

ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

SALVE

ROČNÍK II.

ČÍSLO 3

1992

Odilo Štampach OP Salve, Regina!

Josef Pieper Pán nebo bratr?

Dominik Duka OP Španělská inkvizice

Thomas Merton Mnišská zkušenost

a dialog mezi Východem a Západem

Edita Mendelová OP Několik slov k historii klauzury

Nicole Échivard Ženo, kým jsi?

Jaroslav Hrdlička Česká neoscholastika a neotomismus

Bohumír Janát John S. Dunne

Tomáš Týn OP Přijmout nadpřirozeno



O B S A H

Odilo Štampach OP — Salve, Regina!	1
Josef Pieper — Pán nebo bratr?	3
Timothy Radcliffe OP — Dominus Illuminatio Mea	5
Dominik Duka OP — Španělská inkvizice	9
Thomas Merton — Mnišská zkušenost a dialog mezi Východem a Západem	17
Edita Mendelová OP — Několik slov k historii klauzury	21
Odilo Štampach OP — Muže a ženu je stvořil	28
Nicole Échivard — Ženo, kým jsi?	32
Dominik Duka OP — Co je inspirace	38
Jaroslav Hrdlička — Česká neoscholastika a neotomismus	44
Bohumír Janát — John S. Dunne – Poutník naděje v čase postmoderní skepse	48
Odilo Štampach OP — Sdílejí kontemplované?	55
Tomáš Týn OP — Přijmout nadpřirozeno	56
Ze života dominikánské rodiny	60
Kapitula zlomu	61

Salve, Regina!

Salve ... Zdráva bud'!

Panna Maria v nebeské slávě jistě od nás nepotřebuje, abychom jí přáli zdraví. Ale my si potřebujeme tímto pozdravem připomenout, že spása a posvěcení je v jádře uzdravením. Je to hluboké uzdravení mysli i srdce, duše i těla. Celou Mariinu bytost uchovával Bůh v dokonalém zdraví od prvního okamžiku její existence.

Regina ... Královno

Těsným spojením s Kristem Králem se vrací člověku královská důstojnost. Kristova Matka ji měla tak jedinečným způsobem, že ji církev vyznává jako Královnu nebe. V dominikánském obřadu před svou Královnou klečíme. Ke královské důstojnosti jsme ale spolu s ní povoláni i my, lidé bez výjimky.

Mater Misericordiae ... Matko milosrdenství

Před Královnou klečíme; když je řeč o Matce, vstáváme a jdeme k ní. Není třeba se bát. Můžeme se na ni spolehnout. Je milého srdce. Je to srdce plné milosti, protože plné Boha. Do srdce ukládala vše, co s Bohem zakusila a o Bohu zvěděla.

Vita, dulcedo et spes nostra, salve ... Živote, sladkosti a naděje naše, bud' zdráva

Vzýváme Královnu a Matku proto, že nám dává Krista, který je naším Životem. Maria jako zdroj života a zdraví je osvěžením mezi hořkostmi tohoto světa. Při pohledu na ni přestáváme být skeptičtí ohledně budoucnosti lidského pokolení jako celku i sebe samých. Proto ji znovu zdravíme.

Ad te clamamus, exules filii Hevae ... K tobě voláme, vyhnaní synové Evy

Jdeme za Marií, protože střízlivě oceňujeme své možnosti. V sobě pramen života a naděje nemáme. Jsme vyhnaní synové Evy. Sdílíme s prvními lidmi a s celým lidským pokolením dluh vůči Bohu a náklonnost ke zlému. Velmi potřebujeme uzdravení duše. Maria je nová Eva. První Eva zahájila vyhnanství, druhá Eva porodila Krista a díky němu se z exilu vracíme.

Ad te suspiramus, gementes et flentes in hac lacrimarum valle ...

K tobě vzdycháme, lkající a plačící v tomto slzavém údolí

Bůh stvořil dobrý svět, ale my, lidé, jsme ho pokazili. Vidět svět jako slzavé údolí není program pro slabochy a hysteriky. Je to reálný poznatek užitečný

pro ty, kdo hledají východisko. Existuje i užitečný pláč nad sebou a nad světem. Blahoslavení plačící, neboť oni budou potěšeni. Kdosi řekl, že křesťan smí být smutný z jediného důvodu: proto, že není svatý. Maria ukazuje cestu.

Eia ergo, Advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte ... A proto, Orodovnice naše, obrať k nám své milosrdné oči

Potřebujeme milosrdenství a nezbyvá nám než pokora. Pokora je pravda. Slzavé údolí sdílíme se všemi lidmi, ale sami rozhodně nejsme bez viny. Chceme ji poznat, uznat a vyznat. Pán nám nabízí obhájkyni a přímělkyni.

Et Iesum, benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exilium ostende ... A Ježíše, požehnaný plod života svého, nám po tomto putování ukaž

Jdeme za Marií proto, že ona chová Ježíše, Prostředníka mezi Bohem a námi. Doputovali jsme z vyhnanství domů proto, abychom spatřili Spasitele. Můžeme ho vidět očima víry. Ježíš je cestou k Bohu, pravdou o Bohu a životem v Bohu.

O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria! ... Ó, milostivá, ó, přívětivá, ó, přesladká Panno Maria

Vyslovili jsme své prosby a můžeme se vrátit k obdivu vůči panenské Matce našeho Pána. Hledíme na ni očima víry. Nazíráme v ní, zatím nedokonale a předběžně mysterium nového člověka.

Modlitba *Salve, Regina* provází po staletí dominikánskou duchovní rodinu. Uzavírá den a doprovází bratra nebo sestru na práh věčnosti. Měla by provázet do časného života i časopis dominikánské rodiny. Měli bychom nahlédnout, že jsme v slzavém údolí, ve vyhnanství z pravého domova a musíme hledat cestu zpět k Otci, která ale není návratem, nýbrž cestou vpřed a vzhůru. Když máme vykročit, skláníme se před Královnou nebe, ale pak s důvěrou jdeme k Matce. V jejích rukou nacházíme Ježíše, který nám nabízí východisko a hluboké vnitřní uzdravení. Ve službě tohoto pohybu z exilu domů s Marií ke Kristu a přes něj do nitra trojičního sdílení chce náš časopis stát.

Odilo Štampach OP

Pán nebo bratr?

Josef Pieper

Josef Pieper se narodil 4. května 1904 v Elte nedaleko Münsteru. Studoval filosofii, práva a sociologii na universitách v Berlíně a v Münsteru. Čtyři roky pracoval jako asistent na sociologickém institutu, potom víc než deset let působil jako spisovatel na volné noze.

Dnes je řádným profesorem filosofické antropologie na universitě v Münsteru. Několikrát obdržel čestný doktorát, roku 1981 dostal cenu Romana Guardiniho. V roce 1968 mu byla na filosofickém kongresu v New Orleansu propůjčena „Aquinas Medal“. Jako hostující profesor učil v USA, přednášel v Indii, Japonsku a Kanadě.

Jeho rozsáhlé dílo začíná vznikat počátkem třicátých let, od r. 1947 vychází v nakladatelství Kösel-Verlag München (v posledních letech také Schwaebenverlag Ostfildern). Jeho práce byly přeloženy do více než patnácti jazyků. Středem celého jeho díla je filosofie Tomáše Akvinského, kterého J. Pieper překládá, komentuje a vykládá. Další jeho velkou inspirací je Platón. J. Pieper zůstává ve své tvorbě věrný základní filosoficko-antropologické orientaci, spočívající na evropské západní tradici.

V současné době vychází u nás v nakladatelství Křesťanská akademie – Praha jeho kniha „Volný čas — vzdělání — moudrost“.

Přijde-li člověk na bohoslužbu a slyší tam zásadně úsloví jako: „Ježíš, náš bratr“ nebo slyší-li v mešním kánonu uvádět konsekraci slovy: „... když večerel se svými přáteli, vzal chléb ...“, pak to v něm ihned probouzí spontánní nedůvěru — a to právem. Přesto se však vyplatí jít celé věci poněkud hlouběji na kloub. A je přirozené, že začneme u filologického významu takových základních slov, jako je „bratr“ a „přítel“; k tomu zatím není třeba teologie. Pokud má ovšem člověk ve sluchu důvěrně známou formuli „skrže Krista, našeho Pána“ a musí do úvahy přibrat také jméno „Pán“, pak bude věc už obtížnější; neboť spojit s tímto slovem „Pán“ nějaký smysl, za nímž bychom mohli stát, to už není tak snadné. Právě toto zaváhání obdrží cosi jako potvrzení od velké teologie, která vskutku praví, že jen nevlastním způsobem, „per accidens“, lze nazývat člověka pánem druhých lidí: jen Bůh je Pánem od přirozenosti, ve vlastním slova smyslu, svou podstatou.

To je však právě tím jasným bodem, kde se rozhodne otázka, zda je Ježíš Kristus náš „Bratr“ a náš „Přítel“ nebo „Pán“.

Řeč „o Ježíši, našem Bratru“ se běžně odvolává na svou biblickou legitimaci; člověku bývá dáno na srozuměnou — ne zřídka tónem, který se sníží k poučení —, že to je přesně vzato ze slovníku Písma svatého. Jenže význam slova „bratr“ naprosto není jednoznačný v novozákonním slovníku; Tomáš mluví o neméně než šesti různých významu tohoto slova. Ani jedenkrát se však neděje, že by Ježíš byl přímo osloven svými učedníky „bratře“; a ani Ježíš ty své takto nenazývá. Spíše říká: mezi sebou „vy všichni jste bratři“, ale „váš učitel je jeden, Kristus“ (Mt 23,8nn). Něco zcela jiného je, říká-li se v listu Židům (2,11): Kristus jako ten, „který posvěcuje, i ti, kdo jsou posvěcováni, jsou z téhož Otce. Proto se nestydí nazývat je svými bratry, když říká ...“ — a zde je citován starozákonní žalm 22,23 —: „Budu zvěstovat tvé jmé-

no svým bratřím, uprostřed shromáždění tě budu chválit“. Otcům raného křesťanství zjevně nikdy nepřišlo na mysl rozumět tomuto slovu z listu Židům jako výzvě či též jako zmocnění k tomu, aby ze své strany označili Ježíše za našeho bratra. Mnohem spíše to byl — jak vyjadřuje Řehoř Veliký — Pán, který neshledal pod svou důstojností, *dignatus est*, nazvat tak své věřící učedníky. I Augustin zde užívá tohoto „*dignatus est*“, které lze sotva vhodně počítat, a které chce říci asi toto: ze svobodné blahovůle nazval Syn Boží jako Prvorozený (*Primogenitus*) „bratry“ všechny ty, kteří se v síle jeho prvorozenství znovu zrodili v milost Boží, zatím co jako Jednorozenný (*Unigenitus*) bratrů nemá. Teologie církevních otců mluví vždy s uctivým úžasem o tomto bratrství, majícím základ v Kristu, jemuž jedinému přísluší tohoto slova užívat a tímto jménem druhé nazývat — nikoli však nám. Je zvláštní, že filosoficko-literárně vzdělaný Klement Alexandrijský považuje za nutné přiblížit svým křesťanským čtenářům tuto představu oklikou — citátem z Homérovy Iliady (4,155); jen mučedník — tak praví — přijde skrze svou svědeckou smrt „k Pánu jako k svému příteli“ a bude pak smět zaslechnout „od našeho Spasitele pozdrav ‚milý bratře‘ — abychom užili tohoto básnického slova“.

Co se pak týče oné „večeře s přáteli“ v předvečer smrtelného utrpení, pak se tu předně nejedná o nějaké družné posezení, nýbrž o hostinu rituálně sakrální; a za druhé to — přesně vzato — nejsou „přátelé“, s nimiž Ježíš slaví, nýbrž jeho apoštolové, jak je sám nazval (L 6,13). Apoštol je však něco jiného než přítel; apoštolové jsou vyslání, jak praví opět sám Ježíš, „jako ovce mezi vlky“ (L 10,3). Ovšem že oněch Dvanáct skutečně nazval přáteli; „už vás nenazývám služebníky, ... Nazval jsem vás přáteli“; ale ihned, jedním dechem, připojuje varování před možným nedorozuměním: „Ne vy jste vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás“ (J 15,15n). Tomáš Akvinský ve svém komentáři k Janovi dává na uvážení: „mezi lidmi je tomu běžně tak, že každý vidí

důvod k přátelství v sobě samém: ‚Každý přítel říká: I já jsem s tebou uzavřel přátelství‘ (Sir 37,1). Aby však toto vyloučil, Pán dodává: ne vy jste si vyvolili mne — jako by řekl: bude-li kdo kdykoli povolán k důstojnosti tohoto přátelství, nechť nespatřuje důvod tohoto přátelství v sobě samém, nýbrž ve mně, který jej k tomu vyvoluji. ‚Ne vy jste si vyvolili mne‘, jako bych já byl vašim přítelem, ale já jsem vyvolil vás, to znamená, já vás dělám svými přáteli.“

Protože nás Ježíš Kristus může udělat svými přáteli a bratry, může tak nazývat on nás, ne však my jej, jako by tu šlo o jednoduchý vzájemný vztah; protože mnohem spíše platí: „Nazýváte mě Mistrem a Pánem, a máte pravdu: Skutečně jsem.“ (J 13,13) — k čemuž Chrysostomos poznamenává, že dle toho Ježíš akceptuje sice úsudek svých učedníků, současně však činí zřejmým, že tento úsudek neplatí už proto, že podává mínění učedníků: proto tam, kde mluví sama církev jako taková, nikdy nejmenuje a neoslovuje Ježíše Krista jiným jménem než *Kyrios* — Pán; o tom se lze přesvědčit od Petrova kázání o letnicích (Sk 2,36) a od nejranějších Pavlových listů až po texty modliteb v obnovené liturgii po druhém Vatikánském koncilu.

Nevlastní jména, vystihující nějaký partikulární aspekt, mohou tu a tam proniknout do popředí, ale tato jména nikdy nezneplatní toto vlastní jméno, zasahující realitu v jádru — ať už jsou to jména jako: bratr, přítel, člověk pro druhé, muž Boží, člověk Páně. Toto poslední pojmenování, nám nezvyklé, *homo dominicus*, považoval sám Augustin (též pod vlivem tehdy módního myšlení své epochy) po určité době za smysluplné a možné. Ještě Tomáš pojednává ve své *Summě* teologické (III, 16,3) o otázce, zda je možno nazývat Krista „člověk Páně“, *homo dominicus*. Avšak ve své pozdní sebekritické knize *Retractiones* zavrhuje tento svůj zvyk: „Přál bych si, abych něco takového nikdy nebyl řekl“; a dále: „Nevidím, jak by mohl být Ježíš oprávněně nazýván ‚člověk Páně‘; je přece jednoduše Pán, a to po výtce.“

Dominus Illuminatio Mea

Timothy Radcliffe OP

Kázání pronesené před shromážděním Oxfordské university dne 21.4.1991

Timothy Radcliffe OP pochází z anglické katolické šlechtické rodiny. Po studiích se stal profesorem Nového zákona a převorem v Oxfordu, později provinciálem anglické provincie. 5. srpna 1992 byl na generální kapitule Řádu bratří kazatelů v Mexiku zvolen magistrem řádu.

Když jsem od organizátora kázání dostal písemné pozvání, abych na universitě přednesl tuto promluvu, cítil jsem se hluboce poctěn. To se však změnilo v úlek, jakmile jsem zjistil, že nebyl stanoven žádný text ani téma. Byl jsem pozván, abych mluvil o tom, o čem sám chci. To mě zneklidnilo, vždyť — alespoň v mé tradici — se kázání liší od pouhého vyjádření názoru tím, že vychází z textu, z textu, který si člověk nevybral, který se mu třeba ani nelíbí, kterému možná moc nerozumí.

Kdokoli se účastní mše svaté, slýchává i některé prazvláštní texty, kde se oslavuje rozdrčení Amálekoviců, z Moábu se stává stolička pod nohy, očišťují se domy trpící malomocenstvím a líčí se pekelná muka. Když si to vyposlechneme, říkáme: „Bohu díky“. Účelem kázání je napomoci k tomu, abychom byli vděční, abychom odhalili, že i zdánlivě podivný či znepokojivý text je dar. Kazatel by měl být dokonalým hostitelem, který ukazuje, jak ten divný text radostně přijmout, přivítat, jak se cvičit ve vstřícnosti srdce a mysli.

Jenže já jsem žádný text nedostal. A pak jsem zahlédl hlavičku dopisu, kde stálo *Dominus Illuminatio Mea*, Hospodin je mé světlo, universitní heslo. Je to citát ze začátku žalmu 27 ve Vulgátě, *Dominus illuminatio mea et salus mea. Quem timebo?* Hospodin je mé světlo a má spása. Koho bych se bál?

„Hospodin je mé světlo.“ To znamená, že víra v Boha rozlévá světlo, osvěcuje. Jen-

že v jakém smyslu? Když se mikroskopem dívá křesťan, vidí mikroby jinak? Způsobuje víra nějaký rozdíl v tom, jak člověk například vidí krávu? Věříme, že všechno bylo stvořeno Bohem, ale co to asi znamená vidět něco jakožto stvořené? Můžeme vidět, že je to fríská kráva — podle zabarvení — a že je to kráva zdravá, protože je dobře živěná. Je tu nějaká zvláštní vlastnost, z níž bychom učinili závěr, že je to stvořená kráva? Tradiční odpověď by zněla, že víra člověku pomáhá vidět správně, a tudíž vidět, že je to právě jen kráva, nic víc a nic míň. Není to zlaté tele, jemuž je třeba se klanět a uctívat ho, jakási kravská bohyně jako egyptská Isis či severská Audhumbla; ani to není jen kus chodícího masa, stroj na výrobu mléka. Je to prostě stvoření, kráva. Ve světle Hospodinově vidíme věci takové, jaké jsou.

V Bibli opakem pravé víry není ani tak nevíra jako spíš modlářství. My lidé máme téměř neodolatelnou touhu vrhat se na zem a uctívat kdeco. Nezkrotná religiozita sváděla Izrael ustavičně na scestí, takže to lid pudilo k tomu, aby obětoval nejen zlatým telatům, ale i stromům a kamenům, hvězdám a měsícům a slunci, králům i andělům. Víra, Hospodinovo světlo, pozvedá lidi ze země, staví je na vlastní nohy a otvírá jim zrak, aby viděli, že modly jsou kusy dřeva a kamení, že hvězdy jsou světla na obloze a že král David není bůh, ale jako my, pošetilec, který spí s Bethsebou a podstrojuje

svým dětem, ale kterého Bůh miluje. Pravá víra čistí zrak.

Můžeme však jít dál. Hladovíme a žízníme po pochopení, po vědění, a to je implicitně touha vidět Boha. V každém okamžiku vzhledu, osvětlení letmo v záblesku zahlédneme Boha, který je příčinou a zrojem všeho. A tak námaha zkoumání, úporná snaha vidět věci tak, jak jsou, patří k našemu hledání Boha. Myšlení je implicitně činnost náboženská a není tudíž náhoda, že tento kostel Panny Marie je jak místem modlitby, tak i prvotní přednáškovou síní vaší university. Pomysleme na takového svatého Alberta Velikého, dominikána z třináctého století, který vyučoval svatého Tomáše Akvinského. Měl nekonečnou touhu porozumět světu přírody. Vyptával se rybářů, zda je pravda, že ryby při tření vydávají zvuk, a jestli ano, tak proč? A zdali je pravda, že pštrosi rádi jedí kousky kovu? Aby si to ověřil, nosil s sebou kovové úlomky pro případ, že by narazil na nějakého pštrosa. Proč naše moč mění barvu, když se postíme? — pro mnoho z nás otázka ne zrovna nejnaléhavější. A toto vyptávání náleželo k jeho hledání Boha, protože Bůh sám sebe zjevuje v srozumitelnosti světa. Jak napsal, „Celý svět je pro nás teologií, protože nebesa zvěstují slávu Boží“. Bůh je „základem a světlem všeho, co je známé“.

To je mnohem hlubší vhléd a proniknutí než deistická víra osmnáctého století ve velkého Hodináře, který na počátku svět natáhl a nechal ho, ať tiká. Bůh sám sebe odhaluje ve skutečné srozumitelnosti věcí, v tajemství, že vůbec něco chápeme. Jeden z mých bratrů, Simon Tugwell, napsal: „Není snad příliš daleko od pravdy předpokládat, že *ratio*, v jehož podobě se Bůh Albertovi obzvláště zjevoval, je příčinou srozumitelnosti, posledním vysvětlením všeho? Mám podezření, že pro Alberta by blaženost zahrnovala, byť jako nejnepatrnější složku, možnost říci: ‚Tak proto

mouchy kladou vajíčka na bílé stěny!‘“¹ To je chápání *Dominus illuminatio mea*, které je přesným opakem víry v „Boha mezer“, v Boha, kterého vzýváme, když nejsme s to porozumět.

Člověk je v pokušení si myslet, že my lidé dvacátého století jsme povzneseni nad všechny svody modlářství. Pokud vím, lidé se neplazí nahoru na Shottoverský kopec, aby obětovali ovce a kozy modlám. Ale tvrdil bych, že modlářství v tomto století bují mnohem víc než kdy jindy. Viděli jsme miliony lidí obětovaných na oltáři rasové čistoty; viděli jsme modlu státu s jeho doktrínou národní bezpečnosti, která by ospravedlnila použití jaderných zbraní k zabítí milionů nevinných lidí. To nejzákeřnější, co jsme za poslední dvě století viděli, je možná vzrůst božstva trhu, který pomalu přeměňuje celek stvoření ve výrobky, které jsou na prodej a ke koupi, ve zboží. Vidíme, jak se šíří to, čemu Karl Polanyi říká „zbožní fikce“,² iluze, že celek stvoření, země a vodstvo a dokonce lidské bytosti, to všechno je zboží určené pro trh, aby se odhalila jeho pravá hodnota. „I vy se můžete stát majitelem H₂O ...“ A tak, jestliže mnoho lidí, jak se zdá, tíží prožitek nepřítomnosti Boží, mohlo by to být proto, že jsme jeho stvoření, čirý dar, proměnili ve zboží, a z nás samých, k jeho obrazu učiněných a jemu podobných, se stali pouzí zákazníci a spotřebitelé.

University by měly být místem, kde se bojuje proti modlářství, jako my se ze všech sil snažíme vidět věci právě tak, jak jsou, jinak jinak; kde vidíme, že kráva není ani božyně ani stroj na mléko, ale právě jen kráva, nic božského ani nic mechanického, ale stvoření a tedy dar. To však bude mít závažné důsledky pro to, jaké pověsti se universita těší.

V románě *How Far Can You Go* (Kam až se dá jít) popisuje David Lodge zmatek otce Austina Brierlyho, když přichází

¹ Albert and Thomas, *Selected Writings*, vyd. a přel. Simon Tugwell OP (New York 1988), str.95

² Karl Polanyi, *The Great Transformation; the political origins of our time* (Boston 1957), str.73

na universitu jako zralý student. Líčí se gu-ruové v době před dvaceti lety, ale dnes je ta šlamastika úplně stejná:

„Jeho hlava byla bzučící roj probuzených, ale nenasměrovaných myšlenek. Byl tu Freud a ten říkal, že musíme uznat své potlačené touhy, a Jung říkal, že musíme poznat své archetypální vzory, a Marx říkal, že se musíme připojit k třídnímu boji, a Marshall McLuhan říkal, že se musíme víc dívat na televizi. A Sartre zas říkal, že člověk vzdor své svobodě je absurda, a Skinner, že je uzlíček podmíněných reflexů, a Chomsky říkal, že člověk je organismus generující věty, a Wilhelm Reich říkal, že člověk je organismus mající orgasmus. Austinovi připadalo, že každá kniha, kterou čte, je v tu chvíli naprosto přesvědčivá, jenže pravdu přece všechny mít nemohly. A které se snaže daly smířit s vírou v Boha? Kant říkal, že Bůh je zásadním předpokladem mravního činu. Biskup Robinson říkal, že Bůh je základem našeho bytí, a Teilhard de Chardin, že je bodem omega. Wittgenstein říkal, že o čem nelze mluvit, o tom že se musí zachovávat mlčení — v tomto aforismu nacházel Austin Brierly velikou útěchu.“³

Ukázka předvádí universitu jako tržiště, kde akademici nabízejí své konkurenční teorie s dotěrným křikem, aby upoutali pozornost spotřebitele, a student váhá mezi myšlenkami jako mezi pracími prášky. Je to svět hypnotizujících obalů, kde dokonce myšlenky mají své datum spotřeby. A rozlišování pravdy se děje jakoby darwinovským procesem, kde přežijí nejschopnější a slabší teorie jdou ke zdi. A tak je hledání pravdy jako trh, konkurenční, agresivní, netolerantní obchod. Vzpomínám si na jednoho z oxfordských profesorů, u kterého vrcholem každé přednášky bylo jeho triumfální zafunění, kdykoli pokořil nějakého rivala.

To není jediný způsob, jak vidět hledání pravdy. Ve své knize „Real Presences“ tvr-

dí George Steiner, že čtení jakéhokoli textu či posuzování jakéhokoli uměleckého díla si vyžaduje jisté zdvořilosti, vstřícnosti tomu, co je jiné. Cizince je třeba uvítat: „Tváří v tvář předloženému názoru, kterému říkáme text (či malba nebo symfonie), se snažíme uslyšet jeho jazyk. Jako v případě vzácného cizince, který nám jde vstříc... Pohyb směrem přijetí a ocenění vskutku zahrnuje počáteční základní akt důvěry. Ruku v ruce s tím jde riziko zklamání či něčeho horšího. Možná zjistíme, že z hosta se vyklube něco despotickeho či jedovatého. Avšak bez takového rizika nelze otevřít žádné dveře, zaklepe-li na ně svoboda.“⁴ A tak čemu je třeba se učit, je pozornost, kdy hostitel je pozorný vůči hostu, a nechat se překvapit. University by měly být místy, vyznačujícími se vstřícností vůči myšlenkám.

Jsou samozřejmě místy disputací a argumentací, v nichž hájíme své teorie. Bůh chraň, aby se universitní sály naplňovaly hodnotáři, kteří se navzájem názorově podrobují. Ale co je sporné, v tom právě tkví disputace. Přijít tak do tohoto kostela ve středověku, byli bychom bývali svědky tvrdě bojovných *disputationes*, vedených daleko nemilosrdněji než cokoli, s čím se pravděpodobně setkáme na většině universit dnes. Jenomže pravidla *disputatio* byla odlišná, aspoň jak nás je učili, když jsem já byl dominikánským studentem. Nebyla snaha dokázat, že oponent se naprosto mylí a že nikdy v životě neměl souvislou myšlenku. Předpokládalo se, že disputující ukáže, že protivník má vlastně pravdu, jenže jen v omezené míře. Šlo o rozlišování. *Distinquo dicendum quod...* Jestliže prohlašoval, že všechny labutě jsou bílé, pak namísto snahy ho zničit a podrýt jeho věrohodnost jakožto ornitologa, který nedokáže rozeznat kosa od červenky, dokazovalo se, že sice má pravdu, avšak jen v omezeném ohledu: „Že všechny labutě v Evropě jsou bílé, to uznávám, popírám však, že labutě jsou bílé na

³David Lodge, *How Far Can You Go?* (Londýn 1981), str. 169

⁴George Steiner, *Real Presences: Is there anything in what we say?* (Londýn 1989) str. 156

celém světě.“ A tak proces dispute, proces rozlišování, by se měl stát obecnou snahou nalézt pravdu, spíš než snahou o vítězství. Vyžaduje jak zdvořilou pozornost, tak i nesouhlas. Je to spíš záležitost, jak dosáhnout obecné shody, než jen většinové hlasování. Spíše jak budovat pospolitost, než ji rozbíjet.

Přirozeně by nám středověk byl připadal v mnoha směrech hluboce netolerantní a malicherný až k zadušení, ale já jsem pevně přesvědčen, že tu je směr, kde naši předkové byli vůči cizinci přínášejícímu myšlenky vstřícnější než my. V úplně prvním článku své Summy dokazuje svatý Tomáš svůj argument nezbytnosti Božího zjevení tím, že poukazuje na židovského rabbiho Maimonida a neustále se odvolává na muslimské učitele Averroa a Avicenu a ovšem i na pohana Aristotela. A proto, když ho novic Jan žádal o radu, jak být dobrým studentem, Tomáš mu napsal: „nedbej na to, kdo nějakou věc říká, ale to, co řekl, si vtip do paměti“. ⁵ Jak třinácté, tak dvanácté století jsou obdobími, kdy se křesťanství setkal s islámem. Zatím je zřejmé, že naši předkové byli intelektuálně otevřenější než dosud my.

A tak tedy snaha nalézt pravdu se dá chápat jako akt vstřícnosti, zdvořilé pozornosti vůči cizinci. A je to sám o sobě akt hluboce náboženský; náleží ke vstřícnosti vůči Bohu. Všude v Písmu svatém je setkání s Bohem setkáním s cizincem, který přináší nečekané dary. Od Abraháma, který vítá tři pocestné a předloží jim tučné tele, po ony dva učedníky, kteří potkají Pána cestou do Emaus a zvou ho, aby se s ním podělili o svůj chléb, se setkáváme s Bohem při nabízení pohostinství. Jak říká Kristus ve Zjevení: „Hle, stojím přede dveřmi a tluču; zaslechne-li kdo můj hlas a otevře mi, vejdu k němu a budu s ním jíst a on se mnou“ (3,20)

University jsou, aspoň jak mi připadá, místy, kde se cvičíme v disciplínách pozornosti, a tak se předem disponujeme na příchod Boha. Malebranche řekl, že přísná pozornost je přirozenou zbožností duše. ⁶ Ve svém pokoji v Londýně mám dva obrazy, oba vyprávějí o setkáních s cizinci. Jeden je Caravaggiův obraz o povolání celníka Matouše. Ten se sklání nad stolem a počítá peníze. Je téměř jediný v celé místnosti, kdo nevidí Ježíše, který přes stůl na něj ukazuje. Je tělem i duší tak zabrán do těch svých mincí, že nevidí cizince, který ho povolává. Druhý obraz je Zvěstování od Leonarda da Vinci. I na něm je napřažená ruka, tentokrát andělova. Maria ustala v čtení Písma; pohlíží na nezvyklého návštěvníka a místo v knize si označuje prstem. A určitě to není náhodná shoda, že je to nejprve student, kdo dává pozor.

Avšak takováto vstřícnost myslí a srdce vyvolává strach. Jak napsal Steiner, ⁷ setkání s druhým znamená jak strach, tak vnímavost. Kontinuum mezi oběma, přechod od jednoho k druhému, leží u zdroje básnictví a umění. A měli bychom dodat: rovněž teologie! Největší nepřítel poctivého myšlení a opravdové víry je jistě strach. V naší kultuře, která posvětila agresi a soutěž jako skutečnou základnu společnosti, strach proniká vším. Žádný div, že jsme tak oddáni modlářství. A naše víra nás vybízí, abychom měli na zřeteli a také hlásali, že není třeba se bát. Vše, co by mohlo škodit, je poraženo. Kdykoli se lidé v Písmu setkávají s Bohem či andělem, první, co slyší, je vždy: „Neboj se“. Neboli, jak to říká text pro dnešní bohoslužbu, *Dominus illuminatio mea et salus mea. Quem timebo?* Hospodin je mé světlo a má spása. Koho bych se bál?

New Blackfriars, Vol 72 No. 851 July/August
1991

přeložil dr. Slezák

⁵ St. Thomas Aquinas, *How to Study*, Commentary by Victor White OP (Londýn 1947), str. 4

⁶ citováno Steinerem, op. cit., str. 156

⁷ tamtéž

ŠPANĚLSKÁ INKVIZICE

Dominik Duka OP

1. Úvod

Tuto instituci nepochopíme bez znalosti španělských dějin a vůbec ji nepochopíme bez historických souvislostí, jakými jsou stěhování národů v Evropě, bez znalostí arabské, islámské rozpínavosti, bez znalostí religionistiky a náboženské sociologie. Několika větami si proto načrtneme faktory, které vedly ke vzniku inkvizice a specifické španělské inkvizice.

Křesťanství na rozdíl od ostatních náboženství nevzniká jako státní náboženství určité říše a kultury. Není tedy zaváděno panovnickými dekrety a bezprostředním rozvojem místní náboženské kultury. Právě naopak jak místní moc, tak lokální kultura v něm vidí nepřítele, kterého chce nelítostně vyhubit. Křesťanství zvítězí v tomto zápase vnitřní silou. V r. 313 Milánským ediktem získává rovnoprávnost a císařové, kteří přejali křesťanství, jednají zcela v duchu svých tradic. Justinián zavádí křesťanství jako státní náboženství v Říši. I tomuto kroku předcházela tvrdý zápas mezi křesťanstvím, ariánstvem i jinými směry. V těžké situaci vnitřních zápasů se rodí Augustinovo: *Donuť, aby vešli ...* ! Někteří autoři vidí v tomto postoji sv. Augustina začátek inkvizice. Islám rozmetl africké, maloasijské i iberské křesťanství. Rané antické křesťanství bylo v Západořímské říši smeteno příchodem Germánů a Slovanů.

Začíná christianizace nových území a etnických skupin, jejichž kultura byla značně bližší kočujícím praotcům z Geneze než antickému křesťanství Origenovy alexandrijské školy. Mnohé z toho, co nás pohoršuje na středověkém křesťanství, není nic jiného, než germánsko-slovanské dědictví nerozvinutých kultur a civilizací. Toto dědictví křesťané asimilovali po svém, v rámci dlouhodobého vývoje, který šťastně kulmi-

noval v 13. stol., které je zrodem naší civilizace.

Germánské a slovanské obce, které přijaly křesťanství, chápaly toto nové náboženství po svém. Přijal-li náčelník křesťanství, pak celý kmen ho musel přijmout. Necítili to jako nějaké násilí. Jedinec, který se po přijetí křesťanství neúčastnil nových obřadů, riskoval, že bude brán k zodpovědnosti v případě pohromy, neúrody či jiné těžké události. Opati iroskotských klášterů proti tomu bojují, ale marně. Od 8. do 11. století jsme svědky toho, jak církevní hierarchie a opati chrání tyto oběti před trestem smrti.

Inkviziční tribunál ve 13. stol. znamená ochranu proti lidovým soudům, jakýmsi lynčům. Vnější nebezpečí, kterým je hrozba islámu a vnitřní organizovaný odpor heretiků, kteří nebyli hlasateli občanské a náboženské svobody, ale snažili se zvrátit dosavadní řád a nastolit svůj vlastní, vedou k tomu, že odpůrci pronásledování heretiků rezignují.

Španělská inkvizice přes jistou specifčnost nám může posloužit, abychom inkvizici pochopili v celé její šíři. Španělsko bylo znovu získáno z arabského područí. Nikdo nemá právo vydávat islámskou vojenskou expanzi za mírumilovnou a osvětovou činnost. Země byla ve středověku rozdělena do jednotlivých panství, a to jak křesťanských, tak moslimských. Na Iberském poloostrově žily spolu tři velké náboženské skupiny: křesťané, Židé a Maurové. Tak vznikla během dalšího vojenského výboje dispora křesťanů pod nadvládou moslimů, „Moza-rabové“ a Maurové pod nadvládou křesťanů „Mudejárez“. V 13. stol. můžeme mluvit o velkém politickém a náboženském míru. Sv. Ferdinand III. (1230–1252) je nazýván králem tří náboženství. Význačným datem pro dějiny Španělska je rok 1492, pád

Granady. Symbolizuje vítězství ideálu reconquisty. Vyhnaní Židů znamená vítězství šlechty nad bankovním kapitálem a objevení Ameriky je otevřením nových prostorů pro Kastilské království.

V 12. stol., kdy vlivem fanatické sekty Almoravidů dochází k pronásledování křesťanů a Židů v Chalifátu, nalézají Židé otevřené dveře v křesťanské Kastilii, kde v krátké době dosáhnou velkého blahobytu. Americo Castro píše: „V obchodě ... nebyla žádná omezení a diskriminační opatření, která by oddělovala židovské, křesťanské nebo saracenské obchodníky. Křesťanský stavitel stavěl domy pro Židy, židovský řemeslník pracoval pro křesťanské podnikatele. Židovští advokáti zastupovali křesťanské klienty u civilních soudů. Židovští makléři působili jako prostředkovatelé mezi křesťanskými a maurátskými kontrahenty.“

Výnosy IV. Lateránského koncilu a koncilu v Arles (1215–1235) proti Židům, které byly ovlivněny poměry ve Svaté říši římské, nalezly odezvu i ve Španělsku. Povinnost nosit žlutý pruh na oděvu narazila na odpor v mnoha Cortesech. Teprve v poslední čtvrtině 14. stol. vstupují tyto výnosy v platnost ve Španělsku a jsou provázeny četnými pogromy. Španělský antisemitismus má také sociální kořeny. Takové pozice jako bankéři, obchodníci, správcové majetku, policejní úředníci patřily výlučně Židům. Z nově pokřtěných Židů pocházeli také například kardinál Juan de Torquemada, Tomáš Torquemada, první velkoinkvizitor, Diego Deza, druhý velkoinkvizitor, arcibiskup z Granady, Hernando de Talavera. Také tři tajemníci koruny: Fernando Alvarez, Alfonso de Avila, Hernando de Pulgar byli pokřtění Židé.

Autory protižidovských směrnic byli pokřtění Židé jako Tomáš Torquemada, Don Juan Pacheco, markýz z Villena a velmistr řádu sv. Jakuba, Don Pedro Giron, velmistr řádu Calatránů a arcibiskup primas z Toleda. Nelze popírat, že někteří pokřtění Židé ve skutečnosti nekonvertovali a někteří,

i když se stali kněžími a řeholníky, křesťanství nepřijali. To vyvolávalo bouřlivou reakci právě ze strany opravdových konvertitů, zhora zmíněných postav, kteří patří k zakladatelům španělské inkvizice.

Tato situace vyvolala v život Edikt z 31. 3. 1492, podle kterého Židé měli přijmout do 31. června křest nebo odejít ze země. Podle odhadu lze mluvit o vyhoštění 185 000 – 400 000.

2. ZROD INKVIZICE

a) Židovská otázka

Vypovězením Židů začíná nová, hořká kapitola španělských dějin. Finanční situace monarchie se nikdy neurovnala. Na místo židovských bankéřů nastoupili Italové a Němci. Španělé považovali z křesťanského hlediska výkon tohoto povolání za nepřipustný. Okolnosti, které vedly ke zřízení španělské inkvizice jsou víc než zajímavé a často opředené tajemstvím.

Můžeme mít jakýkoliv názor na protižidovský postoj španělské inkvizice, ale skutečným problémem byly důvody pro vznik antisemitismu. Španělští Židé vždy patřili k nejvyšší vrstvě a snatky byli spojeni s nejvyšší šlechtou a dokonce i s královskou dynastií. Je pravda, že prostí lidé, venkovský klérus a řehole vítali zřízení inkvizice, ale procesy proti maranům jim nepřinesly obohacení. Hidalgo a prostý obyvatel se cítil ohrožen nejen židovským kapitálem, ale musel být přesvědčen i o ohrožení své národní a náboženské existence. Rozhodná kritika ze strany skutečných konvertitů není zanedbatelná a může být vyvrácena jediné historicky bez ideologického zkreslení.

Ještě zajímavější je reakce Říma na ustanovení španělské inkvizice. Zakládajícím dokumentem španělské inkvizice je tak zvaná Sentencia estatuto z 5. 6. 1449, na ni reaguje papež Mikuláš V. bullou „*Humani genesis inimicus*“, kde odsuzuje myšlenku, aby nějaký křesťan byl vylučován z úřadu pro rasový původ. Sentencia estatuto zakazovala pokřtěným Židům určité úřady v církvi, nebo ve státě. Druhou bullou exkomu-

nikuje autora Sentencia estatuto Pedra Sarmienta.

Situace se přiostrčila v r. 1468, kdy v Segovii biskup Juan Arias Dávila, pokřtěný Žid, odsoudil za rituální vraždu šestnáct Židů. Dominikán Alonso de Hojeda a převor Tomáš de Torquemada podporování autoritou sevillského arcibiskupa Pedra Gonzalese de Mendosa prosazují platnost směrnic Sentencia estatuto. Papež Sixtus IV. ustupuje a potvrzuje úředně inkvizitory dominikány Juana de San Martín a Miguela de Morilo a poradce Juana Ruíz de Medina. Toto jmenování je definitivním schválením španělské inkvizice. Inkvizice měla pravomoc pouze nad pokřtěnými. Toto rozhodnutí zcela odpovídá středověkému chápání náboženské svobody. Nikdo nemůže být k víře nucen, ale jakmile ji přijme, nemůže ji odložit. První auto de fe se konalo 6. 2. 1481. 11. 2. 1482 papežské breve jmenuje 7 dalších inkvizitorů, dominikánů a mezi nimi Tomáše de Torquemadu. Tak byly ustanoveny inkviziční tribunály v Kastilském a Aragonském království. Nejvyšším odvolacím tribunálem se stal Consejo de la Suprema y General Inquisición, zkráceně Suprema. Prvním generálním inkvizitorem byl dominikán Tomáš de Torquemada. Odpor proti zavedení inkvizice v Kastilii je nepatrný. Činnost tribunálu v Barceloně, Zaragoze a Valencii narazila na odpor a dokonce vyvolala i reakci Říma. Papež Sixtus IV. vydává bullu, kterou odsuzuje inkvizici. Teprve jmenování Torquemady generálním inkvizitorem v Aragonii, umlčuje papežské protesty. Zavraždění inkvizitora Pedra Arbuesa při modlitbě před hlavním oltářem v Zaragoze zlomilo odpor Říma proti španělské inkvizici. Pedro byl po celá staletí uctíván jako světec a v r. 1867 byl kanonizován. Období vzniku španělské inkvizice je dobou největšího konfliktu v dějinách Španělska. Po r. 1492 je povoleno ve Španělsku dvojí vyznání katolické a islám.

b) Arabská otázka

Zápas o národní existenci a nábožensko-kulturní identitu probíhal velmi ostře.

Islám nebyl pouhý klidný soused. Doba vzájemné kulturní výměny byla ta tam. Křesťanský západ byl soběstačný a islámský svět neměl co nabídnout. Turecká nadvláda nad světem islámu a jeho vojenská expanze je skutečnost, před kterou notoricky zavírají oči mnozí historikové od 18. stol., kdy toto nebezpečí ztrácí na síle.

Postupné vítězství reconquisty během staletí, kdy padaly jednotlivé bašty islámu na Iberském poloostrově (1187 Zaragoza, 1236 Cordoba, 1238 Valencia, 1248 Sevilla, 1492 Granada), ztratili Maurové úplně vládu a stali se etnicko-náboženskou menšinou v křesťanském státě. S tímto stavem se však nikdy nesmířili. Maurové, podobně jako Kastilci, měli být svobodnými podanými královské koruny. Španělsko neznalo nevolnictví a robotu. Pro Indiány statut svobodných občanů vybojoval za pomoci inkvizice dominikán Bartolomeo de Las Casas. První granadský arcibiskup Hernando de Talavera, pokřtěný Žid, začal s evangelizací, která je příkladem jak metodou, tak dobrým životem i pro další staletí. Bránil se nařízením kardinála Ximeneze, který uplatňoval královský rozkaz o povinném přijetí víry Maury. Násilný křest vyvolával další nepokoje. Odpovědí jsou inkviziční tribunály, které odsuzují arabské kacíře. Tak např. v letech 1528–1530 bylo ve Valencii popraveno za kacířství 106 osob. V letech 1532–1540 počet popravených vzrostl na 441 osob. Vzhledem k vyostřené situaci byl inkviziční tribunál přímo přemístěn do Granady. Kýžený mír se nedostavil. Turecká námořní expanze ohrožovala Španělsko, které v námořní bitvě u Lepanta r. 1571 Turky porazilo. R. 1580 bylo odhaleno spiknutí Morisků (Maurů), které počítalo s invazí z Maroka i s pomocí francouzského krále Jindřicha IV. Toto nebezpečí vyžadovalo zákrok. Španělská koruna reagovala vyhnáním všech Arabů z Iberského poloostrova dekretem z 9. 4. 1609. V letech 1609–1612 bylo ze Španělska vyhnáno 300 000 Arabů.

Jaký bude náš názor na věc? Pomůže nám pro orientaci dobová ilustrace. Kardi-

nál Richelieu nazval vyhnání Morisků barbarstvím. Cervantes velebil Filipa za tento zásluhný čin, kterým zachránil zemi. (Don Quijote II, kap. 65).

c) Inkvizice a protestantismus

Humanismus pronikal do Španělska bez jakýchkoliv zábran. Velkým podporovatelem humanistických studií a přítelem Erasma byl kardinál Ximenez de Cisneros, generální inkvizitor, pokřtěný Žid, zakladatel slavné university v Alcalá de Henares. Erasmus psal, že nezná zemi, kde by tak kvetly vědy jako ve Španělsku. Vystoupení Martina Luthera vzbudilo ve Španělsku pozornost a později zcela negativní reakci. Celkově se protestantismus ve Španělsku nikdy neujal. Někteří z luteranismu obvinění preláti byli po prošetření rehabilitováni a osvobozeni, jako např. benediktinský opat Virués, který se po rehabilitaci stal biskupem na Kanárských ostrovech.

3) NEGATIVNÍ I POZITIVNÍ VLIVY INKVIZICE

a) Antisemitismus

Jev, který nemůžeme přehlédnout a který sehrál svou úlohu v dějinách Španělska, a tedy i inkvizice, je rasová otázka. Vítěstvím reconquisty se stal hidalgo národním ideálem. Víra a čest tvořily pojem „*hidalguia*“. Španěl je rodilý aristokrat, který má vypjatý pojem o cti, hrdinství a důstojnosti. Tato čest patřila i jeho náboženství. Urážka křesťanství byla přímo osobní urážkou, urážkou rodu, otců, kteří za víru bojovali a umírali. Víra se tak stávala rodovým, národním dědictvím a později dokonce i rasovým dědictvím. Starokřesťan byl v národním povědomí více ctěn i vážen než opravdový novokřtěnec.

Chápejme dějiny, bez Cida by nebylo Španělsko. Tak se zrodil rasový zákon „*limpieza de sangre*“. V 15. stol. vzniká na univerzitě v Salamance kolegium San Bartolomé pro „*ex puro sanguine procedentes*“. Později dostávají některá města privilegia, podle kterých v nich nesmí bydlet pokřtěný Žid. Tento zákon se prosadil pod názvem

„*Limpieza Statut*“ i v církvi. Jeho propagátory byli tragikomedii dějin konvertité kardinál Ximenez a Tomáš Torquemada. Rasistický zákon se nezastavil ani před ostatními institucemi. Pokřtění Židé nesměli vykonávat veřejné úřady jako notáře, písaře, lékaře, chirurga. V Kastilii byli vyloučeni i z akademického života. Výjimku tvořila univerzita v Alcalá.

Zákon o čistotě krve narazil na odpor hierarchie, dómských kapitul a jeho odpůrcem je sám papež Pius V. Inkvizice na čele s konvertitou Torquemadou zákon prosazovala v době, kdy velká část španělské hierarchie, kanovníci a v některých diecézích více než polovina kněží byla židovského původu. Obdobně postupoval kardinál Ximenez, také konvertita. Důsledným odpůrcem statutu *limpieza* se stal generál jezuitů Diego Lainez, sám židovského původu. Jeho postoj vyvolal u krále Filipa IV. reformu, kterou prováděla v r. 1623 Junta de Reformation. Později, především v 18. stol., zbyla jen legenda o *Judaizantes*. Neznamenal již žádné nebezpečí. Statut byl zrušen královským výnosem 31. 1. 1835. V armádě u důstojnického sboru platil až do r. 1859.

b) Inkvizice a kultura

Temno — tak hledí na Španělsko většina našich současníků od doby osvícenství. Jaká je však skutečnost? Doba vzniku a rozkvětu inkvizice je dobou „zlatého století“ španělské kultury a civilizace. Španělský historik Menendez Palalio napsal: „Nikdy se lépe nepsalo ve Španělsku jako v prvních dvou stoletích vlády inkvizice“. Doba vzniku inkvizice je také dobou koloniálních výbojů Španělska. Nikdo nemůže ani nebude zavírat oči před řáděním conquistadorů, ale byla to sama inkvizice, která jejich postup odsuzovala, která pomáhala jejich protivníkům, jako byli Bartolomeo de las Casas O.P. a jeho učitel Francisco de Vittoria, první teolog lidských práv. Indiáni dostali všechna lidská i občanská práva jako ostatní obyvatelé říše. První univerzita v Santa Domingo byla založena již v r. 1531 a po ní následovaly další. Profesory v druhé ge-

neraci byli i indiánští řeholníci jako Juan de Espinoza Medrano, první spisovatel indiánského původu, komentátor nauky sv. Tomáše. Španělsko mělo 30 univerzit, které jistě utrpěly vyhnáním Židů a morisků, ale přesto představovaly velký základ pro španělské kulturně-politické prvenství. Malíři Velasques, Zurbaren, Murillo, El Greco, spisovatelé Jose Manuel, Cervantes, tvůrci pikareskního románu, španělští dramatici, Calderon a Lope de Vega byli oba inkvizitoři, mystikové sv. Terezie z Avily a sv. Jan z Kříže, filosof Fray de Leoni, filosofové a teologové, biblisté: Alriaga, Suarez, Molina, Dominik Banez, Soto a další. První královská akademie věd na světě. Zajímavý je také postoj inkvizice ke Koperníkovi a Gallileovi. Pro španělskou inkvizici bylo jasné, že se nejedná o náboženské otázky, a proto se na španělských univerzitách Koperníkův i Gallileův systém vždy vyučoval.

Zůstane pravdou, že s inkvizicí se setkali všichni autoři. Nejen Cervantes, ale i Terezie z Avily. Můžeme být pohoršeni, pokud nevíme, že osvětenství mělo mnohem ostřejší a rozšířenější inkvizici.

4) INKVIZICE, JEJÍ STRUKTURA, VYŠETŘOVACÍ METODY, SOUDY A TRESTY

a) Struktura

Za základní listinu španělské inkvizice můžeme považovat bulu Sixta IV. z 1. 11. 1478. Organizačně existovala tato instituce od r. 1483. Consejo de la Suprema y General Inquisición byl nejvyšším odvolacím tribunálem, kterému podléhaly provinční tribunály. Řídící směrnici byla Instrucciones Antiquas, jejich autorem byl sám Tomáš Torquemada. Později byly novelizovány pod titulem: Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición.

Představitelem inkvizice je velkokinkvizitor, který je jedním z členů Supremy, kde zasedal i král. Inkvizice byla samostatná v Kastilském i Aragonském království. Byly tedy zákonitě dvě Supremy, tj. také dva velkokinkvizitoři. Pokud byly tyto úřady spojeny v jedné osobě, mluvíme o Generálním

inkvizitorovi. V Kastilii bylo dvanáct tribunálů, v Aragonii čtyři.

Provinční tribunál se skládal ze dvou inkvizitorů, přísedícího, alguacila (soudního zřízence) a fiscala (žalobce) a neurčitého počtu služebníků. Další skupinu tvořili tzv. familiares, kteří zabezpečovali tribunál jako strážní a doprovodní oddíl. Tato služba byla bezplatná a čestná. Vykonávali ji mužové z nejváženějších rodin a často většina mužů ve městě. Začátkem 16. stol. vytvořili familiares bratrství (hermadad) sv. Petra, mučedníka z dominikánského řádu — prvního zavražděného inkvizitora. Pasivní finanční bilance vedla také k tomu, že inkvizice se stala v 18. stol. neškodným cenzorským úřadem, který nebyl schopen své výnosy prosazovat a osvětenská aristokracie a měšťanstvo tak činnost inkvizice paralyzovaly.

Pod pravomoc inkvizice patřili všichni poddaní království — vyjma biskupů a některých exemptních řádů. Inkvizici patřily všechny případy, které souvisely s otázkou pravosti a jednoty víry, která byla zárukou jednoty a existence státu. Tento aspekt je nutné vyzdvihnout jako specifikum španělské inkvizice. Kriminální činy patřily inkvizici jedině v souvislosti s předchozím zaměřením. Tak např. soudila inkvizice homosexuální delikty, bigamii apod.

b) Vyšetřovací metody

Vyšetřovací metody odpovídaly tehdejší praxi v Evropě a v mnoha případech byly mírnější a zaručovaly větší právní ochranu než u ostatních tribunálů. Nestačilo pouhé přiznání. Tím se vylučoval vliv útrpného práva, které patřilo k tehdejší vyšetřovací praxi všech soudních dvorů. Udání muselo pocházet od dvou svědků, kteří zůstali v anonymitě před veřejností a žalovaným. Tribunál musel přešetřit jejich bezúhonnost. Před zatčením musel být předložen písemný materiál, ve kterém skupina teologů, kteří pracovali jako cenzori (calificadores), posoudila, zda se jedná o blud. Při kladném nálezů vydal žalobce (fiscal) příkaz k zatčení. Je značný počet negativ-

ních rozhodnutí calificadorů. Jsou i případy potrestání inkvizitorů na návrh calificadorů. Vězení inkvizice byla v relativně dobrém stavu. Všeobecně vzato nebyla horší, než královská vězení a ti, kteří jimi prošli, tvrdili, že byla čistší a udržovanější než ostatní. Vězni měli své cely a také možnost práce. Protokoly vypovídají o pravidelných dávkách potravin, vedle chleba je jmenováno maso i víno. Vězni si mohli kupovat nebo nechat posílat olej, ocet, led, vejčka, čokoládu a slaninu. V cele měl vězeň matraci, přikrývku, vlněnou deku, dvě truhlice. Měl právo na pantofle, osobní prádlo a psací potřeby. Za nejstrašnější bylo považováno mlčení a návštěvy inkvizitora, který měl povinnost rozmlouvat s vězněm a přivést ho k lítosti. Španělská i římská inkvizice zapovídala vězňům účast na mši sv. a svátostech.

Útrpné právo bylo povoleno jen ve výjimečných případech. Historikovi se nutně jeví vězení inkvizice po všech stránkách humannější než tehdejší evropský průměr. Líčení o krvavých a sadistických scénách jsou vymyšlené báchorky. Mučení zmizelo v polovině 18. stol. Při použití útrpného práva musel být osobně přítomen inkvizitor, zástupce biskupa, sekretář a lékař (nebyl-li přítomen, musel být snadno dosažitelný). Vyšetřovaný nesměl přijít o život, ani nesměl být zmrzačen. Každé gesto a každý výrok musel být sekretářem zapsán a mučení bylo přerušeno.

c) Soudy a tresty

Abychom porozuměli soudnímu postupu inkvizice, musíme si uvědomit, že se řídila zásadou *praesumpce viny*. Úkolem inkvizice bylo přivést obžalovaného k pokání. Inkvizitoři museli třikrát napomenout obžalovaného, aby zpytoval svědomí.

Obžalovaný musel mít obhájce, kvalifikovaného advokáta. Dále mohl mít ještě právního poradce. Později v 16. stol. byla určena skupina inkvizičních advokátů, ze kterých si mohl obžalovaný vybrat tak zvaného „*abogadas de los presos*“. Dále si mohl obžalovaný na svou obranu pozvat vlastní

svědky! Rovněž tak měl právo odmítnout soudce a žádat jiného.

Proces probíhal řadou vyšetřovacích audiencí za přítomnosti žalobce i obhájce, případných svědků z obou stran. Každá audience byla protokolována. Závěrečné jednání probíhalo v komisi tzv. „*consulta de fe*“, kterou bychom měli nazvat porotou. Jejími členy byli: inkvizitoři, zástupce biskupa, poradci, kteří museli složit zkoušky z teologie a práva. Tyto osoby hlasovaly o rozsudku. V případě nerozhodného hlasování předali případ Supremě. Od 18. stol. všechny vážnější případy předávaly provinční tribunály Supremě.

Dále si uveďme rozhodnutí o trestu seřazená podle četnosti:

- smíření
- nošení kajícího oděvu na určitou dobu
- zabavení majetku
- uvěznění
- vyhnání z bydlisté
- zmrskání
- uvěznění pro nedostatek důkazů na neurčitý čas
- galéra (na 10 let)
- napomenutí
- osvobozující výrok
- upálení „*in effigie*“ (obraz nebo figurina)
- upálení „*in persona*“

Osvobozující výrok je prvkem neznámým u ostatních inkvizičních tribunálů středověku. Počet odsouzených k trestu smrti upálením činí ze začátku 1% odsouzených, v příštích sto letech jen 0,5%. Krvavé hrůzy inkvizice dostávají zcela jinou podobu. *Auto de fe* nebylo sadistickou maskarádou, ale skutečným dobovým vyjádřením spravedlnosti. K *auto de fe* patřilo procesí, mše sv. s kázáním, po kterém následovalo smíření kajících obžalovaných. Je zcela falešný obraz, kdy za jádro „*auto de fe*“ je považováno upalování. Počet trestů upálením nám ukazuje, v kolika případech bylo možné účastnit se takové podívané.

Docházelo i k justičním omylům a ke zneužití moci. Komise vyšetřovaly inkvizitory, kteří se takto provinili a odsuzovaly

je i k těžkým trestům. Oběti jejich procesů pak byly rehabilitovány.

Humanismus, renesanční obdiv antiky vyvolal návrat k pohanským praktikám a oživil živořící zbytky pohanské minulosti evropských národů. To je jeden z rysů regrese, kterou je renesance. Čarodějnické epidemie padl za oběť téměř jeden milion osob. I zde vedle magických pověr sehrály svou úlohu jevy jako narkomanské orgie, anděličkářství, kriminální manipulace s jedy apod. Zdaleka není možné tvrdit, že se jedná pokaždé o nevinnou oběť. V nejednom případě byl rozsudek dobově přísný, ale v podstatě spravedlivý podle tehdejších právních norem. V Německu počet obětí dosáhl 100 000. Z toho dvě třetiny v protestantských zemích. Také v Anglii dosáhl počet obětí několika desítek tisíc. Ani v USA nemají čisté konto, zasloužili se o ně především puritáni.

Jak reagovala španělská inkvizice? Opět zcela nečekaně. Generální inkvizitor označil víru v čarodějnictví za pověru. Inkvizitoři se museli vydat do severních oblastí Španělského království, kam pronikla ze zahraničí čarodějnická epidemie. Inkvizitoři museli obyvatelstvu vysvětlovat, že neúroda nebyla způsobena čarodějnickými kejklemi, ale vlivem počasí. Tento postup inkvizice způsobil, že Španělsko má nejmenší počet obětí v čarodějnických procesech!

5) ÚPADEK A ZRUŠENÍ INKVIZICE

Papežové často intervenovali ve prospěch obětí inkvizice, nesouhlasili se zákonem rasové čistoty. Spor došel tak daleko, že Ferdinand IV. rozhodl, že každý, kdo by se řídil papežskými výnosy bez králova souhlasu, propadá trestu smrti a ztrátě majetku. Až v 16. stol. se podařilo, že Řím mohl zasahovat do rozhodnutí Supremy v případě odvolání. Za Bourbonů došlo znovu k zákazu zásahů ze strany papeže. Jablkem sváru se stal charakter inkvizice, zda jde o církevní nebo světský tribunál? Poukazovalo se na postavení krále, které bylo zakotveno v statutech vypracovaných Torquemadou.

Osvícenský absolutismus se snažil inkvizici využít pro sebe.

V 18. století vedl vliv osvícenců k přesvědčení, že inkvizice musí být reformována. Reforma, která proběhla za Karla III. se řídila heslem „spící psy nemá nikdo budit!“ Rozruch však vzbudil případ Olavidův, který přišel z Peru do Madridu v r. 1752. Inkvizice u něho zabavila více než 30 knih (Hobbes, Spinoza, Voltaire, Diderot, Rousseau...), po dlouhých tahanicích byl odsouzen do vyhnanství. Olavidův případ byl vlastně poslední větší případ řešený inkvizicí. Do čela této instituce se dostávají průměrní a někdy podprůměrní lidé, kteří plní úlohu bezmocného cenzora. Příchod francouzské armády prakticky udělal tečku za činností španělské inkvizice, její zrušení navrhl ministr Godoy již Karlu IV. v r. 1794.

Debata v Cortesech v r. 1812 a znovuzavedení inkvizice ukazuje, že obě strany pro i kontra vlastně nevěděly, co to inkvizice byla. Když v r. 1814 nastoupil za restaurace na trůn Ferdinand, uvedl v chod i inkvizici. Velkoinkvizitor sídlil ve Valladolidu bez prostředků a zcela bezmocný. Revoluce v r. 1820 donutila krále, aby opět inkvizici, spíše její historický stín, zrušil. Definitivní rušící dekret pochází z 15. 7. 1834.

6) ZÁVĚR

Domnívám se, že informace o španělské inkvizici jsou nadmíru potřebné především pro věřícího katolíka. Při vyslovení pouhého jména této instituce vyvolá se v každém z nás pochmurný obraz, který je srovnatelný s nacistickými koncentračními tábory na pozadí hrůz druhé světové války. Bez dějin Španělska, jeho kultury a civilizace není možné pochopit temnou i světlou stránku inkvizice. Jak ji hodnotit, negativně či pozitivně? Dr. Jacek Salij OP z Katolické teologické akademie ve Varšavě jedinečně vystihuje jádro problému. Inkvizice nebyla institucí *totálního státu*, která by bojovala proti osvětlené svobodomyšlné kulturní opozici. Boj s herezí byl boj se společensko-kulturním a náboženským útvarem středově-

věku, který by také netoleroval žádný jiný model. Jasným důkazem jsou pro nás například dějiny husitství nebo reformace. Zásada „čí vláda, toho náboženství“ je toho jasným důkazem.

Ani osvícenství neznamena vytvoření demokratické společnosti a vůbec nelze mluvit o náboženské svobodě. Naopak, osvícenství znamenalo v mnoha zemích krvavé soustředění veškeré moci v rukou státní autority. Vláda rozhoduje o víře občanů a jejich svědomí.

Liberalismus přinesl spíše svobodu od náboženství. Školství, kultura a věda determinuje občana k protináboženskému a protikřesťanskému postoji. Úsilí socialistických vlád Francie, Španělska a Malty o likvidaci církevních škol, je důkazem, že tyto politické směry nic nezměnily na svém postoji. Prosazovaly tuto likvidaci v plném rozporu s Chartou lidských práv OSN, všeobecně přijatou v roce 1948.

S ideologizací dějin začal v renesanci Machiavelli. Ve spisu *Il principe* podal návod, který se uplatňuje přes Marata, Bismarcka, Goebelse, Stalina až do naší doby. Všechna předchozí období jsou líčena jako období temna, hrůzy, bídy a utrpení. Jen nové ideologie znamenají novou éru, nový jasný věk. Jimi začíná spása světa.

Základem k odsouzení inkvizice, o který se všichni ideologičtí autoři opírají, je pamflet kanovníka Juana Antonio Lorente: „*Historie critique de l'Inquisition d'Espagne*“, Paříž 1817–1818. Autor byl vrchním sekretářem inkvizičního tribunálu v Logroño koncem 18. stol. Dostal se s inkvizicí do sporů a nakonec našel útočiště v exilu v Paříži. Jde však o tendenční antiinkviziční pamflet. I vymyšlené počty upálených, které uvádí, jsou nepatrné vzhledem k počtu obětí totalitních systémů 20. sto-

letí. V letech 1924–1953 prošlo sovětskými gulagy desítky milionů lidí. K tomu přistupují miliony obětí nacistických koncentračních táborů. Zajímavé jsou i počty nevinných obětí španělských lidových soudů před vypuknutím občanské války. Nežijeme v době největšího temna v dějinách naší planety?

Profesor Henry Kamen, o jehož knihu se naše informace opírají, není katolík. V závěru hodnotí inkvizici takto: Nemůžeme soudit inkvizici měřítkem tolerance, protože vznikla a pracovala v době intolerance. Zanechala po sobě poměrně přesné archivní svědectví, nejdokonalejší a po pravdě řečeno dodnes nejzachovalejší. Při srovnání s obdobnými institucemi tehdejší doby jak v katolickém, či protestantském světě, ať se jedná o církevní či světské soudy, dojdeme k závěru, že španělská inkvizice byla mírnější a spravedlivější v rámci tehdejšího právního chápání a citění.

LITERATURA:

- H. Kamen: *Die Spanische Inquisition*
- A. Schnürer: *Kirche und Kultur im Mittelalter*
- J. Salij: *Inkvizice* (W drodze)
- Ch. Dawson: *Religia i Formovanie Zachoda*
- Jaime Vincenc Vives: *Historia social y economica de España y America*
- A. A. Neumann: *The Jews in Spain*
- J. C. Baroja: *Los Judios en la España moderna e contemporanea*
- H. Ch. Lea: *A history of the Inquisition of Spain*
- Hernando de Pulgar: *Cronica de los Reyes Catolicos*, 5.–6. sv.
- B. Llorca SI: *La Inquisition en España*
- J. D. Mariane: *Historia general de España*
- Miguel de la Pintal Llorente: *La Inquisition Española y los problemas de La Cultura y de la Intolerancia*
- Juan Antonio Llorente: *Historie critique de l'Inquisition d'Espagne*

Mnišská zkušenost a dialog mezi Východem a Západem

Thomas Merton

(Poznámky k referátu, který měl být přednesen v Kalkatě v říjnu 1968)

1. Ve všech velkých světových náboženstvích existují jednotlivci a komunity, kteří se zvláštním způsobem zasvěcují prožívání plného významu a důsledku toho, v co věří. Toto zasvěcení může přijímat rozmanité formy, některé dočasné, jiné stálé; některé aktivní a jiné intelektuální; některé asketické, kontemplativní a mystické. V tomto referátu je termín „mnišský“ používán v širším smyslu na ty formy zvláštního kontemplativního zasvěcení, které zahrnuje:

a) jistou vzdálenost či odpoutanost od „běžných“ a „světských“ zájmů pozemského života; mnišskou samotu, ať už částečnou či úplnou, dočasnou či stálou;

b) zaujetí pro radikální vnitřní hloubku svých náboženských a filosofických přesvědčení, vnitřní a zkušenostní „základ“ těchto přesvědčení a jejich výjimečné duchovní důsledky;

c) zvláštní zájem o vnitřní transformaci, prohlubování vědomí směrem k případnému průlomů a objevu transcendentní dimenze života za běžným empirickým já a za etickými a náboženskými rituály.

Tato mnišská „práce“ nebo „sebez-kázňování“ není jenom záležitostí jednotlivce. Je zároveň osobní i společná. Její orientace je v jistém smyslu nadosobní. Zachází za pouze psychologické naplnění na empirické úrovni; zachází za hranice sdělitelných kulturních ideálů (vlastního, národního, rasového atd. zázemí člověka). Získává jistou univerzalitu a celistvost, která nebyla dosud adekvátně popsána — a pravděpodobně popsána být nemůže — termíny psychologie. Tím, že přesahuje meze, které oddělují subjekt od objektu a já od ne-já, dosahuje tento vývoj celistvosti, která je popisována různými způsoby v rozdílných náboženstvích; uskutečnění átmanu, prázdnosti,

života v Kristu, fany a baqy (anihilace a reintegrace podle sufismu) atd.

Není to nezbytně záležitost osobního charismatu (zvláštního božského osvětlení nebo prorockých úkolů), ale obvykle se očekává, že toto charisma bude plynout ze sebez-kázňování a započetí „tradiční náboženské cesty“, to jest zvláštního režimu života a vědomí, který splňuje určité nepsané, ve skutečnosti nevyjádřitelné podmínky. Zvláštní způsob přetváření, nutný k tomu, aby byly splněny tyto podmínky, je předáván zkušenými osobami, nebo posuzován komunitou, která sdílela něco z tradičního vědomí, jež můžeme nazvat mystické, kontemplativní, osvícené nebo duchovně transformované.

2. O problémech jazyka. Existují velké potíže tkvící ve slovech jako „mystický“. Názory na jejich význam se neshodují. Aniž bychom učinili rozhodnutí ve všech těchto problémech, chceme vyjasnit rozdíl mezi „mnišským“ způsobem odevzdávání se a „mnišským“ hledáním vyššího druhu vědomí od „aktivních“ způsobů odevzdání se „dobrým pracím“ jako je výchova, péče o nemocné atd. Jezuité nejsou mnichy (ač ve skutečnosti dnes jsou mezi nimi učenici, kteří mají daleko větší pochopení pro mnišské otázky a problémy, než mají mnozí mniši). Misionáři nejsou zpravidla mnichy. Nicméně existují v tomto bodě zmatky v západní církvi, zvláště nyní, kdy právě pojem „kontemplativního života“ je napadán i v (katolickém) mnišském prostředí.

Když jsme se obecně zmínili o těchto problémech, můžeme zdůraznit dva body:

a) I ve vysoce aktivním „západním světě“ existuje mnišská tradice, která je v podstatě kontemplativní, a tato tradice je obnovována i v protestantském prostředí, které jí bylo původně nepřátelské.

b) Existuje reálná možnost kontaktu na vysoké úrovni mezi touto kontemplativní a mnišskou tradicí na Západě a různými kontemplativními tradicemi na Východě — včetně islámských súfistů, mystických laických kontemplativních společností v Indonézii, stejně jako lépe známých mnišských skupin v hinduismu a buddhismu.

3. Ovzduší otevřenosti po 2. vatikánském koncilu způsobilo, že katolické mnišství, ač není tak přímo kontemplativní, má v této době pro dialog s Asií lepší pozici. Křesťanské mnišství bylo tradičně přízpůsobivé a chápavé, pokud jde o řeckou filosofii, a mnozí katolíci si uvědomují, že by to šlo velmi dobře aplikovat na hinduistickou a buddhistickou filosofii, sebezkušňovací prostředky, zkušenosti.

4. Nelze přehlédnout zvláštní cenu dialogu a výměny mezi těmi, kteří se v různých náboženstvích snaží proniknout k prapůvodnímu základu své víry překročením náboženského vědomí. Můžeme vidět styčné plochy v těch naukách, které si činí nárok, že připraví cestu pro „mystickou“ transcendentci sebe (s patřičnou výhradou k užívání termínu „mystický“).

Aniž bychom tvrdili, že existuje úplná jednota všech náboženství na „vrcholu“, na transcendentní či mystické úrovni, že všechny začínají z rozdílu dogmatických pozic, aby se setkaly na tomto nejvyšším bodu, je jistě pravda, když řekneme, že i tam, kde jsou neslučitelné rozdíly v doktríně a ve vyjádřeném přesvědčení, tam přesto mohou být velké podobnosti a analogie ve sféře náboženské zkušenosti. Není nijak nový postřeh, že svatí mužové jako sv. František a Šrí Ramakrišna (abych se zmínil pouze o dvou) dospěli k úrovni duchovního naplnění, jaká je univerzálně poznatelná a významná pro každého, kdo se zajímá o náboženský rozměr existence. Kulturní a doktrinní rozdíly musí zůstat, avšak neznehodnocují platnost velmi reálné kvality existenciální podobnosti.

5. Účelem této přednášky v první řadě je ujasnit si, že na této existenciální úrovni zkušenosti a duchovní zralosti je možné dosáhnout skutečných a významných kontaktů a snad kromě toho mnohem více. Za

chvilí si všimneme, co toto „mnohem více“ může být. Pro tuto chvíli je třeba především zdůraznit jednu věc. Takový dialog v hloubce, právě na tom základu mnišské a lidské existence, není pouze záležitostí akademického zájmu. Není to jen něco, na co lze získat peníze od nějaké nadace. Není to jen záležitost „výzkumu“ a akademických konferencí, seminářů, studijních skupin, nebo dokonce nové instituciální strukturalizace, dávající výsledky, které mohou být přidány k všeobecné akumulaci nových faktů o člověku, společnosti, kultuře a náboženství.

Hovořím jako západní mnich, který se na prvním místě zajímá o své vlastní povolání a zasvěcení. Opustil jsem svůj klášter, abych sem přišel nejenom jako vědec či dokonce jako autor (kterým také náhodou jsem). Přicházím jako poutník, který by rád získal nejen informace, nejen „fakta“ o jiných mnišských tradicích, ale abych pil z dávných pramenů mnišské vize a zkušenosti. Netoužím pouze po tom, dozvědět se více (kvantitativně) o náboženství a o mnišském životě, ale chci se sám stát lepším a osvěcenějším (kvalitativně) mnichem.

Jsem přesvědčen, že komunikace v hlubině, přes linie, které dosud rozdělovaly náboženské a mnišské tradice, je nyní nejen možná a žádoucí, ale nejdůležitější pro osudy člověka dvacátého století.

Nemyslím tím, že máme očekávat viditelné výsledky zemí otrásající důležitosti, nebo že vůbec jakákoliv publicita je žádoucí. Naopak, jsem přesvědčen, že tato výměna se musí uskutečnit za pravých mnišských podmínek ticha, klidu, střízlivosti, neuspěchanosti, důstojnosti, meditace a od světa odloučeného pokoje.

Jsem přesvědčen, že to, co se dá nazvat typicky „asijskými“ poměry jako je neuspěchanost a trpělivé vyčkávání, musí převládnout nad západním zanícením pro okamžité viditelné výsledky. Z tohoto důvodu si myslím, že pro všechny ze Západu jako jsem já, je především důležité naučit se tu trochu, co mohou, od Asie v Asii. Myslím, že se musíme snažit nejenom dělat povrchní zprávy o asijských tradicích, ale žít a sdílet ty tradice tak, jak dalece můžeme, tím, že

je budeme prožívat v jejich tradičním prostředí.

Nemusím dodávat, že si myslím, že jsme nyní dosáhli stavu (dlouho očekávané) náboženské zralosti, kdy může být možné, aby někdo zůstal zcela věrný křesťanskému a západně mnišskému závazku a přitom se učil do hloubky, řekněme, z buddhistického nebo hinduistického sebezkušňování a zkušeností. Věřím, že tak někteří z nás musí učinit, aby zlepšili kvalitu našeho vlastního mnišského života a aby přispěli k mnišské obnově, která probíhá v západní církvi.

6. Stav zmatků vyplývající ze zhroutení formálních struktur, které již nebyly správně chápány — vnější a formální ritualismus, nebo vnější obřady pro sebe sama — tradicionalismus, který byl zbaven svého pravdivého živého tradičního obsahu, zřeknutí se pravé tradice, sebezkušňování, kontemplace — to vše vede k degradaci mnišského života a plodí skutečnou mnišskou krizi na Západě. Je zcela možné, že mnohé dosud kvetoucí mnišské instituce, které si zachovaly opravdovou živou kontinuitu se středověkem, mohou brzy přestat existovat. Je v tom něco dobrého i špatného. Bude asijské mnišství dříve či později čelit témuž druhu krize? Zdrojem problému je posedlost „důležitostí“ u nové generace — avšak tento problém je chápán pouze z poloviny. Ve skutečnosti sekulární kvazi-mnišské hnutí hippies v Americe ukazuje, že kontemplativní rozměr života (kterého se někteří mniši a klérus aktivně zřikají) je rozhodně důležitý pro moderní mládež.

7. Omezme se na dvě zvláště důležitá témata: na téma „komunikace“ mezi mnišskými tradicemi a na téma těch nápadnějších nesprávných směrů, kterým se musíme vyhnout. Nezbytně se budeme muset oběma tématům věnovat mnohem stručněji, než bychom si přáli.

8. V otázce „komunikace“ se již nyní nevyskytují příliš velké obtíže. Vydání klasických asijských textů a studií o nich, obzvláště v angličtině a němčině, vedlo k vytvoření čehosi, co by se mohlo nazvat intertradiční slovník. Vedeme si dobře na naší cestě k uskutečnitelnému mezinábožen-

skému lexikonu klíčových slov — s kořeny převážně v sánškrtu — který umožní rozumnou diskusi o všech druzích náboženské zkušenosti ve všech náboženských tradicích. Toto už do jisté míry bylo učiněno a jedním z výsledků toho je, že psychologové a psychoanalytici, stejně jako antropologové a studenti srovnávací religionistiky, jsou nyní schopni hovořit společným jazykem o náboženské zkušenosti. Myslím si, že tento „jazyk“, ač někdy suchý, se zdá být zcela spolehlivý a je nyní k dispozici teologům, filosofům a prostým mnichům, jako jsem já.

Je to pouze první krok, ale je to důležitý krok, který bude muset být často doplňován službami tlumočníka. On na oplátku bude více nápomocen, jestliže bude znát „společný jazyk“ a bude se zajímat o společný cíl vnitřního osvětlení. Avšak je nesporné, že tento druh komunikace se nemůže dostat daleko, pokud nebude prováděn mezi lidmi, kteří sdílejí určitý stupeň osvětlení.

Je příliš optimistické očekávat, že k tomu přispějí sami mniši? Doufám, že ne. A zde se dostáváme k tomu „něco více“, kterého jsem se dotkl výše. Pravá komunikace na nejhlubší úrovni je více než prosté sdílení idejí, pojmových znalostí, formulované pravdy. Tím druhem spojení, které je na této hluboké úrovni nezbytné, musí být též „spojení“ mimo úroveň slov, spojení v autentické zkušenosti, která je sdílena nejenom na „preverbální“, ale také na „postverbální“¹ úrovni.

„Preverbální“ úroveň je úroveň nevyslovené a nepopsatelné „přípravy“, „predispozice“ mysli a srdce, nezbytné pro každou mnišskou zkušenost, ať už je jakákoliv. Mezi jiným vyžaduje „svobodu od automatismu a zvyklostí“ a upřímné osvobození od vnějších sociálních diktátů, od konvencí, omezení a mechanismů, které omezují chápání a zabraňují zakoušení nového neočekávaného. Mnišské cvičení nesmí přetvářet lidi do strnulé formy, ale musí je osvobodit od navyklých a šablonovitých mechanismů. Mnich, který má komunikovat na té úrovni, která nás zajímá, nesmí být pouze pedantickým provozovatelem vnějších tradic,

¹ než ji lze vystihnout slovy, ale i poté, co slova jsou překonána

ale i živým příkladem tradičního a vnitřního uskutečnění. Musí být doširoka otevřen životu a nové zkušenosti, neboť již plně zužitkoval svou vlastní tradici a dostal se za ni. To mu dovolí setkat se se stoupencem jiné, očividně vzdálené a cizí tradice, a nalézt společný základ verbální shody s ním. „Postverbální“ úroveň potom, alespoň v ideálním případě, bude ta, na níž se oba střetnou mimo svá vlastní slova a své vlastní chápání, v tichu ultimální zkušenosti, která by myslitelně snad ani nenastala, kdyby se nesetkali a nehovořili spolu . . .

Toto bych nazval „komunikací“. Myslím, že je to něco, po čem volá nehlubší základ našeho bytí, a že je to něco, na co celoživotní úsilí není dost dlouhé.

9. Nesprávné cesty, kterým je třeba se vyhnout, by měly být jasně zřejmé.

Toto úsilí o mezimnišské spojení by se nemělo stát pouze dalším způsobem zvětšování prázdného hovoru bez konce, nekonečně neplodné a bezecné diskuse o všem pod sluncem, nevyčerpatelným tlacháním, kterým se moderní člověk snaží přesvědčit sám sebe, že je ve spojení se svým bližním a s realitou. Tento kontemplativní dialog musí být vyhrazen pro ty, kteří již byli vážně zkáznováváni roky ticha a dlouhým návykem meditace. Dodal bych, že musí být vyhrazen těm, kteří vstoupili s plnou vážností do své vlastní mnišské tradice a jsou v opravdovém kontaktu s minulostí své vlastní náboženské komunity — kromě toho jsou otevření tradici a odkazu zkušeností náležejících jiným komunitám.

Je nutné se vyvarovat povrchního synkretismu, „mišmaše“ polonáboženské záplavy slov a zbožných činů, pobožnůstkářství, které vše připouští a tudíž nic nebere s plnou vážností.

Musí zde také být skrupulózní ohled na důležité rozdíly a tam, kde člověk už dále nerozumí či nesouhlasí, se problém musí ponechat otevřený — bez neužitečné debaty. Jsou zde rozdíly, které nejsou vhodné k diskusi, a snažit se o nich nějak přesvědčit je neužitečné a hloupé pokušení. Nechme je nedotčené, dokud nepřijde chvíle většího pochopení.

Pozornost musí být soustředěna na to, co je skutečně podstatné pro mnišské hledání: to, myslím, se musí hledat v oblasti

pravé sebe-transcendence a osvícení. Musí se to hledat v transformaci vědomí v jeho poslední základ, stejně tak jako v nejvyšší a nejopravdovější zbožné lásce typu bhakti — avšak ne v získávání mimořádných schopností, zázračných činností, speciálních charismat, vizí, levitace atd., na které je třeba pohlížet jako na jevy jiného řádu.

Na otázky institucionální struktury mnišských pravidel, tradičních forem kultu a zachovávání obřadů je třeba pohlížet jako na relativně druhotné a nesmí se stát ústředním ohniskem pozornosti. Musí se chápat v jejich vztahu k samotnému osvícení. Nicméně se jim musí věnovat plná vážnost, která jim náleží, a nemělo by se dovolit zájmům o dialog a spojení podkopávat struktury, které mohou zůstat velmi důležitou pomocí ve vnitřním rozvoji.

10. To, co bych chtěl na závěr zdůraznit, je důležitost seriózní komunikace, a ovšem „spojení“ mezi kontemplativními lidmi různých tradic, nauk a náboženství, které mohou velmi přispět k vývoji člověka v tomto klíčovém období jeho dějin. Nalézáme se v krizi, v okamžiku rozhodující volby. Jsme ve smrtelném nebezpečí ztráty spirituálního odkazu, který byl bolestně nashromážděn tisíci generací svatých a kontemplujících. Je zvláštní povinností mnicha v moderním světě udržovat při životě kontemplativní zkušenost a udržovat otevřenou cestu, aby moderní technický člověk znovu objevil integritu své vlastní vnitřní hloubky.

Především je důležité, aby tento prvek hloubky a integrity — tento prvek vnitřní transcendence svobody — byl udržován nedotčený při našem růstu k plné dospělosti všestranného člověka. Jsme svědci růstu vpravdě všeobecného vědomí v moderním světě. Toto všeobecné vědomí může být vědomím transcendentní svobody a vize, nebo může být prostě velkou skvrnou mechanizované degradace a etického klišé.

Rozdíl je, myslím, dostatečně důležitý, aby se to týkalo všech náboženství, stejně jako humanistické filosofie zcela bez náboženství.

přeloženo z knihy *The Asian Journal of Thomas Merton*

Několik slov k historii klauzury

Edita Mendelová OP

Úvod

Jedním z nejstarších asketických prostředků starých mnichů je klauzura.

Co to vlastně je? Jak vypadá?

Je to jakási přehrada nebo oddělení, které zabraňuje nepovolaným v přístupu do kláštera a mnichům ve vyjití z něho ven.

Slovo „klauzura“ je odvozeno z latinského claudo, ere = zavřít, uzavřít, omezit a gramaticky to je particip. fut. aktiva a znamená doslova „chtěje omezit, uzavřít“. Vyjadřuje tedy aktivitu, podnět, který má původ v nějakém živém činiteli. V tomto případě je jím člověk, který se sám chce omezit, proto přijímá klauzuru, a stává se tak mnichem. První stránky Starého zákona nám na tuto problematiku vrhají zvláštní světlo.

V knize Genesis (2,8–15; 3,8–10, 23–24) se praví, že „Hospodin Bůh štipil zahradu v Edenu na východě a usadil tam člověka, kterého byl utvořil“. Pak se vypočítává, co vše v zahradě udělal, aby byla soběstačná a nakonec ve verši 15. čteme: „I vzal Hospodin Bůh člověka a usadil ho do zahrady Eden, aby ji vzdělával a hlídal“.

Slovo „zahradá“ naznačuje, že to byl vymezený prostor za-ohradou, nějak zahrazený. Člověk se měl svobodně „omezit“ na přebývání s Bohem. V tomto místě měl vše, co potřeboval, jak popisují verše 2,8–15 Geneze. Že Hospodin do zahrady častěji přicházel, je zřejmé z dalších veršů 3. kapitoly (8–10): „I slyšeli hlas Hospodina Boha, procházejícího se po zahradě za denního vánku ...“ Bůh se tedy procházel po zahradě v tichu a mlčení (= denní vánek). Je to tentýž jemný vánek, kterým oslovil Hospodin Eliáše u vchodu do jeskyně (1 Král 19,12–13). Jáhve přichází ve vánku, tj. ve ztišení a zklidnění duše. Lze říci, že první li-

dé v ráji byli prvními „mnichy“ — monachi —, oddělení pro Boha a jen kvůli němu. Boží prostor byl omezen dobrem: nic zlého do něj nesmělo vstoupit. Zde se člověk cele věnoval jenom oslavě a chvále Boha. Můžeme tu tedy vidět cosi jako prvotní „klauzuru“! A co jiného vlastně zpřítomňuje mnišství tady na zemi než tuto prapůvodní jednotu přebývání s Bohem v lásce?!

Čteme-li pozorně tyto verše, neubráníme se dojmu, že Bůh vše tvořil s úžasnou lehkostí, velkodušností a svobodou a že tuto tvůrčí vlastnost chtěl dát i svým lidským dětem. Proto staří mniši tolik kladli důraz na zcela svobodné a dobrovolné „předání se do poslušnosti“ opatovi (abatyši).

V našem článku vycházíme z latinských pramenů nejstarších mnišských řeholí na Východě i na Západě a z děl církevních Otců.

Nejprve ukážeme, co mínili klauzurou zakladatelé řádů a jednotliví otcové. Vybrali jsme určité citace těchto pramenů s přihlédnutím k ženským mnišským řeholím. Na jejich základě se budeme snažit objasnit prvotní účel klauzury, i to, jak vypadala a jaký byl její pozdější vývoj, který podrobněji sledujeme do 13. století a potom již jen zběžně. V závěru se pokusíme o vlastní interpretaci tohoto tématu.

Nemůžeme zde dopodrobna probrat celou historii klauzury. Nejenže to není možné, ale přesahovalo by to i námi vymezený rámec. Jsme si plně vědomi, že jde o pouhý příspěvek do široké diskuse o této problematice. Chceme přispět k lepšímu porozumění onoho závažného problému tím, že se vynasnažíme nezaujatě a podle svých sil naslouchat tichému hlasu dávné tradice skrze výroky Otců a starých mnichů.

1. Prameny

Kdo je to mnich?

Např. v knize „Svatý Benedikt“ čteme: „Mnich historicky i ideově představuje dědice a pokračovatele mučedníků v radikálnosti svého zasvěcení Bohu v době, kdy křesťanství po prvním rozmachu začíná vlačnět.“ (*Svatý Benedikt 480–1980, Řím 1980, str. 73*) O něco dále: „Mnišský život, nazývaný ‚kontemplativní‘, je životem nazírání na Boha, životem se Slovem Božím, očištěním a obnovením podoby dítky Božího, zanesené hříchem.“ (*ibidem, str. 74*)

Thomas Merton zase říká: „Mnich je někdo, kdo v hlubině svého bytí musí bojovat s pochybností a musí projít tím, co se v mnohých náboženstvích nazývá Veliké zpochybnění — musí projít od pochybnosti k vítězství. Toto vítězství ... je vítězství Boží v nás.“ (*Thomas Merton O.C.S.O., Z Asijského deníku: přednáška v Kalkatě 25.10.1968.*) Bernardin Schellenberger k tomu poznamenává: „Mnich ... visí mezi nebem a zemí, nebe ještě nedosáhl a na zemi už nemá domov. Sídli v krajině nevhodné k usídlení. Trčí mezi samými rozpory, které mu zabraňují se někde usadit ... Musí se zásadně bránit proti jakékoli představě o Bohu, která by byla výplodem jeho vlastních přání a projekcí. Nenachází Boha v prodloužení a prohloubení svých radostí, a nenachází ho ani v prodloužení a prohloubení svých úzkostí.“ (*O smyslu kontemplativních řeholí dnes, TT 3/90, str. 82.*)

Z uvedených výroků vyplývá, že mnich je bytost, která dobře zná existenciální nejistou bytost, která ustavičně hledá a nikdy s tím není hotova. Zde na zemi je to bytost neúplná, jakoby nedokončená. Mnich(-ška) je ten, který se setkal s živým, osobním Bohem. Bůh jej oslovil a on odpověděl. A z této odpovědi se v podstatě skládá celý život mnicha a mnišky. K tomu, aby odpověď byla nejen kladná, ale i vyčerpávající a úplná, potřebuje mnišství již od počátků své

existence určité asketické prostředky, jako např. půst, mlčení, klauzura, hábit, práce studium, tělesné kající skutky apod. Mezi těmito nalézáme také klauzuru.

Nejstarší východní řehole, jako např. řehole sv. Pachomia ze 4. st., mluví o zdech kolem kláštera: „Žádný ať nemá možnost ani vycházet na pole, ani chodit po klášteře, ani mimo zeď kláštera ven, jestliže se nezeptal představeného, a ten to nepovolil.“ (*Regula Sv. Pachomii, artic. LXXXIV., str. 51, in: Codex regularum ...*) Ovšem je třeba uvážit, že východní i západní kláštery byly všechno vesměs opatství (abatyství), tzn., že to byly značně rozlehlé stavební komplexy, které musely být dokonale soběstačné, jak říká ve své Řeholi (6. st.) sv. Benedikt: „Klášter pak má být podle možnosti tak založen, aby vše potřebné, tj. voda, mlýn, zahrada, bylo uvnitř kláštera, i různá řemesla se mohla provozovati, aby mnichům nebylo třeba vycházet ven, protože to naprosto neprospívá jejich duším.“ (*Řehole sv. Benedikta, kapitola 66, str. 108, Praha 1938*)

Přímo se tu nutí srovnávání se soběstačností rajske zahrady. Rozsáhlost klášterního objektu vyžadovala i nějaké opevnění či ohraničení. Tuto funkci plnily zdi, které se táhly podél jeho obvodu a za ně nesměl mnich vykročit bez opatova (abatysi-na) rozkazu, jak to potvrzuje nejen sv. Pachomius, ale opět sám sv. Benedikt, když říká v 67. kapitole: „Ať je podroben potrestání podle Řehole stejně i kdo by se opovážil vyjít z klášterní klauzury či kamkoli jít nebo cokoli sebemenšího dělat bez opatova rozkazu.“ (*ibidem, kapitola 67, str. 109*)

V Řeholi sv. Otců Serapiona, Macaria a Paphnutia se zase praví: „Jestliže kdo vyšel bez vědomí opata nebo představeného na jakémkoliv místo, oddal se mlsnosti nebo opilosti, nebo jestliže byl přeložen do sousedství a pro svou lehkomyšlnost nebo mls-

nost se hned po vyřízení záležitosti nevrátil do cely, je-li přistižen při tomto hříchu, ať je buď po třicet dní oddělen od společenství nebo ať je zmrskán pruty, jak poučují Pravidla.“ (*SS. Patrum Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii Regula ad monachos* (3.), kapitola IX., str. 17, in: *Codex regularum* ...)

A sv. opat Isaiáš ve 4. st. napsal: „Jestliže tě pošle tvůj magistr na cestu, vyžádej si od něho, jak se máš chovat, a učiň podle jeho příkazu. Nepřenášej slova. Jestliže budeš střežit své oči a uši, naprosto nezhřešíš svým jazykem.“ (*Regula Isaiae abbatís ad monachos* ... , kapitola XXIX., str. 7, in: *Codex regularum* ...)

Sv. Jan Klimak v téže době k tomu podotýká: „Závora kláštera ať je upomínkou hrobu, z kterého nikdo nevyjde před Posledním soudem. Jestliže však někteří vyšli, pamatuj, že zahynuli.“ (*Ioannes Climax, Scala paradisi*, PG 88, gradus IV., sl. 715)

Ze všeho jasně vysvítá, že se nesmělo vycházet bez opatova či převorova rozkazu, dovolení a požehnání. Svatí otcové velmi dbali na to, aby mniši nechodili ven příliš často. Porušení onoho příkazu bylo sankcionováno přísně, mj. proto, že existovali jistí mniši zv. gyrovaghi, kteří se potulovali od kláštera ke klášteru a chodili, kam se jim zachtělo. Život těchto potulných mni-

chů ostře kritizovali všichni východní otcové ve svých řeholích, kde pro jejich přijetí stanovili zvláštní předpisy. Nezapomněl na ně ani sv. Benedikt.

Protože mniši pracovali na polích a vykonávali i jiné povinnosti mimo klášter, byla k tomu v Řeholích poznámka: „Jestliže totiž někdo zůstal z nutnosti buď místa nebo práce mimo společný pořádek, ten, který velí, to schválil a ten i odpustí. Jestliže však, když mohl, nevykonal to dostatečně rychle, ať přizná vinu své nedbalosti a ať zůstane bez jídla až do té hodiny, v kterou se (komunita) shromažďuje k jídlu v následující den.“ (*S. Basilii Magni, Regula ad monachos*, str. 97, str. 91, in: *Codex regularum* ...)

„Jestliže jsi odešel na sklizeň (obilí), ne aby ses tam zdržoval, ale rychle se vrať do kláštera.“ (*Regula S. Antonii Magni ad filios monachos*, kapitola XXVI., str. 4, in: *Codex regularum* ...)

Od 6. do 11. století vládla na Západě hlavně benediktinská řehole, méně už augustinská. Až v r. 1120 volí sv. Norbert pro svůj řád řeholi sv. Augustina. Od tohoto data se tyto dvě řehole začínají vzájemně střídát. Ve 13. století přichází s vlastní řeholí sv. František z Assisi a vývoj posléze dovrší sv. Ignác z Loyoly.

2. Pohnutky klauzury, její hmotná podoba a pozdější vývoj s přihlédnutím k ženským mnišským řádům

Výběrem různých výroků z děl svatých Otců, vesměs i zakladatelů řeholního života, jsme ukázali, co oni pojmem „klauzura“ rozuměli. Jak jsme viděli, přísné dodržování klauzury nebylo všem mnichům vždy jasné. Také její pohnutky a odůvodňování jsou různé.

Např. sv. Bazil říká: „Poněvadž tedy i v tomto nás shromáždil Bůh, abychom vzdálení od potíží a zmatků prožívali trochu mlčení a klidu a nevěnovali se jinému

dílu ducha ...“ (*S. Basilii Magni, Regula ad monachos*, str. 67, in: *Codex regularum* ...)

Jisté však je, že klášterní zdi měly v podstatě dvojí účel:

1. zaručit odloučenost mnichů od vnějšího světa, aby se mohli věnovat výhradně službě Bohu a bližnímu.

2. jakožto ochrana před vnějšími nepříznivými vlivy (přepadení, nájezdy, apod.).

Tento druhý bod platil i ve středověku, a to zejména u mnišek.

Nejstarší podobou klauzury byly už zmíněné klášterní zdi a potom též určité hmotné oddělení ve fortně, kde bývala fort-nýrka. O konkrétní podobě ohrazení (mříže, kolo, pevný stůl, aj.) nenacházíme ve 4.–8. století žádné zmínky. Nemluví se o něm ani na sklonku 10. století. V polovině 11. století se téměř jednotný vývoj klauzury štěpí podle toho, zda se jedná o mužský či o ženský řád.

Řeholní život u žen měl svoji prvotní obdobu v zasvěcených pannách, které se již od 2. poloviny 3. století zavazovaly slibem k asketickému životu. Známe rovněž nejednu význačnou ženu poustevnici, např. kajčnice Marie Egyptská. Sám sv. Pachomius založil se svou sestrou Marií dva ženské kláštery a napsal pro ně zvláštní řeholi. (*Regula S. Pachonii ad Virgines*, tom I., str. 151, in: *Codex regularum* ...) Velkým šířitelem ženských klášterů byl též ve 4. století sv. Bazil. Tyto kláštery se stavěly blízko mužských klášterů jednak kvůli ochraně mnišek před nepřátelským přepadením, jednak také proto, aby se v nich mniši mohli snáze postarat o bohoslužbu, ... Podvojně kláštery však mnohdy zavadaly příčinu k různým nepřístojnostem, a proto je synoda v Agde r. 506 zakázala.

Východní mnišky prakticky až do konce 7. století neznaly přísnou klauzuru. Mohly navštěvovat rodiče, příbuzné a nemocné s průvodkyní. Po návratu do kláštera nesměly mluvit o tom, co kde po cestě viděly a slyšely. Stejný předpis platil i pro mnichy. Např. sv. Donát, vesontský biskup, v 7. století pojednává ve své Řeholi „ad Virgines“ v 57. kapitole o tom, jak musí služebnice Páně zdravít své rodiče, tzn. v doprovodu nějaké spolusestry. (*S. Donatii Vesoviensis Regula ad Virgines*, kap. 57., str. 387, in: *Codex regularum* ...) I současná klauzura baziliánek je méně přísná než klauzura mnišek na Západě.

V řádě sv. Gilberta ze Sempringhamu (první klášter vznikl roku 1141) mohly být

mnišky přeloženy z jednoho kláštera do druhého a směly jít na generální kapitulu. Zkrátka striktní klauzuru stále ještě neznaly. Protože však během 11.–13. století došlo i k úpadku řeholní kázně a vpády příbuzných do ženských klášterů či jiná přepadení a únosy bývaly častější, začalo se dbát na přísnější uzavřenost mnišek. V hovor-ně, u brány se poprvé umísťuje kolo, dvojité mříže, aby mnišky návštěvníky neviděly. (*Koudelka Vladimír: Asketické stránky dominikánského způsobu života ve vztahu k zachování stvoření*, str. 23 (strojopis).)

Když r. 1206 zakládá sv. Dominik první ženský klášter v Prouille, dává mu mezi jinými asketickými prostředky, které převzal z mnišské tradice, též přísnou klauzuru. Z dějin II. řádu OP víme, jaké potíže měl sv. Dominik s reformováním řeholnic a s jejich příbuznými. Proto se ani nedivíme, když někde čteme o hustých mřížích, oddělujících svět kláštera, svět mlčení od světa příbuzných, světa ruchu a hluku. Ovšem prvotní důraz kladl svatý Patriarcha na odloučenost mnišek kvůli Bohu. V jediném dopise mniškám do Madridu čteme: „Žádná ať nevyjde z brány a nikdo ať nevstupuje kromě biskupa nebo jiného preláta, který přichází za účelem kázání nebo vizitace.“ (*Proprium officiorum OP, Romae* 1982, str. 340–341) Toto je výslovně příkaz, vzatý přímo z tradice ženského mnišství.

„Řehole ať se jí čte na pozdrav, a jestliže by se zavázala, že hodlá všechno vyplnit, tehdy ať je přijata. Když je přijata, ať se až do své smrti neopovází vyjít z kláštera ani ať jí to není dovoleno.“ (*Aurelii Arelatensis, Regula ad Virgines*, kapitola 1, str. 371, in: *Codex regularum*) Nebo: „Dílna pak, kde toto vše pečlivě konáme, jsou závory kláštera a stálost ve shromáždění.“ (*S. Donatii Episcopi Vesoviensis, Regula ad Virgines*, kapitola 3, str. 379, in: *Codex regularum* ...)

Oba citáty vykazují až příliš nápadné shody s Řeholí sv. Benedikta (*srv. 4. kapitola, str. 33; 58. kapitola, str. 94*).

První papežský předpis o klauzуре mnišek vydal r. 1298 Bonifác VIII. Předepsal klauzuru pro všechny mnišky bez výjimky.

„Mnišská klauzura toto žádá, aby žádný bez svolení z kláštera nevycházel. To to svolení, jakožto hlavní znamení poslušnosti a podřízenosti, velmi cenili Otcové, jak říká sv. Bazil v „Návodech mnichů“ (*Institutiones monachorum*): „Jestliže kdo vychází z kláštera, když nepřijal požehnání nebo nebyl poslán od Otce a představeného kláštera, ať je exkomunikován.“ A že toto mniši přísně zachovávali, je zřejmé z II. knihy Dialogů Řehoře Velikého, z IX. řeči sv. Dorothea, ze IV. stupně Jana Klimaka, z 67. kapitoly sv. Benedikta. Ani řehole sv. Františka, potvrzena Honoriem III. a mezi schválené připočtena, tento zákon klauzury neopomenula a také papežové a četné synody ho předpisovaly.“ (*Poznámka a Mariano Brockie, artic. 47, str. 57, tom II., in: Codex regularum . . .*)

Její opuštění bylo dovoleno jen v případech těžké, nakažlivé nemoci, při hrozbě přírodních katastrof (povodeň, válka, přepadení aj.). Ve středověku však bývala klauzura u dominikánských mnišek vcelku mírnější než po Tridentu, ale tužší než u bratří. Tehdy např. mohla převorka v doprovodu několika sester vyjít z kláštera a zúčastnit se sklízně na klášterních statcích. Klauzura se vztahovala i na kostel, kde muselo být větší zamřížované okno, aby mnišky mohly sledovat bohoslužbu. U toho okna se jim podávalo sv. přijímání, konala se sv. zpověď, ba i obláčka. S okolím se sestry stýkaly zřídka, a to jen v hovorně přes zastřenou mříž a za přítomnosti několika spolusester. Věci se do kláštera dodávaly kolem, na způsob ve zdi se otáčejícího bubnu, takže ze strany nebylo vidět.

Pro běžné záležitosti měly mnišky syndika, který vedl účty a dohlížel na statky.

Vyšší dohled nad ním měl dominikán, který konával v klášteře bohoslužbu a nazýval se vikářem nebo ve 14. století i proboštem kláštera mnišek. (*Pamětní spis řádu Kazatelského, str. 58, Praha 1916*) Tridentský koncil (1545–1563) vyhradil právo dát dispens od klauzury biskupovi. Papež Pius V. nařídil kolem r. 1570 klauzuru pro všechny ženské kláštery bez rozdílu. Pokud toto nařízení nebylo zachováno, nesměly se přijímat novicky a hrozila exkomunikace. Avšak většina biskupů se o tento dekret příliš málo starala a nechávala kláštery s řeholí III. řádu tzv. „volně žít“ dál. A papež zakrátko na to r. 1572 zemřel.

Ještě kodex církevního práva Pia X. zná jednotnou mnišskou klauzuru bez ohledu na zaměření a tradice každého institutu: „Žádné z mnišek ať není dovoleno po profesi vyjít z kláštera, byť i na krátký čas, pod jakoukoliv záminkou bez zvláštního indultu Sváté Stolice, vyjma případ hrozícího nebezpečí smrti nebo jiného přetěžkého zla.“ (*Codex iuris canonici Pii X. Pontif. Max., can. 601, 1 o klauzure; can. 600–603, Romae 1918*)

Nový kodex z r. 1986 má o klauzure mnišek pouze tři paragrafy a již rozlišuje: „Přísnější řád klauzury se má zachovávat v klášteřích určených k životu kontemplativnímu. Kláštery mnišek, které jsou uspořádány cele pro život kontemplativní, jsou povinny zachovávat papežskou klauzuru, totiž podle norem daných Apoštolským Stolicem. Ostatní kláštery mnišek ať zachovávají klauzuru přizpůsobenou vlastní povaze a vymezenou v Konstitucích.“ (*Codex iuris canonici, Libreria Editrice Vaticana 1986, can. 667, 2, 4*)

Je zřejmé, že klauzura mnišek byla od počátku přísnější než klauzura mnichů. Bylo tomu tak nejen z ochranných důvodů, nýbrž i proto, že od nepaměti žena více směřovala k tomu, aby si sedla Pánu k nohám a „poslouchala jeho slova“ (*Lk 10,39–40*). A to, co takto uslyšela, jako Maria

„uchovávala všechna ta slova a uvažovala o nich ve svém srdci“ (Lk 2, 19–20). Tento postoj „sedět u nohou mistrových“ je výrazem soustředění, naslouchání žáka učiteli; je to projev snad vůbec nejhlubší činnosti, neboť vychází z niterného přesvědčení, že v tichu a mlčení duše vznikají a uzrávají největší věci. Ženské mnišství má tedy původ v onom přirozeném rozdělení úloh: muž — spíše činnost vnější, žena — spíše meditace, naslouchání, činnost vnitřní. A tohle je jedna z příčin větší uzavřenosti klášterů mnišek než mnichů.

Po Druhém vatikánském koncilu došlo i k obnově klauzury. Zde záleží na každém řádě, ba na jednotlivém klášteře mnišek, aby upravil a obnovil klauzuru podle svých historických tradic a podle svého zaměření. Tu můžeme říci, že jako existují rozličné řeholní spirituality, tak by měla být i rozdílná náplň klauzury ženských mnišských institutů. Jiná bude její duchovnost u dominikánských mnišek, jiná u cisterciáček, premonstrátek, benediktinek, kartuziánek či trapistek aj., byť její vnější forma je do určité míry vymezena obecnými církevně-právními předpisy.

Abychom jasně určili specifiku dominikánské klauzury u mnišek, museli bychom znát dějiny všech klášterů II. řádu. Domní-

váme se, že by bylo velice užitečné dát dohromady tyto prameny a sepsat podle nich jedinou historii II. řádu, prožívanou na rozmanitých místech různě. Pak by lépe vyniklo přesné místo klauzury v životě kontemplativních mnišek.

Jak se staví k této otázce svatí otcové? Regula Solitiorum, když pojednává o činném a kontemplativním životě, na jednom místě říká: „Když však navštěvujeme nemocného, pohřbíváme mrtvého, napravujeme bloudícího, tehdy jsme v činném životě. Když ale proléváme slzy před Božíma očima a chceme přemýšlet, jaké světlo, jakou slávu mají svatí v nebi, tehdy jsme v kontemplativním životě. Z těchto je naznačen jeden, tj. činný život skrze Martu; a druhý, tj. kontemplativní skrze Marii: ale Marta je úplně nezbytná pro Marii.“ (*Grimlaci Presbyteri Regula Solitiorum, kapitola VIII, str. 298, in: Codex regularum...*)

O kousek dále v téže Řeholi čteme: „Budíž ale známo, že svatí muži vycházejí od skryté kontemplanace k veřejné činnosti a vracejí se zpět od zjevné činnosti ke skryté nejvnitřnější kontemplanaci.“ (*ibidem, kapitola IX, str. 299*)

Zdá se, že někde tady pramení kořeny dominikánského mnišského života a klauzury, onoho „chtěje omezit, uzavřít“.

Závěr

Shrňme-li všechny dosavadní poznatky, pak výsledkem našeho uvažování je následující: „tvůrcem“ klauzury byl opat (abatyše) či představený kláštera, podřízený opatovi (abatyši). Bez jejich rozkazu, dovolení a požehnání nesměl mnich(-ška) vyjít za zdi kláštera, jinak byl tvrdě potrestán. V obvodu kláštera mělo být vše potřebné, aby mniši nemuseli chodit ven příliš často. Výslovně byly zakázány zbytečné cesty nebo cesty bez dovolení. Poněvadž bylo někdy nutno vyjít z klauzury za určitými povin-

nostmi, pamatovalo se v Regulích i na tyto případy.

Regule svatých Otců vždy zdůrazňují Písmo sv. a podle něj jsou sestaveny i jejich předpisy. Jazyk těchto norem není právnícký. Jsou to spíše všeobecné body, které v širším rámci vymezují, co se má či nemá dělat. Texty jsou napsány jasným a střídavým stylem a je z nich cítit přímá znalost života, velká dynamika a zápal pro danou věc. V těchto Řeholích ani ve spisech Otců nenajdeme nějaká samostatná pojednání o klauzuře, nýbrž setkáváme se nejednou

s tím, že ji zahrnovali pod kapitolu „O poslušnosti“. Souviselo to s podřízeností opatovi, jak jsme podotkli výše. Přitom nelze říci, že by přísné dodržování klauzury bylo všem mnichům vždy jasné.

Pokud se jedná o mnišky, zjistili jsme, že zpočátku pravidla o klauzuře nerozlišovaly nijak zvlášť pohlaví. Jestliže se zdůrazňovalo: „ať žádná až do smrti nevyjde za bránu kláštera“, bylo to ze dvou příčin: za prvé z ochranných důvodů, za druhé „odloučenost od světa kvůli Bohu“, a tohle bylo stejné u mnichů. Existoval ještě jeden argument, proč byla klauzura mnišek přísnější než mnichů: totiž povědomí jistého přirozeného rozdělení úloh, a sice, že žena je spíše náchylná naslouchat, být vnitřně činná, zatímco muž tíhne spíš k vnější činnosti. Ovšem toto „odůvodnění“ patřilo mezi tzv. „nepsané zákony“.

Od 4. do 11. století neexistovaly přesné předpisy o hmotném oddělení, tj. mříže, kolo, upevněný stůl apod. To vše pochází až z pozdější doby a prvně se např. dvojité mříže začínají vyskytovat v první polovině 11. století. Do této chvíle klášterní zdi a určité omezení ve fortně (z pramenů nejsme schopni říci, o jaké konkrétní oddělení šlo) byly jedinou viditelnou podobou klauzury.

Vývoj klauzury v dějinách je poněkud nejednotný. Od roku 1298 (první papežský předpis o klauzuře mnišek) prakticky až do II. vatikánského koncilu jako by existovala téměř jen klauzura „pro klauzuru“. Druhý vatikánský koncil se pokusil o návrat „ad fontes“ i v této oblasti. I nový kodex církevního práva z r. 1986 již rozlišuje mezi tradicemi, zaměřením a podmínkami jednotlivých mnišských institutů.

Během studia daného problému jsme nepřímě narazili i na otázku činnosti mnišských klášterů. Podle toho, co o tom dosud víme, usuzujeme, že šlo o činnosti potenciální pro toho, kdo k ní měl schopnosti, předpoklady, chuť apod. To znamená, nikoliv celé kláštery se věnovaly péči o nemocné, chudé či jinak potřebné, ale jednotliví, pro to určení mniši(-ky). Ostatně staří mniši si byli vždycky vědomi, že nejvyšším nepsaným církevním „zákonem“ bylo: „*Salus animarum suprema lex esto!*“ (Blaho duší budiž nejvyšším zákonem.)

A z tohoto zorného úhlu by se mělo k problematice klauzury přistupovat i dnes.

Prameny

Holstenius, Lucas: *Codex regularum monasticarum et canonicarum auctus Mariano Brocchie*, 6 voll., 1759 sqq.

Codex iuris canonici Pii X. Pontif. Max., Romae 1918.

Codex iuris canonici, Libreria Editrice Vaticana 1986.

Liber Constitutionum Monialium OP, Romae 1986.

Instrukce o kontemplativním životě a o klauzuře mnišek (*Venite seorsum*) Řím 1969.

Literatura

Koudelka, Vladimír OP: Asketické stránky dominikánského způsobu života ve vztahu k zachování stvoření (z němčiny přeložila Zdislava Černá OP, 1990 — strojopis).

Samsour, Josef: *Církevní dějiny*, Praha 1907.

Pět knih Mojžíšových, Praha 1932 — 1950, přeložili dr. Isidor Hirsch, dr. Gustav Sicher — vrchní rabíni

LH *Proprium officiorum Ordinis Praedicatorum*, Romae ad S. Sabinae 1982.

Pamětní spis řádu Kazatelského 1216–1916, vydali oo. dominikáni, Praha 1916.

Převzato ze samizdatu, autora resp. překladatele se nepodařilo zjistit.

Muže a ženu je stvořil (Gn 1,27)

Odilo I. Štampach OP

Kdyby byl člověk duší nahodile umístěnou do těla, jak si to kupodivu po staletích teologické kritiky stále představují někteří nominální křesťané, bylo by možná mužství a ženství spíše zátěží na duchovní cestě, než projevem Božího tvůrčího záměru.

Biblické intuice

Je dobře známo, že až na vzácné výjimky neuspokojuje bible potřebu člověka po soustavném přehledném výkladu s náležitým odůvodněním. Ten, na podkladě biblické látky, může dodat až teologie. Biblická teologie se snaží shrnout představy a myšlenky roztroušené v Písmu svatém.

Pravda se zjevuje postupně přes knihy protokanonické, deuterokanonické, po Nový zákon. Proto např. nemůžeme jako „biblické pojetí člověka“ přijmout názor, že slova duše a tělo znamenají v bibli vlastně totéž. V raných biblických knihách je to tak, že člověk je tělo a člověk je duše, nikoli že má jedno i druhé. V pozdějších spisech se vedle semitského duchovního světa uplatňují už i výrazové prostředky evropské provenience a nalézáme tam rozlišování dvou prvků v člověku. Nejzřetelnější je to v knize Moudrosti: Nesmrtelnost je na počátku určena celému člověku, ďáblovou závistí vnikla do těla smrt. Duše spravedlivých však jsou v Boží ruce. (Mdr 2,23–3,5) Obdobné to je v Novém zákoně. Řecká slova, která tam slouží pro označení struktury lidské bytosti (sarx, sóma, psyché, pneuma) na jedné straně navazují na svůj běžný kulturní kontext a na druhé straně jejich významy přesahují filosofické vymezení běžné v helenis-

tickém světě směrem ke zdůraznění jednoty člověka. Přitom ale tělo lze usmrtit, duši nikoli (Mt 10,28), tělo bez duše je mrtvé (Jak 2,26) atd.

Nesnáz plyne z toho, že struktura člověka není v bibli popsána jasně a jednoznačně. Jeden dobový nebo místní způsob vyjádření či jeden autor nemohou reprezentovat celek, jakkoli typickými se mohou zdát z hlediska určitého pojetí.

Patristické uchopení novozákonních antropologických intuicí shrnuje Paul Evdokimov v těchto myšlenkách: Rozhodně můžeme říci, že, biblicky vzato, duše oživuje tělo, a tak povstává „duše živá“. Duch pak celou lidskou bytost spiritualizuje. Prosazuje se v člověku vůči psychickému i hmotnému a obojí zabarvuje. Duševní a tělesné se v člověku vzájemně proniká, ale obojí se řídí vlastními zákony.

Nabízí se tu otázka, kterému modelu základní struktury člověka dát přednost, a který pokládat za doplňující. Podle Evdokimova duch netvoří v bibli, jak ji chápou Otcové, třetí sféru, třetí patro stavby člověka, nýbrž princip, který se v duševním a tělesném vyjadřuje a obojí zduchovňuje. Otcové mají za to, že transparency těla a duše vůči duchu se uskutečňuje prostřednictvím askeze.

Filosofická koncepce

Osobnostní, duchovní centrum člověka nelze vydělovat z přirozeného celku, jímž člověk je. Lidský duch je duší, tedy také or-

ganizuje tělo s jeho funkcemi somatickými i psychickými.

V klasickém modelu křesťanské filosofie nelze u člověka mluvit o dvojici duše — tě-

lo. Tělo by bez duše nebylo tělem, vždyť je to materie formovaná duší v živý organismus. Mrtvola je tělem leda v přeneseném smyslu. Smrt není normální stav. Duše ve stavu smrti sice není zničena, ale její přetrvávání nelze chápat jako nějaké vysvobození ze „žaláře těla“. Naopak, duše je po smrti člověka zbavena konkrétní zkušenosti. Poznává jen prostřednictvím pojmů vytvořených abstrakcí již za pozemského života. Je ochuzena (nehledě na eventuální stav milosti, který to vyrovnává vlitým poznáním).

Že lidská duše na rozdíl od duší jiných tvorů je duchem, je zřejmé z toho, jak se projevuje. Člověk je schopen odpoutat se od smyslových daností a číst ve věcech jejich logos, a tak v nich rozpoznat obraz božského Logu. Člověk nenaplnuje své bytostné určení samovolně, nýbrž volí mezi možnostmi, rozhoduje se. Je sice částečně determinován tím, co ho obklopuje, ale také sám sebe určuje, ba je v stavu determinovat své okolí. Lidé, na rozdíl od ostatních pozemských tvorů, překračují svůj bezprostřední prospěch a mohou jednat nezištně. Těchto intelektuálních a mravních úkonů je schopna bytost, která má odpovídající vlastnosti. A právě zde je zakotveno přesvědčení o du-

chovosti člověka. Jeho určující princip přesahuje oblast postihovanou jen biologií. Jeho duše je taková, že můžeme říkat, že člověk je bytost duchovně-tělesná.

Lze snad shrnout, že klasická filosofie zdůrazňuje jednotu člověka. Člověk není složeninou dvou podstat, těla a duše. Aktivujícím činitelem v lidské bytosti je duše. Tělo je jejím projevem. Prostřednictvím těla duše komunikuje. Specifická odlišnost člověka od ostatních pozemských tvorů je v jeho duchovnosti či personalitě, tedy v intelektu a svobodné vůli. Duch je ponořen do živočišné skutečnosti a v ní se vyjadřuje. Vše animální na lidském těle, ba i jeho hmotná struktura, je spiritualizováno tím, že je formuje substance duchová. Žádná vrstva psychiky není autonomní, na duchu nezávislá. Ani sexualita ve svých anatomických, fyziologických, instinktivních a emocionálních projevech není v člověku bez formujícího vlivu ducha. Na ontologické rovině ducha nemůžeme připustit žádný dualismus. Pavlův „morální dualismus“ stavějící proti sobě život podle těla a život podle Ducha představuje něco jiného. Zde se již dostáváme na teologickou půdu: Pádem lidí do hříchu se narušila přirozená jednota a hierarchické uspořádání v člověku.

Několik teologických reflexí

Filosofie nabízí výhodu systematického uspořádání, srozumitelnosti a přehlednosti. Silou biblických textů je, že za nimi stojí Boží autorita. Zde by se ovšem dalo namítnout toto: Kdyby si Bůh přál zjevit bezprostředně něco o struktuře lidské bytosti, nenechal by nás tápat mezi různými protokanonickými, deuterokanonickými a novozákonními formulacemi. Co když Boží zvěstný záměr postihuje pouze oblast vztahů Boha k lidem a lidí k Bohu, a otázky vztahů duše a těla přicházejí na přetřes pouze mimochodem? Pak by tyto věci byly jen výrazovými prostředky lidských autorů pro centrální téma vztahů Bůh — člověk.

Téma vnitřního uspořádání lidské bytosti není v bibli nikde pojednáno sou-

stavně. Dějiny dogmatu ale ukazují, že se věroučného rozvinutí dostalo podle potřeb křesťanského společenství někdy i motivům, které jsou v pramenech jen naznačeny. Musíme přiznat, že otázka vztahů člověka k Bohu je centrální a otázky struktury člověka mají věroučný smysl potud, pokud se k tomu vztahují. Hledáme-li závazné věroučné vyjádření církve k otázce vztahu těla a duše, zjistíme značnou zdrženlivost. Závaznost *de fide* se připisuje formulacím z konstituce viennského koncilu (1311 – 1312) *De Summa Trinitate et fide catholica*, kterými se (pozitivně ohledně Kristova lidství, a pak obecně v podobě odsouzení opačného názoru) vyznává, že intelektuální duše formuje tělo sama o sobě a podle své

přirozenosti (... confitemur ... animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem).

Pokud v teologii převezmeme v souhlasu s biblickými intuicemi nedualistické pojetí člověka vypracované klasickou filosofií, budeme muset to, co jsme nazvali „normálním dualismem“, vysvětlit v kontextu vztahů mezi Bohem a člověkem. Porušením tohoto vztahu se člověk dostává i do konfliktu sám se sebou. Nejde přitom samozřejmě o konflikt mezi tělem a duší v ontologickém smyslu slova. Protihráči jsou tu spíš zájmy člověka. Neuspořádané tužby tkví svými kořeny v duši stejně jako intelektuální zájmy nebo mravní rozhodování. A obojí úkony, i ty animální i ty specificky lidské, potřebují ke svému uskutečnění tělo.

Mnoho zla už natropila představa, že konflikt duchovních a tělesných zájmů se musí vyřešit vítězstvím ducha nad tělem a porážkou těla. Můžeme-li v této souvislosti mluvit o duchovním boji, pak to rozhodně není boj proti tělu nýbrž boj o tělo. Vnitřní konflikt se ve spásném procesu má překonat. Má se obnovit Bohem zamýšlená vnitřní jednota člověka. A má přitom jít o vzprímeného člověka s náležitě uspořádanými zájmy. Má to být tak, že tělo má být nástrojem a výrazem lidské osoby. Potřebuje shodné s ostatními živými tvory jsou a mají být výrazem lidského ducha a nikoli mít falešnou autonomii, která je následkem hříchu. Zakotvení v duchovní duši dává lidské animalitě důstojnost a brání znevažování této sféry. Zároveň ale určuje přirozené pořadí zájmů.

Lidská sexualita jako Boží tvůrčí záměr

Člověk je stvořen podle Božího obrazu a k Boží podobě. Obvykle se to chápe tak, že je tvorem duchovým, že má rozum a svobodnou vůli. Podobnost se shledává v lidské osobnosti. Je to podobnost v nepodobnosti, ale zakládá možnost společenství mezi Bohem a člověkem. Jenže, když řekneme Bůh, nemyslíme tím osobu s těmi či oněmi vlastnostmi, jíž by pak lidská osoba byla podobná. Když řekneme Bůh, myslíme Osoby, myslíme dokonalé společenství Osob Trojice, které jsou nezaměnitelné a každá dokonale svá, a přesto se zcela pronikají a celou svou přirozenost totálně sdílejí. Proto lze říci, že člověk je Bohu podobný jakožto lidské společenství.

Člověk byl stvořen jako muž a žena, a tedy jako společenství. Gn 5,2 ukazuje jasně, že Adam, člověk ze země, není jméno jednotlivce, nýbrž společenství prvních lidí. Z prvotní jednoty se vynořuje mnohost (aniž bychom ji potřebovali vyjadřovat v mytické podobě známé z Platonova filosofického mýtu o hermafroditech). Jahvistické vyprávění rozvíjí tento motiv do oddě-

leného stvoření nejprve muže a pak ženy, aby člověk nebyl sám. Celý hmotný svět byl stvořen pro člověka. Když se ale ukáže, že nic z živého a neživého světa není Adamovi pomoci jemu rovnou, dochází ke stvoření rovnocenné společnosti. Společenství sobě rovných osob vyjadřuje nesnadno přeložitelná dvojice výrazů 'iš, 'iššá, vhodně podle intence snad přetlumočitelná výrazy manžel, manželka.

Ukázali jsme už, že pro lidskou duchovní duši je tělo potřebné mimo jiné jako prostředek komunikace, tedy jako prostředek, jímž se utváří communio.¹ Je-li člověk stvořen podle Božího obrazu a k Boží podobě též v tom smyslu, že je stvořen ve společenství osob, potřebuje nutně tělo, aby tento tvůrčí záměr naplnil. Jen prostřednictvím těla může druhého vnímat, druhému něco sdělit, druhému něco dát a něco od druhého přijmout. Tělo je prostředkem či nástrojem láskyplného jednání. To sice platí pro jakékoli osobní společenství, ale před všemi podobami lidské spoluprá-

¹společenství, sdílení

ce a lidského přátelství to platí o muži a ženě. Duchovní společenství rovnocenných osob směřující k naplnění Božího tvůrčího záměru podle obrazu trinitárního sdílení se u lidí jakožto duchovně-tělesných bytostí uskutečňuje především v manželském spojení, tedy v duchovním, duševním a tělesném sdílení muže a ženy v celoživotním svazku. Osobní či duchovní společenství je v manželství usnadněno polaritou mužství a ženství. Plyne z toho také nezastupitelnost rolí a nutný respekt k ženské a mužské specifčnosti při lidské, občanské i duchovní rovnocennosti. Zvláštní čest musí teologie vzdávat manželství také proto, že sdílení tu spolutvoří nový lidský život. V každém společenství osob se sice rodí něco nového, něco, co přesahuje zúčastněné, ale manželská duchovně-tělesná láska vede ke zrození skutečnosti neocenitelně hodnotné a nescoucí všechny ostatní intelektuální, mravní a kulturní hodnoty, totiž lidského života. Prostřednictvím manželského odevzdání a přijetí tvoří Bůh osoby povolané k účasti na své božské přirozenosti. Tak plodné manželské spojení zobrazuje božské plození v nejsvětější Trojici.

Celibát nebo zasvěcený život objektivně není a ani by subjektivně neměl být prožíván jako popření hodnoty mužství a ženství a popření manželství. Takový stav především není modelem pro ostatní. Bůh k němu volá ty, kterým chce svěřit s tím spojené poslání. Vedle praktického významu (vytvoření životního prostoru pro realizaci duchovního povolání) má zřeknutí se manželství i duchovní smysl. Každý je povinen se zříkat v duchovním zápasu vě-

cí zlých, tedy hříchu a hříšných situací a struktur. O to v tomto případě samozřejmě nejde. Lze se ale zříkat i dobrých věcí a jednou z krásných skutečností, kterých se k tomu povolaný člověk má vzdát, je manželství. Jeho hodnota je vysoká a je třeba ji chránit. Ale není hodnotou absolutní. Je možno se ho zříci pro Boží království. Proto duchovní smysl panenství a celibátu vystihuje již zmiňovaný P. Evdokimov výrazem eschatologický maximalismus. Je to předběžné a nedokonalé zpřítomnění stavu, ve kterém už totální přijetí a odevzdání bude zcela začleněno do tajemství trinitárního sdílení Osob a nebude mít žádné hranice. Možná, že to lze vyjádřit ve smyslu východního křesťanství i tak, že manželství je ikonou Božího království a v Božím království bude předobraz překonán a nahrazen skutečností. Stav zasvěceného panenství a celibátu chce toto naplnění už předjímat. Ale i v tomto mimořádném stavu má člověk sebe sama plně akceptovat ve všech přirozených danostech, tedy i ve svém mužství a ženství. Transformované prožívání ženského pólu našeho lidství se pak nabízí v cestě popsané jako zasnoubení duše s Bohem. Spiritualizované mužství se může promítnout do práce a zápasů pro věc Božího království. Platí ale, že v této realizaci vždy k vlastnímu pólu přistupuje i ten druhý, komplementární, ve vyšší integritě, již ukazují mystici typu sv. Jana z Kříže, muže, který zažil a popsal mystický sňatek duše s Bohem či sv. Terezie z Avily, ženy, jejíž život je i po dosažení mystických stavů plný činnorodé aktivity a odvážných zápasů.

Literatura

- Leon-Dufour, X. (red.): Słownik teologii biblijnej (originál: Vocabulaire de théologie biblique, CERF 1970), Pallotinum 1982
- Evdokimov, Paul: Die Frau und das Heil der Welt, Brendow/Kaffke 1989
- Échivard, Nicole: Kobieta, kim jesteś? (originál: Femme, qui es-tu?, Criterion 1985), W drodze 1987
- Wojtyła, Karol: Osoba i czyn, Polskie towarzystwo teologiczne 1985

Ženo, kým jsi?

Nicole Échivard

Problematika úkolu ženy v církvi se netýká jenom druhů a způsobu práce, jež jsou ženě vymezeny. Týká se tajemství její osoby. Často je ne zcela přesně kladena otázka po rozdílu „kontemplativního“ a „činného“ zaměření, po podílu skrytosti, tedy menšího či většího odstupu od světa, po formě vzájemné spolupráce s ostatními údy církve, a dokonce po tom, zda je (nebo přinejmenším proč není) místo ženy i ve služebném kněžství. Řešení se hledají rovněž nenáležitě v projevech a vnější realizaci ženina postavení. Jsme si vědomi toho, že na tomto místě nelze shrnout všechny aspekty, ale chceme se pokusit výběrem úryvků z knihy Nicole Échivard, naší současnice — manželky stálého jáhna a matky, nabídnout pohled na jádro věci, dovést k prameni, z něhož by mohl čtenář čerpat podněty na cestu, která snad vede k pravdivé a nikoli povrchní odpovědi.

Apoštolská služba a snoubenecké „tvář v tvář“

Muži — učedníci a apoštolové nemají tatáž charismata jako ženy, charismata iniciativy a dobrovolné věrnosti, jež jsou znamením dobrovolného a osobního oddání se osobě Ježíšově. Mají něco jiného: iniciativu a povolání Ježíše, jenž si volí spolupracovníky, aby silí a žali. „Uviděl je ... a povolal“ (Šimona a Ondřeje, Jakuba a Jana, Leviho); „povolal ty, které si vyvolil ...“; „ustanovil jich dvanáct, aby byli s ním“ a „dal jim moc nad nečistými duchy a moc léčit každou chorobu. A poslal je zvěstovat Boží království a uzdravovat“; „zavolal svých dvanáct, počal je posílat dva a dva“; „vzal s sebou Petra, Jakuba a Jana“; „zeptal se jich“; „učil je“; „vzal chléb a ... dával učedníkům se slovy“; „postavil se uprostřed nich a ... ukázal jim ruce a bok“; „dechl na ně a řekl jim: Přijměte Ducha svatého! Komu odpustíte hříchy, tomu jsou odpuštěny ...“; „zeptal se Šimona Petra: Šimone, miluješ mne?“; „řekl mu: pas moje ovce“.

Je jasné, že apoštolové jdou za Ježíšem, protože on je povolal (J 15,16) a určil ke zvláštní službě. Této službě je učí postupně. Jdou za Ježíšem, aby je vyslal, aby se zvláštní mocí darovanou Ježíšem opakovali jeho gesta, slova, činy. Jsou poslušni, ač zpočátku nerozumějí a živí v sobě falešné naděje. Jejich srdce jsou „pomalá ve víře“, pomalá v následování, pomalá v přijetí a akceptování předpovědi Ježíšova utrpení a nauky o služebnosti, skromnosti a pokoře. Jejich srdce jsou pomalá v oddání se — po vzoru ženských srdcí — vykupitelskému tajemství Ježíšovy osoby. Raději by viděli návrat království Izraele, než by dovolili Ježíšovi, aby v lásce kraloval nad jejich osobami. „Šimone, miluješ mne?“ Jsou pomalí v přechodu od ještě vnější aktivní služby ke kontemplativnímu milosrdenství, od spolupráce k osobnímu obětování sebe Beránkovu a Snoubencovu tajemství. Proto za ním nejdou až do konce, až pod kříž, s výjimkou Jana, „panického apoštola“, jenž nebyl jen spolupracovníkem, ale též tím, jehož srdce bylo ovládnuto. Jan už nemůže sám sebe

nazývat jinak než „ten, kterého Ježíš miloval“. V něm evangelium zjevuje podstatu tajemství Ježíše — Snoubence.

Uvažme nyní, že Ježíš povolává apoštoly od jejich práce, od rybolovu, z celnice. Ježíš ovládl nejprve jejich činnost. Naproti tomu ženy jdou za Ježíšem z vlastní iniciativy často proto, že byly „vysvobozené od démonů“, jak píše sv. Lukáš. Samozřejmě ne proto, že by byly většími hříšníky, ale proto, že během svého prvního setkání s Ježíšem mu dovolily ovládnout svou nejhlubší podstatu, prosvětlit ji a uzdravit. Ony jsou také privilegovanými svědky, neboť osobně zakusily vykupitelské milosrdenství.

Rozdíl mezi apoštolskou službou a svědectvím Snoubenky tvoří samu podstatu fascinujícího setkání Ježíše se Samaritánkou (J 4,1–30). Samaritánka je chudá žena, jedna z mnohých. Žije na okraji. Není to židovka, ale ani pohanka, je to „heretička“. Není vdaná, také ne panna, ale „hříšnice“. Leč její bída je spíš neštěstím než hříchem. Tato žena vegetuje, ví, že je pohrdaná a myslí si, že je pohrdání hodná. Je to především žena nemilovaná, uvězněná v hořkosti hluboce prožívané opuštěnosti a nedostatku lásky: „On jí odpověděl: ‚Jdi, zavolej svého muže a vrať se!‘ Ale žena mu na to řekla: ‚Nemám muže‘. Řekl jí Ježíš: ‚Dobře jsi řekla: nemám muže. Měla jsi totiž pět mužů, a ten, kterého máš nyní, není tvůj muž. To jsi řekla pravdu‘“ (J 4,16–18). Tato nemilovaná žena, která už nemá manžela, která žije s mužem, jenž je jeho náhražkou, má dávat jen práci, a to ve chvíli, kdy každý odpovídá. K tomu užívá jediný předmět, jaký jí zbyl: džbán, jenž zastupuje lásku, kterou tato žena už nedostává a kterou už sama nedovede dát. Směšný, nic neznamající džbán, v němž vidí nejdříve s poněkud výsměšnou hořkostí svou ubohou převahu nad Ježíšem: „Pane, ani vědro nemáš a studna je hluboká; kde tedy vezmeš tu živou vodu?“ A skutečně, Ježíš je ubožejší než ona,

žízni totiž po té, která dokonce neví, že sama má žízeň a že on ji může uhasit.

Vnitřní chudoba Samaritánky je tak velká, že je jednou z nejvzácnějších žen v evangeliu, jeví se jako ta, jež Ježíše neprosí, ale řídí se hnutím lásky. Už nic neočekává. Je jak mrtvá. Veškerou iniciativu projevuje Ježíš. Prýstící Pramen věčné Lásky přichází ovládnout vyschlé srdce ženy:

— Jdi, zavolej svého muže a vrať se,

— nemám muže, odpověděla žena,

— Já jsem to — ten, který k tobě mluví.

Úplně jako bychom slyšeli proroka Ozeáša:

„Bude se honit za svými milenci, ale nedostihne je,

bude je hledat, ale nenajde je.

Pak si řekne:

„Půjdu a vrátím se ke svému prvnímu muži,

tehdy mi bývalo lépe než teď“

...

V onen den, je výrok Hospodinův,

budeš ke mně volat: „Můj muži,“

a nenazveš mě už: „Můj Baale.“

Odstráním z jejich úst jména baalů;

...

Zasnoubím si tě navěky,

zasnoubím si tě spravedlností a právem,

milosrdenstvím a slitováním,

zasnoubím si tě věrností a poznáš Hospodina.

...

V onen den — výrok Hospodinův,

zamiluji si Ne-milovanou“

(Oz 2, fragmenty)

Není nic zvláštního, že tuto událost popsal jedině Jan, jenž tak dobře porozuměl největšímu ze všech tajemství, jímž je setkání snoubeneckého tajemství Ježíše se snoubeneckým tajemstvím ženy. Toto setkání Jan vysvětluje o chvíli dříve slovy Jana Křtitele „ženich je ten, kdo má nevěstu“ (J 3,29). Ale toto setkání se odehrává u Jakubovy studny, která má připomínat onu studni, u níž Jakub potkal Ráchel (Gn 29,1–12). Proto tedy Ježíšova slova jsou tak

smělá i tak blízká, osobní a současně univerzální.

„Dej mi napít!“...

„Kdybys znala Boží dar a věděla, kdo ti říká, abys mu dala napít, požádala bys ty jeho, a on by ti dal vodu života.“...

A on jí odpověděl: „Jdi, zavolej svého muže a vrať se!“ Žena mu odpověděla: „Nemám muže.“...

„Věř mi, ženo, že přichází hodina ... , ano již je tu, kdy ti, kdo Boha opravdově ctí, budou ho uctívat v Duchu a v pravdě. A Otec si přeje, aby ho lidé takto ctili.“...

Žena mu řekla: „Vím, že přijde Mesiáš, zvaný Kristus. Ten až přijde, oznámí nám všechno.“ Ježíš jí řekl: „Já jsem to — ten, který k tobě mluví.“

Od této nemilované, nejubožejší ze všech žen, ale současně ženy typické, Ježíš samozřejmě nežádá, aby opakovala jeho gesta a slova ztotožňujíc se s jeho službou. Ježíš odpovídá na její nejhlubší touhu. Zjevuje jí tajemství své Osoby, tajemství Milovaného Syna, Beránka a Snoubence. Dává jí svou Osobu, aby díky ní žila v pravé chvále a čerpala z ní jako z věčně oživujícího Pramene. Její osobu, již zná do hloubi, přijímá ve snoubeneckém „tváří v tvář“ ... Leč právě proto, že vykupující Láska zasáhne kořeny její bytosti, Samaritánka, od níž Ježíš nic nevyžaduje, nalézá v sobě iniciativu a zanechávajíc svůj zbytečný džbán, běží Samaritánům zvěstovat navrácenou lásku a víru plnou nadšení, jako prorok připravující příchod svého Pána.

Kněz — služebníkem a synem ženy

Ve své touze po Bohu a ve světle tajemství Marie spojené s Vtěleným Slovem a s Janem žena „vidí“ kněze jako služebníka a syna. To je pohled ženy na kněze, pohled plný lásky, pohled, jenž je nezměnitelným tajemstvím.

„U Ježíšova kříže stála jeho matka ... Když Ježíš spatřil matku a vedle ní učedníka, kterého miloval, řekl matce: „Ženo, hle,

tvůj syn!“ Potom řekl tomu učedníkovi: „Hle, tvá matka!“ V tu hodinu ji ten učedník přijal k sobě“ (J 19,25–27).

Samozřejmě není bezvýznamný fakt, že ve službě církve, v pastorači, farnostech a farních radách, udržují ženy s kněžími vztahy zaměstnavatelsko — zaměstnaneckého charakteru: podřízený — nadřízený, jsou spolupracovnicemi, kolegyněmi, či dokonce v určité církevní službě zastupují kněze. Byla by škoda pro církev, kdyby nemohla využívat tyto vztahy spolupráce, kolegiality, a dokonce i přátelství. Avšak ještě větší škoda by byla, kdyby tento vztah spolupráce překrýval, místo aby podporoval (podobně jako ve společenském životě není zabezpečení před nudou a neplodností) jedinou, velmi žádoucí a plodnou relaci mezi mužem a ženou — relaci přátelské lásky, zakořeněné v tajemstvích lásky, jež je oba činí vzájemným darem sobě, tedy ne „kolegy.“

Ve své lásce očištěné křížem života žena očekává od kněze jako takového, jako „služebníka“, aby jí umožnil oslavovat Ježíše, Ježíše jako pokrm; aby v individuální svátosti smíření jí dával osobní a nekonečné Milosrdenství Boha; aby jí hovořil o tom, jenž je touhou její vlastní duše a pokladem jejího srdce; aby v poučování tím uchvatnějším, že je spravedlivé a „panenské“ skrze panenství víry Marie, Petra a církve, jí dával poznávat neproniknutelné tajemství Boha, v něhož má ona neustále naději a jehož vzývá. Žena očekává od kněze, aby byl služebníkem na hodech Beránka, průzračným pro svého Přítele; očekává, že ji bude „živit“ Ježíšem, „očisťovat“ v Jeho Krvi a sít v ní zrno Božího slova, jež bude plodit v jejím snoubeneckém a mateřském nitru. Kněz je služebníkem na hodech Beránka a žena „žírnu zemí“.

Už sama ženina touha po Ježíšovi — Pokrmu, Ježíšovi — Vykupiteli, Ježíšovi — Božím Slovu stačí, aby se v církvi rodila kněžská povolání. Pravda této ženiny touhy

se přimlouvá u Boha, aby dal církvi kněžská povolání. Je to touha a přimlůva Mariina.

Co víc, žena očekávající Boží pokrm od kněze jako služebníka Snoubeneckého tajemství, touží tento pokrm dávat duchovně v úzké výměně, v níž kněz se stane „synem“, tím, který ji „přijímá“ a kde současně ona jako Snoubenka mu může předávat část tajemství Beránka, církve a Marie ... Tehdy je „matkou“ shodně s božím plánem.

Prostřednictvím panenského tajemství svého srdce očekává žena od kněze, aby jí ve svátosti dával tajemství Ježíše, a od biskupa, aby byl její „Hlavou“, jejím „dobrým Pastýřem“ a „těsnou branou“, tím, jenž je odpovědným za její svatost a duchovní plodnost. A tak zároveň žena pomáhá a posvěcuje jejich služebné kněžství. Duchovně vrací knězi jeho „dar“, pod podmínkou, že on jej přijímá v pokoře, a tak v něm žena podporuje a rozmnožuje jeho duchovní kněžství. Pomáhá Duchu svatému v přetvoření kněžského celibátu, jenž zpočátku plyne z poslušnosti, postupně přechází v panenské a snoubenecké obětování sebe samého Kristu, který je nejen Kristem, jemuž kněz slouží a jehož reprezentuje, ale rovněž Snoubencem. ...

Může se zdát, že vztahy mezi ženou a knězem považují za privilegovanější než relaci muž — kněz. Ano, totiž ve světle stvořitelské Lásky, vykupitelské Lásky, a tajemství Mariina je tento vztah privilegovaný, dokonce i tehdy, jestliže se zdá, že bolestné příznaky minulosti i přítomnosti, plynoucí z hříchů, nedostatku lásky a víry, dokazují něco opačného. Díky tajemství své panenské touhy je žena mnohem víc než muž — laik či kněz, ochránkyní kněžského povolání. To žena střeží kněze — anebo ho ničí — neboť její duchovní potřeba kněze je zásadní, zrodila se před věky z prvotního hříchu. Od doby, kdy slabost starého Adama podlehla účinkům pýchy, jež sama byla příčinou, a uvrhla ho do duchovního utrpení, od té doby žena v hlubokém žalu Du-

cha sjednoceného s jejím duchem touží po svátostné síle vykoupeného Adama, jenž jí dává plody, pravé plody Nového Ráje — Tělo a Krev Krista ... Tuto zásadní potřebu kněze žena realizuje více vědomě, způsobem přirozenějším a s větší radostí než muž. A opačně lze říci, že kněz je darem, jakým Bůh obdaroval dříve ženu. Ježíš je nejprve „pro Marii“; Jan je nejprve „pro Marii“. Leč žena je „pro kněze“ a kněz „pro ženu“ jen tehdy, jestliže ji bere „k sobě“, čili jestliže v moudré lásce kříže se shodují v uznání svých povolání a jejich vzájemnosti.

Exegeta André Feuillet v krásné knize *Jésus et sa Mère* (Ježíš a Jeho Matka) píše:

„Zda Duch svatý, který neviditelně zřídil tajemství Vtělení, by nadále stejným způsobem neřídil nadpřirozené narození adoptovaných božích dětí? Křesťanské ženy, ať jsou kýmkoli, jako prodloužení působení Ducha mají vykonávat neustávající práci duchovního rození v bolestech. (...) Výrazně se ukazuje, že vyjití z momentální krize záleží především od křesťanských žen, poddajných a průzračných pro vanutí Ducha svatého. (...) Ony žijí v samém srdci církve tajemstvím lásky, která rodí duše k novému životu a navrátí církvi toto svaté kněžství, které může být hrdé na své obětování, bez něhož se církev v žádném případě nemůže obejít. (...) Kdyby církev demagogicky ustoupila silicím požadavkům odstranění veškerých rozdílů mezi světem mužským a ženským v účasti na službách, namísto toho, aby dodala velikosti ženskému světu, snížila by ho. V podstatě by přehlédla nezbytnou roli tomuto světu vlastní, roli, jež je mu připsána.“

Jak cizí je nám špatně položená otázka: „proč ženy nemohou být kněžím?“ Chápou ji aspoň trochu ženy a muži, dříve než ji položí? Mají aspoň minimální zkušenost s oním „údělem“, který je jim ponechán a který je svěřen duchovnímu kněžství pokřtěných, ale zvláště panenskému a mateřskému kněžství ženy? Je to ten „údel, který

jí nebude odňat“, a jenž pro ženu spočívá v naplnění základní služby duchovního mateřství rodící, osvobozující a podpírající služebné kněžství v Duchu svatém a čistotě srdce.

Abychom našli východisko z této slepé uličky a z největší krize vztahů mezi mužem a ženou — duchovní krize, v níž se proud vzájemné obavy, zaslepenost a pýcha soupeření — my, muži i ženy, musíme, jak nás vybízí koncil, hlouběji rozjímat charakter kněžství duchovního i služebného. Což nejsme povinni hlouběji, s velkou pokorou vstoupit do tajemství slov, jež Ježíš z výše kříže adresuje Ženě — Marii a Janovi — knězi? (J 19,25–27).

Základní text Posvátné kongregace pro nauku víry z roku 1976, jenž většina lidí nezná, navrhuje možnost přístupu žen ke služebnímu kněžství a formuluje úvahy schopné rozptýlit žárlivost a nemístné touhy ve chvíli, kdy je společný úkol posvěcení a plodnosti tak naléhavý:

„Byl by na velkém omylu o podstatě služebního kněžství ten, kdo by je počítal mezi práva náležející člověku, poněvadž křest nedává nikomu nárok na získání veřejné služby v církvi. Kněžství se přece nesvěřuje někomu ke cti nebo pro osobní zisk, ale proto, aby sloužil Bohu a církvi. A co víc, kněžství je specifickým a zcela zdarma darovaným povoláním: „Ne vy jste vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás a ustanovil jsem vás“ (J 15,16) ...

„Kněžské svěcení nelze vměstnat do rámce oprávnění náležejících lidské osobě, ale má spojitost s tajemstvím Krista a ekonomikou církve. Služba presbyterů není výrazem společenského povýšení. Společenský postup či rozvoj osoby nemůže nikdy opravňovat ke svěcení, neboť to náleží již do jiného řádu ... Církev je tělem, v němž existuje různorodost členů, Tělem, v němž se každému členu přiděluje funkce jemu vlastní. Je tedy třeba rozlišovat funkce, a nelze stírat rozdíly existující mezi nimi. Žádná z

funkcí nedává nikomu právo, aby se vynášel nad druhé, ani nemůže být důvodem k živelní závisti. Jediné vyšší charisma, po němž je třeba toužit, je láska (1 Kor 12,13). Většími nejsou v nebeském království správci, ale svatí“.

Sv. Terezie z Lisieux, nazývaná „malá“, jež je stále bližší naší současnosti, pocítila tutéž temnotu, zakusila tytéž boje i tatáž pokušení jako my. Ve velké pokoře, již je láska k největší Lásce, vyřešila onu zdánlivě bezvýchodnou situaci týkající se místa ženy v církvi. Zda dostatečně pronikavě a zakotvením v současnosti chápeme onen silný a aktuální text, ještě silnější a aktuálnější nežli text Posvátné kongregace, neboť pochází od světice, o níž se domýšlíme, že vedla velké vnitřní boje a jež byla silnou osobností?

„Být tvou snoubenkou, Ježíši, být karmelitkou, být pro své spojení s tebou matkou duší, to by mi mělo stačit ... Ale není tomu tak.

Oušem, mým povoláním jsou tyto tři výsady. Jsem karmelitka, snoubenka a matka. Ale cítím v sobě jiná povolání. Cítím, že jsem povolána být válečnickem, knězem, apoštolem, učitelem, mučedníkem. Konečně, cítím potřebu, touhu, konat pro tebe, Ježíši, všechny nejhroznější skutky! ... Cítím v své duši odvahu křížáka, papežova vojína, chtěla bych zemřít na bojišti při obraně církve ...

Cítím v sobě kněžské povolání. S jakou láskou, Ježíši, bych tě nesla v rukou, když bys na můj hlas sestoupil z nebe ... S jakou láskou bych tě dávala duším! ... Ale běda! Přestože toužím být knězem, obdivuji se pokoře sv. Františka z Assisi a závidím mu ji a cítím se povolána ho následovat tím, že odmítnu vznešenou důstojnost kněžství.

Ježíši, má lásko, můj živote ... jak sdružit tyto protiklady? Jak mám uskutečnit touhy své ubohé dušičky?

Přes svou nepatrnost bych chtěla dávat světlo duším jako proroci, učitelé, mám po-

volání být apoštolem ... Chtěla bych procházet zemí, hlásat tvé Iméno a zasadit na půdě nevěřících tvůj slavný kříž. Ale, můj Miláčku, jediné povolání by mi nestačilo. Chtěla bych zvěstovat evangelium současně v pěti světadílech a na nejodlehlejších ostrovech ... Chtěla bych být misionářem nejen několik let, ale chtěla bych jím být od stvoření světa až do konce věků ... Ale nade všechno bych chtěla, můj milovaný Spasiteli, prolít svou krev pro tebe až do poslední kapky ...

Padly mi do očí 12. a 13. hlava prvního listu Korintánům. V první jsem čtla, že všichni nemohou být apoštoly, proroky, učitelé atd ... , že církev se skládá z rozličných údů a že oko nemůže být zároveň rukou ... Odpověď byla jasná, ale mé touhy neutišila, nedávala mi mír ... Jako Magdalena se stále nakláněla do prázdného hrobu a našla nakonec to, co hledala, tak i já, když jsem se snížila až do hlubin své nicoty, pozvedla jsem se tak vysoko, že jsem mohla dosáhnout svého cíle. Neztrácela jsem odvalu a pokračovala jsem v četbě, a tato věta mi poskytla úlevu: „Usilujte o dary stále lepší. A teď vám chci ukázat ještě mnohem vzácnější cestu“. A apoštol vykládá, jak všechny nejdokonalejší dary nejsou nic bez lásky ...

Láska mi dala klíč k mému povolání. Pochopila jsem, že má-li církev tělo, složené z různých údů, nechybí jí ten nejpotřebnější, nejušlechtlejší. Pochopila jsem, že církev má srdce a že toto srdce hoří láskou. Pochopila jsem, že jenom láska udržuje údy církve v činnosti. Kdyby láska pohasla, přestali by apoštolové hlásat evangelium, mučedníci by se zdráhali prolít svou krev ... Pochopila jsem, že láska v sobě obsahuje všechna povolání, že láska je všechno, že

objímá všechny doby a všechna místa ... , jedním slovem, že je věčná! ...

Tu jsem zvolala v přemíře své blouznivé radosti: Ježíši, má lásko, ... konečně jsem našla své povolání! Mým povoláním je láska! ...

Ano, našla jsem své místo v církvi, a toto místo jsi mi dal ty, můj Bože! ... V srdci své Matky církve budu láskou ... Tak budu vším ... Takto se splní můj sen!!! ... ¹.

Náležitě oceňme úsilí, šlechetnou pokoru „malé“ Terezie! Mimoto sv. Terezie nevyjadřuje především svou psychologickou osobitost, ale teologickou skutečnost: podstatné tajemství svatosti, jež je základem tajemství Lásky, a ta je zároveň tajemstvím duchovní plodnosti v církvi, která má svůj pramen v naplnění všeobecného kněžství. Tedy jestliže ženy nemají právo být povolány ke služebnému kněžství v církvi, je to především proto, že je k tomu nepovolal Ježíš, navzdory svému novému, smělému, ano i důvěrnému chování k nim. A též z toho důvodu, že služebné kněžství neodpovídá duchovnímu, prorockému a mateřskému bohatství žen, jejich privilegovanému poutu s Duchem svatým, tvořivé citlivosti, jemnosti a rozlévající se plnosti Ducha svatého, přítomného v nich. Služebné kněžství neodpovídá hlubokému, snoubeneckému charismatu žen, charismatu, jímž je přijímání Lásky, která jim dovoluje, jak řekl André Feuillet, být nikoli kněžími, ale těmi, jež služebné kněžství rodí pro lidstvo. ...

Mírně zkráceno a převzato z knihy Nicole Échivard: *Kobieto, kim jesteś? „W drodze“*, Poznań 1987.

Omlouváme se čtenářům, že čerpáme z polského překladu knihy a nikoli z obtížně dostupného originálu.

Přeložila Terezie Eisnerová

¹ Terezie z Lisieux, Autobiografické spisy, edice Karmelitánská spiritualita 1991, s. 186–188

CO JE INSPIRACE

Dominik Duka OP

*Slovo to sílí náš rozum i srdce
Sytí nás mocí svou tajemnou
Ti, kdo Ho neznají, zaživa hníjí
I skvělá budoucnost končí jim tmou*

*z Proglasu sv. Cyrila
(parafráze od fra Ondřeje)*

Inspirace Božího Slova, bible, patří k tajemství učení naší víry. Věřit znamená ve skutečnosti poznávat, respektive otevřít se poznání. Vyznání víry, které je včleněno do liturgie nám připomíná skutečnost mysteria. Charisma inspirace, která je dílem Ducha svatého, nás přivádí k tomu, abychom ji chápali ve vztahu k ostatním charismatům a byli si vědomi eklesiálního rámce tohoto charismatu. Spolu s otcem P. Benoitem můžeme mluvit o tzv. kognitivní inspiraci, kde charisma působí na poznávací schopnosti charismatika. Společensko-církevní ráz charismatu inspirace vede nutně ke sdílení, a tak mluvíme o orální (ústní) a hagiografické (svatopisecké) inspiraci — podle toho, jakou formou sdílení postupovalo. Bezprostředně a většinou se charismatik sdílel o tento dar ústním podáním; ve starozákonní době to byli proroci, mluvčí Jahve a v novozákonní době jsou to apoštolové. Třetí fází je zápis, a tak docházíme k hagiografické inspiraci. Charisma inspirace působí na svatopisce (hagiografa). Víme, že Bible je celou knihovnou literárních děl, která prošla řadou redakcí a adaptací, proto nutně rozlišujeme v této fázi inspiraci autorskou a redakční. Duch svatý nevedl spisovatele pouze k zápisu, ale i ke korektorským škrtům ve světle růstu Božího zjevení, kdy nová fáze zjevení vedla k opětnému čtení inspirovaného textu a k nové redakci na základě hlubšího porozumění.

I. Inspirace a zjevení

V charismatu inspirace jazyk (řeč) charakterizuje vlastní činnost ducha a umožňuje komunikaci a poznání. Nalézáme se tak ve sféře slova, které v sobě uzavírá intelektuální poznání a umožňuje sdílení myšlenek. Sdílení a poznání jsou základní principy celého zjevení. Pro inteligentní bytosti je právě slovo ideálním prostředkem osobního projevu.

Bůh žije v tajemství tří Osob. Tajemství života Trojice je tajemství sdílení a zjevování. Boží slovo je totálním vyjádřením božství, vše bylo učiněno skrze ně a v něm. Veškeré vnější projevování Boha má své kořeny v niterném projevu, který je Sy-

nem, obrazem či Slovem. E. Lévinas říká: „Osobní Bůh, jediný Bůh se nezjevuje jako obrázek v černé komoře“. Žádný film není schopen zachytit jeho obraz a žádný zvukový záznam nemůže zaregistrovat jeho hlas. Bůh zůstává i ve zjevení transcendentním Bohem. Vyjadřuje se skutečnostmi jak materiálními, tak duchovními. Zjevení, jak zdůrazňuje otec Roland de Vaux OP, je ve Starém i Novém zákoně historickou skutečností. Historičnost novozákonního zjevení krásně vyjadřuje A. Malraux: „Mythologie nemá v podstatě ani slova, ani skutky, ani kázání na hoře, ani ukřižování, proto nemá kázání. Velké události křesťanství jsou

jedinečné, zvěstování se neopakuje... Řečí bohové mají své atributy, Panna Maria drží dítě a Kristus nese kříž.“ (srv. A. Malraux, Psychologie de l'art II, Paris 1949, p. 64).

Mýtem se člověk předvědecké éry vyjádřil pomocí metafor, symbolu, ve věčném toku poezie, jejíž pravdivost je nadčasová. Symbol, mýtus, obraz patří k podstatným formám duchovního života lidstva. (M. Eliade: Images et symboles, Paris 1952). Ano, jazyk mýtu může ideálně vyjádřit dynamiku transcendentna, ale biblické události jsou historické skutečnosti a jejich demytologizace je dnes již překonaná daň, splácená s notným opožděním scientismu minulého století. Demytologizaci předbiblických materiálů provedli již bibliční autoři a redaktori, jak poukázal v Komentáři ke Genezi P. Diego Arenhoevel, a přitom využili komunikačních prvků velké mytologické kultury Úrodného půlměsíce jako jsou: obrazy, metafory a symboly.

Bůh se manifestuje, jak nám to připomíná list Židům (1,1–4), ve stvoření, v Písmu a ve vykupitelském díle Ježíše Krista, tj. v dějinách spásy. Manifestací Boha ve stvoření není jen poznání kauzality (příčinnosti). Bůh svým dílem „prosvítá“, a tak ho člověk poznává intuicí, jak soudí E. Steinová, J. Maritane ve své „šesté cestě k Bohu“ nebo V. Havel: „*Sledoval jsem neznatelné chvění jeho listů na pozadí nekonečného nebe a postupně mne zcela ovládl těžko popsatelný pocit: zdálo se mi, že jsem se najednou vznesl vysoko nad všechny souřadnice svého momentálního pobývání na světě do jakéhosi nadčasu totálního soupřítomnosti všeho krásného, co jsem kdy viděl a prožil; usmířený, ba téměř něžný souhlas s nevyhnutelným během věcí, jak mi ho toto stanoviště otevíralo, se ve mně spojoval s bezstarostnou odhodlaností až do konce čelit všemu, čemu je třeba čelit; hluboký úžas nad svrchovaností bytí přecházel v závrať nekončícího padání do propasti jeho tajemství; bezbřehá radost*

z toho, že jsem, že žiji, že mi bylo dáno prožít vše, co jsem prožil, a že to všechno má zřejmě nějaký hluboký smysl, se ve mně podivně snoubila s neurčitou hrůzou z neuchopitelnosti a nedosažitelnosti všeho, k čemu se právě v tuto chvíli, stanuv na samém okraji konečnosti, tak těsně přibližuji; byl jsem zaplaven jakýmsi vrchovatě šťastným souzněním se světem i se sebou samým, s touto chvílí, se všemi chvílemi, které mi vybavuje, i se vším nedohledným, co je za ní a co znamená. Dokonce bych řekl, že v tom byl i nějaký 'úder lásky' — nevím přesně ke komu či k čemu.“ (Dopisy Olze, list č. 133, podobně list č. 91)

Více by nám k tomuto tématu pověděla kniha P. Dominika Dubarle: *Manifestation Naturelle de Dieu dans L'écriture sainte*. Můžeme tento Boží projev nazvat řečí? Víme, že řeč spočívá v užívání symbolů a také zde se setkáváme se symbolikou. Každé jsoucno reprezentuje vnitřní dokonalost Boží, ale v nižším stupni. Sv. Ludvík Granadský říká, že stvoření tohoto světa je jako krásný list a jeho četba mně dává možnost poznat autora.

Samo Písmo mluví o řeči, když popisuje Boží tvůrčí úkon. Bůh povolává slovem k existenci a pojmenováním určuje formy jsoucna. Tímto způsobem Geneze proklamuje, že Bůh ustavil každé jsoucno a užití pouhých slov manifestuje jeho všemohoucnost. Bůh se ve stvoření tedy projevuje navenek řečí, slovem, tvůrčím úkonem. Písmo používá řeči, aby pomocí analogie vysvětlilo Boží tvůrčí činnost. Boží manifestace ve stvoření a skrze stvořené věci je předobrazem zjevení (revelace) v užším slova smyslu.

Manifestace Boha ve vykupitelském díle Ježíše Krista zahrnuje všechny spásné Boží činy v dějinách. O nich nám přináší svědectví a svou zkušenost již autoři Starého zákona. Můžeme mluvit o dějinách spásy. Celá historie má svého protagonistu, je jím Bůh. Bůh sestupuje ze své transcendence, aby intervenoval v dějinách a manifesto-

val tak svou přítomnost a aktivitu. I historik musí někdy narazit na Boží prst, jako v případě sv. Jany z Arku nebo bitvy na Bílé Hoře. Vidí to systematictí historici-filosofové, jako J. Pekař nebo Ch. Dawson či H. Marrau. Jak chápat spásné činy v dějinách? Jako zázraky? Jako fakta „contra naturam“? Janovo evangelium nazývá tyto činy Krista „znameními“. Myslím, že nám bude blízké vysvětlení M. Bubera v románu *Gog a Magog*, kde naším učitelem bude hrdina románu rabbi Jakob ben Jecchak. Říká: „... zdá se mi často, že když říkáme ‘příroda’, vystupuje hledisko stvoření, při události, když říkáme zázrak, vystupuje zase hledisko zjevení. Nebo lze říci, že v prvním případě jmenujeme Boží ruku, která stvořila a v druhém případě Boží prst, který se nám ukazuje.“ Ano, v obou případech jde o Boží transparenci, ale v druhém případě, v dějinách spásy, k manifestaci přistupuje jistý prvek revelace. Zjevení skrze slovo je vrcholnou fází zjevení. Víme, že člověk používá ještě mnoha dalších prostředků, ale slovo mu zůstává vždy jako jedinečný prostředek, nad který lepší nemáme. Vzpomeňme na lásku, bolest, krásu; chci-li se sdělit, neobejdu se bez slova. O tom svědčí hory literatury jak poezie, tak prózy. Samo sdělení a jeho forma nám jasně prozrazují, že řeč je úkonem na výsost osobním a společenským.

Řeč je typicky lidským výtvozem a vyjádřením osoby, prozrazuje jak bohatství,

tak i řád. Manifestace Boha v přirozeném řádu, jak je tomu ve stvoření i v dějinách, je prostředecná. Bůh se zjevuje jako předmět našeho poznání. Při nadpřirozeném zjevení Bůh zjevuje, odkrývá tajemství svého nitra. Jako osoba sděluje své myšlenky druhé osobě. Je to zjevení osobní (subjektivní) a bezprostřední.

Bůh k nám mluví bezprostředně v Písmu, neboť Písmo je Boží slovo ve vlastním smyslu. Bůh se nám v něm otvírá jako osoba osobě. Můžeme mluvit o interpersonální komunikaci. Bůh k nám mluví lidským slovem. Jak je toto možné? Komunikace předpokládá společný komunikační prostředek. Bůh a člověk nejsou bytosti stejného řádu. My nejsme schopni připodobnit se Bohu, naučit se jeho „řeči“. Aktivita musí přijít z jeho strany. Sv. Tomáš Akvinský vysvětluje následovně: „In scripturis divina traduntur per modum, quo homines solent uti“¹. (Com. ad Hebr. 1,4)

Bůh se tedy rozhodl mluvit k nám lidskou řečí skrze proroky. To je konkrétní řečí: hebrejsky, aramejsky a řecky, skrze konkrétní lidi: Izaiáše, Jeremiáše, apoštola Pavla. Jak ale přijmout, že Jeremiáš mluví k nám celou svou duší a je to Bůh, který z něho mluví? Pavel mluvil s veškerým zápalem a je to Bůh, kdo mluví? Přímou formulaci této tajemné skutečnosti máme u sv. Petra (2 Petr 1,20–21).

II. Slovo Boží a slovo lidské

Inspirace je dílem Ducha svatého. Dotýkáme se tu tajemství, které doprovází každou Boží aktivitu. Duch Boží je schopen vést člověka, aniž by znásilnil jeho svobodu, jeho osobu nebo jeho styl.

Inspirace se stává zřejmější ve vztahu k vtělení. Vtělení je jedinečné tajemství dějin spásy a tajemství zjevení s ním souvisí. Slova Božího zjevení kulminují v definitivním Slově, které nám Bůh adresuje ve svém Synu. Již u řeckých otců se setkáváme s po-

jetím, že Kristus k nám mluvil již ve Starém zákoně, připravoval svůj příchod a ohlašoval ho prostřednictvím proroků. Tohoto tradičního přirovnání mezi inspirací a inkarnací použil i Pius XII. v encyklice *Divino afflante Spiritu*. Inspirace je zde chápána jako příprava na inkarnaci (vtělení) a v tomto spojení chápeme sestoupení věčného Slova jak v inkarnaci, tak v inspiraci. V obou případech se snižuje, sestupuje na

¹ V Písmu se předávají Boží skutečnosti takovým způsobem, aby byly lidem k užtku.

lidskou rovinu z důvodů spásné komunikace.

Starý i Nový zákon nám představují osoby, události a činy, slova Boží a lidská. Víme, že tyto osoby, události i slova předcházely zápisu. Již klasicky můžeme považovat jazyk za nástroj, který se definuje pomocí tří základních funkcí: informace, vyjádření a výzvy. 1) Informujeme se o věcech, událostech a skutečnostech. 2) Vyjadřujeme své nitro, naše pocity a tužby. To je nejvlastnější způsob vyznání. 3) Vyzýváme své posluchače či případného čtenáře a provokujeme ho k odpovědi.

Můžeme se ptát, na kterou funkci řeči se omezil Bůh ve svém slově. Plnost relace mezi božským a lidským nás přivádí k tomu, abychom si ověřili, že Bůh uplatnil ve svém slově všechny tři funkce jazyka. Bůh nechce jen informovat, ale chce nám zjevit sám sebe, vyjadřuje se tedy, komunikuje, t.j. sděluje se nám. Vrcholem této komunikace je inkarnace, která je vlastně realizací výpovědi o Boží lásce k nám. On nás vyzývá na stránkách Písma. Zjevuje se nám formou dialogů, s kterými se setkáváme na stránkách Bible.

Jazyk se aktualizuje ve třech základních rovinách: obecná mluva, technický a vědecký jazyk, literární jazyk.

1) Obecná mluva je vlastní každému od samého dětství. Je to jazyk, který nám

umožňuje sdělit naše myšlenky druhým. V ní se spontánně aktualizuje trojí funkce jazyka. Obecná mluva je prostředek konverzace, a to jak rodinné, tak i společenské. Pius XII. upozorňuje, že historické pasáže v bibli jsou psány touto konverzační formou.

2) Technický nebo vědecký jazyk je druhou rovinou jazyka, která nás zajímá. Každé slovo tu má přesně vymezené místo a tvar. Inspirace použila vědeckotechnického jazyka tehdejší doby a kultury.

3) Literární jazyk je, jak říká Ortega y Gasset, vysokou algebrou metafor. Inspirace přijala na sebe celé bohatství konkrétního literárního jazyka, a to jak poezie, tak prózy. Literární jazyk není vulgární řečí a jazyk bible vždy kultivoval Boží lid i jednotlivé národy křesťanské éry. Biblická řeč má bohatství stylu i jemnosti.

Je nutné připomenout upozornění Lva XIII. a Pia XII., jakož i II. vatikánského koncilu, že bible neuzivá jazyka přírodních věd. To registroval již sv. Augustin a středověcí scholastici. Teologický jazyk bible musí být chápán v rámci období vzniku knihy nebo redakce knih. Na to někdy zapomínají teologové dneška. Právě tato skutečnost vyvolala vznik nové disciplíny, kterou je biblická teologie.

III. Psychologicko-sociologický rozměr inspirace

Můžeme konstruovat psychologickou hypotézu o vlivu inspirace na lidský intelekt, vůli a prováděcí síly.

1) **Intelekt.** Lidský autor může obdržet poznatky od Boha skrze zjevení, a to trojím způsobem: vizí, imaginací nebo sdílením pojmů. Autorem této části hypotézy je sv. Augustin. Lidský autor může také dojít k určitým poznatkům o Bohu vlastní silou, a to zkušeností, studiem, spekulací apod. Úsudky, které jsou výsledkem těchto procesů, jsou pronášeny pomocí Božího osvětlení. Toto osvětlení je integrální složkou

inspirace a pomocí něho se setkáváme s Boží pravdou, pravdou víry.

2) **Vůle, lidské rozhodnutí.** Bůh řídí a vede vůli autora bez toho, že by ho zbavoval svobody. Tento moment postřehl sv. Tomáš Akvinský v souvislosti s proroky. Boží impuls je vždy vítězný. Je to impuls, který je interní a fyzický, často spolu s morálním vlivem, který vyrůstá z okolností.

3) **Realizace, prováděcí síly.** Jde o stádium písemné realizace, na kterém se podílí psychofyzické složky člověka, kromě rozumu a vůle. Toto stádium není říze-

no nadpřirozeným Božím zásahem, ale Bůh pomáhá autorovi, aby vše po pravdě napsal. Tato Boží pomoc není fyzickým vlivem na prováděcí schopnosti hagiografa.

Tento rozbor působení inspirace z psychologického hlediska si nevšímá otázek literární tvorby. První, co předchází literární dílo, je literární intuice. V ní leží zrod celého díla. Charisma inspirace zasahuje autora již v tomto prvním momentě tvorby. Intuice se stává objektivní a schopnou komunikace teprve vyjádřením ve slovech. Mallarmé říká, že poezie se dělá se slovy. Tato bytostná část literární tvorby musí být ponořena v tajemství charismatu inspirace. Také literární tón díla jako např. heroický charakter, ironický podtext apod. spadají pod vliv inspirace. Rovněž vztah mezi Starým a Novým zákonem je dílem charismatu inspirace, která zde jistým způsobem vrcholí. P. Benoit OP mluví o organickém působení

charismatu, který je principem a zasahuje celou literární tvorbu i redakční práci přepracování opětným přečtením s novým porozuměním Božímu slovu.

Zde je namístě připomenout tzv. 'plnější smysl'. Jde o hlubší porozumění literárnímu smyslu tam, kde Duch sv. vypovídá nad omezený vhled hagiografa.

Sociologická stránka inspirace vyrůstá ze vztahu mezi společností a autorem. Do diskuse rozhodujícím způsobem přispěli K. Rahner, P. Benoit a J.L. Mc Kenzie. Inspirace je osobní, individuální charisma, které působí v sociálním kontextu. Jazykem dostává inspirace sociální dimenzi. Často se dostávají do Písma útvary lidové slovesnosti jako přísloví, ságy apod. Boží slovo se obrací k lidu a mluví jeho řečí a i odborné biblicko-teologické obraty jsou sdělitelné jen se zřetelem na společnost, ve které vznikly a ke které se obracejí.

IV. Slovo a Písmo

Nesmíme ztratit ze zřetele, že Boží slovo mělo na počátku a někdy po velmi dlouhou dobu jen „ústní podobu“. Fixace zápisem byla většinou až následná. Vedle literární fixace existovala dlouhodobá ústní fixace v liturgii. Musíme si uvědomit, že Bůh nesvěděl Církvi autory, ale jejich literární dílo (DzS 3006, I. Vat. Const. de fide). Teologové, když mluví o inspiraci, mluví nejprve o autorech a teprve druhotně o jejich díle. Také literární věda insistuje na předchozím studiu života a doby autorů, ale vlastním předmětem studia je literární dílo.

Pluralita literárních forem a jejich dynamika klade na čtenáře Bible velké nároky. Literární kritika analyzuje původní formy. Redakční kritika vysvětluje, jak došlo k sjednocení původních forem a dává nám globální teologickou vizi. Liturgie v rámci cyklických čtení nám dává hlouběji nahlédnout do dějin spásy. Písmo svaté, Boží slovo existuje vlastně v této opakované četbě. Pro ni bylo napsáno a jí svěřeno. V jejím středu probíhá linie tradice, která je nepřerušena

a stále živá. Učitelství úřad, sensus fidelium a práce exegetů jdou při výkladu Písma ruku v ruce. Tyto tři prostředky se sjednocují v jediném porozumění. Svou povahou vyžaduje Bible překlad. Všechna pravidla interpretace ústí do překladu. Samotné dějiny vzniku Bible nám tuto skutečnost potvrzují. Existence tří biblických jazyků: hebrejštiny, aramejštiny a řečtiny, skutečnost, že některé knihy máme vlastně jen v překladu, to vše potvrzuje správnost praxe Církve, která vždy usilovala přeložit Bibli do národních jazyků. První místo patří řeckému překladu „Septuagintě“ (LXX), Bibli prvotní církve, kterou starokřesťanská tradice považovala za inspirovanou. Nově se za přijetí plné inspirace LXX staví P. Benoit a d'Auvray. Druhé privilegované místo patří latinské Vulgátě, překladu, který na příkaz papeže Damase z originálních jazyků pořídil sv. Jeroným. Melchior Cano OP, velký teolog Tridentského koncilu, vyslovil thesi, že překladatel byl obdarován pro svou práci charismatem, které je přirovna-

telné prorockému charismatu. Kritické vydání Vulgáty, které bylo dílem španělského zlatého století a vrcholem biblické vědy 16. století, plně odůvodňovalo rozhodnutí Tridentského koncilu a papežů, aby překlady do národních jazyků vycházely z Vulgáty, která byla autentickým překladem. Vulgáta stála u zrodu národních západních literatur a překladatelského umění.

I moderní překlady musí respektovat předchozí tvrzení. Je nutné, aby překlad zrcadlil tón i styl předlohy. Próza, aby byla

prózou a poezie poezií. Vidíme, jak nesnadné bude vydání skutečného českého ekumenického překladu. Nynější překlad je skutečně velkým dílem českobratrské církve, která ho vydala ve spolupráci s křesťanskými církvemi u nás, včetně katolických překladatelů, ale vydání jako takové nesplňuje ještě požadavky ekumenického vydání a je neprávem označováno jako „ekumenická bible“. Chybí v něm vysvětlivky respektující církve podílející se na vydání.

V. Důsledky inspirace

Účinkem Ducha svatého se rodí skutečné Boží slovo. Začali jsme inkarnací, protože analogie mezi inkarnací a inspirací nám dá pochopit účinky inspirace. V inkarnaci jedna osoba, Ježíš Kristus, má dvě přirozenosti a účinkem je bezhříšnost Krista. Při inspiraci chceme rozlišit dva účinky. V kontextu Logu je to pravda a v kontextu Ducha síla.

Kristus, zjevovatel Boha, je sám Pravdou. Ne, že by pouze říkal pravdu, ale on jí sám je. Podobně vlivem inspirace Písmo zjevuje Boha, a je pravdou! Boží zjevení je řadou osobních zjevení s četnými informacemi, které nám odhalují tajemství jeho života, jeho vůli, činy, přikázání i rady. Jednota zjevení je v tajemství spásy v Kristu. Je to největší pravda, totální pravda. Dějiny spásy nám ukazují Boha jako tvůrce a Pána celé přírody a přivádějí nás k poznatku, že Bůh je láska.

Pravda, jak dodává Meyrhoff, má také formu svědecké výpovědi. Svědecká výpověď je v právním řízení povinností. Víra vyžaduje svědectví i za cenu mučednictví. Svědkem par excellence je Ježíš Kristus, vtělené Boží slovo (Jn 18,37). Inspirované Boží slovo, Písmo, je naším svědkem.

Jednou z forem představení pravdy je dialog. Také zjevení postupuje touto cestou společného hledání pravdy. Dialog je hledáním pravdy ve dvou, jedinečným prostřed-

kem meziosobní komunikace, kterou je zjevení.

Existuje také formální, logická pravda. Nelze tvrdit, že bible obsahuje logické omyly. Různé básnické metafory nemohou být logicky chybné. Námitky z oblasti přírodních věd může pozorný čtenář zodpovědět na základě toho, co jsme si doposud řekli o inspiraci. Bible neobsahuje naše přírodovědecká tvrzení, ale představy a názory své doby. Většina textů užívá obecné mluvy. Zjevení má svůj růst, jak říká P.J.M. Lagrange OP, tvůrce novodobé katolické biblistiky. Nelze ovšem zpochybňovat pravdivost metafyzických výpovědí, které jsou jistou orientací i pro naši dobu (srv. Tresmontant: Bible a antická tradice).

Písmo svaté jako inspirované Boží slovo obsahuje nauku spásy a má sílu spasit. V kontextu Logu je to pravda a v kontextu Ducha je to síla. Jsou to spásné účinky inspirace. Písmo nás nejen poučuje, ale také nás vede. Neukazuje nám pouze co máme dělat, ale dává nám sílu a chuť jednat. Můžeme mluvit o impresivní funkci jazyka. Jazyk vyjadřuje také vůli člověka. Pomocí jazyka se vytváří mínění či globální mentalita. Kolikrát jsme v tomto století poznali jakou kolosální silou je veřejné mínění či společenská mentalita! Řeč zpřítomňuje autoritu, sílu toho, kdo mluví či píše. Za druhé může řeč provokovat rozhodnutí vů-

le, pohotovost k aktivitě, vyvolat potřebné angažmá, přesvědčit.

Můžeme pozorovat sílu řeči také v citové rovině. Slovo těší, oživuje, rozradostňuje, budí sympatie či naopak důvěru, uklidňuje. Boží slovo obsahuje tuto energii v mnohem vyšším stupni, vychází od nejvyšší autority a zasahuje člověka v integritě jeho nitra. Je to Boží slovo, které působí v nadpřirozené rovině, jeho síla je spasitelná, zachraňující. V Božím slově se nám Bůh nedává pouze poznat, ale dává nám také svou milost.

Toto biblické svědectví o síle Božího slova rozvíjejí církevní otcové: Klement Řím-

ský, Klement Alexandrijský, Cyril Jeruzalémský, sv. Ambrož. Učitelský úřad připomíná tuto skutečnost v biblických encyklikách Lva XIII. a Pia XII. a v konstituci o Posvátné liturgii II. Vatikánského koncilu. V životě Božího lidu se síla Božího slova koncentruje v liturgii, při homilii, při kázání, při bohoslužbě slova, při četbě Písma svatého ve shromáždění. Toto krátké nahlédnutí do současného pojetí teologie inspirace nás má přivést k opravdovější četbě, meditaci i studiu Písma svatého.

Česká neoscholastika a neotomismus

Jaroslav Hrdlička

*Ty, pak, Pane, světlo mé, osvěť oči mé,
ať vidím světlo a chodím ve Tvém světle . . . , sv. Augustin*

Nestačí rozdělit lidi na ty, kteří věří a kteří vědí. Je nutno vzít v úvahu ještě početnou skupinu těch, kteří si pochlebují že vědí, ač pouze věří . . . , Etienne Gilson

V roce 1937 vychází v Praze překlad spisu kardinála Franze Ehrleho Scholastika a její úkoly v naší době. Prvé, německé vydání nese dataci roku 1918, roku konce ničivé války, která se zároveň stává předělem mezi dvěma tomistickými orientacemi. Spisek, jak uvádí předmluva vydavatele, se obrací především k studující akademické mládeži, teologům i neteologům, pokud mají zájem o filosofické myšlení minulosti a přítomnosti a přejí si nabýti hlubšího vhledu do podstaty a úkolů scholastiky . . . Vedle Grabmannova Tomáše Akvinského, který nevyšel česky, jde o jeden z nejvýznamnějších textů z dějin myšlení neoscholastiky. Bude-li někdy vydána čítanka z evropské a české neoscholastické literatury, tento text by měla obsahovat. Právě tak by měla obsahovat jeden z důležitých textů, jež vytvořila česká neoscholastika — Úvod do Summy theologické sv. Tomáše Akvinského

od E. Soukupa a A. Pavelky (Edice Kryształ, 1941). Výše uvedené texty pro klasický význam, níže uvedený z důvodu, že dosud neztratil z části svou aktuálnost.

Přírodovědec znalý neoscholastické filosofie a teologie může se zájmem hodnotit některé originální myšlenky z oblasti přírodních věd, jež nalezneme (bezesporu díky A. Pavelkovi) v textu Úvodu. Patří k tradici české neoscholastiky od dob P. Vychodila, že se zabývala přírodní vědou způsobem, který jako by se vztahoval ke Gilsonovu výroku v úvodu tohoto článku.

Ale vraťme se nyní k textu Franze Ehrleho, k textu, na jehož přesný rozbor snad budeme mít čas jindy, na stránkách některého z časopisů či při dialogu o teologii, v rámci přednášek některého z dnešních českých neotomistických filosofů a teologů. Nahlédněme do jeho stránek. Snad nám to

pomůže nalézt odpověď na výše položené otázky. Kardinál Ehrle uvádí, že pro genezi neoscholastického myšlení má zásadní význam okružní list papeže Lva XIII. Aeterni Patris. Jím bylo 4. srpna 1879 učení sv. Tomáše Akvinského dáno za východisko filosofickému a teologickému hledání v církvi. „Návrat k Tomášovi, jak si ho přál Lev a jeho nástupci obsahuje dvojí věc. Předně návrat k jeho učení, a za druhé ještě více návrat k jeho duchu a způsobu práce.“

Katoličtí teologové 2. poloviny 19. století jsou stále vnímavější vůči univerzalistickému vidění sv. Tomáše a dalších tvůrců vrcholné scholastiky. Zde však dejme slovo jednomu z největších znalců neoscholastiky Etiennu Gilsonovi. V rozsáhlé studii významné filosofické příručky, kterou vytvořil s T. Langanem a A. A. Maurerem tento harvardský profesor konstatuje: „To, o co se snažil papež Lev XIII., bylo obrození tomismu. To, čeho dosáhl, bylo cosi, co tomismus jen připomínalo. Nazvěme to neoscholastikou.“

Citát nás uvádí přímo k práhu našeho úkolu. Platí obecně, tedy i pro pohyb neoscholastického myšlení u nás. Zatímco doboví teologové prvního řádu následovali Tomášovo dílo s originalitou a hlubokým i citlivým porozuměním pro duchovní otázky doby, jiným se následování daří jen zčásti, schematicky a v nejhorším smyslu slova školsky. Pokud někteří z vás vyslechli či četli přednášku Mikuláše Lobkowicze Křesťanství a filosofie ve 20. století (byla pronesena na půdě Křesťanské akademie a vydána ve sborníku Křesťanství a filosofie) pochopíte, co jsem zde chtěl říci.

Čeští katoličtí teologové poměrně rychle reagují na okružní list Aeterni Patris. To dokazuje, že jak v Čechách, tak i na Moravě je půda pro „zrození“ neoscholastiky připravena.

Roku 1883 vydává profesor brněnského semináře Josef Pospíšil první díl své známé Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. O rok později se připojuje i profesor pražské teologické fakulty Eugen Kadeřávek dílem Filosofie křesťanská porovnaná

s některými filosofickými soustavami nového věku. Vychází další a další spisy, studie, články, apologie. Čteme-li dnes s odstupem tato a jiná dobová díla, dáme za pravdu výše uvedeným Gilsonovým slovům. Čeští neoscholastičtí filosofové a teologové sklonku 19. století nám mohou připomínat důstojníky lodě, jež na rozbouřeném moři utrpěla trhlinu. Zaměřující se na vlnobití, jež je obklopuje, mužstvo u lodních čerpadel, čáru ponoru i unaveného kapitána. Vidí otrěsenou posádku a nervózní cestující.

Jako by zde tu a tam chyběl důležitý smysl k rozpoznání, že zuřící vlny jsou stvořeným mořem a poškozená loď lodicí Petrovou. Trpělivě i se zřejmou úzkostí hovoří o nutnosti návratu k Bohu. Brání církev, či určitou podobu církve před vlnami složité doby. Zaměřují se někdy na výčet rysů náboženské krizovosti času více, než k rozpoznání nadějeplných symptomů duchovního procitání hledajícího člověka přelomu století. Poněkud paradoxně mnoha dobovým apologiím křesťanství chybí to nejdůležitější, vědomí univerzality.

Čteme-li například některý ze spisů Eugena Kadeřávky, zaujme nás jeho bohatá stavba, přesný suchý styl ovlivněný převážně německými teology. Na druhé straně si uvědomíme, že mnohé tu již neoslovuje. Ku příkladu jeden ze sloupů jeho děl, polemika s myšlenkami Immanuel Kanta přes hloubku a živost mnoha argumentů by již v roce dvoustého výročí Kantova narození (1924) kulhala za svou dobou.

Právě pro tuto umenšenou schopnost české neoscholastiky pozdvihnout oči nad rozdíly, k dialogické touze naslouchat, se žádné z jejich děl nestalo skutečně klasickým. Šlo o nesporně hluboká a důležitá časová díla. Dnes k nám však mnohem více promluví Augustinovo Vyznání, některé z Tomášových děl či Bonaventurovo Breviloquium.

Zároveň však je nutno podtrhnout, že česká neoscholastika byla schopna určit celou řadu rysů toho, co bylo v téže době Masarykem označeno jako náboženská krize. Cílitivý a moudrý filosof jednou a snad i za

nedlouho zhodnotí v celém rozsahu, jakými cestami se ubíraly vlivy Masarykova hodnocení náboženské krize „moderního člověka“ na katolickou teologii své doby u nás.

T. G. Masaryk po trilogii Jan Hus, Česká otázka a Karel Havlíček vydává v Naší době 1896 – 1898 řadu známých článků o náboženství. My je jistě známe pod shrnujícím názvem Moderní člověk a náboženství. Tyto články zachycují posun vztahu člověka konce 19. století k „otázce náboženské“. V několika studiích jsem poměrně podloženě prokázal řadu vlivů Masarykova myšlení a filosofie dějin na teology českého katolického modernismu. Probereme-li se houštinami vášnivé dobové publistiky, uvědomíme si, že Masarykovo navození náboženské otázky, přes její dobovost i nadčasovost, velikost i meze, působí na „operační prostor“ české neoscholastiky. Prostě, situace české filosofie před vydáním Masarykových článků o náboženství je „jiná“ než po vydání. Jiná, nikoliv snad ideální! Roku 1918 se rozpadlo Rakousko-Uhersko a vzniká československý stát. Proměňuje se politické, kulturní a duchovní klima naší země. Optimismus ze získání státní samostatnosti patří k „životnímu pocitu“ první republiky, věřících i nevěřících občanů. Nastupuje nová generace katolických teologů, kteří svými kořeny sice patří do předválečné doby. Té se však s léty vzdalují a středem svého života souvisí s dobou mezi válkami.

Roku 1929 představitelé této generace seskupení kolem Metoděje Habáně OP začínají vydávat tomistický časopis Filosofická revue, bez kterého si naši meziválečnou teologii neumíme představit. Rok 1932 přináší pro kruh spolupracovníků časopisu hned dvě významné události; Započalo vydávání Tomášovy Summy teologické a do Prahy byl svolán mezinárodní kongres tomistů.

Oproti svým předchůdcům z řad české neoscholastiky, jejich tomističtí nástupci tvoří v posunuté kulturní i duchovní situaci, vystupují mnohem dialogičtěji. Snaží se oslovit moderního člověka v jeho existenciální duchovní bídě.

Duchovní a myšlenkový optimismus českých neotomistů výrazně kontrastuje s výše zmíněnou „apologetickou temností“ české neoscholastiky. Patří k zajímavým kapitolám dějin české katolické teologie a filosofie, že teprve v čase získané státní samostatnosti se dokáže tomismus pozdvihnout do evropského horizontu. Cesta, kterou urazil Habánův kruh spolupracovníků od zvláštní apologetičnosti a uzavřenosti neoscholastiky „státního“ náboženství k první tomistické konferenci ve slovanských zemích, je značná. Konference se zúčastnila řada známých zahraničních tomistů. Z Polska přijíždí K. Kowalski a známý logik J. M. Bochénski, z Francie prof. Régis Jolivet, z belgické Lovaně prof. René Kremer. Německou oblast zastupuje mnichovský znalec díla sv. Augustina, vydavatel německé verze spisů J. H. Newmana — Erich Przywara, jezuita. Přítomna je i řada českých tomistů, jejichž jména se objeví dál.

Přes rozličná hodnocení významu pražského tomistického kongresu si byla většina filosofických současníků vědoma přelomu neoscholastického myšlení u nás. Na druhé straně však je třeba podotknout, že dobová filosofická hodnocení tomismu jsou přímo úměrná době i snahám hlavního proudu meziválečné české filosofie.

Zde nechme promluvit dva texty vzniklé mezi válkami, dvě odlišná svědectví o době a myšlence. Nejprve otevře Československou filosofii Josefa Krále. V knize, jež vyšla roku 1937, se významný český filosof vyjadřuje o českém neotomismu s jistým odstupem: „K spolupracovníkům Filosofické revue, z nichž nejvýznačnější jsou zahraniční, jako Boškovič, Maritain, Gillet aj., patří zejména ... Jar. Beneš, Jar. Hruban, A. Matocha, dále Artur Pavelka (přírodní filosofie), T. Pujman (estetika), Em. Soukup (filosofie náboženství), P. Suchomel, Braitto, Skácel aj. I pro tyto práce teologů platí již dříve uvedená omezení dogmatická. Jsou rovněž většinou reproduktivní a málo samostatné, většinou se pohybují mezi volnějšími úvahami nebo referáty ...“ V tomto duchu Královo hodnocení pokračuje dál. Vedle toho-

to textu postavme jiný, od nejvýraznějšího českého překladatele Aristotelova díla Antonína Kříže. Jeho jméno se nám již mihlo v citátu z Československé filosofie. Na tomistické konferenci Kříž v příspěvku Pravdivě a živě ve filosofii Platonově a Aristotelově řekl: „Závěrem filosofii Platonovu a Aristotelovu možno charakterizovat jako odkaz naší době, poněvadž je nejpravdivější a nejživotnější: vůle k metafyzice, láska k pravdě, touha po jednotě všeho poznání a jednání, návrat k věcem a k Bohu.“

Oba texty ztracené svému myšlenkovému, kulturnímu a duchovnímu kontextu působí poněkud cize. Ocítáme se zde ve středu nám již zasutého světa mezi válkami. Slyšíme o něm nyní z mnoha stran, proud informací často roste v plytkostech. Přesto tento vzdálený svět, znovu a znovu aktualizovaný, doléhá na naše prahy.

Autor Československé filosofie Josef Král tímto, dnes už klasickým dílem, vytvořil syntézu pohybu filosofického myšlení u nás. Bez znalosti tohoto díla se filosof ani teolog neobejde. Cestu k spisu si Král vyláždil řadou studií, článků a drobnějších spisů. Jeho hodnocení českého neotomismu je v podstatě příznačné pro hlavní proud filosofického myšlení u nás, motivovaného díly a učitelským působením T. G. Masaryka a Fr. Krejčího. Král uchopuje neoscholastiku s odstupem, v suchém výčtu jmen a faktů. Zahrnul ji do krátké kapitoly „Církevní filosofie. Novoscholasticism“. Z pěti stran textu je větší část věnována neoscholastice, menší protestantské teologii a náboženské filosofii. O protestantech J. L. Hromádkovi, Fr. Žilkovi a Fr. Linhartovi hovoří s mnohem menším odstupem a hodnotí především jejich navazování na Masarykovu filosofii.

Všimněme si nyní i Křížíkova textu. Jeho požadavek návratu k věcem a Bohu nezní nijak proklamativně. Je tichý, pokorný, vychází ze srdce osobní víry. To, co Král suše nazývá „dogmatickým omezením“ filosofie tomistů, je touha po živém Bohu. Tomismus Habáňova kruhu není v tomto návratu

k Bohu nijak osamocen. Meziválečné teologické dílo protestantských teologů jako byl J. L. Hromádka, J. B. Kozák aj. je toto dokladem.

Oba citáty, jež jsme si uvedli, nevyčerpávají ani zčásti složitost dobových filosofických a teologických vztahů. Naše tázání se je pouhým schematickým poodhalením opony meziválečného teologického jeviště. Tato opona se zatáhla postupně s příchodem další světové války. A chceme-li pokračovat v podobenství, divadlo bylo uzavřeno roku 1948 a přestěhováno do vyhrazeného prostoru kdesi na okraji města. Po roce 1948 sdílí český tomismus osudy své země a svého národa. Končí doba slibného vzrmachu po 2. světové válce, doba vydávání a reflexe Maritainova díla, řady zajímavých článků, příprav k vydání spisů, jež pak již nemohly vyjít.

Co říci závěrem tohoto zamyšlení? Vyslechl jsem celou řadu rozhovorů, ba sporů vedených věřícími téhož i různých vyznání o tomismus a jeho místo v dnešní teologii.

Ač nejsem tomista, uvědomuji si, že v jádru mnoha těchto rozhovorů jsou skryta různá nedorozumění. Tomismus není ani pouhý „směr“, dokonce není ani pouhý „všeobjímající směr“. Pokud byl některými teology za něco takového vydáván, docházelo k dezinterpretaci jeho skutečného místa v dějinách teologie. Tomismus je zcela konkrétním následováním Krista. Jako takový nese svá rizika víry! Není tradičnější než jiné tvary tohoto následování. Mnohem více mu však jde o postižení universality zjevení. A odtud prýští jeho síla i slabost pro člověka naší doby.

Již v procesu své konverze jsem si uvědomil, jak bývá především nekatolíky za tomismus považováno lecos jiného. Tato situace se změní teprve se zpřístupněním některých základních Gilsonových, Maritainových, Swieżawského aj. děl českému čtenáři. Teprve pak se stanou naše hledání věcnější. To, co potřebujeme, je pokora a skutečný duch dialogu, Krista Lásku všeobjímající.

John S. Dunne — — *Poutník naděje v čase postmoderní skepse*

Bohumír Janát

Mé srdce si opakuje tvoji výzvu:
„Hledejte mou tvář.“ Žalm 27,8

Dříve než se zamyslíme nad podstatou přínosu současného amerického filosofa J. S. Dunnea a pokusíme se doložit tezi o přítomnosti reálné naděje v jeho filosofii, načrtneme krátkou retrospektivní charakteristiku duchovní situace doby. Začneme tedy jistou diskursivní oklikou.

Ať už jsou cesty myšlení v dějinách jakkoliv rozvíhavé, pro jeden z nejstarších oborů lidského ducha platí Patočkova věta: „Problémem filosofie je svět v celku.“ Právo a povinnost tematizovat světový celek v jeho nadčasové a tedy nikoliv pouze v dobově pomíjivé podobě, a vydat o něm smysluplné svědectví lze pokládat za jeden ze základních principů filosofické disciplíny. Filosof je však především člověk smrtelný, ve své intenci celku, která je zároveň intencí věčnosti, musí čelit nepřízni času, je často vystaven nevoli mocných, kteří skrze projekty budoucnosti a rozličné interpretace minulosti usilují ovládat přítomnost; je nucen vyrovnat se s každodenními starostmi a musí odolat snižujícímu a zavádějícímu tlaku konkurenčního boje na trhu idejí a názorů. Jeho svědectví o celku je vždy tak trochu nejisté, je spíše výzvou než jasnou deklarací. Tím nejpodstatnějším často pro filosofa bývá nerezignovat na problém celku a neustat bránit tomu, co vede k redukci, fragmentaci a rozbití jednoty světa, vítězně vstoupit na místo filosofie.

Moderní doba začala činem radikální redukce vesmírného celku. Descartesovo „cogito, ergo sum“, jež je pokládáno za iniciační formuli novověké spirituality, umístilo bytí kamsi do zázračné temnoty lidského nitra. Kartesiánská substantia cogitans —

původně vlastní Descartesovo podivuhodné já, které myslí a nemůže být tedy ničím nejsoucím — se pro evropskou mysl stává novou pevninou poté, co starý metafyzický kontinent jako by v XVII. století definitivně zmizel pod vlnami renesance, reformace a náboženských válek. Zbylo zde myslící ego, které neutonulo v moři pochybností; prožilo svůj filosofický údiv nad faktem vlastní jsoucnosti, poté se opevnilo na kótě vlastního myšlení — existence a zvolna pozdvihlo svůj dobový pohled na celý okolní svět, přírodu a tvorstvo. Descartes se s tvrdou rozhodností vyrovnal se vším, co překračuje dimenzi myslícího já. Vše, co dosud neslo sakrální punc mistrovského Stvořitelova díla, stromy, zvířata, oblaka, řeky, oceány, hvězdy, vesmírný prostor i lidská těla, to vše se pro Descartesa stává pouhou věcí rozprostraněnou (substantia extensa), jíž se lidský rozum zmocňuje pomocí matematického kalkulu a určení kauzálních souvislostí.

Skutečnost, že takovéto rozhodnutí mělo pro člověka katastrofální důsledky, si uvědomují mnozí myslitelé naší doby, kteří se snaží filosoficky identifikovat kořeny a souvislosti světové morální a ekologické krize. Je stále více zřejmé, že existuje přímá souvislost mezi Descartesovým vyhlášením člověka za pána a vlastníka přírody, Baconovým požadavkem odhalit tajemství stvoření třeba i cestou nelítostného experimentálního násilí na přírodě („We must put nature to the rack“ — „musíme přírodu natáhnout na skřípec“, praví doslova Bacon), souvislost mezi Kantovým prohlášením rozumu jakožto zákonodárce přírody,

Hegelovou apoteosou lidského sebevědomí až na úroveň absolutního vědění, souvislost vedoucí až k Nietzscheho větě „Bůh je mrtev“. Tato Nietzscheova věta je zároveň konstatováním zániku všech dosavadních mravních a duchovních hodnot, je tedy větou o smrti pravdy, dobra, jednoty, krásy, smyslu, naděje finální spásy, tedy všeho toho, co Nietzsche ve jménu výlučné existence tohoto časově pozemského světa odepisuje jako tisícileté zásvětní lži metafyziky, idealismu, platonismu a křesťanství. Heidegger, Patočka a mnozí jiní Nietzscheho považují za myslitele, který řekl tvrdé slovo k srdci naší přítomnosti. Ti, kdo uznávají standardní, dnes již skoro obecně vžitou periodizaci duchovních dějin, spatřují v Nietzscheovi mezník, v němž vrcholí eón moderní a začíná doba postmoderní.

Tato doba přináší novou vlnu radikální skepse, která má být tentokrát, na rozdíl od nedokonalé skepse moderní, opravdu důsledným odmítnutím metafyziky. Moderní noetický criticismus, jenž s nedůvěrou zkoumá možnosti člověka poznat pravdu, je v postmoderní skepsi doveden k pochybnosti o existenci pravdy samotné: uznávat pravdu jako takovou vede k neshodě, dogmatismu, fanatismu. „Pravda je fašismus“, jak to vyjadřuje postmoderní liberální slogan.

Erazim Kohák ve svých pražských přednáškách z května a června 1990 (Život v pravdě a moderní skepse) rozlišuje dvojí filosofický postoj k světovému celku: první je nesen tím, co Kohák nazývá **hermeneutikou důvěry**, druhý **hermeneutikou podezření**. Důvěra charakteristická ještě např. pro křesťanský středověk vede člověka k uznání vyšší instance nad sebou a k snaze začlenit se harmonicky do řádu veškerenstva. Nedůvěra naproti tomu vede k vystupňovanému úsilí vlastnit a ovládat, tedy k panskému postoji k přírodě, světu a ostatnímu tvorstvu, k postoji, v němž v podstatě osamělý, skepsí nejistý a stresem neustálého pokroku ži-

votní úrovně štvaný člověk rozvíjí sebezní-
čující spirálu devastace a zamoření vlast-
ní planety. Jako řešení navrhuje Kohák re-
nesanci víry, tedy resakralisaci odbožstě-
ného světa znovuznáním hodnoty pravdy,
krásy a smyslu a znovunalezením úcty, sou-
citu, starostlivé péče, porozumění a lásky
ve vztahu k bytí.

Jakkoliv je skepse vůči metafyzickým hodnotám tím, co vytváří jakousi obecnou **conditio humana (post) moderna**, existují filosofové, kteří jako by neuznávali fatalitu historického členění velkého dějinného času na starověk, středověk a novověk a jejichž základní důvěra neztratila na síle, jakou se projevila např. u sv. Augustina, Tomáše Akvinského, Pascala, Thoreaua či Tolstého. Existují myslitelé, kteří — třebaže jsou si vědomi radikálních změn lidského dějinného vědomí i proměnlivosti duchovního klimatu té které historické doby — **hledají** onu trvalou konstantu lidské dějinné situace ve světě a **věří**, že je zde něco jako **conditio humana aeterna** ... pokud člověk bude člověkem a pokud tento svět bude tímto světem. Existují křesťanští filosofové, kteří znajíce úzkosti a nejistoty (post)moderní doby, vzdor vší současné skepsi hovoří o naději anebo alespoň pro ni budují prostor kritikou a dotazováním základů postmoderní skepse a kteří mají odvalu kráčet po cestách jako by zmizelých pod vrstvou prachu historie. K takovým poutníkům, kteří sotva kdy vytvoří dominantu hlavního proudu světové filosofie, jako se ve svém čase vzedmuly pozitivismus, fenomenologie či existencialismus, patří současný americký, v Evropě nepříliš známý myslitel, John S. Dunne.

Texaský rodák (Waco 1929), katolický kněz, od roku 1957 profesor teologie na University of Notre Dame (Indiana), autor zhruba deseti knih, tvořících pozoruhodný metafyzický itinerář, muž, který chápe filosofii jako bytostně osobní zkušenost a který se snaží filosofovat svou vlastní životní cestou. Je považován za inspirátora prou-

du tzv. **narrativní teologie**, která svým zvýrazňováním hodnoty mythu, symbolu, tajemství, příběhu, intuice i horizontu neznáma tvoří ve spektru současné křesťanské spirituality určitý harmonisující kontrast vzhledem k tendencím sekularizace, demytologizace či přímo odnáboženštění, jež se projeví zejména v novodobém protestantském myšlení. Dunne sám je těžko zařaditelný, třebaže, jak uvádí, ve svých prvních filosofických krocích byl inspirován myšlenkami svého učitele Bernarda Lonergana, dále archetypální analytikou C. G. Junga i několika základními díly světové literatury, v jejichž hrdinech spatřil analogii duchovního dějství svého vlastního životního příběhu.

Podstatou Dunneovy filosofické metody je to, že se ve vlastní osobě pokouší sledovat nadčasový příběh člověka a posléze usiluje vytvořit velký prostor dialogu, v němž myslitel nechává k svému tématu promlouvat mnoho dalších postav a sám pak začíná odvíjet autentické svědectví vlastní zkušenosti. Jde o metodu velkoryse pojaté filosofické introspekce v horizontu stále znovu a znovu zpřítomňované tradice, o metodu zkoumání vlastního nitra v zorném úhlu zvolené otázky za asistence myslitelů či literárních hrdinů, kteří již v dějinách filosofie a literatury předvedly svou odpověď. Dunne tomu říká „passing over with sympathetic understanding and coming back with new insight“ (přecházení v sympatizujícím porozumění na pozici druhých a návrat zpět k obohacenému vlastnímu stanovisku). Základní pohyb filosofické mysli je tedy přecházení, překračování, transcendence. (Malá etymologická poznámka: anglické to pass over je jistým ekvivalentem latinského transcendere a možná i hebrejského slova pesah, jež označuje přechod anděla — hubitele jako desátou ránu egyptskou, přechod, jenž zároveň předcházel východu Židů z Egypta po prvním jarním úplňku. Židovské velikonoce se anglicky nazývají Passover.)

Původní, směrdatný impuls tohoto pohybu filosofické mysli, který přichází jako naléhavá, třeba i dosud nevyslovená a explicitním myšlením jako by zakrývaná **otázka**, si myslitel sám libovolně nevytváří. Existuje cosi jako osudová hermeneutika filosofického myšlení, určité duchovní povolání formou otázky, která se vrací a která je znovu a znovu spatřována jako trvalý, jakkoliv vzdálený horizont, kdykoliv člověk pozdvihne oči od konkrétního problému, který si sám tematizoval. Když kupř. Dunne psal na přelomu 50. a 60. let svou první knihu „Město bohů“ (The City of Gods), v níž se chtěl zabývat politickou teologií řeckého městského státu, zvolna si v průběhu psaní uvědomoval, že v jeho osobním věku, kdy s třicítkou končí nesmrtelná bezbřehost mládí a člověk si začíná být vědom tajemného absolutního limitu životního času, jeho problémem není politická teologie, nýbrž problém smrti. Otázka smrti prosta veškerého elegického zabarvení se pak táhne Dunneovým dílem jako výzva, kterou nelze lehkovážně přejít (ve stylu Epikurova řešení: smrt se nás netýká, neboť jsme-li tady my, není tady smrt a je-li tady smrt, nejsme tady my), zamlčet, bagatelizovat (jak třeba učinil Anaximandros v rozhodnutí, že člověk je smrtelník, BROTOS, a že je to tak dobře.)

Snaha odpovědět na otázku lidské pozemské konečnosti je podle názoru našeho autora silou, která utvářela světová náboženství a budovala velké civilizace a kultury, silou, která evokovala všechna významná umělecká díla a motivovala vznik filosofických systémů. Ve své čtvrté knize „Čas a mythos“ (Meditace o vyprávění příběhu jako prozkoumávání života a smrti) použil Dunne hermeneutického klíče vyrovnávání se s otázkou smrti k pozoruhodné periodizaci světových dějin ve zhruba posledním čtyřtisíciletí, tedy ve věku, pro který máme autentické literárně historické doklady. Dunne rozlišuje čtyři eóny, kdy v každém z těchto věků odpověď na otázku smrti for-

movala po dlouhá staletí duchovní tvář doby. Pro každý tento věk je charakteristické literární dílo, v němž je in nuce formulována ona základní odpověď.

První věk Dunne pojmenovává jako **Hledání života** a jeho smysl vyjadřuje babylónský Epos o Gilgamešovi. V tomto věku se člověk poprvé při jasném a zřetelném vědomí hrozivosti protivníka střetává se smrtí a vyvíjí heroické, i když marné úsilí přemoci smrt. Urucký král Gilgameš, nejmocnější z lidí, potkává Enkidua, muže vyrostlého ve stepích, který tím, že je silný jako Gilgameš, naučí krále respektovat druhou lidskou bytost. Mezi oběma vznikne přátelství a oba vykonají společně mnoho hrdinských činů. Na vrcholu slávy Enkidu z přemíry síly urazí bohyni a za trest onemocní a umírá, neboť překročil hranici smrtelných a nesmrtelných, která je pro starověkého člověka podstatou vesmírného řádu. Gilgameš prožije okamžik zoufalství nad smrtí přítele a poté se vydá na dlouhou cestu hledání života, který by nebyl podroben hroznému absolutnímu limitu. Vydá se na pouť za nesmrtelností. Svého cíle nedosáhne, vrátí se s prázdnými rukama, zmoudřelý zkušeností velké cesty a poznáním pro člověka nepřekročitelné hranice.

Druhý věk dějin je charakterizován určitým průměrem člověka a smrti. Dunne tento věk nazývá **Návrat domů** a za archetyp tohoto věku volí Homérova Odyssea. Homérův hrdina se deset let setkává se smrtí v Trojské válce. Smrt se pro něho stala čímsi každodenním, přirozeným, čímsi, co už nevyvolává metafyzický otřes a nemoťuje heroické úsilí a nesmrtelnost. Jako svůj nejvytouženější cíl Odysseus stanoví návrat domů, na rodný ostrov, ke své ženě, chce získat zpět svůj domov-majetek (OIKOS). Jediný úděl a nejzazší smysl člověka, jehož bytostné určení pojmenoval již zmíněný Anaximandros slovem BROTON, přijímá Odysseus v harmonickém souladu s vládnoucím duchem řecké antiky jako výraz věčného a přirozeného řádu.

Třetí dějinný věk Dunne pojmenovává **Cesta oním světem** a hrdinou se tu stává Dante Alighieri, básník, který je sám hlavní postavou a vypravěčem své Božské komedie. Obraz světa středověkého člověka byl dán základní evidencí dvou světů, resp. dvou smrtí oddělených dimenzí jednoho stvořeného světa. Tento svět, v němž člověk dočasně prožívá svůj pozemský život je pouze prostorem zkoušky lidské způsobilosti pro dokonalý život věčný. Budoucnost, do které člověk vstupuje branou smrti, patří onomu druhému světu, který je místem udílení trvalé formy existence na základě absolutně spravedlivého soudu. Byla to licentia poetica, jež Dantovi dovolila pomocí vysoké fantazie (alta phantasia) překročit hranici smrti, projít peklem, očistcem a rájem, vrátit se zpátky do tohoto světa a vydat svědectví o nejvyšším principu, který kdysi Platon pojmenoval TO AGATHON a který se Dantem zjevil jako „Láska, z níž pohyb slunce má a všechny hvězdy“.

Je těžké rozhodnout o tom, co změnilo středověký obraz světa a co zapříčinilo ztrátu evidence věčnosti, jež je jasně přítomna v dílech umělců a myslitelů tohoto období, jež opravdu žilo sub specie aeternitatis. Ať už byl příčinou konečný neúspěch křížových výprav, velká morová epidemie v polovině XIV. století, kdy zahynula více než třetina evropského lidstva, či duchovní konflikty uvnitř křesťanstva, jež posléze vyústily do jednotu Evropy ruinujících náboženských válek, faktem je, že doba, nazývaná moderní, je určena jistým zatměním horizontu věčnosti, procesem sekularizace, desakralizace a odbožštění světa, jeho redukcí na jediný, pozemsky konečný rozměr. Podobně jako v době antického hrdiny Odyssea se konečný svět stává pro člověka jediným domovem, avšak na rozdíl od smíření, jež vyjadřuje dávná homérická vize, moderní člověk je v tomto světě prochvíván neklidem, úzkostí a hektickým úsilím dosáhnout v konečném čase maximálního rozsahu zkušenosti.

Určení tohoto věku Dunne vyjadřuje jako **Prozkoumávání tohoto světa** a postavou personifikující ducha tohoto času se pro Dunnea stává znovuzrozený Odysseus, hrdina stejnojmenného románu Nikose Kazantzakise, který má být pokračováním Homérova příběhu v moderní době. Novodobý Odysseus prožije svou základní duchovní krizi poté, co město, které vystavěl podle své vize božství, je zničeno zemětřesením. Zklamáný Odysseus odvrhne samotný pojem Boha, zřekne se naděje, neboť — jak to nyní cítí — jen ten je svobodný, kdo žije prost vší naděje; prozkoumá zemi od pólu k pólu a smyslem svého života spatřuje nyní snahu projít celou škálou zkušenosti lidské existence tak, aby smrt, až přijde, našla jen prázdno po bytosti, která již naplnila všechny své možnosti v čase. Kazantzakisův hrdina, podobně jako nietzscheánský titán, odmítá Boha a přitakává smrti. Umírá smířen na ledové kře za polárním kruhem poté, co spatřil smrt jako svého vlastního dvojníka sedícího na přídi své lodi. Dunne upozorňuje na to, že Hegel, jeden z nejvýraznějších představitelů moderního věku, rovněž svou Fenomenologii ducha, svou „vědu o zkušenosti vědomí“, zamýšlel původně jako objevitelskou plavbu (Entdeckungsreise) a cituje slova Heinricha Heineho, jenž Hegela nazval „mužem, jenž obeplul svět ducha a neohroženě postoupil až k severnímu pólu myšlení, kde rozum člověka zamrzá v abstraktním ledu.“

Racionalistický chlad kartesiánského myšlení, které se na počátku doby moderní prohlásilo za universální princip bytí a jehož cílem není v pravém slova smyslu bytí, ale zkušenost, vědění a moc nad živým světem, se vskutku projevuje v bezcitném a devastujícím užívání jsoucna. Jako by po člověku, který plně vyžije své pozemské možnosti, mělo opravdu přijít už jen prázdno, tedy jakási paradoxní obranná zóna moderního člověka vůči smrti. V moderním nihilismu jako by člověk bojoval proti smrti tím, že sám koná její dílo a jako by se

paradoxně zachraňoval tím, že se přidá na stranu svého silnějšího, úhlavního nepřítele.

Dunne tuto krizi vystihuje jako ztrátu mezičlánku, jenž pojí přirozený svět se světem metafyziky, svět života se světem abstraktního myšlení. Kartesiánská existence založená na faktu ego cogito degradovala živé lidské tělo, zvířata a celou přírodu v podstatě na úroveň mrtvých mechanismů. Dunne říká, že kartesiánský duch, který praví **jsem**, zapomněl na tělo, které praví **zemřu** a čím hlubší je toto zapomnění, tím radikálnější je krize uvnitř člověka a tím disharmoničtější je vztah mezi lidskou civilizací a přírodou a celým životním prostředím planety Země.

Dimenze, jež spojuje racionálního, faktem vlastní existence sebejistého ducha a na druhé straně značně zranitelný, vystavený přirozený svět života v jeho fundamentální tělesné podobě, tato dimenze představuje vždy poněkud tajemnou oblast nazývanou slovy **srdce** a **duše**, oblast, která se vždy dokáže úspěšně bránit ovládnutí a manipulaci ze strany intelektu. Dunne dává za pravdu Pascalovi v jeho základní větě o tom, že „srdce má důvody, které rozum nezná“ a východisko pro moderního člověka spatřuje ve znovuzrození duše a v poznání moudrosti srdce. Dunne si je zároveň vědom vládnoucí moci pozitivisticky, sekulárně orientované spirituality a jistě bezmoci těch, kdo jsou nuceni hovořit v příbězích, symbolech, poetických obrazech a metaforách o věcech, které pokládají za to nejpodstatnější, avšak jejichž evidence je bytostně jiná, než evidence matematiky, fyziky, statisticky orientované psychologie a účelově zaměřených sociálních věd.

Zde přichází u Dunnea ke slovu velký symbol filosofie jako metafyzické pouti, metafora myšlení jako cesty duchovního dobrodružství. Poutě sama je obrazem určité nazakotvenosti, směřování k čemusi vyššímu, obrazem touhy i obrazem bezdomoví. Poutník jako by zvýrazňoval memento údělu člověka jakožto bytí na cestě, memento

vyjádřené v Petrově epistoletě slovy: „V tomto světě jste cizinci bez domovského práva.“ Dunne se ve svých knihách vrací k základnímu symbolu knihy Williama Morrisa „Studna na konci světa“: putovat k této studni až na samý konec světa a napít se její vody, tedy jít za čímsi velikým až na hranici lidských věcí, po tom touží ti, kdo v domovském okruhu známého světa nenašli plně štěstí, ti, kdo trvale prožívají střet konečnosti a nekonečnosti v nitru člověka. Tuto touhu mají ti, kdo nerezignovali na život věčný a zároveň při znalosti hloubky lidské upadlosti odmítají přísliby, jež nabízí ta která forma idealismu a gnoze. Romano Guardini nazývá toto rozpoložení ducha těžkomyslností, španělský filosof Migue de Unamuno tomu říká tragický pocit života. Básník Jaroslav Seifert hovoří o patetickém stavu ducha, který je dán neklidem, prahnutím a tíhnutím ve směru k pravdě tak, že „Pravda nevítezila, nevíteží a nebude vítězit bez patosu“, jak říká Seifert ve své nobelovské promluvě z r. 1984.

Ve své poslední knize „Putování do Jeruzaléma“ (1986) přibližuje Dunne smysl poutnictví na příhodě, jíž byl svědkem — spolu se svými souputníky, účastníky jeruzalémského dialogu muslimů, židů a křesťanů — na Sinajské poušti. Když skupina poutníků nabídla jednomu z Beduinů možnost návštěvy Jeruzaléma, odmítl tento muž, který Sinaj učinil svým domovem, jejich nabídku slovy: „Zde jsem šťasten, ale kdybych spatřil Jeruzalém, už bych dál šťasten nebyl“. Dunne tuto odpověď shledává moudrou v tom smyslu, že vyjadřuje moudrost života v přítomnosti. Většina lidí vskutku žije touto moudrostí a tedy přesah, transcendence, vztaženost k horizontu neznáma je pro mnohé zdrojem úzkosti a pocitu ohrožení. Odbočit z jasně účelové cesty, překročit obzor konkrétního domova, vydat se čemusi vyššímu a neznámému bývá opravdu těžké. Vyžaduje to odvahu základní důvěry a touhy. „Být poutníkem“, praví John Dunne, „znamená mít toužící srd-

ce.“ Odvahu a touhu poznat musel projevit na Sinaji Mojžíš, když odbočil ze své všední pastýřské cesty, fascinován úkazem ohně, jenž nestravoval hořící keř. Kdyby jeho srdce přilnulo ke všední domovské dimenzi světa, kdyby v něm v okamžiku povolání zvítězila myšlenka: „raději půjdu svou cestou, neboť kdybych poznal toto tajemství, už bych více nebyl šťasten“, kdyby neprojevil smělou a zvědavou mužnost, nebyl by vybrán pro svůj velký úkol.

Pouť sama, jak ji chápe Dunne, není romanticko-heroická odyssea. Je zde tíha osamělosti, každodennosti a všednosti. Cíl sám není přímo dosažitelný a přichází spíše jako milost než jako důsledek výkonu člověka. Dunne popisuje svůj smutek v jedné z jeruzalémských mešit, když přítomní muslimové po liturgickém tanci a rytmic-kém vzývání Alláhova jména pocítili konečně při šálku mátového čaje stav míru a naplnění. Na příchod takového stavu musel Dunne čekat až do chvíle, kdy sám při západu slunce meditoval na břehu Galilejského jezera nad osmerým blahoslavenstvím, jež Kristus ve svém kázání na hoře vyslovuje na adresu těch, kdo jsou chudí, kdo pláčí, kdo jsou tiší, kdo hladovějí a žízní pro spravedlnost, kdo jsou milosrdní, kdo mají čisté srdce, kdo působí pokoj a kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost — ti všichni podle evangelijního příslibu dojdou útěchy, spatří Boha a vejdou do jeho království. John Dunne hovoří o tom, jak při meditaci nad touto pasáží Písma v galilejské krajině, která možná byla Ježíšovým domovem a azylem více než osudový Jeruzalém, pocítil zvláštní, hluboký mír a tiché, leč bytostně přesvědčivé ujištění. 2 000 let historického času jakoby náhle zcela zmizelo a náš autor zaslechl radostnou zvěst jako by přímo z úst toho, kdo ji poprvé vyslovil. Po tomto zážitku u Galilejského jezera — třebaže nespátřil podobu, tvář, osobu — by Dunne, jak praví, mohl již kladně odpovědět na otázku, zda se již setkal s Kristem, kterou mu kdysi položil jeden starý muž

ve Spojených státech. Snad právě v tomto okamžiku rozeznal pravý smysl křesťanství, které i přes svůj univerzální, všelidský rozměr je z velké míry záležitostí osamělých poutníků, kteří mohou uskutečnit plný a tvořivý návrat do lidského kruhu teprve až po osobním setkání se svým Místrem. Dunne v této souvislosti cituje Kierkegaarda výrok o tom, že „Kristus nemá žádné učedníky z druhé ruky“.

V tomto momentu bytostně osobního, nezprostředkovaného vztahu i ve své zaměřenosti na ty, kteří svou věc ve světě jako by prohráli, se křesťanství zjevně liší od islámu a judaismu. Navíc, zatímco islám zdůrazňuje řád a pravidelnost náboženského ritu a slibuje spásu těm, kdo ve svaté válce pozvednou zbraň za šíření Mohamedovy víry, a zatímco judaismus zůstává záležitostí jednoho vyvoleného národa, který na svého mesiáše dosud čeká, křesťanství je základní, bytostně přítomnou dějinnou událostí, otevřenou hluboko do minulosti a vysoko do budoucnosti. Je aktem překročení všech forem determinismu a fatalismu, je věcí uslyšené výzvy a svobodného následování. Ve své lidsky vyzrálé podobě se stává zkušeností hluboce osobního, jedinečného a nezcizitelného vztahu, takže člověk může svůj trvalý náboženský prožitek vyjádřit slovy, která si John Dunne svého času poznamenal do svého deníku: „Můj život je putováním v čase a Bůh je mým společníkem na cestě.“

Moderní myšlení začalo radikální pochybností, jež měla vést k nalezení nevyvratitelných jistot. Descartesovo *cogito* či Kantův kategorický imperativ mohou představovat právě ony ideje, jež coby nezrelativizovatelné pevné body měly zastavit sesuv evropského myšlení do ontologické skepse či mravního nihilismu. Avšak právě tyto jistoty poté, co se do nich oblékla lidská světo-

le, staly se čímsi destruktivním, ujařmujícím a zatemňujícím. Descartesovi je patrně právem vytýkáno, že svou degradaci přírodního jsoucna na měřitelnou, propočitatelnou a veskrze manipulovatelnou věc dal zelenou procesu ústícímu do ekologické devastace planety. Kantovi lze dost možná vytknout i momenty, jimiž poskytl inspiraci pro moderní totalitní myšlení, neboť svým kategorickým imperativem (jednej tak, aby se maxima tvého jednání stala principem obecného zákonodárství) dokazuje — jak se obávají mnozí Evropané — že německé myšlení má sklon dávat svým náhledům a přáním univerzálně závaznou platnost. Postmoderní skepse, inspirovaná především současnými francouzskými mysliteli (Derrida, Lyotard) pak, jak jsme viděli, hodlá skoncovat se samotnou ideou pravdy.

Troufám si říci, že v čase postmoderní skepse John S. Dunne ztělesňuje nadějnou alternativu tím, že předvádí myšlení nikoliv dogmatické či optimisticky modernistické, ale tím, že se snaží v postoji základní důvěry filosofovat svým vlastním životním příběhem. U Karta, Hegela a mnohých myslitelů XX. století životní příběh jaksi ustupuje do pozadí — bývá i zamlčováním prostorem politických kompromisů a mravních selhání. Dunne naproti tomu komunikuje svou vnitřní osobní zkušenost a celou mohutnost své filosofické erudice angažuje v naslouchajícím dialogu tradice, přítomnosti a budoucnosti.

V jeho díle nenalezneme rovinu tvrdě konstatovaných, pevných jistot, ale učíme se zde zvolna utvářet si svůj vlastní, neopakovatelný a nezcizitelný vztah k Pravdě. Snad právě proto je John Dunne autorem, který svou citlivou a neokázalou formou reálně otevírá prostor naděje.

7.IV.1992

Sdílejí kontemplované?

Je pozoruhodné, že lidé dnes znovu oceňují hodnoty donedávna opomíjené, jako meditace a kontemplace. Lze snad dokonce říci, že je to zájem téměř pragmatický. Je totiž sebezáchovný. Globální krize současnosti je až příliš zřejmá. Je to krach civilizace, která vykazala meditaci a kontemplaci mezi kuriózní zábavy podivínů. Pohled očištěný a prohloubený kontemplací může odhalit mnoho užitečného i v praktických otázkách jako je uspořádání lidské společnosti nebo vztah mezi lidmi a prostředím.

Někteří vnímají lidé předběhli současně spirituální zájmy dokonce i o pár desetiletí. Jedním z nich byl *Ivan Špička*, který se již v poválečném období setkal s významnou japonskou autoritou buddhistického směru *Zen*, prof. J. Kitajamou. To, co od této kontemplativní školy přijal a vlastním způsobem realizoval a promyslel v kontextu s dílem sv. Tomáše Akvinského a katolickou mystikou, pak sdílí svým žákům. Postupně vznikla škola, která zahrnuje sebeobranu a meditační techniky. Systému se dařilo v utajení a zamaskování přežívat i v komunistické éře. Prvním veřejným projevem některých stoupenců je nepravděpodobně vycházející časopis *Nihil obstat* a knihy nakladatelství TRS. Teď se oficiálním orgánem alogodického klubu stal sborník textů *Alogodické listy*, jehož první svazek právě vyšel.

Při četbě připadá člověku, který se začel do textů se sympatií a zájmem, že narazil na něco cizího. Má to částečně na svědomí nekomunikativní jazyk alogodiků. Víme o několika potenciálních stoupencích, kteří odložili texty, protože se nevyznali v *suprainstasích*, *sonomnisacích*, *dynamogeniích*, *alogonech* a podobných záhadách. Texty slovníkového rázu v *Alogodických listech* se snaží těmto nešťastníkům vyjít vstříc, ale zdá se, že bohužel marně. Čtenáři totiž sotva pomůžou, když se doví, že *mentální průprava* neboli *sopnologie* je *část alogodiky*, v níž se *úporná situa-*

ce řeší záměnou frikce alogodickou informací a pak se hnán zvědavostí doví, že *frikce jsou nežádoucí, asonomní aktivity odstraňované v mentální průpravě skrze eliminaci v alogonu* atd. Dlužno uznat, že pokušení zahrávat si s komunikační funkcí jazyka podlehly i osobnosti světového významu jako M. Heidegger nebo A. N. Whitehead. Nelze v tom jistě někomu bránit, ale stěžuje to možnost dorozumět se.

Koneckonců důležitý je záměr redakce deklarovaný předsedou redakční rady, velmistrem I. Špičkou v úvodníku *Sdílet kontemplované*. Kdo stojí o to, být účastníkem takového náročného programu, dá si práci prokousat se tautologiemi a bude se snažit napřed porozumět a pak i zažít. Třeba si najde i osobního rádce a začne praktikovat. Křesťan si bude muset zachovat dostatečně ostré a jemné rozlišování. Má-li dále trvat v důvěře vůči alogodickým autoritám, bude očekávat mimo jiné myšlenkovou důslednost. Nejprve se doví, že *antisignální identifikace* souvisí s kontemplací. Pak se mu jasně řekne, že *antisignální rád nelze slovy přiblížit* (str. 150). A nakonec se musí zeptat, jak tedy *sdílet kontemplované*. To však může jeho vírou v alogodiku otřást.

Co listy sdílet mohou a zřejmě také hodlají, je metoda meditace. Pokud pro samou metodu nezapomeneme na to, že spásu nám nabízí Ježíš Kristus, může nám být jejich nabídka užitečná. Proto můžeme časopis, jehož první slova jsou totožná s heslem dominikánské duchovní rodiny, přes konstatované nesnáze a nedůslednosti přivítat. Můžeme se snad dokonce těšit na kolegiální spolupráci a na výměnu informací a mínění. Pokud jim ovšem antisignální identifikace a aobjektové instace neučinili dialog s bratřími zbytečným ...

Odilo Štampach OP

Přijmout nadpřirozeno

Tomáš Týn OP

Otec Tomáš Týn se narodil v Brně 3. května 1950. Jeho rodiče Ludmila Konupčíková-Týnová a Zdeněk Týn ho vychovali podle křesťanských zásad, tak nenáviděných komunistickým režimem. Již od mládí brilantní ve studiích, obdržel stipendium na Akademii v Dijonu, a zde také dosáhl hodnosti bakaláře (1. července 1969) pro výuku literatury a filosofie. Současně se jeho rodičům podaří obdržet dovolení k vystěhování z vlasti a odcházejí do Neckargemünd v tehdejší SRN. Do dominikánského řádu vstupuje 28. září 1969 ve Warburgu (Vestfálsko), kde absolvuje noviciát, první sliby (29. září 1970) a rovněž zahajuje své filosoficko-teologické studie za německou provincii. V roce 1973 přichází do Bologně a ukončuje své studie, dosahuje lektorátu a licenciátu. V Římě pak dosahuje doktorátu teologie. Pavlem VI. je vysvěcen na kněze 29. června 1975. Jako profesor morální teologie projevuje bezprostředně velikou rovnováhu úsudku. V roce 1980 se stává viceregentem STAB (Studio Teologico Accademico Bolognese) v Bologni a v roce 1984 je započítán mezi členy Komise pro intelektuální život v provincii. V posledních měsících roku 1989, stížen prudkými břišními bolestmi, je mu diagnostikován zhoubný břišní nádor. Umírá 1. ledna 1990 v Neckargemündu.

Jeden z nejvážnějších a neškodlivějších omylů jak ve filosofii, tak i v křesťanské víře je neschopnost přesně rozlišovat mezi přirozeným a nadpřirozeným v oblasti poznání, v němž zmíněná distinkce znamená rozlišení mezi rozumem a vírou, filosofií a teologií. Sv. Tomáš vyjadřuje bez středních termínů své stanovisko: „Necessarium fuit, ad humanam salutem, esse doctrinam, quamdam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur¹ (I,1,1c). Teologie, svaté učení se inspiruje nadpřirozeným světlem božského učení, a proto má místo mimo (praeter) filosofické disciplíny, které svěrují svůj výzkum výhradně rozumu.

Obě oblasti jsou rozděleny pro různost jejich předmětu tzv. formálního ane-

bo pro různost jejich intelektuálního přístupu k poznání pravdy, ale zároveň jsou koordinovány a vzájemně komplementární a vždy přátelé v koherenci pravdy, neboť jestliže ne všechno, co je koherentní (nekontradiktorní), je pravda, jistě všechno, co je pravdivé, je naopak koherentní a vzájemně si neodporující. Proti tomuto jasněmu rozlišení se staví dvojitý omyl. První je omyl fideismu, druhý, opačně motivovaný, ovšem obsahově identický, je omyl racionalismu (laicismu). Oba dva prohlašující, že myšlení křesťana nemůže být myšlením křesťana pokud nespočívá na pouhém „riziku víry“ a proto je prosto jakékoliv přirozené racionality. Fideismus se z toho raduje prohlašuje, že kdyby křesťan smýšlel jiným způsobem, tj. způsobem čistě filosofickým

¹... k lidské spáse bylo třeba, aby byla nějaká nauka podle Božího zjevení mimo filosofické předměty, které se vynalézají lidským rozumem.“ (dle českého vydání STh z r.1937)

a přirozeným, upadl by do idolatrie (modlářství) rozumu (stačí pomyslet na Pascala-vu opozici mezi Bohem patriarchů a Bohem filosofů). Laicismus si z takového přístupu činí východisko obžaloby proti křesťanství a hovoří o myšlení stíženém ihned na počátku něčím iracionálním a historicky a „dogmaticky“ podmíněným.

Takový stav věcí je opravdovou a vlastní ranou moderní kultury, jež se tak rozštěpuje na reduktivní racionalitu na jedné straně a na chybný pokus o znovuzískání metafyzických skutečností (Bůh, duše atd.) neracionálním způsobem na straně druhé. Tak to bez problémů vidíme u Kanta, otce modernity, který prohlašuje za ilegální každou spekulativní metafyziku; svěruje jí poté obsahy praktické morálky, a tak velmi pochybeně doufá, že taktéž jeho závěry zůstávají racionální a mimo dosah útoku skeptiků. Ve skutečnosti ihned poté, co byla metafyzika vypuzena ze své vlastní oblasti, tj. z oblasti racionální a spekulativní, byla zničena a transcendence byla svěřena bizarní libovůli citů více či méně povznášejícím. Je to fakt, který by mohl být překvapením, avšak je nepopíratelné, že racionalistický iluminismus je největším mecenášem nejen ateismu, ale i těch nejodpornějších pověr.

Identifikující filosofii a kantismus a opouštějící veškerou kritičnost v tom samém momentu, ve kterém ji slavnostně vyhlásují, redukují laicistické filosofii na fenomenismus a immanentismus, a to je přivádí k myšlence, že každý náznak transcendence, který by se odvážil objevit v racionálním myšlení, je již obsahem závislým na náboženských přesvědčeních či dokonce na „podvodu kněží“. Ale pokud by toto bylo pravdou, pak by Platon nebyl filosofem, protože na rozdíl od sofistů vidí v Bohu a ne v člověku míru všech věcí, a filosofem by nebyl ani Aristoteles, který definuje metafyziku bez středních termínů jako „teologická disciplína“, neboť jejím nejvyšším předmětem nemůže být nic jiného než Bůh.

Jistě, popírat existenci přirozeného náboženství a i faktu, že člověk může a musí myslet Boha je naneštěstí také ještě „filosofií“, ovšem špatnou filosofií stejně jakou jí byla sofistika v celé své antropocentrické hybris a ve svém implicitním ateismu v kontrastu se sokratovským poselstvím, které vibrovalo jak cítěnou, tak i myšlenou religiozitou.

Fideisté zamýšlejí bránit náboženství před útoky laicistů poskytující jim však sami tu nejsilnější zbraň: nemožnost přirozeného náboženství a racionální metafyziky (teologie). Jsou přesvědčeni, že racionalismus musí být potírán ne v tom, v čem se proviňuje tj. v odmítání náboženství a nadpřirozena, nýbrž v tom, v čem je správný — v potvrzení rozumu. Avšak vždy je špatná taková teologie, která pro obranu víry má zapotřebí napadat rozum. Fideisté se tedy shodují s racionalisty tvrdíce, že metafyzika je již pod vlivem víry a zdůrazňují, že ve skutečnosti neexistuje žádná filosofie, která by nebyla pod vlivem nějaké „víry“, ať správné či nesprávné.

Takovým tvrzením se uzavírá každá cesta k racionální filosofii: vrchol lidského myšlení, moudrost by pak nebyl ničím jiným než pouhým výrazem kulturních podmínek, ve kterých žijeme. Existuje opravdu málo témat, ve kterých by se klasická metafyzika shodovala s kantovským kriticismem, avšak jedním z nich je požadavek přísného rozlišování mezi epistemologií a psychologií. Nikdo nepopírá samozřejmý fakt, že poznávací akt má rovněž svoji psychologickou komponentu, ovšem je třeba zdůraznit neschopnost psychologie vysvětlit celé poznání — povaha, podstata poznání jí zůstává nedostupna. Rozdíl spočívá mezi universálním a partikulárnem: psychologická komponenta je vždy singulární, platná buď pro jedince anebo pro určitou skupinu, avšak nikdy ne pro všechny, zatímco sama podstata poznání, tak jak ji konstituuje předmět epistemologie (gnoseologie), je univer-

sálně platná, takže všichni by měli uznat její obsah, pokud ho dostatečně promysleli. Kant zamítl metafyziku právě proto, že dle jeho náhledu nebyla dostatečným základem pro universální a nutnou charakteristiku apriority myslícího subjektu. Ve skutečnosti jsou věda a metafyzika disciplínami racionálními a jako takové se musí prokazovat universálními charakteristikami, jenomže fyzika při ontologické chudobě svého předmětu dosahuje snadno svého cíle; ve filosofické moudrosti ideál bude vždy přítomen, ovšem nikdy dokonale dosažen a i jeho částečné realizace nebudou již teoretickými modely méně či více aplikovatelnými na fenomény, nýbrž budou racionálními postupy promýšlejícími předmět jako již alespoň implicitně přítomný v mysli filosofa (avšak ne jako a priori, nýbrž jako objekt — realita).

Fideismus však neřadí pouze v teologii, protože jeho filosofická paralela, psychologismus, devastuje neméně vášnivě racionální spekulaci. Proto tvrzení, že pokud může teologie ovlivnit křesťanské myšlení, veškeré filosofické prvky v ní jsou podmíněny psychologicky (historicky, kulturně), poskytuje opravdu jen chabou útěchu. Mít za to, že moudrost nemůže mít účast na racionální přisnosti a universální platnosti, je destrukcí jak Zjevení, které by tak mělo svůj původ v psychologických stavech (teze asi příliš modernistická), tak i filosofického myšlení, které by se tak omezilo na vyjadřování původních poetických intuicí (Heidegger), jež budou pěkné tak dlouho jak budeme chtít, avšak pravdivé pouze hic et nunc a může se stát, že pro básníci individuální subjekt nejsou pravdivé vůbec.

V tomto bodě se církev plně postavila za koncepci sv. Tomáše, jenž činí rozdíl mezi racionálními disciplínami — a to jak vědeckými, tak i sapienciálními — které obě, i když různými způsoby, jsou racionálními, přirozenými a univerzálními, a mezi poznáním nadpřirozeným, které spočívá na Bo-

žím zjevení a na souhlasu lidského intelektu stimulovaného vůlí (láska ke zjevené pravdě) a aktuální milostí. Přirozenost sama svědčí o víře a zachovávajíc si svou přirozenou nezávislou intelektualitu, slouží filosofii jako dobrá služka teologie, což ukazuje, že špatně chápaný obrat „*philosophia ancilla theologiae*“² nejen že neumenšuje důstojnost filosofie, nýbrž přímo postuluje její skutečnou nezávislost. Opravdu neexistuje lepší pomoc, než jakou poskytuje tendencí k ateistickému racionalismu jeho zdánlivý protivník fideismus. — Kdyby vše byla víra, samotná víra by mohla také být pouhým názorem, avšak poněvadž Bůh je objektivně a rozum sám ze sebe před svým souhlasem s vírou ho jako takového poznává, Jeho slovo bude stejně tak objektivní a skutečné. Jestliže Bůh existuje pouze proto, že se v něj věří, samotné víře bude scházet základ v bytí a bude výsledkem pouhé myšlenky, povznášející, chcete-li, vždy však subjektivní a svévolné. A tak bude mít pravdu Feuerbach, když říká, že ne člověk je dílem Boha, dárce bytí, nýbrž naopak Bůh je dílem člověka, producenta ideálů, anebo jak by řekl Kant, stavitele vzdušných zámků. Teologie pohrdající rozumem nemůže být než špatnou teologií a víra, která myslí, že může přehlížet intelektuální přirozenost otevřenou k realitě jsoucna, ve skutečnosti likviduje sebe samu. Víra předpokládá rozum a nadpřirozené zjevení předpokládá racionální jistotu existence Boha a tedy i možnost Jeho sebesdělení se člověku.

Přejdeme nyní k promýšlení různých významů termínu „křesťanská filosofie“, abychom viděli, zda je zde nějaká filosofie respektující rozum v jeho nezávislosti, a tak vlastně i respektující samotnou křesťanskou víru. Podle všeho toho, co jsme již řekli, není možno respektovat víru v její reálné objektivitě, jestliže není respektován rozum v jeho reálné nezávislosti od víry. Především by se mohla jako křesťanská filosofie

² filosofie služkou teologie

uvažovat RACIONÁLNÍ REFLEXE SKUTEČNOSTI VÍRY. V takovém případě bychom však již neměli filosofii, nýbrž teologii, protože rozdíl mezi oběma disciplínami spočívá ve faktu, že zatímco filosofie vychází z přirozených a přirozeně poznatelných principů, teologie opírá svůj výzkum o principy nadpřirozené a Bohem odhalené a stejně tak nadpřirozeně věřené ze strany člověka. Ani se nemůže jednat o MYŠLENÍ POZITIVNĚ OVLIVNĚNÉ KŘESŤANSKOU VÍROU, neboť v takovém případě by šlo o teologický výzkum alespoň v oněch oblastech, jež přímo spadají pod vliv víry. Dále je vyloučena (podle existencialistické módy, která v teologii odpovídá neomodernismu) REFLEXE, KTERÁ PŘIVÁDÍ ČLOVĚKA K VĚDOMÍ POTŘEBY PŘIJETÍ NADPŘIROZENÉHO ZJEVENÍ, protože v tomto případě by řád milosti nebyl již více milostí, tj. svobodným darem, ale stal by se částí potřeb samotné přirozenosti, jež se chápe jako radikálně insuficientní sama v sobě. Stejně tak by byla nesprávná podobná konkluze v řádu přirozeném, neboť by tak nebyla patřičně zachována její vlastní konsistence a nezávislost. Ani se nemůže hovořit o PŘIJETÍ FILOSOFIE PLATONSKÉ, ARISTOTELSKÉ A NEOPLATONSKÉ DO OBLASTI KŘESŤANSTVÍ, neboť taková asimilace odpovídá určitému, velice limitovanému historickému momentu, a proto nutně neodpovídá na globální otázku po křesťanské filosofii; a dále církevní otcové, kteří přijímali takové dědictví, byli formálně teology a ne filosofy. Nepřekvapuje existence „teologie“, která se domnívá, že se lze obejít bez filosofie. Jedná se však o teologii mentálně nezralou, hrubou a primitivní, zkrátka o teologii sektářskou, nebo o postupy povahy racionalisticko-vědecké v oblasti zdrojů zjevení, což není ani filosofie ani teologie, nýbrž (a to ne vždy) vědecká interpretace textů.

Z toho všeho jasně vyplývá, že jakýkoliv systém ovlivněný vírou si nemůže nárokovat titul křesťanské filosofie z jednoduchého důvodu: takový systém je křesťanský, ne však filosofický, nýbrž teologický. Ovšem ani nestačí říci, že křesťanská filosofie spočívá v RACIONÁLNÍM VÝZKUMU SLUČITELNÉM S VÍROU anebo OTEVŘENÉM K FAKTU VÍRY v tom smyslu, že správné je pouze to, co neodporuje víře. A to z prostého důvodu, neboť taková charakteristika náleží filosofii, která nepřekračuje své přirozené hranice, ovšem na tom všem není nic křesťanského. Ve skutečnosti slučitelnost s vírou není způsobena povahou křesťanské filosofie, nýbrž pravdivostí filosofie v jejím řádu přirozeném a racionálním. Pravda není nikdy rozporná sama v sobě, takže to, co je pravdivé v řádu přirozeném, nemůže vyloučovat to, co je pravdivé v řádu nadpřirozeném. Každá filosofie je slučitelná s křesťanstvím silou své vnitřní pravdy, její neslučitelnost je jistým znamením jejího omylu v její vlastní filosofické oblasti.

Nechceme popírat, že občas mohou být zdůrazňována jistá filosofická témata v kontextu teologické reflexe (jako příklad uveďme problém subsistence v kristologickém rámci), avšak tím tato témata vůbec nepřestávají být filosofickými, přístupnými pouhému přirozenému rozumu nezávisle na víře. Na závěr nám zbývá říci pouze toto: křesťanská filosofie je nedorozumění, existuje pouze filosofie křesťanů, a přejeme si, aby se mnoho křesťanů filosofii věnovalo, neboť filosofie poskytuje svědectví víře jsouc na ní nezávislá a lišíc se od ní a směřujíc ve své nejvyšší spekulaci k potvrzení objektivní a nutné existence osobního Boha, slouží teologii v jejím studiu Zjevení jako nestranný garant její objektivní a inteligibility.

ZE ŽIVOTA DOMINIKÁNSKÉ RODINY

6.10. se dožívá osmdesáti let otec Vít Beneš OP

Narodil se roku 1912 v Plzni. V roce 1931 maturoval na reálném gymnáziu v Plzni, roku 1933 ukončil promoci dvouleté studium právnické fakulty v Praze.

28. 9. 1933 byl přijat do řádu, 29. 6. 1938 v Olomouci vysvěcen na kněze. Od roku 1938 působil v Praze. Byl jmenován syndikem kláštera, vyučoval na střední škole, sloužil sestrám a nemocným dívkám v Růžencové výrobě a v Krči. V roce 1942 byl vyšetřován Gestapem. Dostal příkaz odstěhovat se do Plzně, kde se musel denně hlásit na Gestapu, nesměl nikam cestovat. I zde vyučoval na gymnáziu.

V roce 1945 se znovu vrátil do Prahy jako syndik kláštera. Složil zvláštní zkoušky, aby mohl vyučovat na středních školách. Po obnovení litoměřického semináře vyučoval bohoslovce jako profesor katechetiky a současně byl duchovním správcem u sester 2. řádu ve Velkém Březně. V roce 1947 arcibiskup Beran zrušil litoměřický seminář. Otec Vít požádal provinciála, aby směl studovat církevní právo v Římě. V lednu 1948 odcestoval do Říma a během půl roku stačil vystudovat dva ročníky církevního práva a získal licenciát. Koncem června se znovu vrátil do Československa. Nový litoměřický biskup Štěpán Trochta obnovil litoměřický seminář a otec Vít zde znovu nastoupil jako profesor.

27. 4. 1950 byl otec Vít s ostatními spolubratry pražského kláštera odvezen do koncentračního kláštera v Broumově a odsud 2. 10. 1950 do Želiva. 15. 5. 1951 byl zatčen, odvezen do vyšetřovací vazby v Jihlavě a zde 3. června odsouzen k osmi letům vězení. Důvod: byl iniciátorem obhajoby trpících a nespravedlivě souzených. Při úmrtí

K. Gottwalda byla vyhlášena amnestie, otci Vítovi byl rozsudek zmírněn na pět let vazby. Jako vězeň pracoval v cementárnách v Královém Dvoře, prošel vězeními ve Valdicích u Jičína, v Mladé Boleslavi a ke konci pracoval v Tmavém Dole ve Rtyni.

15. 11. 1955 byl propuštěn z vězení. Vrátil se do Plzně. Pracoval v plzeňské celulózce, pak v sodovkárnách jako výrobní plánovač a závodní právník. Při tom se staral o svou matku, těžce postiženou sklerózou.

V roce 1968 dostal na čas povolení vypomáhat v plzeňské farnosti Panny Marie Růžencové. Znovu zahájil boj za uznání řeholí a jejich práv. 1. 7. 1969 nastoupil jako duchovní správce do Kadaně k sestrám dominikánkám.

V roce 1973 začaly opět těžkosti. Otec Vít byl obviněn, že neslouží v Kadani jen sestrám, ale i dalším věřícím (chodili na bohoslužby do klášterního kostela), a proto maří statní dozor nad církvemi. Po třiletém vyjednávání byl otci Vítovi odebrán státní souhlas k duchovenské činnosti. Vrátil se znovu do Plzně.

Další období jeho života bylo plně věnováno službě lidem. Říkalo se mu plným právem "advokát chudých". V noci cestoval, dny věnoval těm, kteří potřebovali radu a pomoc. V roce 1977 sepsal memorandum všech řeholníků ČSSR, kde hájil lidská práva řeholníků a řeholnic. Toto memorandum vyvolalo ze strany STB silnou reakci: byl volán k výslechům, byla u něho několikrát provedena domovní prohlídka, musel žít v neustálém napětí, a to až do roku 1989.

Od roku 1991 žije v pražském klášteře sv. Jiljí.

KAPITULA ZLOMU

Informace otce Dominika Duky OP o generální kapitule řádu

Generální kapitula se konala v červenci tohoto roku v mexickém městě Quadalupe. Latinská Amerika byla vybrána s ohledem na pětisté výročí objevení nebo — jak se spíš vzhledem k původnímu obyvatelstvu používá — evangelizace Ameriky.

Slavnostní zahájení proběhlo v nové mariánské bazilice, která pojme 25 tisíc poustníků. Je zde umístěn obraz Panny Marie, který byl podroben, díky zvláštním okolnostem svého vzniku, podobně náročným výzkumům jako turínské plátno. Kapitula byla největší v dějinách řádu co do počtu účastníků. Těch, kteří měli právo hlasovat, bylo přes 130. Spolu s nutným technickým personálem se výsledný počet účastníků pohyboval kolem 200. Samotná zasedání probíhala v sídle biskupské konference Spojených států mexických.

Volba magistra řádu

Volba nového magistra se odlišovala od voleb předcházejících. Zatímco v minulosti navrhoval kandidáta popř. kandidáty magistr řádu, při této volbě přijížděli účastníci s připravenými kandidáty z jednotlivých kontinentálních setkání. Zástupci Evropy jich měli připraveni osm. V Mexiku se ukázalo, že je celkem devatenáct kandidátů, což vedlo centrální komisi kapituly k rozhodnutí, kterým nařídila jednotlivým skupinám, aby provedly tzv. předvolbu, ze které mohli do volby na plenárním zasedání postoupit vždy dva kandidáti — tím se výsledný počet omezil na osm. Volbě přecházely rekolekce, a jejichž začátku byl nastíněn ideální obraz nového magistra. Poté byli všichni vyzváni ke svátosti smíření, aby volba probíhala v atmosféře oproštěné od všech možných i nemožných vášní a postojů. Ve volbách zvítězil ve druhém kole otec Timothy Radcliffe. Nový magistr řádu je bývalý anglický provinciál, novozá-

konní profesor na universitě v Oxfordu, ale také studentský farář, jakýsi anglický Tomáš Halík. Řád v něm získal člověka, který má především pochopení pro variabilitu života v řádu. Jeho volba signalizuje, že by se mohl stát mostem mezi jednotlivými proudy, které pochopitelně existují i uvnitř dominikánského řádu. V posledních desítkách let se řád zaměřil převážně na své misijní poslání, s čímž nebyla příliš spokojena vědecká a výzkumná řádová centra. Hned ve svém prvním povolebním vystoupení, ve kterém magistr přednesl návrh na reformu studia v řádu, získal sympatie i těchto skupin.

Komise, komise, podkomise a problém zvaný latina

Po volbě následoval den odpočinku a po něm čtyři týdny zasedání, ve kterých se práce rozdělila do jednotlivých komisí — řádová formace, společný život, kázání, působení řádu v Africe, dominikánská rodina, komise o generální kurii řádu, legislativní komise a komise o řádové ekonomice. Předsedové těchto komisí tvořili centrální komisi, která zasedala každý den a určovala další program. Nejpočetnější komisí byla komise o kázání, což je takový orwellovský název, protože tato komise nemá s kázáním prakticky nic společného. Projednává spíš strategii působení řádu. Tato komise byla vzhledem k množství projednávaných témat rozdělena na podkomise — o sekularizaci, o ekumenickém dialogu, o inkulturaci, o míru a spravedlnosti, o sdělovacích prostředcích, o poslání řádu v Evropě a o nových založeních. Komise zasedaly v jednotlivých jazykových sekcích — anglické, španělské a francouzské. Latina zazněla pouze dvakrát, a to z úst maďarského provinciála. Poprvé s potleskem, podruhé již s určitými známkami nespokojenosti,

protože většina účastníků mu nerozuměla. Mladí bohoslovci, kteří na kapitule tlumočili, odmítali latinu překládat s poukazem na to, že provinciálové ji mají ovládat. Jinak se latina uplatňovala v legislativě. Jestliže někdo navrhoval určitou úpravu konstitucí, musel ji předložit v latině. V latině bez chyb a v latině určité stylistické úrovně. Pokud tomu tak nebylo, byl návrh vrácen. Tím jako by se kapitula bránila přílišným zásahům do konstitucí, protože mnozí, kteří měli velké plány a vize, ztratili při převádění svých myšlenek do latiny výdrž.

Jiný styl práce již na příští kapitule

Při hodnocení je třeba říci, že tato kapitula byla kapitulou zlomu. Vzhledem ke změnám ve světě i ke změnám řádové mentality není možné bez hlubší reflexe pokračovat v kapitulách podle metodiky práce, která se vyvinula v posledních desetiletích. Ukázalo se např., že vize osmašedesátníků¹ uvnitř řádu jsou vize, které východní Evropa neakceptuje a jsou již dnes nepřijatelné i pro mladou západní generaci. Proto také bylo nesnadné připravit materiál podkomise o míru a spravedlnosti. Po předložení plénu se třikrát vracel. Uvědomíme-li si počet komisí a nesnadnosti s prodloužením kapituly, pochopíme, proč magistr řádu nařídil zpracovat materiál pro systém práce na příštích kapitulách. V něm se ukázalo, že většina účastníků nesouhlasí s délkou trvání kapituly a požaduje její zkrácení. Bylo odhlasováno, že napříště bude volební kapitula trvat tři týdny a nevolební čtrnáct dnů. Akta kapituly nesmí pro příště přesáhnout pět listů na rozdíl od fasciklu, který mám před sebou. Vyšlo totiž najevo, že práce s textem znemožňuje demokratickou diskusi. Komise, která předložila text o dvaceti stranách a cítila, že plénum text nepřijímá, se nesnažila vést diskusi, nýbrž text obhájit, aby se s ním nemuselo už nic dělat. Ke zlepšení a zrychlení práce bude

pro příště nutná i lepší příprava před generální kapitulou. Proto byla kurie řádu pověřena, aby půl roku před zahájením zasedání rozeslala témata k promyšlení jednotlivým provinciím, které k nim pošlou své vyjádření. Takto vzniklé výchozí materiály by byly předmětem jednání kontinentálních setkání. Zde by se k nim měli možnost vyjádřit nejen členové řádu, ale i přizvaní experti z různých oborů. Až takto připravené materiály by projednávala generální kapitula. Šířka témat je totiž v současné době taková, že logicky při diskusích o některých z nich většina, a to je třeba si přiznat, vůbec neví, jak reagovat. My jako Evropané dokážeme těžko pochopit problémy afrických provincií a naopak. Nakonec obtíže se vzájemným poznáváním máme i v Evropě. Nám se někdy zdá, že západoevropská část řádu je příliš sekularizovaná, příliš progresivní a naopak, my se jevíme západu jako příliš konzervativní, příliš tradicionalističtí. Bude tedy nutné hlubší poznání skutečnosti na obou stranách a určité zamýšlení nad tím, které tradice jsou opravdu nosné a kde je naopak variabilita řádového života přínosná a nezbytná.

Nová situace v Evropě a východní vikariát polské provincie

Komise o Evropě vydala také prohlášení, ve kterém odsoudila komunistickou diktaturu jako nejkrutější diktaturu v dějinách. Byla dohodnuta větší spolupráce s provinciemi východní Evropy, kde nejsložitější situaci má řád v Maďarsku a kde speciální problém tvoří existence východního vikariátu polské provincie, který má za úkol působit na území bývalého Sovětského svazu. Polští otcové žádali, aby vikariát nevystupoval jménem polské provincie, ale přímo jménem magistra řádu, čímž by se ulomil antipolský hrot, který na území jeho působnosti existuje. Žádost se týkala i pomoci při zajištění fungování vikariátu.

¹osmašedesátníci — generace západoevropských intelektuálů, ovlivněná některými levicovými názory na změnu sociálního a školského systému, jejíž snahy vyvrcholily studentskými bouřemi v roce 1968 - pozn. red.

Z prvních zpráv o jeho činnosti vyplývá, že se západnímu křesťanství daří oslovit technickou a přírodovědeckou inteligenci tohoto území lépe než domácí pravoslavné církvi, což u pravoslavy vyvolává obavy ze ztráty jakéhosi evangelizačního monopolu.

Nové dělení dominikánské Evropy

Dominikánská Evropa byla na této kapitule rozdělena do čtyř částí. Byla vytvořena rada Evropy, kterou tvoří zástupci těchto čtyř regionů. Československo spadá do středovýchodního regionu, kde je kromě nás ještě provincie rakouská, německá, polská, maďarská, území Rumunska a Bulharska a oblast bývalého Sovětského svazu. Region západní Evropy zahrnuje západní Evropu a Kanadu, která se v řádovém dělení světa cítí být více spojena s Evropou než se Spojenými státy. Zvláštním regionem je Iberský poloostrov, který má čtyři španělské provincie a provincii portugalskou. Mohlo by se to zdát na první pohled nevyrovnané, ale je třeba si uvědomit, že tento region zastupuje 1.200 dominikánů. Čtvrtý region, jižní, tvoří pět italských provincií a Malta.

Z rozhodnutí kapituly bylo na příští rok, na velikonoční oktáv, svoláno do Prahy evropské dominikánské setkání, kterého se alespoň v úvodu zúčastní také nový magistr řádu. Tato návštěva bude součástí jeho cesty po východní Evropě.

Nesnadná cesta informací

Hovořilo se také o posílení toku informací mezi provinciemi, a to dokonce několikrát. Vyšlo najevo, že existuje mnoho provincií, které mají tak vyspělé vlastní informační prostředky, že tento problém vůbec nepociťují a jeho řešení se jim nezdá nejdůležitější. Je třeba také přiznat, že evropská skupina byla jediná, která nebyla schopna hovořit v jednom jazyku. Naše rozhovory se tedy neobešly bez soustavy tlumočnicků, což informacím nikdy neprospívá. Nadhroze byla i otázka kontaktu s vedením řádu pomocí počítačové sítě, proti čemuž protestovali hlavně zástupci Afriky a části Asie, pro něž by bylo zřízení takových center příliš drahé.

podle rozhovoru s otcem Dominikem zpracoval Tomáš Š. Weiss

KNIHOVNA

Kazatelské středisko

Jeruzalémská bible - pracovní vydání 3. sv. - Numeri, Deuteronomium

Dominik Duka OP, Úvod do Písma sv. SZ

Rajmund Tretera OP, Církevní právo, 3. rozšířené vydání, 1. sv.

nakl. Lúč

J. Vrabec, Obnova v Duchu svätom

nakl. Sursum ve spolupráci s SPN

Odilo Štampach OP, Malý přehled náboženství nakl. Zvon

H. Mondscheinová, Otec Vendelín a čtyři raubíři

Jan Pavel II., Mulieris dignitatem

H. Waldenfels, Světová náboženství

Cyrlometodějský kalendář 1993

Souvislosti 2/92, 3/92 - Lustiger, Štampach,

Zieba, Guardini, Mádr, Schillebeeck

TT 3/92 - biblistika

nakl. Atlantis

V. Černý, Paměti III 1945 - 1972

R. Preisner, Americana I.

vyd. Akcent

J. Vrabec, Viete meditovať?

vyd. Serafín

brat Efraim, Neskoré dažde

J. Philippe, Hľadaj pokoj a zotrvej v ňom

edice Karmelitánská spiritualita

Brandsma, Krása Karmelu

Z. Kalista, Ctihodná Marie Elekta Ježíšova

Sion, Duchovní realismus Terezie z Lisieux

časopis Karmel

nakl. Portál

Lacourt, Odvaha k víře 2. - Ježíš z Nazaretha

Stručný místopis mariánské úcty v Čechách a na Moravě

A. Frossard, Ptali jste se na Boha

vyd. Ars collegium

K. Schwarzenberg, Heraldika

SPN

Z. Kalista, Tvář baroka

Filozofický ústav ČSAV

Chalierová, Židovská jedinečnost a filozofie

sborník Člověk v moderních vědách

Centrum rodiny, Bratislava
 dva sborníky Psychologia a pastorácia
 nakl. Vyšehrad
 R. Guardini, Konec novověku
 J. Čep, Dvojí domov
 nakl. Jota
 J. Deml, Podzimní sen
 nakl. Herrmann a synové
 Z. Kratochvíl, Prolínání světů

na Slovensku vycházejí jezuitské čtvrtletníky
Verbum, Viera a život
 číslem 10/1991-92 přestal z ekonomických důvodů vycházet časopis **Akord** a bulletin **Mundus Orans**
 Děkujeme redakcím náboženského vysílání ČTV a časopisu Anno Domini za propagaci našeho čtvrtletníku.

kulturně politický měsíčník konzervativní orientace

PROGLAS

V pravidelných rubrikách přináší

**reakce, komentáře - filozofické studie
 eseje z politické filozofie - politicko-historické úvahy**

od předních domácích i zahraničních autorů. V rozsáhlé kulturní rubrice *Vztahy* nejenom navrací do literatury zamlčované autory, ale objevuje i nové, neboť si uvědomuje, že vztahy nejsou pouze vzájemnost, ale především kontinuita a kontext.

V letošním ročníku Proglasu mimo jiné najdete:

- seriál „Konzervativní myslitelé“ - historie, význam a současný vývoj konzervativní filozofie, zpracovaný chronologicky v medailonech jednotlivých autorů (Aristoteles, Hume, Burke, de Maistre, Hegel, Bradley, Hayek, Oakeshott, Voegelin a řada dalších)
- překlady nejnovějších i starších statí z předního britského konzervativního čtvrtletníku *The Salisbury Review*
- řadu příspěvků i polemik kolem tzv. podzemní církve v Československu
- příspěvky a diskuse k problematice křesťanského fundamentalismu
- řadu studií o perspektivách evropské integrace
- seriál přednášek britských politologů, filozofů a umělců přednesený v rámci seminářů „Podzemní univerzity“ z let 1984-89
- originální seriál o židovském fenoménu
- portréty židovských terezínských umělců
- rozsáhlé profily dnes pozapomínaných významných osobností kulturního života
- recenze knižních novinek

Rozsah 60 stran, cena 12,50 Kčs,

Jedno číslo na ukázkou a složenku na předplatné zašle distribuční firma
Ji-Pe, Burdova 1227, 19800 Praha 9-Kyje tel.: (02) 68 45 251 / 155

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 8

110 00 Praha 1

Sazba z systému L^AT_EX: 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.

