je účastí na své přirozenosti a na svém životě skutečně zplodil jako děti. „Hleďte, jak velkou lásku nám Otec daroval: byli jsem nazváni dětmi Božími a jsme jimi“ (1 Jan 3,1). Tato Otcovská láska poskytuje nejpozornější péči (Lk 12,22–32) a nejučinnější ochranu před každým nebezpečím (Řím 8, 31–39); avšak také všechny dary, zvláště ty, které se týkají lásky k Bohu (Řím 5,5; Ef 6,23; 1 Tim 1,14; Jud 1,2) a spásy (Ef 2,4), jakož i dokonalou jednotu s Bohem a mezi sebou navzájem (Jan 17,22.23; srov. 14,21.23). Aby se v křesťanech probudila důvěra, stačí když svůj pohled obrátí na toho, „který nás miluje“ (Řím 8,37).

5. LÁSKA K JEŽÍŠI A JEHO OTCI

V evangeliu se objevuje láska ke Kristu jako uznání vyslance Božího (Jan 8,24), jako vroucí úcta k tomu, který odpouští hříchy (Lk 7,42.47), jako vysvěcení k jeho službě (Jan 21,15–17). Pán sám označuje tuto lásku jako trvalý svazek s ním, jako odpověď na jeho lásku a jako věrnost v následování jeho příkazů (14,15.21.24) — jako vlastní pramen radosti jeho věřících (14,28; srov. 1 Petr 1,8). Opravdový křesťan je tak proniknut láskou a obětí Kristovou, že se mu zasvěcuje a oddává tělem i životem (2 Kor 5,14). Praví učedníci jsou ti, „kteří našeho Pána Ježíše Krista milují nezlomnou láskou“ (Ef 6,24); proto také „upadá do klatby“, kdo stále „Pána nemiluje“ (1 Kor 16,22). Naše láska k Bohu spočí-

vá nejprve a hlavně ve vděčnosti tomu, který nám odpustil (Lk 11,42; 1 Jan 4,19); dále pak ve zbožnosti a úctě (Lk 11,42; Jan 5,42). Již v nejstarším křesťanském spise jsou věřící označováni jako ti, kteří milují Boha (Jak 1,12; 2,5) — označení, které používal sv. Pavel (Řím 8,28; 1 Kor 2,9) a především sv. Jan (1 Jan 4,7.8; 5,1). Je to právě on, jenž klade na rty křesťanů vyznání „Miluji Boha“ (1 Jan 4,20). To je rozhodující volba — 1 Jan 2, 15, oběť nerozděleného srdce (Mt 6,24); dokonce do té míry, že tato Boží záliba (Mt 10,37) k sobě táhne ty, kteří se zrekli každého jiného způsobu příslušnosti v lásce (Lk 9,23), a — zakládá křesťanskou svobodu.

6. CTNOST LÁSKY K BOHU A BLIŽNÍMU

Křesťan se od svého obrácení připoutává v lásce k Bohu; to je jeho „první láska“ (Zj 2,4). Tato láska je nerozlučně spjata s vírou (1 Sol 3,6; Ef 6,23), jejíž životní sílu oplodňuje a oživuje (Gal 5,6), a s nadějí (1 Sol 1,3; 5,8; Kol 1,4n). Je z těchto tří „největší“ (1 Kor 13,13) a má oduševňovat celý mravní život křesťana (Zj 2,19). Nikdo ji nevlastní bez předchozího Božího vyvolení a zvláštního obdarování (1 Kor 8,3). Je to velký dar milosti (1 Tim 1,14), ovoce Ducha svatého (Gal 5,20). „Láska je z Boha“ (1 Jan 4,7). Popisuje-li sv. Pavel „agape“ především jako ošklivost ke zlu a přilnutí k dobru (Řím 12,9), tedy jako sílu, synoptikové ji naproti tomu označují jako oheň (Mt 24,12; Mk 9,49) a sv. Jan ji uvádí do souvislosti s novým na-

rozením z Boha (1 Jan 5,1–2). Bůh je skutečně a opravdu láska; a protože si zplodil děti, nemůže být tato účast na jeho přirozenosti, kterou jim tím daroval, nic jiného než láska sama. Toto je tedy poznávací znamení Božích dětí (1 Jan 3,10): „Kdo miluje, z Boha se narodil“ (1 Jan 4,7). Křesťan požívá božské výsady nosit v sobě ustavičně tuto výlučnou, od Boha pocházející lásku (3,17; srov. 4,16), která se od každé jiné jednoznačně liší zvláště tím, že vylučuje každý strach (4,17.18) a trvá věčně (1 Kor 13,8–13). Bůh nás vyvolil k tomu, abychom — na zemi i v nebi — zůstávali před ním v lásce (Ef 1,4). Tak celý křesťanský život záleží v tom, abychom se zachovali v lásce Boží (Jud 21).

7. LÁSKA K BLIŽNÍMU

První Ježíšovo poučení o lásce se týká jejího rozšíření na naše nepřátele, kterých si máme vážit (Mt 5,43–48), tak na každého cizince, kterému musíme v nouzi prokázat milosrdenství a přispěchat mu na pomoc (Lk 10,25–37). Tato nestranná, na všechny se rozprostírající velkorysost není ničím jiným než napodobením milostivé a šlechetné lásky nebeského Otce jeho dětmi. Sv. Pavel, který kladé pastýřům duši na srdce, aby byli vzory v lásce (1 Tim 4,12; 2 Tim 1,7.13; 2,22; 3,10), spojuje nerozlučně křesťanskou víru a bratrskou lásku (Flm 5), kterou označuje jako vyplnění Zákona (Řím 13,8–10). Každá „pravá“ (2 Kor 6,6; 8,8), t.j. Duchem svatým vlitá láska (Kol 1,8), musí být proto přeměněna ve skutek (2 Kor 8,24). Křesťané nikdy úplně nesplatí tento dluh lásky, který se ale přesto neustále musí snažit vyrovnávat. Tyto projevy nebo skutky lásky jsou: trpělivá snášenlivost (1 Kor 13,4.7; Ef 4,2) — uctívá (1 Sol 5,13; 1 Petr 2,17) a něžná zároveň (1 Sol 2,7; 1 Petr 5,14), pohotovost ke službě (Gal 5,13; 6,2), pohostinnost (Řím 12,13; srov. 3 Jan 6) nebo hlásání slova (Flp 1,16) — toto všechno jsou projevy péče o duchovní blaho bližních (1 Kor 4,21; Žid 10,24). Tyto služby lásky vrcholí opět ve společném životě v co největší

svornosti citění, smýšlení, chtění i usilování (Řím 12,16; Flp 2,1–2).

Protože křesťané patří k Boží rodině a mezi sebou jsou navzájem bratry (1 Petr 2,17), má jejich láska charakter bratrské lásky (Řím 12,10; Žid 13,1), „philadelphia“ (1 Sol 4,9; 1 Petr 1,22; 2 Petr 1,7); „hody lásky — agape“ jsou její nejvýznamnější projevy (Jud 12; srov. 1 Kor 16,18nn). Každé lidské přátelství může být prosyceno pohnutkami božské lásky (Sk 27,3; Tit 3,15; 3 Jan 15); týká se to především křesťanských manželů, kteří se mají milovat se stejnou běžností a radostnou obětavostí (Ef 5, 25–33; Kol 3,19), s jakou Ježíš miloval lidstvo vykoupené jeho Krví; jejich manželská jednota není pak nic jiného než obdobné napodobování a přizpůsobování se lásce samotného Vykupitele.

Sv. Jan zná jen jeden druh lásky k bližnímu: ten, který chápe ostatní učeďníky v lůně Církve a to tak, že je sjednocuje v jedno vroucí společenství. Ještě mu takřka zní v uších příslušné Pánovo napomenutí (Jan 15,12–17; 1 Jan 3,11.23).

a) Tato bratrská láska je zároveň vděčností za lásku, kterou nás Bůh obdarovává, a připodobňováním se této lásce: „Milování, jestliže Bůh nás tak miloval, i my se máme

navzájem milovat.“ (Jan 4,11). Naše láska může být skutečně svobodná, podnikavá, nezištná a dobročinná jako Boží láska jen tehdy, obrací-li se k bližnímu.

b) Je přirozeným zákonem, že „každý, kdo miluje toho, který ho zplodil, miluje také toho, který je jím zplozen“ (1 Jan 5,1). Jako dítě nebeského Otce nemůže křesťan jinak než se cítit být jedno s těmi, kteří jsou členové Boží rodiny, Bohem zplozeni, a proto jeho bratři.

c) Láska k bližnímu je více požadavek přirozenosti než výslovná mravní povinnost. Boží dítě přijalo účast na přirozenosti a životě svého Otce, který sám je Láska; proto nemůže nebýt také láska (1 Jan 4,7–8). Byl by vnitřní rozpor v tvrzení, že milujeme Boha, když bychom nemilovali ty, kteří se z něho zrodili a které On miluje, neboť kdo miluje Boha, miluje také svého bratra (4, 20).

d) Boha nikdo neviděl (1 Jan 4,12), a proto také nikdo s konečnou jistotou neví, zda je jeho láska k Bohu úplně čistá. Láska k bratřím je však neomylným poznáva-

cím znamením pravého Božího dětství; neboť může pocházet jen z Boží lásky a je myslitelná jen jako projev této lásky (1 Jan 5,2; Žid 6,10).

e) Láska k bližnímu, jak ji přikazuje a nařizuje Ježíš v poslední vůli, je „nové přikázání“ (Jan 13,34), které přesahuje všechno, co požadoval již Lv 19, 18. Neboť jde o to, milovat tak, jak nás miloval Kristus; avšak on nás miloval, jako ho miloval Otec. Jedná se zde o lásku, která je vlastní Bohu; učedníci se milují v Ježíši Kristu.

f) To je i důvod, proč je bratrská láska víc než nějaká přímá povinnost. Je to totiž služba, kterou Mistr uložil své církvi; to, co ji teprve dělá Církví. Jako byl Kristus zjevním Otcovy lásky, tak dosvědčují Boží děti svou jednomyslností a bratrskou láskou světu přítomnost Pána mezi svými: „Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým.“ (Jan 13,35). Proto je k tomu každý křtěnec již od prvního křestního poučení vybízen (2 Jan 5).

8. KŘEŠŤANSKÁ MRAVNOST A PŘIKÁZÁNÍ

V Nové smlouvě znamená „žít v Kristu“ (Kol 2,6) nebo „kráčet v novém životě“ (Řím 6,4) totéž jako: vyzařovat lásku — a svůj život vybudovat na lásce.

a) Láska k Bohu a bližnímu je předmětem dvou největších přikázání — jednoho zcela vlastního druhu —, na nichž spočívá „celý Zákon a proroci“ (Mt 22,36–40). Tím se naznačuje, že každý mravní předpis a každý skutek bude závazný a mravně hodnotný, pokud obsahuje nebo vyjadřuje lásku. Milovat z celé duše je pak také prostředek, „abychom zdědili věčný život“ (Lk 10,25–28); toto přikázání, které převyšuje všechna přikázání bohopocty (Mk 12, 30–33; srov. Mt 5,23–24; Jak 1,27), je podle toho nejvyšším myslitelným přikázáním, jaké mohlo být lidem uloženo.

b) Jak 2, 8 označuje lásku k bližnímu jako „královský zákon“; a podle 1 Petr 1, 22: Boží posvěcení, které duši propůjčuje křest v souvislosti s přijetím víry v radostnou zvěst, při-

vtěluje pokřtěného k Božímu lidu a umožňuje mu vroucí lásku k bratřím (srov. 4,8).

c) V očích sv. Pavla je smyslem a účelem každé péče o duše a každé úřední moci podporovat zrození a růst lásky k Bohu a bližnímu; finis praecepti caritas (1 Tim 1,5). Každé přikázání je obsaženo v projevech bratrské lásky a dá se jimi naplnit (Řím 13,8.10). Ona je „poutem dokonalosti“ (Kol 3,14), takže kdo miluje své bratry, splňuje Boží vůli a cítí se nabádán, aby uskutečňoval i všechna ostatní přikázání (Gal 5,14). „Agape“ je tedy vlastní křesťanská hodnota, která vše oduševňuje a oživuje; bez ní nejsme nic, nemáme nic a nezmůžeme nic (1 Kor 13,1–3); žijeme, jen pokud žijeme v lásce, právě tak jako žijeme, jen pokud žijeme v Kristu (1 Kor 1,30). Mravní snaha spočívá tedy v úsilí o lásku (Řím 14,15), tak „že všechno . . . se děje v lásce“ (1 Kor 16,14). „Agape“ sama označuje skutečné nebeské bytí a jednání Božích dětí, a obsahuje celou mravouku sv. Pavla — podle Pánova příkladu: „Napodobujte Boha

jako jeho milované děti a kráčejte v lásce, jako i Kristus miloval vás . . .“ (Ef 5,1–2).

d) Sv. Jan se učil od svého Mistra, že milovat Boha a poslouchat přikázání je nerozlučně spjato (Jan 14,15; 1 Jan 5,3); milovat Boha a zachovávat jeho slovo je podle něho jedno a totéž (Jan 14,23; 1 Jan 2,5). Proto musíme všechno, co Bůh předepisuje, uskutečnit, abychom mu prokázali svou lásku: „Láska záleží v tom, že žijeme podle jeho přikázání“ (2 Jan 6). Protože Janova mravouka rozvíjí lásku, není učedníkem ten, který věří, nýbrž ten, který miluje — „ho agapon“. Je-li tato láska láskou Boha a Krista, pak spojuje — jako účast na božské „Agape“ — učedníka se svým Pánem a nechává ho v této jednotě, která je srdcem náboženského života (Jan 15,9–10), žít i zemřít. Jedná-li se však o lásku k bližnímu, pak je to důkaz pro to, že obrácený přešel ze smrti do života, že zůstává ve světle (2,10), že se stal dítětem Božím (3,10) a — že „jeho láska je v nás přivedena k dokonalosti“ (4,12).

e) Tak jako celý život, je i láska stvořena k tomu, aby rostla a utvrzovala se (2 Sol 1,3; Ef 4,15–16); hlavně v modlitbě (prosbě) o rozmnožení Božího daru (1 Sol 3,12). Tato láska je dovršována stále živějším vnímáním hodnot spásy a větším zjemňováním mravního smyslu (Flp 1,9). Dítě, prosycené božskou

láskou a přijaté milostivě Bohem za vlastní, pak žije stále věrněji, protože i jeho duchovní zrak je stále pronikavější. Srdce osvícené láskou dospívá k „plné bohaté hojnosti pochopení“ (Kol 2,2), které se nejprve věnuje Kristu (2 Petr 1,7) a zvláště jeho lásce k nám (Ef 3,17). Nejlahodnějším ovocem nazíravé lásky je vhléd do nepochopitelné hojnosti Kristovy vykupitelské lásky.

Podle 1 Petr 4,8 „přikrývá láska množství hříchů“ (srov. Lk 7, 47; Jak 5,20). Podle Ježíšovy nauky dosahuje vytrvalá láska vylití Duha svatého (Jan 14,15–16), nové hledání domova, stále vřelejší přebývání u Otce a Syna (Jan 14,21.23). Věrně prožívaný křesťanský život není pak ničím jiným než vzájemným milováním v dávání a přijímání mezi učedníkem a trojjediným Bohem. Nejde to přirozeně bez radikální přestavby (přeměny) náboženského prožívání. Kdo stále setrvává v láskyplné víře a poslušnosti k Bohu (1 Jan 2,5) a v bratrské lásce (3,19;4,12), může klidně ve svém styku s nebeským Otcem odložit jakoukoliv úzkostlivost; ve své dětské nezaufatosti ho smí přímo oslovit (4,17–18). Bratrská láska, která pramení z lásky k Bohu a Kristu, je jistá cesta spásy (1 Kor 12,31). Ježíš nás to učí (Mt 25,31–46), svatí Petr a Pavel to potvrzují (1 Petr 4,7–8; 1 Kor 13,8.12).

Duchovní poslání světských osob

Jacques Maritain

Jacques Maritain (1882–1973) byl jedním z největších myslitelů 20. století. Angažoval se ve všech významných otázkách své doby a výrazně ovlivnil také intelektuální a náboženské formování katolické inteligence nejen ve Francii. Značnou měrou se přičinil o renesanci tomismu v první polovině našeho století. Svou aktivní účast ve veřejném životě Maritain a jeho žena Raissa spojovali s hlubokým vnitřním životem a kontemplací. Po smrti své manželky v roce 1960 se rozhoduje pro ideál evangelního života a odchází do domu Malých bratří Ježíšových v Ranguel na předměstí Toulouse, aby zde v roce 1970 vstoupil do noviciátu. V roce 1966 vyšla jeho kniha *Venkovan od Garonny* (*Le paysan de la Garonne*).

Toto emočně pojaté dílo byla nesprávně pochopeno jako útok na II. vatikánský koncil. Maritain právě v „nové teologii“ předvídal narůstající krizi v Církvi, projevující se především v oslabení doktríny a morálních norem. Sám byl velkým stoupencem a předchůdcem koncilu. V jeho nejdůležitějších dokumentech lze vyčíst silný vliv Maritainovy praktické a politické filozofie. Příkladem objeveného myšlení autora Integrovaného humanismu o laicích jsou následující ukázky článku, který byl memorandem určeným papeži Pavlu VI. roku 1965. Článek byl napsán na základě přednášky vyslovené již dříve v Toulouse (27.8.1964) před osobním tajemníkem papeže a Jeanem Guittou.

Zdá se mi, že o úloze světských osob se dosud uvažuje podle činnosti, kterou vyvíjejí a která je samozřejmě správná a potřebná, ale kterou se zabývá pouze část laických osob. Jmenovitě podle organizace Katolická akce a jiných podobných je tato otázka kladena — a ne vždy si to jasně uvědomujeme — v perspektivě účasti světských osob v apoštolské činnosti Církve. Navíc tuto perspektivu ještě více rozšiřujeme (jako by mohla nakonec zahrnout všechny světské osoby), a stále zůstáváme jenom při ní a nahlížíme na tuto otázku ze stejného pohledu. Předem chápeme jako něco jasného a samozřejmého, že existuje-li nějaká duchovní mise a apoštolská činnost neduchovních osob, nemůžeme ji považovat za nic jiného než za misi a činnost církevní. To pak vede k nezamýšlenému klerikalizování světských misí v Církvi.

Křesťanská neduchovní veřejnost — nezávisle na tom, že se v některých případech podílí na samotném šíření víry — má své slovo a má duchovní misi v Církvi. Toto poslání lidé nevykonávají na speciální pokyn vyšší hierarchie nebo na základě jejího zvláštního zplnomocnění, principem jejich chování je křest a břimování, jinak řečeno, samotný fakt, že jsou Kristovými údy.

Domnívám se, že ve svědectví a duchovním poslání většiny světských osob je třeba vydělit několik aspektů. Na toto téma zde mohou učinit pouze několik neúplných úvah.

Existuje velice specifický, ale z hlediska kultury velmi důležitý aspekt — a to aspekt tvůrčího intelektu a slova. Obecně řečeno: svědectví, které je vyjádřeno ve tvorbě intelektuálů. Mám zde na mysli lidi, kteří vytvářejí centra „intelligence“ — spisovatele, uměl-

ce, básníky, malíře, hudebníky, filozofy, vědce, a uvažuji o velkém svědectví tvůrců: od Chrétiena de Troyes a Danta po Pascala, Zubarana, Bacha nebo Roualta.

Zde se výrazy jako „apoštolská akce“ nebo „šíření víry světskými osobami“ tak zcela nehodí. Mezi lidmi tvořícími vynikající díla, jako byli Chateaubriand, Joseph de Maistre, Baudelaire, Verlaine, Tolstoj, Dostojevskij, Léon Bloy, Péguy, Chesterton nebo T.S.Eliot, někteří měli intence, které bychom mohli nazvat apoštolskými, jiní nic podobného neměli. Tvůrce ve všech těchto případech hovořil sám za sebe ve shodě se svým vlastním cítěním a svými zkušenostmi, bez jakéhokoli zvláštního pověření ze strany církevní hierarchie (a vlastně právě proto bylo jejich svědectví tak podstatné a významné). Jejich činnost by se nevměstnala do rámce žádné organizace. A přesto měli mnohem hlubší vliv na lidského ducha a udělali mnohem více pro získání lidí pro Krista než mnohé „účinné křesťanské šiky“.

Ti, o kterých jsem hovořil výše, tvoří pouze nečetnou skupinu, nacházející se, mohli tak říci, na štítu všech neduchovních světských osob. Fundamentální význam pro život všech věřících však má křesťanská rodina a manželství. O manželství se dnes mluví způsobem, který je velmi vzdálen tomu, čím je manželství v křesťanství. Podle mého soudu se často zapomíná na důležitost pravdy, která má z pohledu evangelií a věčného života největší platnost — zapomíná se na to, že manželství je svaté spojení, v němž si jsou manželé povinni navzájem pomáhat při usilování o nalezení milosrdenství a lásky, a že i když toto spojení často ohrožují tí-

živé materiální i jiné problémy, zůstává jeho základním úkolem snaha o posvěcení. Manželů, kteří jsou schopni postavit ve svém životě tuto pravdu na první místo, nepochybně není mnoho. Přesto však právě oni samotným svým životem a prostou existencí poskytují nejhlubší a nejpůsobivější svědectví.

Přinášet svědectví, a to na úrovni otázek těla a plození, o tom, jaký má vztah manželství a prostředí domova k věčnému životu — životu, který začíná již zde —, to je, jak soudím, základní poslání křesťanů žijících ve světě, kteří tvoří podstatnou část mystického Těla. Toto poslání, jež trvá přes všechny bouře, přílivy a odlivy, uskutečňují již samotným faktem své existence, podávají svědectví ne slovy, ale svým životem a činy. Je to svědectví „konajících pravdu“. Jak říká evangelium, „jdou za světlem“ a zároveň k němu vedou i druhé.

Životní zkušenost mě vede k úvahám nad škodlivým jevem, se kterým se často v životě setkáváme. Je to fakt, že si děti hluboce věřících rodičů a přes křesťanské vychování neodnesou z dětství, když jej ukončí, nic než žalostné, umělé náboženské návyky, nebo se rozhodně obracejí proti náboženství. Obecně se to stává v těch rodinách, v nichž ať jsou rodiče jakkoli horliví, je ve věcech duchovních mezi nimi a dětmi velmi málo porozumění. A jak jsem zaznamenal, naopak tam, kde se od počátku plně zakořenila otevřenost, zmíněné anomálie se vyskytují v mnohem menší míře. Je to problém, na nějž bychom měli obrátit pozornost křesťanských rodičů.

Co se týče poznávání světa i *fact of life*, je psychologický svět dětí oddělen nepřekročitelnou propastí od světa rodičů. Svět dospělých je dítěti cizí, nesrozumitelný a nepřátelský. Popravdě řečeno, dítě nikdy nebude schopno do tohoto světa proniknout. Dítě brzy opustí svět dětství a začne si pomalu podle prožitých zkušeností a podle svých dospívajících reakcí tvořit vlastní svět. Pochopme, že náboženské cítění rodičů se současně s takovýmto poznáváním světa uzavřelo v cizím světě dospělých, v tom temném a nepřátelském světě, o kterém jsem hovořil. Proto nás nepřekvapí, že dítě se od něho odtahuje nebo se proti němu dokonce bouří — tak jako

stojí v opozici k celému světu, když vstupuje do období dospívání.

Ve skutečnosti však (a je chybou mnoha rodičů, že na to zapomínají) duchovní a náboženské otázky nelze řadit do kategorií *facts of life* a reality tohoto světa. To, že křesťanští rodiče uzavírají náboženský život do vlastního světa, cizího světu dětskému, je velkou neospravedlnitelnou chybou, způsobovanou buď lehkomyšlností, nebo špatnými společenskými návyky, jako je hrubost, přepjatá mlčenlivost nebo falešný stud. V přirozených podmínkách se duševní i náboženský život rozvíjí na psychologické bázi společné věku dětství i dospělosti tak, že po překročení prahu dospívání musí mít dítě možnost dalšího života a rozvoje v psychologickém světě společném jemu i rodičům.

Měli bychom zde ještě upozornit na několik otázek. Na jedné straně sám fakt transcendence Boha Otce ukazuje, že před ním i před Božím milosrdenstvím jsou si rodiče i děti rovni. Na druhé straně bylo dospělým řečeno, že aby mohli být spaseni, musí se připodobnit malým dětem. Vždyť specifická intuitivnost dětského věku způsobuje, že v této době se snadno uskutečňuje rozjímání a modlitba a že v otázce tajemství víry mívají děti tak obdivuhodné záblesky chápání, že jim je dospělý může jen závidět. Všechno dokazuje, že mezi rodiči a dětmi musí neustále probíhat nejen vzájemná výměna myšlenek a pocitů, že mezi nimi musí být otevřenost a porozumění, ale že právě zde, na cestě splynutí s Bohem a dokonalé lásky, by měl mezi nimi existovat jistý — samozřejmě že ne v jiných oblastech — druh rovnosti.

Myslím, že pravdy, na které jsem zde poněkud neuměle chtěl ukázat, jsou v mnohých křesťanských rodinách pojímány velice lehkovážně, a to dokonce i v těch nejlepších. Víme dobře, že problémy a starosti zatěžující otce i matky a nedostatek času činí uskutečňování výše popsanych zásad obtížným, ale pro křesťana žijícího ve světě je těžké všechno. Musíme také přiznat, že mnoha lidem jsou tyto pravdy cizí. Ale co se týče poslání laiků v Církvi, stejně jako celého díla Ježíše Krista mezi lidmi, vždy se začínalo v malém stádečku, které se později rozrostlo. Podstatné

je — a o to se jedná především — , aby tato malá stádečka nepodceňovala nic, co je vhodné a potřebné pro dobro Církve a pro šíření království Božího.

Chtěl bych zdůraznit, že problémy, jež mají světské osoby v oblasti péče o duchovní dobro, jsou vlastní světskému životu jako takovému a že v normálních podmínkách také věřícím (pokud jsou dospělí a zralí) patří jejich řešení.

Popravdě řečeno, nejrůznější formy činnosti (o nichž tu byla řeč) potřebují tak málo institucionalizování, že samotné slovo „organizace“ se tu zdá nepatřičné. Naopak si myslím, že většinou se zde bude jednat o větší podporu takových iniciativ, kterých se již chopila nějaká osoba nebo rodina spontánně shromažďující kolem sebe přátele. Tak jako osobám nebo rodinám pomáhá při nalezení jejich cesty náklonnost nebo přátelství, kterých se jim dostane, tak si lze všimnout, že v normálních podmínkách právě pomocí přátelství začínají osoby nebo rodiny spolupracovat v jakémsi společném předsevzetí s těmi, s nimiž je poji zmíněná vůle k činnosti nebo aspirace. Je přirozené, že takovéto iniciativní skupiny věřících prokazují obzvláštní pružnost a dokáží se přizpůsobovat potřebám kultury nebo dané generace. Také je přirozené, že toto privilegium je obestřeno zvláštní efemérickostí těchto skupin. Jak už jsem jinde napsal: „Duch svatý nepůsobí jen skrze instituce, které jsou činné od věků, ale projevuje se i tam, kde nenastává ráno a kdy musíme začínat stále znova.“

Vždy byla místa, a zároveň jich nikdy nebude dostatečné množství, plná klidu a světla, kde lidé nacházejí něco potřebného ticha, aby se vposlouchali do hlasu Božího a spojili své síly v něčem, co by je mohlo inspirovat k činnosti. Místa, která jsou jakoby otevřenými dveřmi, jimiž nepostřehnutelně přicházejí nebeští vyslanci, aby s námi pobývali. Po staletí tento úkol plnily výlučně kláštery a řádové domy a dodnes ho nepřestávají plnit.

Všechny nové činnosti i ti, kteří se jich ujímají, potřebují sílu, která z těchto míst plyne. Dodal bych pouze, že vzhledem k rostoucímu uvědomování si pravdy světských osob, jež znamená rozhodující obrat v historii Církve, bude tento úkol plněn také uvnitř světského světa nebo alespoň v některých jeho „profetických menšinách“. Je Boží vůlí, aby se množila takováto duchovní střediska, která budou roztroušena v současné hluboké noci a nouzi a budou lidskému rodu novým místem lásky a víry.

Je to velká říše světských osob a víme, jak velkou silou je přitahována materialistickými a technokratickými tendencemi současné civilizace k praktickému ateismu. Církvi, která by učila, církevní hierarchii a těm duchovním i laickým osobám, které mají misi, aby se účastnili šíření víry, patří veliký úkol, aby této říši zvěstovala slova Boží a pokusila se otevřít ji k přijímání milosti. Musíme vzpomenout na ty duchovní i světské osoby, které rezignují na všechnu ostatní činnost a mají v bratrské kontemplaci a lásce jediný úkol — rozšiřovat mezi lidmi tu lásku, která je „pravou tvářící Boha“.

V budoucnosti, tak jak já ji vidím, ponесou křesťané, budou-li chtít být opravdovými učedníky Páně, světu poselství nových seskupení, jež budou vyzařovat a přitahovat druhé tajemstvím solidarity duší. Tento vliv se bude projevovat nejen činností energie, která tato seskupení tvoří, ale též ctností heroického příkladu, jehož význam tak silně zdůrazňoval Bergson, modlitbou a utrpením, společným s utrpením Kristovým.

V nejlepším případě se tato samostatná seskupení duchovního světla, pokud se nezmenší nebo nezanikne lidská svoboda, jednoho dne stanou fermentem, který dá vykvasit celému těstu.

V nejhorším případě se stanou méně či více pronásledovanou diasporou, díky níž bude přítomnost Krista a jeho lásky trvat i přes všechno ve světě, který ho opustil.

Exegetická metoda sv. Tomáše Akvinského

Dominik Duka

Úvod

1. Exegetické principy NZ a Tomášova syntéza

Pro křesťanský výklad Písma je výchozí otázkou NZ. Evangelisté a autoři NZ vysvětlují NZ na základě spásného činu Ježíše Krista. V podstatě můžeme rozlišit 2 hermeneutické principy:

1.1. PRINCIP VYSVĚTLUJÍCÍ KONCENTRACE,
který vidí v NZ naplnění SZ a novozákonním světlem vysvětluje SZ. Kristův spásný čin, událost vtělení a vykoupení je klíčem a průsečíkem veškerého chápání Písma.

1.2. PRINCIP EXTENZE
odhaluje přesah Kristova spásného činu, jeho rozšíření vně Písma jako např. v liturgii, v účincích svátostí apod.

Výklad a událost patří nerozlučně k sobě. Jde o historickou událost, o živou realitu. Evangelium a v jeho světle chápáný SZ se staly normou života a učení církevní obce. Pro prvotní církev bylo hlásání evangelia víc než výklad Kristova činu. Kerygma bylo interpretací i událostí zároveň (srv. význam hebr. termínu „dabar“). Mezi učením apoštolů a Kristovým činem není dělicí zeď, ale obojí tvoří jednotu.

2. Dějinný vývoj exegetických principů

2.1. EXEGETICKÉ PRINCIPY CÍRKEVNÍCH OTCŮ
Již evangelisté a po nich církevní autoři používali k výkladu Písma v židovství běžné alegorické metody. Alegorie dostává v patristice křesťanskou dimenzi, pomocí které má být Kristův čin dále přenesen. Alegorie či duchovní smysl se tímto podstatně liší od nekřesťanského chápání alegorie. Systematizací vykrystalizovala do 3 kategorií:

2.1.1. Alegorie — události SZ předznačují Kristův čin.

2.1.2. Tropologie — Kristův čin určuje život a jednání.

2.1.3. Anagogie — Kristův čin a jeho učení zvěstují a připravují věčnou naději.

Křesťanské porozumění NZ se neliší podstatně od židovského či pohanského chápání textu. Porozumění Kristovu činu je normou pro pochopení textu Písma vůbec.

2.2. STŘEDOVĚK

Dějiny alegorického smyslu ve středověku jsou spojeny s vývojem univerzit a tak hlavním střediskem se stala škola u sv. Viktora (Hugo od sv. Viktora) a později Sorbonna.

Středověcí teologové rozvinuli exegetické principy ve spojení s deduktivní logikou. Proto i u sv. Tomáše nauka o smyslu Písma má důležité místo v jeho teologické stavbě. Ve 14. a 15. století se teologie vzdálila od Písma a tím i od konkrétních událostí spásy. Z toho důvodu mohla renesance přistoupit k Písmu jen jako k literárnímu textu a reformace se svým heslem „*sola Scriptura*“ se nakonec musela rozvíjet v uzavřeném cyklu dogmatismu literární výpovědi. Konfrontace s historickým kriticizmem, který přineslo osvícenství, či s archeologickými objevy v 19. století donutila reformaci k opuštění reálných dějin spásy, jak o tom svědčí FgM.

3. Tomášova nauka o smyslu Písma

Tuto nauku z hlediska vlastního vývoje autora můžeme sledovat v Komentářích k Sentencím Petra Lombardského, v Quodlibetu č. VII, v Komentáři k listu Galatským a syntézu nalézáme v Teologické summě.

3.1. KOMENTÁŘ KE ČTYŘEM KNIHÁM SENTENCÍ PETRA LOMBARDSKÉHO

patří k počátkům univerzitní práce sv. Tomáše v Paříži. Pro Tomáše je Písmo sdílením zjevených pravd. V Písmu je obsažena teologie a tak existuje identita mezi teologií a Písmem. **Písmo samé má větší autoritu než jeho výklad.** Smyslem teologie podobně jako Písma je sdílení Božího zjevení. Písmo není pro Tomáše souborem liter, ale předmětem bádání je smysl Písma. Forma sdílení Božího zjevení je metaforická a jeho cíl je trojí jak v Písmu, tak v teologii:

- a) *Ad destructionem erroris* (k odstranění omylu)
- b) *Ad instructionem morum* (k obnově mravů)
- c) *Ad contemplationem veritatis* (k nazírání pravdy)

Tomáš sám nevytváří v Sentencích vlastní teorii o smyslu Písma, ale hledá vyšší kontakt mezi teologií a Písmem. Nový je pokus sjednotit principy výkladu s cíli Písma. Identifikuje literární smysl s historickým smyslem Písma.

3.2. POJETÍ SMYSLU PÍSMO V QUODLIBETU Č. VII

Zde Tomáš vyslovuje požadavek nedvojsmyslnosti Písma, Božího sdělení, z důvodu, aby čtenář nebyl uváděn ve zmatek. Na základě vícestranného poznání mluví o čtvrtém smyslu Písma. Literární smysl je zřejmý a pro všechny srozumitelný, skrytým zůstává pouze duchovní smysl. Písmo má důvod své existence v Bohu, existuje, protože tak chtěl Bůh a určil ho k naší spáse.

Zjevení pravdy (*manifestatio veritatis*) nemá čistě intelektuální význam, ale zahrnuje v sobě také oblast morálky, tj. lidského konání. Zjevení či vyjádření určité pravdy se děje pomocí slov, slova mohou znamenat určitou věc a jistá věc může být znázorněním jiné věci. Tomáš dochází k závěru, že existuje v podstatě jistý literární smysl a duchovní smysl. Duchovní smysl nemá průkaznou sílu (*sensus plenior* je součástí literárního smyslu a prorocké výroky řadí Tomáš také do literárního smyslu).

Tomášova redukce na literární a duchovní smysl se opírá o rozlišení mezi „verbum“ a „res“. Celkový koncept Tomášova učení o smyslu Písma vypadá následovně:

Pravdy se nám ukazují skrze slova — literární smysl
 skrze věci — duchovní smysl

Duchovní smysl se opírá o vazbu SZ — NZ. Tato vazba je trojí a dovoluje nám podrozdělit duchovní smysl na:

- ◊ alegorický,
- ◊ analogický,
- ◊ morální.

Duchovní smysl chápe Tomáš kristocentricky:

- ◊ Alegorický smysl představuje Krista jako hlavu církve bojující.
- ◊ Analogický smysl představuje Krista jako hlavu oslavené církve.
- ◊ Tropologický (morální) smysl nám představuje Krista jako příklad a vzor jednání.

Za zvláštní zmínku stojí pojetí anagogického smyslu, který je odvozován z cíle a vychází z existence plánu, a to plánu spásy. Dějiny spásy (*Heilsgeschichte*) nejsou neznámým pojmem pro noetiku sv. Tomáše.

Duchovní smysl se opírá o dvě skutečnosti:

- a) Existence figurace v událostech

b) Existence „*Ordo credibilium*“ pozůstávající ze 3 etap nebo časů.

Duchovní smysl nezávisí na úmyslu autora (svatopisec), ale na průběhu událostí v toku dějin.

Příroda, věci, život, čas se realizují se zaměřením na svůj cíl. Také náboženské, nadpřirozené skutečnosti probíhají v určitém řádu, sledují tento cílový proces. Minulé události (skutečnosti) se dostávají do nového aspektu a odhalují se v novém světle přicházejících událostí. Existence cíle, budoucnosti, otevírá perspektivu dějin spásy!

Tři principy se uplatnily při formulaci duchovního smyslu:

a) Bůh může slovem Písma více vyjádřit než svatopisec.

b) Věci mohou být znaky (*figurae*) pro jiné věci.

c) Uspořádání věcí v jejich dějinném procesu podle plánu, aby dosáhly svého cíle, dává možnost hlubšímu porozumění Božímu sdělení.

V Písmu jsou v podstatě dva smysly — literární a duchovní. Rozlišení literárního a duchovního smyslu je zcela jasné v teorii. Literární smysl klade duchovnímu smyslu jisté hranice.

3.3. NAUKA O SMYSLECH PÍSMÁ V LISTĚ GALATSKÝM

Komentář sv. Tomáše ke Galatským patří k vrcholným dílům středověké biblistiky 12. – 13. století, kdy vliv Písma na život církve a studium dosáhl svého vrcholu. O. Chenu tvrdí, že všechny summy, sentence a dějiny je nutné posuzovat v biblické perspektivě. Tomášovy komentáře ukazují kvalitu a originalitu jeho velkého teologického díla. V listě Galatským, v listě křesťanské svobody, rozvíjí Tomáš svou typologii v konfrontaci mezi SZ a NZ. Typologie Gal není pouze pavlovská, ale je vlastní celému NZ.

Písmo jako kniha má dva autory. Autor *principalis* je Bůh a autor *secundarius* je svatopisec. Vztah mezi dvěma událostmi je zamýšlen prvním (*principalis*) autorem bez vztahu k textu. Proto nelze v tomto případě mluvit o alegorii. Jindy je tento zamýšlený vztah mezi událostmi implikován do textu již prvním autorem. Úkolem vykladače (*exegety*) je spojováním textů toto Boží zjevení objevit. Ano, zjevení je základem Písma. Člověk poznává nyní pomocí konkrétních událostí (*per visibilia*) a Bůh respektuje tento způsob poznání člověka. Slovo, skutečnost, dějiny nejsou od sebe odděleny navzájem. Slovo Boží působí to, co naznačuje, protože není žádné rozdělení mezi skutkem a slovem. Vykladač může minulé události užít jako příkladu. Duchovní smysl nalézáme tam, kde poznáváme, že byl implikován prvním autorem bez závislosti na druhém autorovi. Typy a antitypy vycházejí od prvního autora.

Dějiny lidstva vycházejí z jedinečného Božího plánu. Spolu s teologií své doby rozlišuje Tomáš tyto dějinné epochy:

- ◊ Čas přirozeného zákona — čas před zákonem
- ◊ Čas Starého Zákona — čas zákona
- ◊ Čas Nového Zákona — čas milosti

Tyto tři epochy mají trvale zůstávající aspekty, a to: Boží spásné jednání a vztah člověka k Bohu, který se opírá o Boží spásné jednání. Boží spásné jednání vrcholí v Kristově spásném činu, který sjednocuje tyto tři etapy. V Kristu se manifestuje nejvýznamnější a nejdokonalejší čin Boží záchrany. Tyto rozličné epochy, sjednocené Kristem v jediné a jedinečné dějiny spásy, dávají předpoklad pro vznik typologie. K odhalení figurálně-ontologickému historických událostí docházíme analýzou typologických či alegorických skutečností.

Syntézou docházíme k tomuto schématu duchovního smyslu:

Starý Zákon → Nový Zákon	Alegorie
Nový Zákon → Nebeská vlast	Anagogie
Kristův čin → činy křesťanů	Tropologie

Alegorie je pro sv. Tomáše „tropus“, způsob vyjádření, gramatická figura, pomocí které se jednou věcí vyjadřuje jiná. U Tomáše dochází vlivem aristotelismu k užívání nových termínů. Termín „figura“ nahrazuje termínem „signum“ — znamení.

3.4. TOMÁŠOVA NOEMATIKA V TEOLOGICKÉ SUMMĚ

Písmo není v Summě pouze dokladový materiál a jeho exegeze není jeden z mnoha prvků Teologické summy, nýbrž je to základní, kritický princip celé Summy. Tomáš rozlišuje často mezi „ratio litteraris“ a „ratio mystica“. Tato dvě hlediska ve spojení s augustinovskou noematikou řadí následovně:

- ◊ Literární smysl: historie, aitiologie, analogie
- ◊ Duchovní smysl: alegorie, anagogie, tropologie

Literární smysl není výlučně dílem člověka, ale má svou druhotnou příčinu v Bohu, který je zde jako „auctor secundarius“. U duchovního smyslu je tomu naopak.

Literární smysl: Člověk — *auctor principalis*
Bůh — *auctor secundarius*

Duchovní smysl: Bůh — *auctor principalis*
Člověk — *auctor secundarius*

4. Syntéza Tomášovy noematiky

4.1. LITERÁRNÍ SMYSL

Text Písma byl vždy jak pro patristiku, tak i pro scholastiku cestou ke zjevené Pravdě. Exegétou křesťanské antiky byl Origénes s mohutným zdůrazněním alegorismu. Můžeme proto tvrdit, že tvůrce středověké exegeze, sv. Tomáš, je také tvůrcem literárního smyslu. Byl to on, kdo převedl Aristotelovu noematiku na kritiku biblického textu. V jistém smyslu je sv. Tomáš pokračovatelem a dovrшитelem exegetické školy sv. Viktora v Paříži. Evangelický profesor Ebeling připomíná zásluhu sv. Tomáše Akvinského v logickém zpracování patristické hermeneutiky.

4.1.1. Literární smysl — první smysl

je pro sv. Tomáše „sensus primus“ (I. q. 1a 10), je fundamentem dějin i ostatních smyslů Písma. Toto zdůraznění primátu literárního smyslu vede Tomáše ke srovnávání textů, k jakémusi pokusu o stanovení kritického textu. Tak např. v Komentářích k Pavlovým listům uvádí čtení různých kodexů (63X). Čerpá také z prací kardinála Huga od Božího Těla, OP (ST. Cher), autora první biblické konkordance. Novější badatelé předpokládají u sv. Tomáše dobové znalosti řečtiny a hebrejštiny. Dokonce již R. Simon in Histoire critique píše, že sv. Tomáš mluví jako ten, kdo zná řecky. Pro porozumění literárního smyslu daného textu vyžaduje Tomáš výklad v logickém kontextu, dále vyžaduje znalost osvětí a znalost mentality autora. Důležité je ptát se na:

- 1) iniciaci textu
- 2) intenci knihy
- 3) intenci apoštola

Dnes bychom místo slova intence použili spíše termín „motiv“.

4.1.2. Struktura literárního smyslu

Pojem inspirace zaznamenal ve středověku důležitou změnu. Pro starokřesťanské církevní otce bylo samo Písmo inspirováno, a to tak, že Duch sv. bezprostředně v něm přebývá a mluví z něho. Pro Tomáše a středověké autory je inspirace charismatem autora. Pravda nebyla nejprve v textu, ale v intelektu autora. Existuje a musí existovat vnitřní spojitost mezi literárním smyslem a intencí autorovy výpovědi. Pro správné poznání autorovy výpovědi jsou nutné dvě

věci: „*apprehensio et iudicium*“. Každé poznání začíná smysly, které vytvářejí představu a tu „*intellectus agens*“ přetvářejí v pojem pomocí „*species intelligibilis*“, která informuje intelekt, a ten vynáší logický soud. Pomocí dělení (*divisio*) či spojování (*compositio*) tak dochází k vytvoření pojmu (*conceptum intellectus*), který je vyjadřován slovem (*verbum, vox*). Slova jsou vnitřně spojena s pojmy a závisí více na pojmu než na vnějších okolnostech. Slova jsou znamenými pojmů a věty jsou znamenými logických soudů. Tak jako si je Tomáš vědom homogenní spojitosti mezi slovem a pojmem, znal a uznával existenci difference mezi slovem a pojmem. Proto píše „*Catenu aureu*“, protože ví, že existuje více možností výkladu. *Catena aurea* mu ukazuje vývoj slov (jazyka), ale exegeze musí hledat jednotící prvek, a to je intence autora.

4.1.3. Metodické využití literárního smyslu:

- a) Smysl zápisu je pro porozumění Písma základním předpokladem. Jedině pomocí zápisu můžeme porozumět a poznat zjevenou Pravdu.
- b) Současně však musíme sledovat intenci autora.
- c) Mezi intencí autora a zápisem existuje shoda (*adaequatio*) a jistá neshoda (*inadaequatio*) či přiměřenost a nepřiměřenost.
- d) Shoda vychází z homogenní, vnitřní spojitosti mezi slovem a pojmem.
- e) Jistá neshoda vychází:
 - ze skutečných obtíží, které měl autor s vyjádřením své intence
 - ze samotných slov, která mohou mít širší význam, než odpovídá intenci autora
 - ze skutečnosti, že Pravda je vždycky větší než výpověď

4.1.4. Přenesený (metaforický) literární smysl

Rozlišení mezi vlastním a přeneseným literárním smyslem nás nutně přivádí k intenci (úmyslu) autora, který užívá ke svému vyjádření různých literárních forem a obrátů (*figur*). Tomáš podle Aristotela rozlišuje různé formy, jako: alegorie, parabola, metafora, přísloví, hyperbola, metonymie, ironie atd. Slovo nebo věť může být použito v nevlastním slova smyslu, jako např. u antropomorfismů Boží rámě, směřící se louka, lev z kmene Judova). Velkou pozornost věnuje Tomáš podobnosti, kdy podle stupně podobnosti můžeme mluvit o zástupnosti jedné věci za druhou. Vypočítává jich celou řadu: *signum, figura, umbra, species, imago, vestigium, forma, representatio, aenigma, exemplum, typus, symbolum, sacramentum, similitudo*.

Tomáš nazývá metaforický literární smysl jako „*sensus improprius, metaphoricus, parabolicus*“. Duchovní smysl nazývá „*sensus typicus, figurativus, symbolicus, allegoricus, moralis*“. Některá místa mohou obsahovat vedle vlastního literárního smyslu i přenesený literární smysl. Rozhodnutí v nejasných případech patří církevní tradici (*Non concordat opinioni Ecclesiae in Mt*). (Srv. řešení sporu o „literární druh“, Lagrange — Hummelauer.)

Základy pro rozlišení mezi vlastním a nevlastním literárním smyslem je nutné hledat v intenci autora. Autorem (*auctor principalis*) Písma je sám Bůh, nestačí tedy jen sledovat intenci hagiografa. Máme-li poznat úmysl (intenci) Boha, pak musíme mít možnost poznání Boha, Božího světa a Božích plánů. Pak tedy musí být možné poznání, které překračuje smysly. Tomáš sám, jak víme, musel vyřešit tuto otázku v kontroverzi s Aristelovou teorií poznání. Tomášova teorie poznání je syntézou aristotelismu a platonismu. Harmonie mezi kauzalitou a participací, immanencí a transcendencí, mezi pojmem přírodní kauzality a myšlenkou stvoření, harmonie mezi poznáním a vírou. Poznání víře neodporuje, ale doplňuje ji.

Již patristická teologie se opírala o dva principy:

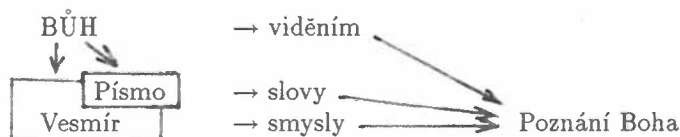
- a) Poznání Boha
- b) Zjevení

Bůh sám sebe zjevil a člověk zná Boha. Lidské poznání Boha je nedokonalé, ale pravdivé. Člověk zná Boha lidským způsobem. Po průkopnických pracích Klementa Alexandrijského,

Origena a Kapadočanů (sv. Basil a sv. Řehoř z Nisy) pokusil se o syntézu Pseudo-Dionýsua. Podle něho poznáváme Boha čtverým způsobem:

- 1) Ze smyslových věcí
- 2) Z pojmů
- 3) Z negace pozitivního poznání
- 4) Z mystické zkušenosti

Svatý Tomáš rozvíjí tento model poznání Boha podle schématu:



V Tomášově modelu poznání Boha je zahrnuta celá struktura člověka. Od smyslového poznání přes abstraktní myšlení, intuitivní poznání až k mystickému sjednocení. Četba Bible není myslitelná bez tohoto schématu. I zde je klíč k poznání vlastního literárního smyslu, jehož předpoklady spočívají na 4 principech:

- 1) Člověk má pravdivé poznání Boha a Božích pravd. Jeho poznání je pozitivní a pravé, i když omezené a nedokonalé.
- 2) Toto poznání je zprostředkováno slovy Písma.
- 3) V poznání Božích pravd člověkem má Bůh první iniciativu.
- 4) Bůh garantuje pravdivost našeho poznání.

4.2. DUCHOVNÍ SMYSL

Tomášova noematika spočívá na předpokladu jasného rozlišení mezi literárním a duchovním smyslem. Literární smysl vyrůstá primárně z vazby na slovo a duchovní smysl se primárně vyvozuje z vazby na „věc“. Rozdíl mezi literárním smyslem a duchovním smyslem vynikne z následujícího srovnání:

- Literární smysl pochází ze „slov“
- Duchovní smysl pochází z „věcí“
- Literární smysl je svatopiscem zamýšlený smysl
- Duchovní smysl vychází z Bohem vytvořené „akomodace“

Nelze však literární smysl připsat pouze člověku jako autorovi a duchovní smysl jedině Bohu. Rozdíl mezi metaforickým literárním smyslem a duchovním smyslem je někdy zanedbáván. Zde nám mohou pomoci následující kritéria:

- 1) Typická metafora svědčí pro metaforický literární smysl.
- 2) Nesmíme je posuzovat ze strany primárního autora.
- 3) Možnost způsobu poznání je u literárního metaforického smyslu skrze slova a u duchovního smyslu pouze skrze „věci“.
- 4) Metaforický smysl je pouze „prohloubením“ literárního smyslu.

4.2.1. Duchovní smysl — alegorický

má vlastně trojí dimenzi: dějinně-spásnou, morální a eschatologickou. Někdy dochází i ke kombinaci těchto dimenzí. Především eschatologická vystupuje vždy silně v pozadí.

4.2.2. Alegorický a analogický smysl

Tomáš následuje tradici, která vidí v NZ odůvodnění existence SZ. SZ je „figurou“ NZ. Termín „figura“ není chápán jako jakási pouhá adaptace. Ve SZ se výslovně mluví o Kristu (Mesiáši). To je důvod pro rozhodné uznávání SZ jako plnohodnotného Božího Slova. Kromě toho je NZ chápán jako cíl a naplnění SZ.

Rozdíl mezi SZ a NZ spočívá v tom, že SZ mluvil o budoucím a NZ mluví o faktickém zpřítomnění. (*Nam quod Prophetæ prædixerunt futurum, apostoli prædicaverunt factum. In Eph c2*)

SZ je předobrazem NZ a NZ je normou pro Církev na cestě do věčné vlasti.

Schéma má tuto skutečnost naznačit:



Jednotící princip Kristova výkupného činu, vlastní tomášovské koncepci noematiky a šířeji hermeneutiky, nepotlačuje princip inspirace. Učení o tom, že Boží poznání je nám zprostředkováno skrze Písmo a toto poznání je obsáhlejší než veškeré lidské poznání, tvoří pozadí Tomášovy exegeze. Vedle Kristova spásného činu je zde i skutečnost Zjevení. Zjevení a Kristův spásný čin ve vzájemném spojení umožňují duchovní exegezi. Události Kristova výkupného činu jako i událost Zjevení stojí v dějinném kontextu a nemohou být redukovány na jeden princip.

4.2.3. Morální duchovní smysl — tropologický

Tomáš vidí kořeny všech smyslů Písma v **osvětlení rozumu ve sféře poznání pravdy a v posilnění vůle ve sféře jednání**. Alegorický duchovní smysl má svůj subjekt v rozumu, kdežto morální duchovní smysl (tropologický) má svůj subjekt ve vůli. Tento tropologický smysl bývá také nazýván mystickým. Tropologický smysl má své kořeny v Kristově spásném činu, který zavazuje a posiluje mystickým způsobem k následování. Také SZ obsahuje tropologický smysl, který vede i nás křesťany.

5. Principy duchovního smyslu

SZ skrytě obsahoval Kristův spásný čin: postavy SZ, události, obřady jsou typy pro NZ. Hodnocení SZ sv. Tomášem je pozitivní. Říká, že SZ byl „perfecta secundum tempus“. Byl dán tím samým Bohem, který nám skrze Krista daroval milost vykoupění. SZ obsahuje morální duchovní smysl a tak je i normou jednání pro křesťany:

- SZ je principem NZ.
- SZ zdůrazňuje normy přirozeného zákona, který zavazuje i křesťana.
- SZ obsahuje Boží zjevení, které vede nejen ke Kristu, ale obsahuje i vlastní hodnoty, které i my můžeme objevovat a následovat.

5.1. PRVNÍM PRINCIPEM DUCHOVNÍHO SMYSLU JE KRISTŮV SPÁSNÝ ČIN, který je středem a výchozím bodem duchovního smyslu. Vytváří křesťanské pojetí dějin jako dějin spásy. Toto pojetí není pouze cyklické, ale neohraničené lineární.

Schéma k pochopení:



Kristův zákon (NZ) dává SZ nový a hlubší význam. Kristus sám je exegetou a interpretem SZ. Stvoření není připisováno Věčnému Slovu (Logu), ale je vztahováno také k historické osobě Krista — Vtěleného věčného Slova. Kristus je smyslem a základem dějin. Kristem dostaly dějiny nový smysl, on je „Primus movens“ celých dějin.

5.2. DRUHÝM PRINCIPEM DUCHOVNÍHO SMYSLU JE ZJEVENÍ

Tento princip je vlastně sdílením Božího poznání skrze slova Písma, která nutně převažují možnosti lidského poznání. Duchovní smysl nespočívá primárně na tom, že určité události

mohou být předobrazem jiných událostí, ale na tom, že Písmo je inspirovanou knihou. Tomáš spojuje také číselnou symboliku Písma s principem Zjevení.

ZÁVĚREM MŮŽEME SUMARIZOVAT:

Každá exegeze, která chce být nazývána křesťanskou, musí si být vědoma Božího původu Zjevení a lidského způsobu jeho předávání, které se sjednocují v jedncm pólu, kterým je Kristus.

Boží zjevení → lidské sdělení → Kristus → exegeta

nebo církevněji:

Bůh → člověk → Bohočlověk → Církev

Zpracováno podle:

Maximino Arias Reyero: Thomas als Exeget, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1971

Autor se narodil r. 1955 v Leóně (Španělsko) a je profesorem teologie na katolické universitě v Santiagu de Chile.

Necítím se být diplomovaným sektobijcem

rozhovor s otcem Odilonem I. Štampachem OP nejen o sektách

Mluví-li se u nás o sektách, mám někdy pocit, že nejhrolivějšími bojovníky proti nim jsou sektáři. Tento zdánlivý paradox se projevuje na celém světě. Je proto dobré vyslechnout si na toto téma odborníky, lidi, kteří se problematikou sekt zabývají skutečně seriózně. Měl jsem štěstí, že mě pozvali organizátoři konference o sektách a nových náboženských směrech, která se konala v Lyonu od 6. do 8. dubna 1992. Bylo to setkání odborníků z různých zemí. Pozornost se soustředila na sekty orientálního původu a na sekty vyrůstající z evropských esoterních proudů s důrazem na magii, okultismus, spiritismus a satanismus. Nemluvalo se o sektách vycházejících z křesťanství, přestože i takové existují (např. mormoni, Svědkové Jehovovi). Teologický pohled na celou problematiku byl pouze jedním z mnoha. O svoje zkušenosti se podělili také odborníci z oblasti kulturní antropologie (etnografie), folkloristiky, sociologie, his-

torie, práva, kriminalistiky, filozofie. Některé referáty měly spíš ráz konkrétních informací o konkrétních událostech. Paní z Rumunska, která byla spolu se mnou jediným zástupcem postkomunistických zemí, hovořila o esoterních aspektech rumunské revoluce z roku 1989 a kolegyně z univerzity v New Yorku zase o vazbách některých osobností z počátku existence Sovětského svazu na hermetické a magické kroužky. Tyto příspěvky zněly velmi zajímavě, ale vyslechl jsem si je s jistou ostražitostí, neboť teze referátů byly postaveny na ne zcela jistých pramenech informací. Součástí konference byla i jedna alternativní akce - projížďka po esoterních místech Lyonu. Té jsem se bohužel nezúčastnil.

Ot: Říkáš bohužel. Je mnoho křesťanů, kteří by se jen při pouhé představě takového výletu rozechvěli posvátnou hrůzou, že budou na těchto místech nakaženi něčím velmi nebezpečným pro jejich duchovní zdraví.

Extrémní obavy z těchto směrů se vyskytují hlavně u lidí, kteří velmi zdůrazňují víru, která se na nic neptá a má pevnou jistotu. Já se domnívám, že jde o projevy chabé víry, protože ten, kdo ví z víry o vykoupení v Kristu a o jeho vítězství nad silami temnot, ten se nemusí obávat. Ne že by některé duši nebezpečné síly neexistovaly, ale vidět všude a ve všem ďábla, hodně o tom povídat a zabývat se vyhledáváním způsobů a prostředků jak jeho vlivu zabránit mi připadá zcestné. Jako všechno lidské, i tato oblast obsahuje hledání pravdy a dobra, někdy úspěšné, někdy mylné, a jistě v ní najdeme také hříchy a zlo, ale netroufám si posuzovat a rozsuzovat, kde je čeho víc a kde méně. Není to rozhodně tak, že každý, kdo by hledal pravdu mezi těmito směry, by byl automaticky na cestě do pekla a každý, kdo je z hloubky duše přesvědčen, že je správně obráceným křesťanem, by měl nebe v kapse. Do srdce vidí jen Bůh. Myslím si, že existenci sekt je třeba reálně sledovat v celé jejich pestrosti. Vidět skutečná nebezpečí, která existují, protože např. satanismus a praktický okultismus, který se snaží pomocí speciálních metod ovládat jiné lidi a přírodu, mohou být z hlediska duchovního vývoje velmi riskantní a je třeba proti nim i veřejně vystupovat, ale na druhé straně, a k tomu nás vyzývá i poslední koncil, je třeba snažit se poznávat jiná náboženství, přispívat k vzájemné výměně hodnot, přinášet do jejich prostředí naši zvěst o Kristu a převzít od nich podněty, které mohou být pro nás užitečné.

Ot: Čím to je, že jsou dnes sekty pro mnoho lidí tak přitažlivé?

Naše prostředí se označuje tradičně jako křesťanské, ale výměna hodnot a informací v dnešní době přináší s sebou, že se různé směry projevují na první pohled rovnocenně. V tomto století, s vrcholem kolem 50. a 60. let, v evropské kultuře převládal skeptický názor na svět, kritika náboženství a opojení moderní vědou, vedoucí až k ateismu. Lidé si připadali v této době volněji, ve smyslu toho, co říká Dostojevskij - "není-li Bůh, je vše dovoleno", což je jistě lákavé. Ukázalo se však, že toto je pouze jedna vrstva v člověku. Existuje naštěstí ještě jiná, hlubší, která volá po

Absolutnu, po něčem přesazném. Může být sice zatlačena a překryta, ale existuje. Tato vrstva lidské duše byla tedy po jistou dobu frustrována, její touha nebyla uspokojena. Člověk si to nepřiznával, možná to doopravdy nevěděl, ale po určité době začal hledat znovu. Uvědomil si, že jeho duše žízní. Musíme s politováním přiznat, že na to nebyla církev zcela připravena. Přes všechny současné církevní aktivity v tomto směru se zdá, že lidé stále hledají tam, kde je nabídka vstřícnější.

Ot: Jeden belgický kardinál se vyjádřil v tom smyslu, že církev dnes nemá problémy s ateismem, ale musí se spíš vyrovnat s tím, že lidé věří jinak, než by si to přála.

Myslím si, že je to pravda. Ateismus přestává být hlavním protipólem církve. Trvá, ale vypadá již zcela jinak, než tomu bylo u generace našich rodičů. Přestal být agresivní a zdá se být velmi unavený. Dnes již málokdo s jistotou prohlásí, že Bůh není, ale spíš řekne, že neví nebo že je mu to jedno. Za několik posledních let stoupl u nás počet těch, kteří uznávají nebo aspoň připouštějí, že Bůh existuje, z jedné třetiny na jednu polovinu obyvatel. To ještě samo o sobě neznamená, že tito lidé našli víru. Neznamená to, že uznávají Boha osobního, Boha trojjediného, Boha, který se zjevil a promluvil v Ježíši Kristu. Zda-li nahradily na místě církevního protipólu ateismus nové spirituality, těžko říci, ale v každém případě je to partner, zatím u nás ne tak nápadný, ne tak moc rozšířený, ale dere se na světlo světa, hlásí se o své místo a roste. Právě toto bude prostředí, do kterého poneseme svoji víru, prostředí mnohosti kultů, duchovních směrů východní i západní proveniencie nejrozličnějších kvalit, od vysoce intelektuálních až po hrubě komerční.

Ot: Myslím, že církev bude v tomto prostředí znovu, a možná silněji než v minulosti, kritizována za snahu vnutit svůj pohled druhé straně. Dnešní člověk je na některé přístupy zacílené na změnu jeho postoje velmi citlivý.

Katolíci by neměli, a myslím, že ani nechtějí, upírat zástupcům nových spiritualit

právo na to, získávat stoupence a projevo-
vat se. Stejně tak by ale toto právo nemě-
lo být upíráno katolické církvi. Neměli by-
chom se navzájem napadat, ale zdá se mi, že
si můžeme vzájemnou kritičností posloužit.
Kdyby někdo chtěl naši diskusi s nimi poklá-
dat za katolickou agresi, nemá pravdu. Právo
kritického posouzení jiné nauky, když se re-
spektuje rovnost partnerů, je legitimní. Po-
kud se budeme chovat tolerantně a zároveň
s věrností evangeliu, pak by neměl být důvod
k výčitkám. Půjde-li o spravedlivou kritiku
našeho jednání a dějin, pak ji budeme muset
přijmout.

*Ot: Lze z analýzy dosavadního působení
nových spiritualit nějak odhadnout jejich vý-
voj do budoucna?*

Tím se vracíme zpět ke konferenci v Lyo-
nu. Pohledy přednášejících na tuto věc byly
různé. Někteří zpochybňovali vitalitu těchto
směrů a domnívali se, že nejsou přítomny ve
světovém povědomí více než před padesáti,
sto lety. Někteří naopak poukazovali na růst
vlivu těchto hnutí. Já sám to vidím tak, že
zájem o tyto směry opravdu roste. Bude-li
růst nadále a podaří-li se nám bez vnucová-
ní nabídnout hledajícím Krista jako opravdo-
vou plnost toho, co hledají, to ukáže teprve
budoucnost.

*Ot: Mezi novými náboženskými směry
existují také, a už jsi se o tom zmínil, hnu-
tí vyloženě nebezpečná, která jsou dokonce
v některých zemích postavena mimo zákon.*

Zcela jistě lze říci, že jde jednak o ote-
vřený satanismus, kde se praktikuje zásada
"alespoň jeden špatný skutek denně" a kde
se někdy velmi naivní stoupenci tohoto smě-
ru, hlavně z řad dospívajících, dopouštějí ná-
silí např. na dětech. Jistě je třeba ostrá-
žitě sledovat i intelektuální zázemí tohoto
směru, s významným autorem Aleisterem
Crowleym. Tento systém se uplatňuje pod
různými názvy, např. Ordo Templi Orienti
(řád východního chrámu) nebo Golden Dawn
(Zlatý úsvit). Ty se sice nehlásí přímo k sa-
tanismu, ale odvolávají se na jednu zásadu
z Crowleyho spisu: dělej co chceš, tvá vůle je
nejvyšším zákonem. To zní sice jemněji než

to, co jsem citoval před chvílí, ale ve svých
důsledcích jde o cosi stejně nedobrého. Je třeba
také zmínit neverejnou společnost, která
pracuje spíše po soukromé linii. Jde o tran-
scendentální meditaci. Je to vlastně deforma-
ce jednoho ze směrů jógy. Ve svých textech
se nijak netají se svým plánem na ovládnutí
světa. Tomu je všechno podřízeno. Mnoho li-
dí dovedly praktiky této sekty na psychiatrii.
Jde většinou o případy, které jsou metoda-
mi medicíny a psychoterapie těžko léčitelné.
Další nebezpečnou skupinou je Církev sjed-
nocení (Moonova sekta). Nebezpečí této se-
kty je ukryto v nepoctivém získávání lidí pro
jejich nauku. V začátcích "náboru" se moo-
novci kryjí jinými organizacemi a jiným pro-
gramem, než je jí vlastní. Návštěvníci těchto
akcí jsou velmi pečlivě sledováni organizáto-
ry, kteří si z nich později vybírají a osobně
je kontaktují. Při těchto kontaktech dochází
k postupnému uvědní do sekty podle stano-
veného schématu. Poukazuje se tam na relati-
vitu ostatních duchovních proudů a na potře-
bu něčeho univerzálního, což v závěru vrcholí
sdělením, že Ježíš není mesiáš, že ve své ro-
li selhal a že pravým mesiášem je pan Moon.
V jeho jménu jsou potom zavlékáni lidé do ci-
zích zemí, kde otrccky pracují v podnicích to-
hoto mesiáše, sekta rozhoduje např. i o tom,
kdo se s kým vdá a czení. Na akce této or-
ganizace, která se odvažuje říkat si církev, je
třeba si dát pozor. Speciálně chci upozornit
na zkratku CARP, kterou nevysvětlují, ale
pod kterou vystupují.

*Ot: Nechybí tady víc osvěty, která by na-
učila lidi rozlišovat? Dominikánský řád, jehož
založení bylo reakcí na šíření některých zá-
vádějících duchovních hnutí, by měl být logicky
na špici těchto aktivit.*

Řešit případy lidí, kteří se stali obětí se-
kt, je těžké a vyžaduje to individuální pří-
stup. V lepším případě se takový člověk za-
čne znovu ptát a je schopen zpochybnit to,
čemu věřil doposud. Velmi bych doporučoval
sbírat zkušenosti lidí, kteří prošli některými
sektami, zveřejňovat je a tak je dávat k dispo-
zici. Jako u všech nebezpečných závislostí je
i zde mnohem lepší jim předcházet. Sekty na-
bízejí velice jednoduchý pohled na svět. Oblí-

ba jasných a jednoduchých řešení dohromady s katastrofální úrovní náboženského vzdělání je příčinou růstu členů těchto organizací. Úkolem, a jistě to není úkel pouze dominikánů, je čelit této obrovské nevědomosti neustálým informováním a vyučováním např. i prostřednictvím masových sdělovacích prostředků. Přáli bychom si, aby se informace o náboženství staly součástí základního vzdělání. Tím nemyslím povinnou náboženskou výuku, proti které jsou leckdy oprávněné výhrady.

Ot: I mezi některými členy katolické církve se projevují touhy, které se blíží okultním praktikám, touhy po poznání konkrétních věcí v budoucnosti atd. Jde o určitý druh lidové zbožnosti, jejímž základem jsou více či méně sporná zjevení Panny Marie. Tato "zbožnost", vyživovaná knihami vydávanými nakladateli, kteří chytře postřehli zájem o tuto oblast, je podle mě nebezpečná a zavádějící.

Existuje fenomén, který bych nazval lidovou religiozitou. Katolická církev projevila v dějinách určitou moudrou prozíravost v tom, že sice věděla o tom, že tato religiozita nedosahuje čistoty pravdy evangelia, ale nechávala jí prostor. Zdá se mi, že některé podoby mariánského kultu nebo kultu některých svatých jsou projevem této religiozity, která pokud slouží něčemu dobrému, má právo na život. Je ovšem také pravda, že je ji třeba korigovat. Je paradoxní, že se některým lidem poctivá teologie zdá být modernistická, protože má kritické výhrady k domnělým soukromým zjevením, a na druhé straně jsou tyto lidé ochotni spojit se ve prospěch svého pojetí s okultisty, kterým taková zjevení vyhovují a mají na ně svůj výklad. Je to podivuhodná obhajoba ortodoxie. Připomíná to obdobný paradox lefébrištů, kteří jsou tak věrni Svatému stolci, že jej zavrhl. Místo Panny Marie v dějinách spásy a v našem životě ukazuje dobře kapitola z věroučné konstituce Lumen gentium II. vatikánského sněmu a je rozvíjeno v encyklikách současného papeže, který jako mariánský ctitel podává čisté učení církve. Panna Maria patří ke Kristu a odráží jeho světlo. Je nesmyslné stavět Pannu Marii a Krista proti sobě, jak to občas někdo dělá.

Ot: Pro tenhle problém je příznačná jedna zkušenost z křesťanských knihkupectví. Zatímco kvalitní kniha Maxe Thuriana Maria, matka Pána se prodává minimálně, knihy o domnělých mariánských zjeveních jdou na dračku.

Existuje vydavatelství, které se Pannu Marie dovolává. Vydává knihy, které neváhám označit za náboženský brak. Odvážují se Pannu Marii stavět do role, kdy vyhrožuje lidstvu katastrofami a spojuje požadované pokání s pověřenými praktikami (odříkávání modliteb v určeném pořadí apod.) Je to projev náboženského folkloru v hluboce pokleslé formě. Autoři už se ani moc nesnaží konfrontovat své texty s učením církve. Na tyto fantazie se často napojuje nebezpečná politická nadstavba v podobě antisemitismu, rasismu a totalitarismu: V brožurách některých vydavatelství se s odvoláním na soukromá zjevení odmítá II. vatikánský koncil. Snaha nahlédnout pod pokličku dějin, jakási zbožná futurologie, je duchu evangelia na hony vzdálená. S předpovědí budoucnosti bych doporučoval obrátit se spíš na prognostický ústav.

Ot: Vrátime-li se k sektám - jak by tedy měla vypadat prevence proti jejich účinkům?

Především je třeba znát je, vědět o nich. Je třeba, aby byly o nich dostupné informace. Je třeba se postarat, aby zejména nebezpečné sekty byly dostatečně viditelné, což je bude velmi mrzet, ale je to účinné jako prevence. Bohužel jednou z příčin příchodu do sekty bývá i zkušenost hledajícího s naší církví. Mladý člověk přijde do kostela a tam je přijat celkem lhostejně. Taková je naše praxe. Sedne si mezi lidi, které jeho příchod vůbec nezajímá, a je často adresátem pohoršených pohledů, protože neví, kdy vstát, kdy pokleknout atd. Tohle mrazivé ovzduší ho často zbaví odvahy na někoho se obrátit se svými dotazy a pochybnostmi. Často pak, obrazně řečeno, práskne za sebou dveřmi a už třeba do kostela nikdy nev kročí. Pokud se mezi hledajícími najde odvážlivec, který dojde až na faru nebo do sakristie, setká se tam se vším možným. Často potká velmi úspěšného kněze, kterého třeba vůbec nenapadne

dohodnout si s ním schůzku na později, kdy čas mít bude. Někdy se stane, že je přijat, hovoří se s ním, ale na jeho otázky je odpovídáno nekvalifikovaně nebo posměšně. Jestliže po takových zkušenostech hledá jinde než u nás, nemůžeme se tomu divit. Můžeme být z toho smutní, ale nemůžeme mu nic vyčítat. Zde bych radil přijímat tyto lidi s velkým porozuměním, zvážit jejich argumenty, nezesměšňovat, neshazovat jejich zkušenost. Je třeba ukázat, že Bůh, který se stal člověkem, má v sobě vše to krásné, dobré a tajemné, co člověk hledá.

Ot: Co závěrem?

Konference v Lyonu mi dala možnost konfrontovat své postoje s kolegy z celého

světa. Hlavním cílem je pro mě intenzivně pokračovat ve faktickém poznávání nových spiritualit, hodnot, které přinášejí a nebezpečí, která jsou s nimi spojena, a přispívat k tomu, aby se toto vše stalo společností známým. Celá šíře problému, jak jsem ji na konferenci poznal, mě utvrzuje v tom, že nelze tuto roli redukovat na postoj diplomovaneho sektobijce, jak by to mohl někdo ode mne očekávat. Spíše musíme ve své vlastní praxi jednat trochu jinak. Je třeba žít křesťanství a katolictví konce 20. a začátku 21. století. Když tohle dokážeme, prospějeme sobě i svému okolí.

s Otcem O. Štampachem OP
rozmmlouvali Manes a Šebastian

RECENZE - Max Thurian: Maria, Matka Pána

Vydavatelství Petrov vydalo pro dominikánskou edici Krystal knihu převora z Tazé Maxe Thuriana Maria, Matka Pána. Jde o knihu biblické teologie o Panně Marii a jejím poslání v dějinách spásy.

Autor se postupně věnuje jednotlivým přívlastkům Panny Marie, podle kterých je kniha rozdělena na kapitoly. Maria je dcerou Sionskou, plná milosti, chudá panna, Boží příbytek, služebnice ve víře, Matka Pána, Matka Mesiáše - krále, Matka trpícího služebníka. Je Matkou církve a velkým znamením. Přínosem Thurianovy práce je podložení výkladu rozsáhlými biblickými citacemi.

Čteme-li knihu, nejen že rychle zapomeneme, že Max Thurian je původem evangelik, ale jsme překvapeni i různými pohledy Luthera, Calvina a dalších slavných evangelických kazatelů na základní dogmata o Marii. Výroky těchto postav mluví o velké víře v Mariino panenství, v to, že je matkou Ježíše. Reformátoři daleko otevřeněji přijímají skutečnost Mariina nanebevzetí a ostatní články víry o Marii. Max Thurian ukazuje jejich otevřenost vůči zvláštnímu postavení Panny Marie uprostřed dějin spásy a uprostřed církve.

Maria je v knize představena jako postava plná hluboké víry v Ježíše. Autor nám dává hlouběji nahlédnout do jejího poslání v dějinách spásy. Novinkou v naší oblasti je objasnění pojmu Matka Církve.

Snad nejkrásnější pasáž je část „Maria a vtělení“: „Nazývat Marii Boží Matkou znamená uznávat, že Bůh se vtělil tak dokonale a skutečně v našem těle, že měl opravdovou lidskou matku, že byl lidským synem v lidské rodině“.

Po přečtení knihy se ani nedivíme, že končí modlitbou: „Přijmi Mariinu modlitbu ve spojení s modlitbou naší ve společenství svatých. Učiň, ať násiedujeme příklad víry, zbožnosti, vytrvalosti a svatosti té, která byla tvou lidskou matkou a zůstává obrazem tvé svaté církve.“

Kniha je vhodná nejen pro informativní četbu, ale je i přínosem pro důkladnější studium biblické mariologie. Edice Krystal v ní přinesla jednu z nejlepších mariologických knih, která je navíc i velkým obohacením současného ekumenického dialogu u nás.

Jan Rajlich, O.P.

Monosignálně nebo okcidentálně?

aneb Špička – Hník kontra Fuchs

Některé lidi znervózňuje, že se v církvi diskutuje. Totalitní systém jim vešel pod kůži, i když se jim nelíbil. Zvykli si, že někdo myslí za ně. Očekávají od církve to, co jim dříve nabízel režim, totiž prefabrikovaná mínění na libovolná témata. Církev ve skutečnosti hlásá evangelium a tím podněcuje k přemýšlení, hledání a k činu. Diskusí se nesmíme nechat znervóznit, spíše ji máme vítat. Text Ivana Špičky a Václava Hníka a text Jiřího Fuchse se vyjadřují rozdílně ke stejnému problému, i když se hlásí k témuž východisku. K argumentační dovednosti, toleranci a kázni středověkých disputací máme ještě daleko, ale musíme se učit věcnosti, klidu, důvěře a úctě k partnerovi. Diskuse Špička-Hník kontra Fuchs nám předvede silné i slabší stránky diskuse a chce pozvat k domýšlení.

Předkládáme vlastní stručné přetlumočení diskuse s použitím původních textů. Snažíme se zachovat nejen myšlenky, ale i styl obou diskusních příspěvků. Na to, abychom diskusi představili v celku, nemáme místo, ale můžeme odkázat k původnímu úplnému znění. Polemika Špičky a Hníka vyšla v časopise Alogodické listy č. 1 a Fuchsova odpověď byla vydána v Kazatelském středisku dominikánského konventu sv. Jiljí v Praze jako interní materiál pro Maritainovský kruh, kde diskuse pokračovala ústně. V malém počtu je tam pro vážné zájemce k dispozici.

redakce

Myšlenky jako holé tyče aneb Bůh jako jejich terč

Ivan Špička - Václav Hník

Předpokladem rozumného přijetí zjevení Boha je na prvním místě znalost existence Boha. Jsou různé způsoby této znalosti. Tento článek se chce zaměřit pouze na kritiku jejího multisignálního modu. Vycházíme tu z rozlišení tří způsobů poznání objektů: kvasisignálního, identifikujícího objekty jako minulé (akcidenty), multisignálního, identifikující objekty jako budoucí (esence), a monosignálního, identifikujícího objekty jako bezčasé (substance) čili jako monosignální bytí, obsahující všechna kvasisignální a multisig-

nální bytí, díky němu jakožto jeho aktuální emerze existující. Příležitostí k tomu je vydání (nakladatelství TRS Praha a Věž Olomouc, 1991) díla Jiřího Fuchse „Cesta k důkazu Boží existence”.

Je třeba vysoce ocenit záměr Fuchsova díla. Je to po desítkách let první v českých zemích vydaná práce, ve které se autor snaží podat racionální důkazy existence Boha. Filosofické směry dnes u nás převládající, to znamená ovlivněné hlavně myšlenkami J. Patocky a koncepty fenomenologů, existencia-

listů a neopozitivistů, důkazy Boží existence odmítají, neboť uvěznily člověka v multisignální kleci konečnosti, neponechávající žádný průzor k Bohu. Podobně odmítavé názory mají i křesťanští teologové nekatoličtí a mnozí teologové katoličtí, uznávající Boha exclusive vírou slepou či pouze z vnější autority jdoucí.

Fuchs žádá, aby důkazům bylo (21) „souvisle předrženo pásmo předpokladů, jejichž nosnost by měla být samostatně prověřena.“ Těmito předpoklady jsou pro něj především platnost principu sporu a předpoklad objektivit lidského poznání. Připouští, že v takovém „důkazu“ nějaký kruh je, ale tvrdí, že to není „ten kruh, který destruuje důkaz“, protože v takovém „důkazu“ princip sporu (tedy to, co se snaží dokázat) působí ne jako to, „z čeho“ důkaz vychází, ale jako to, „čím“ se důkaz provádí. Tato distinkce jako dostatečný důvod k odstranění kruhu v tomto důkazu nestačí, neboť princip sporu zřejmě jeho logickým předpokladem nutně je, a to bez ohledu na způsob, jak působí. Princip sporu přímo dokázat nelze.

„Kvality“ důkazu (148) „závisí na jejich přítomnosti (evidenci a nevývratnosti) v premisách“. Co je tedy obsaženo v premisách, ze kterých Fuchs vychází? Klíčovou větou v pojednání o principu sporu je tvrzení, že princip sporu je (123) „nutně formulován s použitím pojmu jsoucna“. Fuchsův pojem jsoucna je multisignální; to plyne z kontextu i jednotlivin celé jeho knížky; ilustrací je jeho názor (136): „že vznik jakožto nabytí existence se netýká existence, nýbrž jsoucna“. Srovnaj s tím sv. Tomáše Akvinského (S. Th. I, 8,1): „Když pak Bůh jest samo bytí svou bytností, bytí stvořené musí býti jeho vlastním účinkem, jako rozohňovati jest vlastním účinkem ohně.“; první plod aktivity Boží je monosignální bytí, nikoli multisignální jsoucno. Pak ovšem se jeho důkaz týká jen multisignálního pojmu jsoucna. Filosof či teolog, který ve svých důkazech existence Boha vychází z multisignálních pojmů, nemůže skončit jinde, než u multisignálního pojmu pojmu Boha, nikdy ne u jistoty o existenci Boha. V pravdivých závěrech totiž nemůže být ani obsaženo ani označeno více bytí než v jejich premisách. Všechny důkazy,

vycházející z multisignálního pojmu, nemohou být nikdy naprosto jisté, mohou být pouze pravděpodobné. Naprostá jistota důkazů může nastat jen tehdy, vychází-li se v nich z monosignální identifikace bytí jsoucna, jež není přímo zprostředkována pojmy multisignálními (tj. pojmy ze smyslových jsoucen abstrakcemi získanými. Je to rozumová intuice monosignálních principů jako nejvyššího základu poznání („Primo autem in conceptione intellectus cadit ens...“ /S. Th. I, q. 5, a. 2c/), neboli do rozumového pojmu první spadá monosignální bytí, označené zde termínem ens, přičestím přítomným od slovesa být, esse (takže ens znamená existující). Spoléhat se v důkazech jen na sylogismy (jak se Fuchs neustále snaží) a multisignální princip sporu (v jeho podání) platný pouze pro pojmy (což si autor neuvědomuje a neustále zaměňuje jsoucno s jeho pojmovým vyjádřením) je ovšem pro jistotu důkazů fatální.

Je třeba zdůraznit: důkaz existence Boha může být monosignální (naprosto jistý) jen tehdy, čerpá-li svou evidenci z monosignálního nazírání (neboli identifikace) bytí jsoucna současně i souznačně s monosignálním nazíráním principu identity (a sporu). Mezi multisignálním jsoucnem a monosignálním bytím je však propast překročitelná pouze příslušnými prostředky mentální průpravy.

Vzorem důkazů, které nabízí Fuchs (140), je multisignální pojetí tomášovských důkazů podle Garrigou-Lagrange (God, His Existence and Nature, Herder, St. Louis 1934): „Svět nutně závisí na vnější první příčině. Nazvěme nyní vnější první příčinu jménem Bůh. Tudíž Bůh existuje...“ Ovšem první premisa obsahuje závěr; princip Boží kauzality nemůže být nalezen v závěru, není-li obsažen v premise. Jiný způsob, který ukazuje pouze multisignální platnost Fuchsových úsudků, je pohled na ně ze zorného úhlu temporalit. Ve svých úvahách o principu kauzality vysvětluje vznik účinku působením příčiny v minulosti (134). Co však je v minulosti, již není, co není, být nemuselo. Naprostou jistotu lze mít jen skrze monosignální identifikace kauzálního působení v monosignální přítomnosti tak, že se rozumem nazírá vznikající účinek a současně působící příčina. To však Fuchs zjevně nečiní.

Otázka o platnosti důkazů vede k otázce, co je kritériem objektivní poznání, co ji zajistí. Lze objektivní platnost poznání dokázat? Podle Fuchse (31) „Ontologie logicky předpokládá noetické řešení problému realistických možností rozumu a opírá o něj všechny své jistoty; noetika naproti tomu nepotřebuje ve svém hlavním výzkumu ontologicky precizovaný pojem jsoucná.“ Z monosignálního pochopení díla sv. Tomáše Akvinského však jasně plyne, že gnoseologie je zároveň i ontologií poznání a že v lidském poznání má prius nikoliv (multisignální) rozmysl (ratio), nýbrž rozum monosignální (intellectus), a (multisignální či monosignální) rozumová intuice před usuzováním (aniž by tím ovšem ratio a úsudek byly anihilovány).

Obvyklé chápání pojmu „objektivní“ přijímá i Fuchs (66): „Objektivní, tj. na samém aktu poznání nezávislá realita“. Ukazuje se jako vnitřně kontradiktorní, když a pokud se vidí, že není možné, aby něco nezávisle na našem poznání existovalo a zároveň se poznávalo (čili bylo s naším poznáním v nějakém vztahu neboli na něm nějak záviselo).

Fuchsova definice objektivní reality je blízká Leninovu pojetí „objektivní reality“. Na paradoxní (dozajista pouze implicitní) blízkost k dialektickému materialismu upozorňuje i důraz spíše na polemiku než na diskusi s protivníky a vlastní výklad, i nedostatek zdvořilosti k filosofickým (nikoli malým) odpůrcům. Nepěkně zní u autora označovaného za tomistu věty z jeho knihy jako „nestoudně zanedbaná průprava“ (63) o Humeovi, „naivita, s jakou rozvrhuje problém poznání“ (83) o Kantovi, „naivní dogmatik“ (95) o Carnapovi, „Heidegger je sezónním myslitelem“ (110). Vysvětluje to z jejich porovnání se způsobem, jímž sv. Tomáš Akvinský hovoří o svých názorových odpůrcích, když vysvětlil, proč a jak se mýlili (SCG III, 48,15, Citováno z J. Piepera: Tomáš z Akvina, přeložil M. Verzhich, Křesťanská Akademie, Řím 1972): „Z toho je dostatečně vidět, jak velice tito vznešení duchové jistě trpěli pod touto omezeností a těmito pouty“.

Fuchsovy úvahy tedy nepřekročily hranice od pravděpodobnosti (multisignality) k důkazové jistotě naprosté (k monosigna-

litě), ač autor znovu a znovu tvrdí opak. Pokud jsou ale argumenty jen pravděpodobné, měly by se používat, jak říká sv. Tomáš Akvinský (v SCG I, 9,2, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London 1975) jen „pro cvičení a útěchu věřících, ale ne s úmyslem přesvědčit protivníky; nedostatečnost argumentů by je totiž spíše posílila v jejich chybě, protože by si představovali, že naše přijetí pravdy víry je založeno na tak slabých argumentech.“ Nezbyvá než dále čekat na práci o pravých (neboli monosignálních identifikacích spočívajících) důkazech Boží existence, která by nebyla psána v duchu všelijakých „tomismů“, ale v duchu nauky samotného Tomáše Akvinského, chápané ze zorného úhlu mentální průpravy. V současné době už toto očekávání není nesplnitelné.

Fuchs nedokázal filosoficky naprosto jistě existenci Boha (monosignálního neboli Boha identifikovaného monosignálně jako monosignální objekt); poukázal pouze k pravděpodobné existenci Boha (multisignálního čili Boha identifikovaného multisignálně jako objekt multisignální; tento Bůh je ve světle identifikací monosignálních fikce). O multisignálních pojmech v jiné analogické souvislosti kdysi F. Peroutka (jehož zde vzpomínáme jen pro tu jeho výstižnou metaforu) psal jako o myšlenkách podobných holým tyčím, my bychom mohli též říci jakýmsi rukojetím, jimiž multisignální věda či filosofie chce zasahovat či uchopovat realitu nebo její části, a má za to, že když bude dosti pilná či vynalézavá, dokáže nabírat realitu samu. Záměna multisignálních identifikací za identifikace monosignální je fiktivní okcidentální mýtus. Tragické a tragikomické obrysy jeho účinků lze v přítomnosti vidět poněkud snadněji než v minulosti. Je důležité (a je vůbec něco jiného tak důležité?) přímo a konkrétně identifikovat Boha monosignálního a antisignálního neboli realizovat monosignální a antisignální identifikace v pravém životě mystickém, v mentální průpravě monosignální a antisignální. Předpokladem k tomu je důkaz existence Boha naprosto jistý, k němuž však Fuchsova kniha ani nepodává základ ani účinně neorientuje.

Filosofie na okraji

Jiří Fuchs

1. Celkové předložení sporu a jeho jen filosofické řešení

1.1. Univerzální klíč kritiky

Na moji knihu „Cesta k důkazu Boží existence“ reaguji společnými kritickými poznámkami Ivan Špička a Václav Hník. Autoři kritických poznámek tvrdí, že se mýlím, když se domnívám, že jsem předpoklady a důkaz dovedl k jistotě. K jistému důkazu Boží existence prý moje kniha ani nepodává základ, ani k němu účinně neorientuje. Moje úvahy prý vesměs končí na úrovni pravděpodobnosti.

Očekával bych tedy, že autoři fundovanými námitkami zpochybní aspoň uzlové body mého postupu. Autoři sice vznášejí i některé jednotlivé námitky, ale sami je zřejmě pokládají za okrajové, a snad proto je jen letmo nadhazují. Přesto se v druhém sledu pokusím vyrovnat i s nimi.

Jaký je však hlavní důvod mého údajného ztroskotání? Spolu s nepřehlednými zástupy teologů, filosofů, přírodovědců i podílníků každodennosti jsem padl za oběť fiktivnímu okcidentálnímu mýtu, neboť spoléhám na pojmy získané abstrakcí ze smyslových jsoucen. Tím jsem se ocitl v zakletí tzv. multisignálních identifikací, které mě beznadějně odsuzují k pouhé pravděpodobnosti. Neboť – a to je zřejmě hlavní sdělení autorů – k jistotě lze dospět jen v oblasti tzv. monosignálních identifikací, které zase nejsou možné bez tzv. mentální průpravy. Jelikož jsem tedy touto průpravou neprošel, nevstoupil jsem ani do hájemství monosignality, a nemohu se proto ve svém myšlení potkat s žádnou jistotou.

1.2. Rozpaky filosofů

Co si mají filosofové s takovou kritikou počít? Chtěli by tedy znát významy termínů „multisignální identifikace“ a „monosignální identifikace“. Hlavně však potřebují filosofové bezpečně vědět, proč každá jistota závisí na tzv. monosignalitě, proč ji v oblasti tzv. multisignality abstraktních pojmů nemohou dosáhnout.

Ohlašuje se tu první záhada: Jak má filosof dospět k přesvědčení o nezbytnosti přeladění na monosignalitu, když je doposud v zasetí multisignality, a když je k tomuto osvobodivému přechodu do vyšších poloh vyzván na její půdě, kde se prý jistota nerodí? Může filosof prostřednictvím multisignálních pojmů s jistotou nahlédnout, že je nutné opustit oblast multisignality? Nepříjemný paradox; ještě se k němu vrátíme.

Je tady snad jiné východisko, než se dát zapsat do školy zmíněných objevitelů, stát se aspirantem tzv. mentální průpravy a odevzdat se jejich, jak říkají pravému vedení? Je ale možné toto rozumné a beze všeho od filosofa požadovat? Co když zrovna nemá důvěru v pravost vedení? Co když vůbec nehledá duchovní vedení, ale jako filosofa ho prostě zajímá pravda? Má prostě pánům uvěřit? Vždyť by se tím jako filosof popřel.

Hník a Špička vystupují přitom v roli objevitelů něčeho tak zásadního, že to stačí přehodnotit staletími ustálené způsoby myšlení. Proč ne? Poněvadž tyto nauky a praktiky neznám, nebudu apriori popírat jejich smysluplnost a užitečnost. Jakmile ale začnou pánové od filosofů žádat, aby jim jednoduše uvěřili, jakmile se místo důvodů začnou odvolávat na své mystické zkušenosti, jsou na špatné adrese. Na principiální kritiku nesenou distinkcí „multisignální - monosignální“ odpovídám tedy takto: Neznám významy těchto termínů. Překládám si tedy termín monosignality výrazem „bobakový“. Nevím, co je bobakový. Pak samozřejmě nechápu, proč závisí hodnota noetických reflexí a důkazů Boží existence na bobakovosti.

1.3. Paradoxy hypotézy monosignality

Není to přehnané, mluvit o paradoxech něčeho, co vůbec neznáme? Posuďte sami. Víme aspoň tolik, že jedinou oblastí jistoty je monosignality. Autoři to tvrdí s jistotou – tedy z úrovně monosignální. Se stejnou jistotou, a tedy z týchž zdrojů korelativně tvrdí,

že multisignalita jistotu obsahovat nemůže. Zkoumejme tedy, zda může být multisignální myšlení totálně mylné, jak tvrdí sledovaná hypotéza.

Stoupenci hypotézy monosignality se tedy dostávají do polohy obecného skeptika - pokud jde o myšlení multisignální. To je ovšem trapné nedopatření, neboť skeptik zpochybňující celé multisignální myšlení se evidentně mylí. Tvrdí, že mohou být pravdivé všechny opaky soudů, které se zdají být multisignálnímu myšlení pravděpodobné či jisté. Multisignální myšlení existuje; je schopné se reflektovat a tvrdit: „Myšlení existuje.“ Skeptik říká: „Může být pravdivý opak - myšlení neexistuje.“ Zároveň ale také připouští existenci myšlení, když ho skepticky hodnotí jako totálně pochybné. Takže skeptik v rámci své myšlenky přiděluje a zároveň odnímá týž predikát témuž subjektu - a to je rozpor. Tímto rozporem je tato myšlenka ztrácí obsahovou určitost, rozpadá se. Pravdivá myšlenka však má obsahovou určitost. Proto není skeptikova rozporná myšlenka o vztahu myšlení a existence pravdivá. Snad nemusíme

dodávat, že soud: „Myšlení existuje“ není jedinou jistotou, kterou lze takto na skeptikovi v řádu multisignálního myšlení vydobýt.

Obecná skepse vůči multisignálnímu myšlení je tedy absurdní. Tato absurdita však vyplývá z hypotézy monosignality. Budeme tedy ještě věřit v její smysluplnost?

Podobně můžeme nahlédnout neudržitelnost inkriminované hypotézy v kontextu komunikace. Sděluje se nám, jaké jsou naše možnosti v nížinách multisignality. Připustíme, že tato sdělení čerpají své jistoty výlučně shůry. My je můžeme jen zopakovat, převzít vírou, ale pravé porozumění a přesvědčení o nich mít v řádu multisignality nemůžeme. Tato sdělení však mají celou řadu spolukomunikovaných podmínek (např. soudů), jejichž konstatování musí být v řádu multisignality uznáno jako jisté.

Je nepochopitelné, jak mohou autoři předávat multisignalitě své jistoty a zároveň jí upírat možnost jakékoli jistoty. Snad jen sebeúchvat objevitelů může vysvětlit takové zatmění.

2. Posouzení jednotlivých námitek

2.1. Spor o dokazatelnost principu sporu

Proti pokusům o dokazování evidencí, které nutně provázejí naše myšlení, se běžně namítá, že se takové počínání nevyhnutelně ocitá v kruhu, který ruší důkaz. Připustil jsem, že v nepřímém dokazování principu sporu je tento princip nutně používán jako platný, takže v takovém dokazování kruh skutečně je. Tvrdil jsem však, že to není ten kruh, který ničí esenci důkazu, protože záleží na tom, jak princip v důkazu působí. Nepůsobí tam jako premisa - to, z čeho se vyvozuje -, ale jako to, čím se vyvozuje.

Autoři kritických poznámek namítají, že tato distinkce kruh neodstraňuje, neboť princip sporu je v důkazu logickým předpokladem nutně, a to bez ohledu na způsob, jak v něm působí. Nakonec dodávají, že princip sporu se přímo dokázat nedá.

Posudme nejprve logickou stránku námitek. Jádro sporu spočívá v tvrzení, že princip sporu je nutně logickým předpokladem dokazování. Tímto tvrzením odůvodňují autoři, proč moje distinkce neodstraňuje kruh, ale ani tady není logika námitek v pořádku. Neboť moje distinkce neměla odstranit kruh vůbec, nýbrž jen takový kruh, který ničí dokazování. Autoři s příznačnou dogmatičností přestali na tom, že princip sporu je zde nutně logickým předpokladem. Jsou s problémem rychle hotovi: Je tu prostě kruh, dokazování je tudíž nemožné - a je to.

Námítka je logicky dost zmatená. Ale dejme tomu, že by logiku námitek srovnali a trvali na tom, že princip sporu nelze dokazovat ani nepřímo, neboť se i tady nutně vyskytuje logický kruh. Ptejme se tedy, proč kruh maří dokazování. Protože leží napříč jeho smyslu. Dokazování má totiž odhalovat novou pravdu a v případě kruhu jsou premisy voleny

tak nešikovně, že odhalovaná pravda zároveň funguje jako odhalená - jako premisa.

Kruh, kterému se při dokazování musíme vyhnout, se tedy týká premis a závěrů. Premisa je kladena jako to, z čeho se závěr vyvozuje. Nic z toho však neplatí o principu sporu, pokud je přítomen v nepřímém dokazování. Není tedy premisou. Proto při jeho nepřímém dokazování nenastává ten kruh, který ruší dokazování.

Měli bychom rádi dokazování čisté, evidentně korektní, nerušené žádným kruhem, což v případě nutných prvků poznání není možné. Můžeme tedy na důkaz principu sporu z nejasných důvodů rezignovat, nebo se můžeme ptát, o jakou nevhodnost se tu vlastně jedná. Vadí zřejmě kolize s kritickým imperativem, který žádá, abychom pravdy napřed kriticky prověřili, než je začneme ve vědeckém postupu uplatňovat. Z toho rezultuje nemožnost posledního zdůvodnění našeho poznání, neboť ho neproověříme bez něj. Oponent se zdráhá akceptovat naše závěry, neboť se domnívá, že vykazují kritické manko: Zkoumající rozum má nezrušitelný předstih před zkoumaným rozumem. Následná zdůvodňující reflexe zůstává vždy sama nezdůvodněna, vyžaduje zdůvodnění další reflexi, která však je na tom stejně. Hypotetický předpoklad ovšem dovoluje jen hypotetický závěr. Odpovídá však tento neukončitelný řetěz reflexí, kde ty předřazované jsou vždy nezajištěné, situaci a možnostem našeho myšlení?

Žádný nutný prvek, žádná reflexe neunikají kritickému záběru, všechny jsou zasazeny pochybností, sebezproblematické je totální. Metodicky to znamená, že oponentova představa lineárního řazení stále nových reflexí či pouze hypotetických předpokladů neodpovídá situaci, tak jak ji nastolují sebereflexe rozumu prostřednictvím obecnin. Namítne-li se, že i v tomto výkladu jen nekriticky spoléháme na poznání, pak můžeme s odvoláním na vyvracení obecného skeptika říct, že to je jen setrvačná námitka bez věcného náboje. Explicitní negací možnosti pravdy oponentova pozice anihiluje. To znamená, že v případě nutných prvků či povahy poznání je aplikace kritického imperativu ne-

adekvátní - ztrácí zde svůj důvod, tj. možnost totálního selhání.

Ani kritická reflexe principu sporu netrpí jeho „předchůdnou“ přítomností. Princip sporu je reflektován a zpochybňován s platností pro všechny případy - i pro tuto reflexi. Je ovšem nutné mít při tom jasno, že pochybnost není totéž co epoché - nevyžaduje vyřazení zpochybněného. Skutečnost, že princip sporu nepodléhá kritickému imperativu, tedy neznamena, že by v každé nové reflexi figuroval jako neproověřovaný, jako pouhý postulát. Nepřímé dokazování principu sporu se zakládá na obecné reflexi jeho vztahu k určitosti každé myšlenky - i této reflexe. Ta zjišťuje, že princip sporu funguje jako imanentní podmínka určitosti každé myšlenky. Odtud čerpá svou normativní funkci, vytěženou ve vyvracení sporem. Toto vyvracení není než konstatováním rozpadu myšlenky oponenta. Také oponent principu sporu ztrácí jako takový identitu.

Námitka kruhu má bezesporu metodickou hodnotu; stimuluje zkoumání situace noetických reflexí. Stane-li se ale tato námitka přesvědčením, udržuje myšlení na nízké úrovni obecné skepse, od níž se odráží jen voluntaristicky - dogmatickým činem. Obojí zůstává pod úrovní možností kritického rozumu.

O tom, zda můžeme proces reflexivní verifikace principu sporu nazývat oprávněně důkazem, musí rozhodnout přesná definice důkazu. Taková definice se však nezíská pod tlakem dnešních návyků na užívání termínu „důkaz“, podobně jako nelze adekvátně vymezovat vědu na základě dnešního fenoménu vědy. Precizace obou pojmů vyžaduje speciální filosofické vědění. Počkejme si tedy na to, jakým pojmem „důkaz“ budou operovat oponenti, když odmítanou zařadí do jeho rozsahu ty kritické reflexe, které my nazýváme nepřímým důkazem principu sporu.

2.2. Noetická rozkolísanost

Viděli jsme (1.4.), jak přílišné zaujetí pro vyšší typ poznání (monosignalitu) uvrhlo autory do kompromitující obecné skepse vůči normálnímu pojmovému myšlení. Také námitky proti dokazování principu sporu strhávají tímto směrem. V síle téhož zaujetí se

dopouštějí i dalších noetických omylů, které zmíním už jen bodově.

Především je tu evidentní nepochopení noetiky. Na moje odůvodnění logické priority noetiky odpovídají autoři svým typickým způsobem: Neodhalují slabiny odůvodnění, ale rovnou se zaštiťují auteritou sv. Tomáše. Z monosignálního pochopení jeho díla prý jasně plyne, že gnoseologie je zároveň i ontologií poznání. Autoři se sice v protějšku k „všelijakým tomismům“ domnívají, že právě oni pronikli do ducha nauky sv. Tomáše, ale mají trochu smůlu, že podle této nauky důkaz z autority platí tolik, co dokáže.

Kromě toho je zřejmé, že začleněním gnoseologie do ontologie nijak neosvědčují věrnost sv. Tomáši, který takto disciplíny ještě neuvažoval, ale jeví se být spíše epigony toho nejméně šťastného, totiž dogmatického křídla tomismu.

Opravdu není nutné hledat v Tomášovi odpovědi na všechny filosofické otázky. Před tak vyhoceným kritickým problémem, jak ho zformulovala novověká filosofie, Tomáš rozhodně nestál. Proto nemá smysl pokoušet se ho řešit citacemi, jejichž spojitost s tématem je značně uvolněná. Přesně tak si ale počínají mnozí tomisté dogmatického ražení, když v reakci na novodobé teorie poznání vrší citáty z Tomášovy psychologie. Pak sice mohou pojímat teorii poznání jako součást ontologie, ale tím jen dokazují, že vůbec nepochopili novověký, specificky noetický problém hodnoty poznání. Staví-li se totiž tento problém do psychologické perspektivy, je od počátku zmařen, neboť psychologické popisy struktury poznání už předpokládají jeho řešení, přičemž si ho vůbec nevšímají.

Když tedy autoři odlišují své a moje filosofování tím, že oni v zorném úhlu mentální průpravy nazřeli samotného ducha Tomášovy nauky, kdežto já myslím jen ve stínu „všelijakých tomismů“, pak si dovolím i v tomto bodě nesouhlasit. Troufám si dokonce tvrdit, že je Tomášovi jakožto filosofovi bližší samostatné promýšlení problémů než hromadění jeho citátů, které s problémem souvisejí toliko občasným použitím týchž slov - např. slova poznání.

Kromě prvků skepse tedy nacházíme z noetického hlediska v myšlení autorů i prvky dogmatismu - podle zákona konvergence extrémů. Z jiných výpovědí zase zaznívají nominalistické motivy. Slyšme: „Jestliže se v důkazech existence Boha vychází z multisignálních pojmů, nemůže se skončit jinde, než u multisignálního pojmu Boha, ne u jistoty o existenci Boha.“ Jsme tedy bez mentální průpravy uzavřeni v pojmech?

Můj multisignální princip sporu prý platí jen pro pojmy. To prý si neuvědomuji, když neustále zaměňuji jsoucno s jeho pojmovým vyjádřením. Mám tomu rozumět tak, že můj pojem jsoucna (jistě jen multisignální) nevyjadřuje realitu? Autoři se domnívají, že můj pojem „objektivní“ je rozporný, neboť prý není možné, aby něco existovalo nezávisle na našem poznání a zároveň se poznávalo. Z kontextu, v němž jsem pojem takto užil (citováno ze str. 66) vyplývá, že objektivnosti jsoucna je tu myšleno toto: jejich esence a existence nejsou dány naším poznáním, ale naopak ho určují. Dále je možné uvažovat reálný objekt jako existenčně nezávislý na našem poznání tak, že jeho vztah k poznání není nutný, že bez něj může existovat. Nutným se tento vztah stává jen v logickém řádu, pokud mám pojem poznaného objektu; pak je tento objekt jakožto poznaný v nutném vztahu k poznání. A v této rovině nacházejí autoři aporii objektivity. Já jsem ale netvrdil nezávislost objektu jakožto poznaného; proto jsem rozpor nepřivodil.

Při této příležitosti autoři upozorňují, že mám vlastně blízko k Leninovu pojetí objektivity. S diamatem se také shodují v důrazu na polemiku a v nezdvořilosti k velkým filosofům. K tomu lze říct, že noetik je vděčný za oponenta a jestliže oponent v určitém problémovém úseku schází, musí si ho noetik vymýšlet. Zvnějšku se to ovšem může jevit jako umanutá hašteřivost. Nic ale není noetice tak cizí, jako dogmatické přednášení.

K bratrskému umravňení podotýkám, že na rozdíl od autorů předchází mým hodnotícím výročkám věcná analýza. Pokud je v nich ostřejší slovo, má vyjádřit nesouhlas s ustálenou disproporcí mezi věhlasem filosofa a jeho skutečným přínosem v řádu pravdy - jak

se mi na základě předřazených rozborů jeví. Tvrdší výraz tedy používám jako demytologizační prostředek; netvrdím, že je nezbytný.

2.3. O samotném důkazu Boží existence

Autoři vtipně poznamenávají, že by měla kniha měla mít spíše titul „Cesta k důkazu Boží neexistence“. Já ovšem v podstatě předkládám Tomášův důkaz z účinné příčiny. Myslí tím autoři, že také Tomášovi vyšel spíše důkaz Boží neexistence? Nebo je psal jen pro cvičení a útěchu věřících, ne však s úmyslem přesvědčit protivníky?

Ani kritické připomínky k samotnému důkazu nevynikají jasností. Já ho formuluji jako

hypotetický úsudek: „Jestliže existuje vzniklé, existuje i nevzniklé; vzniklé existuje, tedy existuje i nevzniklé.“ Pak následuje výklad.

Skutečně chtějí autoři říct, že Bůh není v rozsahu pojmu jsoucna, že tedy neexistuje? Asi opravdu nemáme společnou řeč.

Ledabylé improvizace v logickém řádu také cosi vypovídají o kompetenci kritiků důkazu. Celkovému pohledu na kritický výkon hlasatelů monosignality nemůže uniknout určitý kontrast mezi častým výskytem logicko-noetických omylů na poměrně krátké ploše a sebevědomě vyhlášeným monopolem na jistotu; zvláštní.

3. Kompromitovaný tomismus

V základním ohledu poskytuje aristotelský realismus teologickým reflexím víry pevnou oporu. Proto je spojení tomistické filosofie se Zjevením v křesťanském myšlení nepochybně plodné, ne-li nevyhnutelné. Kromě podstatných výhod však toto spojení per accidens přináší i určité komplikace. Myslím na to, jak tomistická filosofie vypadá díky teologické exploataci v „očích světa“. Tento vzhled bohužel není zanedbatelný, nelze ho odbýt jako světskou marnost. Neboť filosofie je ze světa, ve světě a také pro svět. Jistě, neměla by se podbízet, ale nemusela by také zbytečně odpuzovat.

Nelze zastřít, že spojitost s teologií utrpěla tomistická filosofie vady na kráse. Jde sice jen o dojmy, ale ty bohužel působí a nezřídka se proměňují v předsudky, z nichž se staví bariéry.

Existují také odsudky a přehlížení, které nejsou tak docela apriorní; jsou reakcí na theologizující filosofování některých tomistů. Tento nesporný defekt se vyznačuje sklonem k dogmatickému uvažování, neochotou problematizovat, netrpělivostí s naší těžkopádnou diskurzivitou; rodí se už při účelově rozvrženém studiu budoucích teologů. Nelze-li studijní osnovy změnit, je nutné aspoň va-

rovat před rizikem snadného zdegenerování filosofického myšlení.

Tomistický filosof by tedy měl věnovat zvýšenou péči čistotě filosofování, neboť ho často nachází v prашném prostředí dogmatického myšlení. Očistným prostředkem tu však může být jen bdělá, nekompromisní kritičnost. Tomismus asi nikdy nebude masovou záležitostí intelektuálů. Na to je příliš náročný, příliš abstraktní. Ve srovnání s takovým existencialismem mu chybí atraktivnost, neboť přece jen zůstává natolik filosofií, aby dal přednost řádu témat a metody před snahou oslovit. Není však nutné, aby tento nezrušitelný handicap v aspektu působení ještě podporoval viditelnými nedostatky ve způsobu filosofování.

Zkušenost s theologizací filosofie tedy v rámci tomismu vyvolává oprávněnou snahu o prosazení autentického filosofování. Obávám se, že Hníkovo a Špičkovovo myšlení je k této tendenci přímo protisměrné. Zdá se, že jejich použití Tomáše představuje zase jen redukci na souhrn pouček, které se sice budou v něčem lišit od souhrnů „všelijakých tomismů“, ale které je také třeba odříkat, aby se mohlo dál či výš. O možnostech filosofické komunikace si u tohoto stylu myšlení nedělejme iluze.

Kým je křesťanský mnich?

Michał Ziolo OP

Andrzej Tarkowski v jednom ze svých posledních interview, už před smrtí, vyprávěl neobyčejný příběh, jenž může být dokonalou metaforou lidského osudu, lidského tuláctví a vyhnanství. Točil film o sobě, nostalgický, plný tajemných kouzel dětství. Chtěl v něm ukázat svůj dům, dvorek i strom, který rostl současně s ním. Nebylo to však možné. Přes Rusko se přehnala válka, potom období výstavby. Změnil se dokonce ráz rodného kraje. Tehdy však přišla na pomoc scénografická technika. Prvotřídní odborníci vrátili místu původní vzhled; útržky vzpomínek a fotografie vtělily domov znovu do kusu dřeva. Dokonce byl zasazen mohutný strom. Když bylo už vše hotovo, pozval Tarkowski svou matku. Bylo by obtížné popsat dojmy té staré ženy. Prožitek byl příliš intenzivní. Gesto Tarkowského bylo dost kruté, neboť po natáčení byl dům rozebrán do posledního prkna.

Proč jsem na počátku úvah o křesťanském mnichovi zvolil právě příběh Tarkowského? Zdá se totiž, že mnich je v podstatě člověkem odsouzeným k životu bez domova tím, že odmítá účast na smyslech světa postavených z papíru, že odmítá právě zabydlet se v domě, který může být v libovolném okamžiku příběhu rozebrán do posledního prkna a který lidé, bohužel často, považují za neobyčejně stabilní základ svého života. Mnich tím sám sebe staví na okraj společnosti, jakoby za lidská obydlí.

V čem se konkrétně projevuje jinost lidí, kteří na sebe berou závazek žít podle jedné ze starobylých řeholí? Když sv. Benedikt vypočítává ve své *Řeholi* stupně pokory, jimiž musí projít člověk směřující k Bohu, jakoby mimochodem črtá definici křesťanského mnicha. Opakuje prostě po Žalmistovi: „Já však jsem už jen červ, ne ani člověk, pro posměch lidem, davu k pohrdání.“ Mnich je člověkem pro společnost neužitečným. Tuto pravdu, aby přinesla užitek, je třeba přijmout doslova. Nikdo mě nepotřebuje, jsem neužitečný. Ať spím, ať pracuji, nikdo z toho nemá žádný zisk. Jsem stínem. Uvědomuji si, že ta-

kové výroky mohou vyvolat protest lidí, jimž představa mnicha splývá s povoláním k modlitbě; s člověkem, jenž nese na ramenou celý svět (jako ruští „starci“¹); s velmi konkrétní fyzickou prací. Často lidé točící se kolem různých aktivit v církvi s úlevou odkazují na kontemplativní kláštery: „to je naše modlitební zázemí“. Povoláním mnicha není modlitba. Mnich, který by se pokládal za specialistu v tomto oboru, který by se cítil předurčen právě k této činnosti, zmrzačil by strašně Boží povolání. Povoláním mnicha je být neužitečným. Je to velmi bolestná existence, ale jen taková volba může ponořit mnicha do propasti Boží lásky.

Být neužitečným znamená existenci v temnotě, bez opor a nadějí, těch drobných i těch velkých. Camus v jednom ze svých esejů představuje postavu francouzského *bourgeois*, jemuž zemřela manželka. „Umřela moje žena, ale v zásuvce mám ještě nevyřízenou korespondenci, na kterou musím odpovědět.“ Ano, každý z nás někde chová jakousi malou naději, která dokáže dát smysl třeba jen krátkému týdnu, utišit bolest zásadních otázek. Lze se ptát: je to špatné nebo nedovolené? Má se každý tak radikálně zabývat problémy, s nimiž se dějiny člověka potýkají dlouhá staletí? Nevím. Nicméně v každém případě, zachováme-li se jako ten camusovský měšťák, ztratíme jediný smysl, opravdový a dobrý jak vánek, smysl, k němuž nás chce dovést Bůh. Ne vše, co bolí, je špatné. Bolest o mnoho horší, neboť naplněná zoufalstvím, na nás nepochybně dolehne, když se budeme chtít zabydlet v domě svou stabilitou podobném tomu z Tarkowského filmu.

Mnich je vyvrhel lidí. Lidí, kteří si vyhledávají povinnosti a teorie a slouží jim až do bezvědomí. Jestliže se mnich utvrdí v přesvědčení, že jeho specifické povolání jej činí někým neobyčejným — třeba právě specialistou na lidské nitro či kontemplativní metody, nebo jestliže usoudí, že toto pěstování, tento chov, jaký vede pod záštitou řehole, je něčím

¹ V tradici východní církve mniši-poustevníci, poskytující duchovní vedení.

jiným a lepším — zklame se. Často jiní, nevážaní žádnou řeholí ani hábitem, to vše dělají mnohem lépe. Mnich, jestliže chce uchránit své povolání, musí zvolna nabrat kurs k zemi, na níž „nic není důležité“. Nejlepší kontrolou aklimatizace mnicha na tomto „území“ je být neviditelným. Je dobré, dokážeš-li žít tak, abys na sebe neupoutával zvláštní pozornost.

Život bez domova a sociální neužitečnost se nejostřeji projevují v mnichově samotě. Tato samota je pro mnišství v jistém smyslu důsledkem specifického daru. Bůh povolávající člověka k tak zvláštnímu životu vyzbrojuje ho otevřeným srdcem. Irský jezuita William Johnston, když ve své knize *Silent Music* popisuje specifikum mystického povědomí, uvádí tzv. „teorii filtrů“. Podle ní „mozek a nervový systém jsou svým způsobem vybaveny omezujícími filtry nebo bariérami, jejichž funkcí je zabezpečit vědomí před kontaktem s plnou skutečností a které dovolují proniknout jen takové zásobě informací, jaká je pro člověka nutná k biologickému přetrvání. Lidský rod, neschopný snést kontakt s příliš velkým rozsahem skutečnosti, musel nalézt nějaký způsob odstupů od ní.“ Otevřené srdce — to je vědomí zbavené této ochrany. Takové srdce je utrpením mnicha, neboť dokáže — a to bez nadsázky — obsáhnout a uchovat každý detail světa, každou lásku a přátelství, každý boj i každý nepokoj. „Z přemíry porozumění se někdy ztrácí rozum“ — říká básník, a jestliže mnich nestojí mezi potenciálními pacienty psychiatrické kliniky, pak je to jedině díky Boží rovnováze a rozvaze, jež s sebou nese milost Ducha Svatého.

Samota mnicha není samotou vzpoury člověka subkultury. Mnichovi je cizí agrese vůči společnosti, agrese, která však často subkultuře nebrání využívat produkty nenáviděnou skupinou vytvořené. Není v ní nic ze samoty ideologa, revolucionáře, jenž v tichu vyhnanství promyšlí technologii přeměny lenochů neangažovaných „ve věci“ duší. Postavení monastického člověka definuje samota solidarity. Tento jev lze přiblížit několika jednoduchými větami: jsem sám, aby někdo jiný neprožíval tuto hořkost. Jsem sám, ale spolu s těmi, kteří trpí samotou. Jsem samotný, abych cítil spolu s Bohem, který byl zavržen lidmi a je sám. To, že mnišská samota byla označena jako solidární, vůbec neumenšuje její bolestné napětí obsažené v samém stavu

samoty. Mnich v ní paradoxně prožívá svou neužitečnost a opuštěnost, často se mu zastírá obzor smysluplnosti. Snad proto je možné, že porozumí celému peklu samoty revolucionáře, utlumené agrese samoty subkultury, bezradnosti starého osamocенého člověka, stesku nemilovaného dítěte. Mnich, snad jako nikdo jiný, v sobě pociťuje celou trhlinu způsobenou prvotním hříchem, která tak bolestně ničí kontakt s druhým člověkem, tak ztěžuje navázání vláken porozumění.

Jak jsem již napsal — neužitečnost mnicha se projevuje osamocením. Společenská neužitečnost je jen polovinou tíhy, jaká čeká na každého, kdo na sebe vzal mnišské povolání. Mnich musí přijmout na svá ramena ještě jednu pravdu: „Bůh mě nepotřebuje“. Ano, nepotřebuje. Vše, co mnich činí, činí jako služebník neužitečný. Když se sv. Kateřina Sienská zeptala Pána Ježíše: „Řekni mi, Pane, kým jsem?“, uslyšela jako odpověď otřesnou větu: „Já jsem ten, který jsem, ty jsi ta, která nejsi.“ Neužitečnost Bohu se projevuje temnotou. Nocí, v níž se ztrácí jas rozpoznání plánu vlastního povolání. Mnich neví, jestli zvolil dobře. Kdyby šlo o volbu zaměstnání nebo obozu, vždy existuje šance opravy a změny. Totálnost Božího pozvání v sobě má něco z laviny. Je zdrojem neobyčejných duchovních napětí. Fascinovaný člověk se noří do Boží temnoty a současně si uvědomuje vlastní váhavost, nevíru a celý systém zadních vrátek, jimiž ho opatrná lidská psychika už na počátku zásobila. Mluvíme často o práci ducha, o duchovním úsilí. Ale upřímně musíme vyznat, že naše ruce jsou prázdné, ustavičně prázdné, vztažené k Božímu majestátu. Člověk, jenž se setkal se svou hříšností a malostí, je stále víc přesvědčen, že někoho takového, jako je on, Bůh nepotřebuje. „Odejdi ode mne, Pane, vždyť já jsem člověk hříšný“, řekl apoštol Petr. A to je temnota.

Uvědomuji si, že duchovní život s takovou příchutí se asi zdá být hroznou existencí. „Nic není důležité“ — vždyť to je úplně neúrodná půda. „Jsem neužitečný“ — vždyť to je postoj vedoucí k sebevraždě. Pohled tedy, jak nazírání Božích tajemství je spojeno s utrpením. Mnich, aby dosáhl všeho, čili Boha samého, žije jako služebník neužitečný, a tak vskutku je — a to bez významného úsměvu — synem Božím a může volat: „Abba — Otče“. Ale znovu: tam, kde je výzva, tam

ihned přichází příslib. Stačí otevřít Bibli na jednom z popisů prorockých povolání, abychom viděli, že Bůh nevede nikoho do temnoty bez svého Slova, které nevyvrátí žádná zlá doba. Logika toho, že Bůh obklopuje člověka temnotou, je prostá. Temnota nám odnímá trumfy, jež jsou často příčinou neštěstí na naší mystické cestě. Někdo kdysi s prostotou napsal: „Dokud vlastníme pravdu, spoléháme na pravdu, ale více je třeba spolehat na příslib“. Mnich padá do hlubin temnoty. Dokáže s velkou přesností popsat ten let, noční let, let do propasti, bez vědomí toho, že na samém dně kaňonu je rozprostřená bezpečnostní síť. Kdo se ještě osmělí nazvat křesťanství jednoduchým všelékem na obtížné problémy? Pobývání Jonáše v útrobách ryby je jedním z nejzřetelnějších mnišských symbolů. Je obklopen temnotou, aby neviděl a neslyšel nic než Boha. Tehdy se uskuteční ta důvěrná, na důsledky bohatá porada, podobná noční návštěvě Nikodema u rabbiho Ježíše. Příliš unáhleně vytýkáme Nikodemu zbabělost. Temnota, noc, je chvílí studia Tóry, je dobou dotyku slibu: písmeno po písmenu, znak po znaku. A konečně je časem vyplnění Slibu. Snad to bude narození Krista Pána? Anebo to snad bude Zmrtvýchvstání, předpovězené, slíbené vyjití z hrobu, z toho velkého sjednocení se zemí, s lidským peklem? Nehodnoťme příliš negativně mnišskou temnotu, jakkoli nám nejde na rozum její totálnost a utrpení současně spojené se Slibem. . . . Země, na níž „nic není důležité“, není země neplodnou. Bůh zároveň s mnichem snímají kousek po kousku její vnější vrstvu a nacházejí v ní zelenou ratolest života. A ukazuje se, že zásahy Boha kolem osoby mnichovy mu přinesly spasení. Znovu se potvrzuje pravda, že „vše, co nevyjadřuje nás samé, nebude vyjadřovat ani Boha, a co nevyjadřuje Boha, nevyjadřuje ani nás samé“. Heslo „nic není důležité“ nepřestane mnicha navštěvovat do konce života, stejně jako zkušenost postoje „jsem neužitečný“. Dokud svět lepí smysl života z papíru a nutí bydlet v domech bez základů, dokud žijí a umírají lidé osamoceni, dokud Bůh hledající lásku je urážen, dotud mnich bude zvedat toto těžké břemeno. Ale také stále intenzivněji bude zakoušet, že královský denár, jenž mu Pán věnoval, má ještě jednu stranu: „všechno je důležité“ a „tak velmi tě potřebuje Bůh i lidé“. Povolání mnicha, to je jedna mince, a uvedená negativní

a pozitivní znamení jsou její rub a líc. K tomu snad lze dodat jen tolik, že mnich shýbající se pro minci vidí nejprve nápis na ní vyražený, o nepatrnosti toho, co tak velmi vzrušuje lidi s obzorem krtka.

„Všechno je důležité“ — připomněl jsem už na začátku široké, otevřené a objemné srdce mnicha, jež je jeho utrpením. Toto srdce je stvořené pro podrobnost světem promrhávanou; pro každé písmenko vznikající s námahou, krásné ornamenty ve chvíli, kdy svět zaplavují barbaři. Jak dojemné jsou výzvy sv. Benedikta k péči o materiální dobro, jeho slova o koflicích, nožích a oděvu. Merton — říkají s lehkou výtkou současníci — krásně psal o samotě, ale měl příliš rád společnost. Nevím, kolik je v takových a podobných výrocích zahrnuto povýšenosti, s jakou rád posuzujeme velikány, které jsme znali. Jedno je jisté, že tomu člověku nebyly cizí problémy Ameriky a světa. Že se stejnou náruživostí se zabýval jak Janem od Kříže a Tomášem Akvinským, tak uměním (sám přece slušně maloval), psal verše a neúnavně odpovídal na stovky dopisů s dotazy. „Všechno je důležité“ — každý strom, pes, veverka, každý zlomek poezie, divadelního umění, třebaže se diváci rozejdou domů a herci odloží kostýmy. Důležitá je chuť vína a pražené kávy, důležitá je diskuse u kavárenského stolku, jestliže se kolem valí život a chodí tudy lidé. Důležité navzdory tomu, co se často ukrádá člověku do srdce, když sleduje křehkost kultury (pálené knihy, znevážené slovo, rozdrčené sochy), že by podpálil zbytek světa a sám se vrhl do plamenů. To vše je důležité a existuje bez zbytečných ideologií a elegantních teorií. Nezištnost a marnotratnost je znakem Božího tvoření. Dábel u S. C. Levisa zuřil, když se dověděl, že si jeho „pacient“ každé ráno varí porci krupicové kaše jen proto, že má ten pokrm rád.

Skutečnost, že mnich nemá domov, a neuzitečnost mnicha otvírají poklady Boha, jenž ho nezištně a marnotratně ozdobí nejkrásnějším svatebním rouchem, neboť nic Boha tak nedojímá, jako cary jeho syna. Ten pak uzří v pronikavém světle vše to, co svým postavením (nejčastěji nevědomě) zachránil před zapomenutím a požárem.

A tehdy se vrátí domů.

(mírně zkráceno)
W drodze, 4 (200) 1990
přeložila Terezie Eisnerová

Světec zítřka

Henry de Lubac

Ptáte se, milý čtenáři, v čem budou dle mého mínění spočívat zvláštní rysy svatosti zítřka. Na takovou otázku se mi zdá každá odpověď nemožnou. Nejsem prorok — a dokonce ani proroci by tu nemohli dát odpověď. Jakými novými formami se bude vyznačovat svatost budoucnosti? To je něco, co se vymyká každému profetickému zření právě tak jako všem přirozeným výpočtům. „Každý život světce je jako zcela nový rozkvět, jako výlev báječné rajske původnosti“ (Bernanos). Neboť svatost je dílo Ducha svatého, který není „oním vybledlým, zakaleným, bezčasovým sluncem osvětleného rozumu“. On je vždy Duch, který vane, kde chce, kdy chce a jak chce. On je Svoboda. On je novost sama, věčná nepochopitelná novost Boží.

Zpětně lze přirozeně nalézt vždy vysvětlení. Lze potom vypočítávat všechny možné rozumové důvody, objektivní i duchaplně vymyšlené, pro novost takového Augustina z Tagarta, Františka z Assisi, Ignáce z Loyoly. . . Ano, není ani příliš obtížné s určitým odstupem ukázat na to, jak tato novost do křesťanských dějin zapadla, jak se formovala a oplodnila a jaký směr jim dala na celá staletí. Ale před událostí, před tímto poupětem, kdo by tu byl býval mohl popsat nový květ? A jako to nebylo možné předvídat před Augustinem, před Františkem a před Ignácem, tak se ani dnes nemůže nikdo z nás odvážít popsat zvláštní rysy, jimiž se budou vyznačovat světci zítřka.

Naproti tomu není těžké vyjmenovat určité rysy, kterými se vyznačovat nebudou. Nepodceňujme první jistotu. Nebudou ideology. Jistě se nebudou vyznačovat snahou vytvořit ze sebe „nový typ světce“ — právě tak jako nový typ kněze či laika. Podají-li velké věci, pak jistě ne pojednáním o odvaze. Přinesou-li světu něco vpravdě nového, otevrou-li mu dosud neznámé perspektivy, pak určitě ne pomocí mnohomluvných „loci comunes“ o nutnosti tvoření a odkrývání nového. Nebudou to hodnotit jako potřebu „nedospělých“ zajišťovat se (Šulc : Člověk na pokraji svých sil str. 10), budou-li se tito lidé držet cír-

kevní tradice; tradice nebude pro ně břemenem, nýbrž silou. Snad budou někteří z nich reformátory; snad budou muset ukázat přísnost: ale určitě nebudou reformátory za každou cenu; jejich přísnost nebude v žádném případě negativní a dílo jejich reformy nebude budováno na ressentimentu. Nebudou lehkomyšlně propadat klamným a ochromujícím protikladům, které jsou konstruovány lidmi bez zkušenosti a poznání dějin jako třeba: mezi láskou k Bohu a láskou k bližnímu, mezi močlitbou a činem, mezi životem vnitřním a obrácením se k světu. Nebudou zaměňovat živou otevřenost za pozvolné rozplynutí či úpadek vedoucí k smrti, stejně jako nezamění lásku k bratru se zbožštěním člověka. Nebudou si namlouvat, že lze „přetrumfnout“ Evangelium. . . (Schierse: Weg von Paulus zurück zum Jesus) I evangelia jsou přece reflexe o životě a slovech Ježíšových. Jako v dobách „velkých mystických průlomů“ si nedali opravdoví mužové ducha poplést hlavu všemi možnými sublimitami, tak budou světci budoucnosti velmi dobře prohlédati fráze (budou-li se jimi vůbec zabývat!) naší doby, která je v plození frází neúnávná a jejímž úspěchem je, že nás odtrhuje od božské jednoduchosti víry a křesťanského života. Určitě budou mezi nimi lidé učení i takoví, kteří učení nebudou; ale i ti nejučenější z nich i ti, kteří budou všemu lidskému pokroku své doby co nejpříznivěji nakloněni, nebudou mít ve své víře pocit nadřazenosti vůči minulým generacím; ti méně učení budou moci říci bez komplexu méněcennosti všem, kteří to budou chtít slyšet, to, co řekl jeden křesťan za úsvitu církevních dějin: „my diskutujeme málo — my žijeme.“ (Newton: Stál jsem na ramenou obrů)

To je opravdu negativní skica, řeknete si teď. Ale vždyť to nebylo zamýšleno jako portrét. Je to spíše negace negativních rysů, které musíme vyloučit, nechceme-li propadnout „tučným“ bludům. Jak tedy bude vypadat ten světec, na něhož čekáme? Nebude to obřad světců z minulosti? Vůbec ne! Protože je naše doba potácivější než každá jiná před-

tím, protože je vtažena do víru, z něhož se točí hlava, zdají se mi všechny prognózy na tomto poli dvojnásob nemožnými. A přece! Očekávaný světec asi těžko bude odpovídat našim výpočtům a přáním. Až tu bude, bude nás asi šokovat. Přinejmenším nás vyko-lejí, vzbudí-li ho Bůh v našem středu, pak budeme v pokušení odmítnout ho — jestliže ovšem kolem něho nebudeme kráčet, aniž jej vezmeme na vědomí... Však on si už přijde na své...

Mluvím ve futuro. Ale to, co jsem právě řekl, je právě ona věc, která se nově každého dne odehrává. Věc starého člověka, který se proměnil. Ve své dvojí novosti bude světec, kterého očekáváme, ve zcela jiném smyslu světcem pro všechny doby: nebude ani dítětem své doby, nebude se v něm opakovat ani minulost, bude ve všech zvláštnostech různých dob odleskem Věčného.

Ať se bude tento nový člověk jakkoliv lišit od světců minulé doby — přece bude obnovovat jejich podstatné rysy. Bude chudý, pokorný, nesobecký. Bude mít ducha blahoslavenství. Nebude ani proklínat ani podlézat. Bude milovat. Bude pojímat Evangelium doslovně, to jest v celé jeho přisnlosti. Tvrdá askeze ho osvobodí od něho samého. Zdědí celou víru Izraele, ale bude si vědom, že prošla Kristem. Přijme na sebe Kristův kříž a bude se pokoušet Jej následovat. A svým — opět nepředvídatelným — způsobem nám opět nově řekne to, co řekl Klement Alexandrijský svým současníkům: „Zazářilo světlo na našem nebi, čistší než světlo slunce a přijemnější, lahodnější než život zde dole“, a tak vrhne světec paprsek tohoto světla v noc naší doby. Jako všichni světcí bude i on chytrý, ale zcela lidský; možná že bude vybaven nějakým jednoduchým vzděláním, jako takový Foneuuld, nebo bude vybaven vzděláním velmi jemným jako takový Monchanin. Ač člověkem výjimečným, bude jeho celá existence pro nás průměrné příkladem a oštnem. Omylný, jako každý, dá se řídit Duchem a bude nadán darem rozlišování, který je příslíben Snoubence Beránkově; tak se nezalekne před odvážným pokračováním starého a nedá se svést falešnými modernitami. Jako mnoho jeho předchůdců bude i on oplývat novými činy a základními postoji odpovídajícími situacím, advokátem utlačovaných. Snad bude i vůdcem lidí nebo založí institut vlastního stylu — který nás uvede nejprve v údiv, ale

bude to bez předchozího plánování. Možná, že bude také hrát roli ve veřejném životě a že se jím budou zabývat tisíce hlásných trub, t.j. masových sdělovacích prostředků. Ale právě tak dobře je možné, že bude žít osaměle a bude se držet zpět, nepozorován velkou masou lidí i onou druhou, méně početnou, ale často právě tak tupou a těžkopádnou masou „elitních skupin“. Snad bude jeho chování považováno v jeho okolí za anachronismus. Snad bude svými zneuznán a ponechán na holičkách: prostá lidská pravda Evangelia je přece platná ve všech dobách... Při popudech, které nelze předem předvídat, bude se nořit do mysteria utrpení, odevzdanosti, nehlubší osamocnosti — do hnusu nad hříchem. I on bude tak „druhým Kristem“, ne někým — je to nutno znovu říkat? — kdo chce Krista „přetrumfnout“, nýbrž právě naopak: jeho celý ideál i celý skutečný život bude spočívat ve zpodobnění s Kristem.

Pak bude právě tak jím jako kdysi jeho Mistrem (a v úplně odvislosti od něho) prozařovat tvář Boží — ano, skutečně: Boží tvář.

Dnes se zvedají tisíce hlasů, které nám chtějí více méně dát na vědomí, že doba „ontologie“ je ta tam. Že naše víra v Otce na nebesích je pouhou mystickou projekcí a že se celá naše teologie rozplyne jako obláček kouře, pokud se ovšem plně nezaměří a neomezí na člověka. Že filosofové, kteří se zabývají božstvím, náleželi k dětskému stadiu lidstva. Že však my jsme konečně — od včerejška! — dosáhli dospělosti, a proto tak rychle jak jen možno musíme škrtnat zbytky primitivního myšlení, které nás dnes už jen zatěžují. Co všechno se nám ještě vykládá! Že není jiné pravdy, nežli je ta, kterou lze sestrojit, a že není jiné evidence krom empirické; že za biblickými obrazy se neskrývá žádná skutečnost; že technický člověk se definitivně odpojil od člověka náboženského; že celá naše víra byla dětinská — přirozeně, že se řekne „dětská“ —, že naše naděje je bláhovost a křesťanská láska, kterou hledáme, je nezdravým přeháněním... Věřící, kteří jsou den ze dne vystaveni takové záplavě povídání, dají se tím zvíkat; jedni z nich propadají zoufalství, zatímco druhí, přinejmenším aspoň po určitou dobu, raněni novými mýty, nastupují se zavřenýma očima cestu do nového babylonského zajetí. Není to ovšem vždy lehké odporovat tak mnohým hlasům stejného znění, oddělovat pravdu od bludu, poznat

bod, kde začíná zneužití, přichytit kritiku in flagranti, jak namísto obrazu maluje karikaturu — a duchovní zaslepenost se může tak nakrásně odívati do nezměrného počtu zdánlivě rozumných úvah.

Pak je třeba, aby nějaký světec přešel kolem... a zázrak opět rozkveté. Zcela beze-lstně řekl jednou Abbé Monchanin: „V poslední době mi řeklo více lidí, že mým prostřednictvím pocítili Boha...“ To bylo včera — a bude tomu zítra zase. Náhle se clona roztrhne. Cípek věčnosti lze vidět. Noc začíná zářit. A mnoho přemoudřelých kritiků se rázem ukáže jako směšné figurky. Je tu totiž taková plnost, taková láska, taková radost, že vše musí prchnout. Všechna negace vybledne tváří v tvář nepopíratelné přítomnosti. Člověk začne opět dýchat. A pak současně také pocítí — náhle, ještě přede vší analýzou (a dokonce když k tomu není vůbec schopen) — náboženskou mediokritu, která ho činila nápaditým pro takové strašidelné předivo kritiky a která je živila. Světec, který kráčí kolem mne, mě volá k obrácení.

Lze počítat s tím, že veliký vytoužený světec, „jehož naše doba tak velmi potřebuje“, bude člověkem, který bude poháněn plností náboženské síly své doby, půjde svobodnou cestou, po níž ještě nikdo nekráčel: že mnoho nejistých snah a mnoho dobrých sil, které se u současníků promrhávají do prázdna, v sobě samém sjednotí a očistí a obrátí ve službu Bohu; takže bude po celou generaci tím, kdo probouzí a určuje krok, a stane se

před očima všech živým symbolem křesťanské obnovy, k níž jsou pozváni všichni. Lze s tím počítat, a kdo z nás by si toho nepřál? Ale nesníme snad také chvílemi o světcích, který s velkým lomozem převrátí naše sociální struktury? O světcích, který navodí jakýmsi zázračným způsobem společnost, v níž bude panovat zákon bratrství, či alespoň k tomu položí první základní kámen? O světcích, v němž se shlednou všichni lidé dobré vůle a budou na jeho díle spolupracovat? O světcích, který (bez hrubého znetvoření) bude za světce veřejným míněním proklamován? Nebo konečně o takovém světcích, který naše rozpory v jádru vyřeší a tímto způsobem nám ulehčí náš lidský úkol? Snad si vymyslíme časem takový druh nové svatosti, která by pokud možno nevyrůstala z téže půdy obětí a která by nesdílela osud Toho, jehož učedníci chtěli být všichni světcí až do dnešního dne? Světce, který by už nebyl znamením odporu? — V tom případě bychom měli opět jednou otevřít Evangelium, všechno snění a „pročítávání dopředu“ odvrhnout od sebe, zcela skromně vzít opět na sebe svůj bolestný lidský úděl a přitom prostě důvěřovat v Boha. Ne, svatí Boží nezaniknou.

Recherches et Débato, vol. 56 (November 1966), Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui. (Desclée de Bromver).

Přeložil P. Hermach, který je také překladatelem článku W. Nigga v minulém čísle.

Kláster „na cestách“ a doma

P. Vladimír Koudelka OP

Když jsem pracoval na kritickém vydání dokumentární knihy o Sv. Dominikovi, našel jsem čtyři exempláře buly papeže Honorio III. (z nich dva v originále: v Boloni a v Madridu) z května 1222, v níž papež uděluje bratřím Kazatelům dovolení sloužit mši svatou na přenosném oltáři všude tam, kde existuje klášter (řád) („ubiconventus de ordine vestro fuerit“). Papež své svolení odůvodnil tím, že bratři se často zdržují také mi-

mo města a vesnice a nemohou přecházet sem a tam („discurere“), aby se zúčastnili oficiálně v kostelích nebo aby v kostelích celebroidali. Dřívějšímu vydavateli této buly byla právě tato věta špatně srozumitelná (špatně ji pochopil), poněvadž pod výrazem „conventus“ rozuměl klášterní budovu, a proto přidal před „fuerit“ ještě „non“: tam, kde není (žádný) klášter vašeho řádu.

V románských jazycích se totiž chápe pod slovem „konvent“ především dům, a tak si nedovedli představit, že by v řeholním domě nebyla žádná kaple nebo kostel, kde by bylo možné celebrvat. V těchto jazycích se totiž vytratil původní význam latinského slova „conventus“ jakožto společenství, i když se v jistých souvislostech dosud používá. Pro společenství se pak většinou používá výrok „communaute“, „comunitá“ atd.

Pod vlivem těchto jazyků a především našich nových konstitucí, v nichž lze chápat „conventus“ často v obou významech — jako budovu a jako společenství —, používají též dominikáni německého jazyka často slovo „Konvent“ pro klášterní budovu a nikoli výhradně pro společenství, které v jeho zdech přebývá. Slovo „domus“, které v začátcích řádu znamenalo výhradně budovu, bylo v nynějších konstitucích rezervováno pro menší osadu (osazenstvo), narozdíl od „conventus“, které znamená plnoprávnou klášterní jednotku. I v tomto se zrcadlí naše kvantitativní myšlení. V němčině se slovo „Konvent“ používá většinou pro budovu, i když *Velký slovník německého jazyka* (Duden) zná toto slovo pouze v jeho původním významu:

„1 - (katolická Církev) a) shromáždění členů kláštera; b) společenství kláštera: klášter / společenství.“

V počátečním období řádu měl „conventus“ jen jeden význam: řádové společenství, a to bez ohledu na to, kolik bratří zde bylo nebo žilo společně. Nejlépe to ilustruje, kromě uvedené již buly Honoria III., jedna kapitola nejstarších konstitucí (II. 23), nesoucí nadpis: O vyslání konventu („De conventu mittendo“). Tento obrat se vyskytuje již v mnišské tradici, na příklad ve stanovách cisterciáckého řádu z roku 1204. U bratří Kazatelů značí vyslání konventu druhou fázi založení nového osídlení. Poté, co došla žádost nějakého města nebo biskupa, po přesných dotazech ze stran vedení provincie a poté, co žádost byla přijata provinciální kapitulou („domus nel locum recipere“), rozhodlo se na další provinciální kapitule, aby tam byl vyslán konvent („conventus mittere“). Po příchodu tohoto konventu k cíli bylo založení dovršeno („conventus positus“).

Jak vidíme, scházejí se v konventu bratři Kazatelů lidé, kteří nemají jen přechodně něco projednávat, ale tvoří trvalé společenství,

které má své poslání, které je posláno a vysláno. Je tedy na cestě nebo bydlí v nějakém domě. Je-li na cestě, je velmi malé. Zpočátku to obvykle bývají jen dva bratři, ale jsou již konventem.

Tyto konventy putují světem („discurant“), který je pro ně polem, do něhož zasévají sémě Božího slova (Honorius III.). Nepoužívají přitom toliko někdejších velkých konzulárních silnic nebo známých poutnických cest, spojujících velká města, ale odvažují se i do odlehlých vesnic a malých osad, které většinou nemají ani kapli. Není divu, že často ztratili cestu a propadli zmatku. Jordán Saský je pro tento případ utěšoval: Jen příliš nepospíchejte, vždyť všude jsme na cestě k nebi.

Poněvadž tyto konventy nemají ani zdi ani brány, jsou otevřeny všem. Cestou se k nim přidružovali lidé, kteří také byli na cestě jako oni a rozmlouvali s nimi. To činil již Dominik, když se svým průvodcem Bertrandem byl na cestě do Paříže a setkal se se skupinou německých poutníků, kteří se s oběma bratry rozdělili o jídlo a za to se jim od Dominika dostalo pokrmu slova Božího, přestože neovládal němčinu. A Jordán Saský neměl s sebou při přechodu průsmykem Sv. Gotharda v létě 1234 pouze dva bratry, ale též jednoho světského kněze ve svém konventu.

Konventy, ať již na cestách, nebo v oněch dobách ještě velmi provizorních domech (jelikož bratři Kazatelé se často museli v rámci nějakého města přestěhovávat), mají společný cílový bod, což je v latinském slově také obsaženo, a společný úkol, který bratry navzájem spojuje.

V latinském slově „conventus“ není obsaženo jen vnější shromáždění - setkání („convenire“), ale též vnitřní „spolupobývání“, které není možné bez vzájemného hovoru. A bez vzájemného hovoru by nebyl možný žádný závěr a žádná dohoda. V konventech bratří Kazatelů se společně rozmlouvá o tomto ústředním bodu a o společném úkolu.

Vzájemné rozmlouvání bylo tak důležité, že slovo „conventus“, v rumunštině „cuvent“, dnes znamená „slovo“ a v dnešní hovorové řečtině slovo „kou-benta“ značí konverzaci. Z toho všeho plyne: bez komunikace neexistuje žádný konvent a apoštolát mezi spolubližními.

KNIHOVNA

Kazatelské středisko Čs. provincie řádu bratří kazatelů

Jeruzalémská bible - pracovní vydání 1. sv. Genese, 2. sv. Exodus, Levitikus

nakl. Řád

J. Grady, Interrupce-ano nebo ne?

R. Dilong, Světec z Assisi

M. Cullen OSA, Nepokojná srdce

Padre Pio, Myšlenka na každý den

nakl. H&H

A. Frolíková, Rané křesťanství očima pohanů

nakl. Ars stigmaty

V. Solovjov, Legenda o Antikristovi

nakl. Sursum

P. Gardeil OP, Dary Ducha svatého u dominikánských světců

F.J. Sheen, Sedm slov ukřižovaného

nakl. Zvon

L. Groppe, Michael Pro SJ TT 2/92 - křesťanská výchova

Souvislosti 1/92 - Tresmontant, Merton, Florian, Dawson

Archa Bratislava

J. Ch. Korec, Ježíš zdaleka a zblízka

Za zrkadlom moderny (filosofie posledních desetiletí)

nakl. Kalich

Anselm z Canterbury, Fides

Quaerens intellectum

nakl. Albatros

Kniha o Bibli - SZ, NZ

Křesťanská akademie Praha

T. Halík, O přítomnou církev a společnost

sborník Člověk a náboženství

sborník Křesťan a politika

nakl. Rozmluvy připravuje

G. Chesterton, Ortodoxie

nakl. Petrov

J. Guitton, Mlčení o podstatném

J. Deml, Pouť na Svatou Horu

nakl. Doplněk Brno

Vybrané otázky dějin kanonického práva

nakl. Cesta

sv. František Saleský, Duchovní nauka

T. Kempenský, Následování Krista

br. Roger a matka Tereza, Maria, matka smíření

institut Beatae Mariae Virginis

E. Orchardová, Až Bůh bude chtít (dopisy Mary Ward)

nakl. TRS

René Descartes či Tomáš Akvinský

Občanský institut vydal

M. Novak, Duch demokratického kapitalismu a dovezl

F. H. Muller, The Church and the Social Question

M. Novak, The Corporation: A Theological Inquiry

Signum Unitatis

L. Boros, Bůh mezi námi

nakl. Atlantis

J. Šafařík, Cestou k poslednímu

vyd. Melantrich

B. Fučík, Čtrnáctero zastavení (profily J. Zahradníčka, J. Durycha, V. Holana, J. Demla a dalších)

stále vychází Mundus Orans, Velehrad, AD, Dialog - Evropa XXI., Serafínská cesta, Střední Evropa - doporučujeme

Oznámení

• Dominikánský konvent sv. Jiljí vás srdečně zve na výstavu **blah. Pier Giorgio Frassati, člověk osmera blahoslavenství**. Výstava se koná v ambitu dominikánského kláštera, Husova 8, Praha 1 od 23. června do 31. srpna.

• Od 23. června je v Husově ulici v Praze otevřeno **Knihkupectví u sv. Jiljí** zaměřené na prodej katolické literatury.

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 M. Svoboda

Olomoucká redakce: Salve, Konvent dominikánů

Žerotínovo nám. 1

772 00 Olomouc

Pražská redakce: Salve

Konvent sv. Jiljí

Husova 3

110 00 Praha 1

Sazba v systému $\text{\LaTeX}$: Kazatelské středisko Československé provincie Řádu bratří kazatelů

Tisk: HBT Jet Press, Neratovice

MIČ: 47 484

Cena: 15,- Kčs

Objednávky vyřizuje olomoucká redakce.

Příspěvky a korespondenci adresujte na redakci pražskou.

