

ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

SALVE

ROČNÍK III.

ČÍSLO 2

1993

Josef Pieper *Co odlišuje kněze?*

Albert Beneš OP *Spiritualita kněze*

před II. vatikánským koncilem a po něm

Jan Spousta *Klerikové E. Drewermannna*

Hans Urs von Balthasar *Kněz, jakého hledám*

Jiří Fuchs *Zápletky noetické i ontologické*

Wendy Drozenová *Kontemplace jako klíčové téma
v díle Thomase Mertona*

Silvestr Braitto OP *Temná noc*



O B S A H

Odilo Štampach OP — Editorial	1
Josef Pieper — Co odlišuje kněze?	2
Albert Beneš OP — Spiritualita kněze před II. vatikánským koncilem a po něm	9
Jan Spousta — Klerikové E. Drewermanna	11
Hans Urs von Balthasar — Kněz, jakého hledám	15
Nekopejme do zavřených dveří — rozhovor s P. Rudolfem	18
Jiří Fuchs — Zápletky noetické i ontologické	22
Wendy Drozenová — Kontemplace jako klíčové téma v díle Thomase Mertona	30
Silvestr Braitó OP — Přirozenost, zákon a láska	34
— Temná noc	37

Editorial

My, Kristova církev, jsme **královským kněžstvem a lidem Bohu patřícím jako vlastnictvím** (1 Petr 2,9). Proto není divu, že očekáváme především od těch z nás, kteří ostatním poskytují službu vedení, totiž od biskupů a presbyterů, aby byli **kněžskými** povýtce. Ani ne snad nějak více než ostatní, kdyby to vůbec šlo, nýbrž jinak. Jejich kněžství je **kněžstvím služebním a hierarchickým**. Co Pán dává skrze vložení rukou biskupa a modlitbu, nebývá ovšem hned také rysem kněžské činnosti a kněžské osobnosti. Prožíváme dobu, ve které jsou základní hodnoty rozkolísány. Kněžský profil, který se před dvěma generacemi zdál být celkem jasný, je teď rozmířen. Chtěli bychom přispět k oné ve světě již rozběhlé diskusi o služebním kněžství, která si pozvolna razí cestu i k nám.

Touhu vrátit se k opuštěným nebo i zapomenutým hodnotám, aniž bychom ztratili to nové, vyjadřuje ve svém starším textu P. ThLic. Albert Beneš z brněnského dominikánského konventu, který přednáší morální teologii na teologické fakultě v Olomouci. Že zavedl, jak sám dosvědčuje, liturgickou reformu a že se z ní navíc i těší, je už z dnešního pohledu samozřejmostí, i když starší pamatují urputné zápasy, které s tím byly spojeny. Spíše by někdo mohl s trochou hořkosti klást katolické církvi v České republice, tedy vlastně sám sobě a svým bratřím a sestrám ve víře, otázku, zda přejdeme po dvou desíletích pozvolného uskutečňování koncilního dokumentu **O liturgii** k realizaci dalších patnácti věroučných a pastorálních konstitucí, dekretů a prohlášení, jež koncil také vydal.

Uniká nám, že pro celou velkou skupinu katolíků je už II. vatikánský koncil dávnou minulostí. Konec konců, nebyli v době, kdy jednal, ještě na světě. Čas neúprosně pádí a nese s sebou nové zkušenosti. Církev je komentuje takřkajíc za pochodu. Občas se už dokonce objevují úvahy o možném budoucím koncilu. V každém případě si budeme muset zvyknout na to, že katolíci různých mínění budou chtít nechtít žít vedle sebe, ale také spolu v jednom společenství Slova a oltáře. Daleko za duchem a smyslem koncilu je svými informacemi a úvahami Eugen Drewermann. Platí to také o jeho reflexích na kněžské téma. Ukazuje cestu dopředu? Nebo je to slepá stezka? Nebo, jako už to bylo mnohokrát v dějinách, má v něčem pravdu a v něčem nepravdu? Nezbyde než diskutovat. Jan Spousta nám nabízí jako jednu z prvních porcí látky k diskusi věcnou informaci o Drewermannových **Klericích**.

Klidnou stavbu teologické úvahy sklenul v našem čísle nad dílčími míněními u nás stále známější německý theologizující filosof Josef Pieper v téměř nepolemickém textu o tom, **co odlišuje kněze**. Obdobnou spolehlivou solidnost s díky kvitujeme i u krátkého článku Hanse Urse von Balthasar **Kněz, jakého hledám**. Přiměřenou tečkou za „kněžským blokem“ tohoto čísla je rozhovor bratra Šebestiána s P. Vladimírem Rudolfem, farářem od Panny Marie – Královny míru v Praze Lhotce. „Zpovídá“ ho důkladně z toho, co to znamená být praktickým pastýřem uprostřed velkoměstského sídliště.

Rozhovor s P. Rudolfem je přemostěním k bloku dvou článků věnovaných devadesátému pátému výročí narození **Silvestra M. Brait**a. P. Rudolf mluví totiž také o tom, jak se s Braitem přátelsky setkával ve svém mládí a co to pro něj znamenalo. Krátká redakční informace pak připomíná tohoto dominikána velice známého od konce dvacátých do začátku šedesátých let našeho století a dva jeho texty nechávají na chvíli ožít jeho myšlenky.

Leitmotivem všech čísel **Salve** má být meditace a kontemplace. Prostřednictvím článku PhDr. Wendy Drozenové se vracíme k postavě Thomase Mertona. Po krátké životopisné črtě probírá autorka přehledně a soustavně právě **kontemplaci jako klíčové téma v díle Thomase Mertona**. Smíme-li prozradit její plány, chystá překlad jedné z knížek, ve kterých se Merton vyrovnává z katolického hlediska s buddhistickou metodou meditace.

Odilo Štampach OP

Co odlišuje kněze?

Josef Pieper

Autor je řádným profesorem filosofické antropologie na universitě v Münsteru a patří k významným katolickým filosofům. Ve svých spisích se snaží postihnout celou skutečnost, dobrat se původních hodnot. Jako znalec díla sv. Tomáše Akvinského vydal „Thomasbrevier“ (1956) a obsažné „Hidführung zu Thomas von Aquin“ (1958).

Kdo sleduje stále nové teologické výpovědi kněží o smyslu jejich poslání, pochopí, proč nelze kupodivu věc vyřídit krátkou poznámkou; přinejmenším souhlasí s názorem, že není v žádném případě zbytečné, když se zde laik pokouší ozřejmit svým přátelům i sobě *differentiam specificam* (zvláštní odlišnost), kterou se kněz liší od nekneze. Zkušeností, které tuto nezbytnost potvrzují, je mnoho. Uvádím jmenovitě jen tři z poslední doby. Při ekumenickém rozhovoru o kněžství, vedeném výslovně s úmyslem, aby došlo k teologickému třibení názorů, byla pronesena jasně a s rozhodností známá protestantská teze o tom, že křesťanské kněžství jako úřad neexistuje; ale katolický partner dialogu nejenže nevysvětlil a nezdůvodnil, ale ani neformuloval učení II. vatikánského koncilu o zásadním rozdílu, jímž se hierarchické kněžství (ze svěcení) liší od všeobecného kněžství věřících. Nebo: čtu učené pojednání o „moci a službě“ kněze, provázené četnými biblickými odkazy, v němž není ani stopy souvislosti mezi výslovně zastávanou „teorií“, a jak lze bezpochyby předpokládat, tímž autorem samozřejmě provozovanou kněžskou „praxí“, při níž denně v ornátě, s albou a stolou přistupuje k oltáři, aby sloužil mši a podával věřícím se slovy „tělo Kristovo“ posvátný Chléb. A konečně, jednou opět zazněla programová výzva po „demytologizaci kněžského stavu“, jehož obnovu máme prý čekat od „návratu k všeobecnému kněžství“, protože „být Kristovým knězem není nic jiného, než být zcela člověkem a vidět zásadní velikost v lidské osobě“ (to je možno číst v knize o „ohniscích moderní proble-

matiky víry“, jak zní podtitul, vyšlé 1971 s biskupským Imprimatur). – Kdo by se odvažil popírat, že v tom všem něco velmi základního nesouhlasí?

Právě proto je naléhavě nutné ptát se, co vlastně odlišuje kněze, a pokusit se odpovédět s co největší možnou přesností. Přirozeně je zároveň jasné, že takovou odpověď nelze čekat od názoru nebo dokonce od více nebo méně duchaplných nápadů jednotlivce. Soukromá mínění, i „vědecky“ podávaná, nejsou zde důležitá. Nutno tedy říci, čím má být tento pokus o objasnění podložen. Tedy čím jiným, řekl bych, než pohledem na samu církev, která je přece nejen ve svých věroučných prohlášeních, ale i ve své dějinné praxi jedinou legitimní vykladatelkou Kristova zjevení. Např. čistě historicko-kritická exegeze, která se dívá na Nový zákon jako na „knihu mezi ostatními knihami“, k tomu vytváří sice nepostradatelné předpoklady, sama však nemůže být žádným výkladem Písma sv. Především se odvolávám na jasně formulovanou nauku II. vatikánského koncilu. Vím sice, že i ona vznikala – jak ani jinak nelze – za určitých dějinných podmínek. Ale bráním se chápat ji jen jako právě překonaný předstupěk nějaké údajně mnohem pokrokovější „moderní“ teologie. Něco takového si nedám namluvit. Daleko jasněji ke mně mluví kontinuita, která často i formálními odkazy spojuje text koncilních dekretů a konstitucí s nejranějším původem Církve, s jejími Otcí a předchozími koncily, ale i s velkými teologickými učiteli křesťanstva. A požaduji pro sebe svobodu brát doslova požadavek koncilu, že teologové by se měli ve

snaze o hlubší proniknutí do božských tajemství držet zvláště jednoho z těchto učitelů, totiž Tomáše Akvinského. Ovšem čerpám zde výlučně z něho, a ne z příruček třetího řádu „ad mentem Divi Thomae“, které jsem naštěstí nikdy nepotřeboval studovat a které svým (o sobě chvalitebným)

pokusem o školsky uspořádané podání znechutily a fakticky zabránily celým generacím studentů teologie v přístupu k Doctoru Communis, k jeho velkolepé a (vyjádřením a obsahem) daleko pružnější výpovědi o světě.

Žádný strach před „zúženým pohledem“

Kdyby někdo při posuzování otázky, v čem spočívá rozlišovací znamení aprobovaného lékaře, uvažoval tak, že umění léčit není přece vlastní jen lékařskému stavu, nebýt je mnoho „charismaticky“ léčících nelékařů (každá řádná matka přece umí ovázat ránu); nebo kdyby jiný řekl, že lékař je in concreto zároveň občanem, manželem, otcem, sousedem, často také šéfem kliniky, tedy svým způsobem manažerem – pak by oba řekli bezpochyby úplnou pravdu; ale ústřední bod otázky by jasně nezodpověděli, a tak by zůstali odpověď dlužni. Zdá se mi, že něco podobného se často děje i v hovorách o kněžství.

V uvedeném příkladu by asi správná odpověď zněla: to, co odlišuje aprobovaného lékaře, spočívá v tom, že na základě zákonně uznaného vzdělání pouze on je oprávněn např. rozříznout břicho (což by bylo v každém jiném případě ublížení na těle), předepisovat i léky obsahující jed, potvrdit smrt člověka apod. Tak i otázka, čím se odlišu-

je kněz, by zůstala v podstatě rovněž nezodpovězena, kdybychom ji řešili poukazem na konkrétní mnohost kněžské existence či zvláštní úkoly „kněze dneška“ nebo kněžské rysy v křesťanství. – Kdybychom měli rozhodněji na mysli tento obsah a zaměřili se na něj, pak by neshody v dnešních debatách rázem zmizely.

Tematické „zúžení“, proti němuž se stále znovu se záhadnou horlivostí brojí, toto vymezení pohledu na to, čím se má zabývat jediné kněz na rozdíl od laika, je ve skutečnosti právě tak nezbytné, jako objasňující – přičemž se nesmí zapomenout, jak už řečeno, že differentia specifica, popis toho, co patří pod pojem, nevykresluje přirozeně dokonalý „obraz kněze“, a také ani nechce. Když tedy v klasických textech o kněžství stále nacházíme obraty jako „nikdo ... i kdyby byl knězem“ (4. lateránský koncil 1215), „sám kněz“, „pouze kněz“, pak se tomu ani v nejmenším nedivíme.

„Pověření“ a „konsekrace“

Můžeme otázku, co odlišuje kněze od laika, formulovat i jinak, aniž bychom změnili její smysl: Co se děje při kněžském svěcení? – Zdá se, že konstatování nebo stížnost, které občas slyšíme, mají pravdu: moderní teologické bádání přineslo k tématu „kněžské svěcení“ málo podstatného. Opravdu je o této svátosti v jinak četných pojednáních o kněžství málokdy řeč. Jsme pokoušeni říci, že téměř nikdy. Z druhé strany by bylo přirozeně nesmyslné předpokládat, že učení církve a tradiční teologie neobsahuje dostatečně jasné pojetí to-

ho, co se děje, když biskup světí kněze, a jakou moc kněz na základě tohoto liturgického úkonu dostává.

Doslovný význam pojmů „ordo“ a „ordinatio“ to pochopitelně na první pohled příliš neobjasňuje. Budí spíš dojem, že nejde o nic víc než o čistě organizační a administrativní úkon, kterým je určitému člověku přidělována jistá funkce. A k něčemu takovému skutečně dochází; kněz, když je ordinován, přijímá opravdu pověření, delegaci k úřadu; je jmenován, poslán, ustanoven. Avšak slovo, kterým se označuje toto

svátostné dění, obsahuje ještě něco zcela jiného. Chápala to tak už velmi záhy křesťanská teologie, ale výslovně a na mnoha místech i II. vatikánský koncil. Toto slovo zní: „konsekrovat“. Sacerdotes consecrantur, kněží jsou svěcení. A tím jsme poukázali, jak již řečeno, na hledisko, které neuvádí žádný z právě zmíněných pojmů. A přece právě zde, v tomto základním článku kněžského svěcení a kněžství dochází k rozlišování duchů.

Přirozeně nejsou pojem a slovo consecratio nové, jsou naopak prastaré. Kniha Exodus (29,1) vypovídá o Áronovi a jeho synech, že mají být „vysvěcení“ na kněze; a o Jeremiášovi je řečeno, že byl na proroka posvěcen, konsekrován, už v životě matky (Sir 49,7). Kromě toho a především je consecratio „hlavním termínem“ starořímské sakrální mluvy, který se brzy stává i běžným výrazem křesťanské církve, když se už nemusí obávat falešného ztotožňování a nedorozumění. Stejně jako „znamení“, „symbol“, „oběť“ pochází i výraz consecratio z „přirozeného“ myšlení, a je tedy předkřesťanský; spadá tedy do kategorie toho, co musí být (jako vše přirozené) nejprve opraveno vírou, snad i očištěno od démonického povlaku a znetvoření a přivedeno k pravému smyslu. Na druhé straně musí být použit jako základ, neboť bez své myšlenkové realizace by byl nepřístupný i nový obsah, který do něho vložil Kristus.

Jaký je však obsah pojmu „svěcení“, consecratio? Ani starozákonnímu Židovi ani zbožnému Řekovi nebo Římanovi by to nebylo zapotřebí objasňovat, zatímco moderní křesťan, zvláště pokud se zajímá o teologii, musí nejprve překonat (dodejme, že ne zcela bezdůvodně) nedůvěru vůči „nábožensky dějinnému“ a tomu, co lze nazvat „podezření z mytologie“, aby přijal s určitou nezaujatostí nebo aspoň trochu porozuměl, co sama Církev prohlašovala v učení i svátostné praxi s úplnou samozřejmostí po mnohá staletí jako své nejvlastnější stanovisko. Nezbyvá tedy opět nic jiného než znovu a od základů probrat to, co z vědomí křesťanů už téměř zmizelo.

Přesně vzato, jde o dvojí hledisko. Consecratio je jedna strana mince; druhá

se nazývá dedicatio. Oba pojmy patří k sobě; a každý z nich bychom mohli nahradit slovem „svěcení“.

Pojem dedicatio, který je původnější a starší, se týká lidí, kteří Bohu něco „věnují“ a poskytují jako „votivní dar“, ať jde o vlastní osobu nebo část vlastnictví. Dedicatio vyslovuje fakt, že to, co bylo darováno a zasvěceno, má být výslovně a s konečnou platností vyňato z běžného užívání. V tomto smyslu může být, jak bylo právem řečeno, považován kostel postavený z darů věřících za „posvěcený“, za votivní dar, i před slavnou konsekrací biskupem. – Pochopitelně přeměna toho, co bylo vyňato z užitného oběhu, v to, co nazýváme res sacra, teprve nastane; dochází k ní při vlastním zasvěcení, které ve své podstatě není žádným soukromým nebo lidským úkonem, ale děje se z vyšší pravomoci. U Římanů platilo, jak se můžeme dočíst v Institucích antického právníka Gaia, jen to za posvátné, „co bylo zasvěceno autoritou římského lidu“ (quod ex autoritate populi Romani consecratum est) – přičemž římský lid považoval sám sebe právem nejen za politické, ale zároveň za náboženské společenství.

K obojímu dochází i při kněžském svěcení. Tím prvním je dedicatio, tj. dání sebe, jímž se kněz „zasvěcuje“ výlučně službě Bohu a jednou provždy opouští světské zájmy občanského života: obstarávání životních potřeb a uskutečňování světských zájmů zaměřených k vlastnímu prospěchu. Tím druhým je consecratio v přesném slova smyslu, vlastní zasvěcení toho, kdo se takto daruje; II. vatikánský koncil říká, že „kněží dostávají posvěcení od Boha prostřednictvím biskupa“. Bůh tedy ono dedicatio přijímá a s konečnou platností klade ruku na kněze, který je nyní v plném smyslu „zasvěcený“.

Právě v tom je podstatný rozdíl mezi pověřením a svěcením (consecratio): ten, kdo dostává a přijímá pověření, se sám nemění, zatímco posvěcený člověk dostává podstatně novou kvalitu. Svěcení ho proměňuje – je z něho persona sacra.

Jak se všude ukazuje, je velice obtížné výstižně přeložit slova persona sacra. Výraz je pomůckou v nouzi, i když je zcela jas-

né, co vyjadřuje. Ještě méně je možné mluvit o „svaté“ či „posvěcené“ osobě. Když v úředním německém textu dekretu o kněžích jsou ministři sacri označeni za „posvátné služebníky“, je to sice pochopitelné východisko, ale jde jasně o špatný překlad (i text originálu mluví příležitostně o „posvátných služebnících“, ale v tom případě užívá latina slov: *Sacrorum ministri*). Zdá se, že nejpraktičtějším řešením je označení kněze za toho, kdo je „vysvěcen“.

Přitom si musíme uvědomit dvě věci. – Za prvé se termínem „vysvěcený“ myslí objektivní kvalita, která sice svého nositele zavazuje k životu vhodnému pro „posvátného služebníka“, která však existuje nezávisle na tom, zda je jí subjektivně „hoden“; stejně jako úcta, kterou mají prokazovat věřící „vysvěcenému“ knězi, patří této kvalitě přijaté v consecratio, a nikoli snad mravní bezúhonnosti nebo jeho intelektuálním schopnostem. – Dokonce i Goethe, který v „*Dichtung und Wahrheit*“, v odstavci namířeném proti katolické nauce o sedmi svátostech, chválí právě tuto přednost kněžského svěcení.

Za druhé si uvědomme: consecratio je v podstatě neopakovatelný, to jest definitivní úkon. Vše, co přijalo toto vysvěcení, zús-

tává posvěcené – ať jde o chrám, oltář či lidskou osobu. – Překročil bych svou kompetenci, kdybych chtěl výslovně probírat otázku „nezrušitelného znamení“ (*character indelebilis*) spojeného s kněžským svěcením. Ale jsem si jist, že nikdo by k tomu nemohl už nic závažného přidat, i kdyby předtím promýšlel pojem a skutečnost consecratio.

Nicméně kvalita svěcení, kterou biskup při konsekraci uděluje knězi, není ještě tím, co přesně vzato z něho dělá kněze, i když se dotýká jeho osoby neporovnatelně hlouběji, než by to dokázalo jakékoli pověření udělené zvnějšku. Tím ještě není formálně vystižena *differentia specifica*, kterou hledáme. „Zasvěcena“ je konečně i řeholnice, která přijala *consecratio virginum*. – To, co zcela odlišuje kněze, je daleko spíš zvláštní duchovní plná moc daná mu v kněžském svěcení, kterou II. vatikánský koncil nazývá *potestas sacra*. Tomáš Akvinský ji výstižně popsal takto: Pravomoc přenesená na kněze svěcením spočívá v tom, že smí vysluhovat oltářní svátost *in persona Christi*. (STh III,82,1). V této základní větě, která vyjadřuje jádro problému, se spojují, jak je vidět, dvě myšlenky, kterých si nyní všimneme: úkony *in persona Christi* a bezprostřední souvislost kněžství a eucharistie.

In persona Christi

Někdo mluví nebo jedná jménem někoho jiného: to je předkřesťanská a předteologická představa, se kterou se v lidském myšlení často setkáváme a v tomto smyslu ji považujeme za zcela přirozenou. Jak naznačuje slůvko *persona* (= maska), asi je původně začal používat svět divadla, ale své místo má i v oblasti právní. V obou případech se jím označuje zvláštní druh ztotožnění a reprezentace. Římská klasická literatura má pro to, jak dokládají slovníky, celou řadu obrátů: *personam alicuius gerere* (tenere, sustinere), nebo také *in (ex, sub) persona alicuius loqui seu agere*. – I v latině Vulgáty se toto slovní spojení jednou vyskytuje; Pavel praví v 2. listě Korintánům (2,10). „Když já něco odpouštím, činím to před Kristovou tváří.“ Latinská teo-

logie patristická a středověká rozuměla tomuto obratu pochopitelně tak, jakoby zde Pavel řekl: „ne ve své vlastní, ale v moci Kristově“. A Luther překládá podobně jako většina starších německých překladů (až do 19. století): „namísto Krista“ (v revizovaném Lutherově překladu: „v zastoupení Krista“). Ve skutečnosti má toto místo smysl, který odpovídá řeckému textu (*en prosopo Christou*): „před Kristovou tváří“; Jeruzalémská bible překládá: v Kristově přítomnosti.

Je ostatně otázkou, zda překlad „místo někoho“ skutečně vystihuje a vyjadřuje přesný smysl slov *in persona alicuius*. Když během hovoru řeknu „Být či nebýt, to je otázka,“ pak cituji Shakespeara, zatímco herec, když pronáší stejná slova na

jevišti, necituje ani Shakespeara ani některou z jeho postav; daleko spíš mluví a jedná „v osobě“ Hamleta, kterého představuje; přesně vzato nemluví a nejedná „místo Hamleta“, ale v jistém smyslu se s ním ztotožňuje. Mluví a jedná „jako“ Hamlet. – Podobně může i zmocněnec v „nepřímé řeči“ opakovat to, co chce jeho příkazce sdělit nebo zařídit. Mluví pak „ve vlastní osobě“, a ne „in persona“ příkazce. Ale když Jiftách vysílá posly ke králi Amónovců se vzkazem (Soudců 11,12): „Co máš proti mně, že jsi na mě přitáhl, abys bojoval proti mé zemi?“ – pak tito mluví, jak to biblický text vyjadřuje, „za“ krále, ex persona sua. Totéž platí pro anděla Páně, který mluví bezprostředně ex persona Domini, a v žádném případě ho pouze „necituje“.

Křesťanská teologie přijala zcela tento slovní obrat už před ní používaný (a ještě ho, jak se zdá, poněkud rozšířila a obohatila, např. slovem *configurari*), aby tak ozřejmila zvláštní příslušnost vysvěceného kněze k osobě Kristově.

I Kristova slova „toto je moje tělo“ lze vyslovit tak, že se pouze citují – třeba v rámci seminárního cvičení z dějin náboženství, v němž se probírá zpráva Matoušova evangelia o Poslední večeři jako vybraný text. Bezpochyby by se vnitřně dělo něco jiného, kdyby se stejná slova četla v kroužku věřících křesťanů, ale už výslovně jako kapitola Písma sv. A bylo by to opět jiné a odlišné, kdyby v rámci bohoslužby slova tuto větu „zvěštoval“ lektor nebo kněz. Stále by ovšem šlo o jistý druh „citátu“, který vypovídá: Toto řekl Ježíš večer před svým utrpením. A přesto by osobní blízkost k původnímu mluvčímu, totiž ke Kristu, byla postupně stále větší a takřikajíc intenzivnější. Když však táž slova vyslovuje kněz v kánonu mše, teprve pak mluví a jedná ve striktním a přesném smyslu in perso-

na Christi. A tím se děje něco kvalitativně, bytostně zcela nového, co nelze s pouhým „citováním“ už vůbec srovnávat. Zde totiž se mluví a jedná na základě skutečného ztotožnění, které radikálně překračuje a nechává za sebou našemu chápání nejbližší model vztahu herce k představované osobě. Není to kněz, který by tuto totožnost uskutečnil, i když se v myšlení a citění přenáší do „role“ Kristovy; uskutečňuje ji daleko víc sám Kristus, který „je přítomen při mešní oběti v osobě sloužícího kněze“, jak to formuluje II. vatikánský koncil.

Přirozeně není třeba ztrácet mnoho slov o tom, jak všechny tyto věci – pokud je nechápeme jen jako pouhé obrazy, podobnosti a alegorie, ale (což je třeba) jako stálé a spásonosné skutečnosti – jsou vzdáleny průměrnému způsobu myšlení současného člověka, dnes snad víc než v kterékoli jiné době. Dnešní „nearistotelská poetika“ trvá dokonce na tom, že se ani herec nesmí ztotožnit s postavou, kterou představuje, neboť ji má jen ukázat a „svůj text podávat jako citát“, aby nepředstavoval „skutečný svět“, „profánní událost“, ale aby ji uvedl do iluzionistické roviny. Avšak ono ztotožnění, o němž je řeč, se neodehrává pouze mimo psychologickou oblast, ale mimo okruh empirické zkušenosti vůbec. A přece běžně se nabízející slůvko „mystický“ (nebo dokonce „magický“) nepostihuje to, o čem zde uvažujeme. V přesném slova smyslu zde jde přece o „skutečnou“ realitu, přístupnou, byť i nedokonale, jen věřícímu. – A lze předpokládat, že ten, kdo by vůbec nechtěl přimout a pochopit nějaký smysl toho, když při eucharistické oběti dochází ke ztotožnění se Krista s knězem, který mluví a jedná „v jeho jménu“, takový člověk by vůbec nebyl schopen třeba jen vytušit skutečnost skrytou v pojmech Vtělení, Církev, svátost.

Služba eucharistii

O liturgii II. vatikánský koncil praví, že je *culmen et fons* „vrchol, k němuž směřuje činnost církve, a zároveň zdroj, z něhož vyvěrá veškerá její síla“. A právě k pochopení

eucharistie si uzavírá přístup, kdo nechce myslet na mystické a opravdové ztotožnění se Krista s vysvěceným knězem. Tomáš Akvinský, který chápe svátosti vůbec a cír-

kev zvláště jako způsob, jímž se uskutečňuje vtělení božského Slova v čase, uvádí pro to dva důvody, o nichž se patrně uvažuje jen zřídka.

Za prvé má eucharistie „tak vysokou důstojnost, které nelze dosáhnout leč v osobě Kristově“ (nisi in persona Christi); stejně jako chléb je nejpotřebnější potravou, tak i eucharistie je nejpřednější mezi svátostmi, do níž všechny ostatní ústí a v ní se naplňují. – Tím se za druhé rozumí samo sebou, že kněz ve všech jiných svátostech kromě eucharistie mluví sám za sebe. Ať tedy říká „já tě křtím...“ nebo „dávám ti rozhřešení...“, vždy pronáší tato slova (jimiž dává svátosti formu) ex persona ministri. Jedině v eucharistii říká slova tak, jako by mluvil sám Kristus, quasi ex persona ipsius Christi loquentis. „Ale tvar této svátosti se pronáší jako v osobě samého Krista mluvícího, aby si byli vědomi, že služebník ve vykonávání této svátosti nečiní nic, než že pronáší slova Kristova.“ (STh III,78,1).

Nutno poznamenat, že si opět musíme uvědomit, jak diferencovaným a odstupňovaným způsobem může být kněz subjektem své vlastní řeči. I slova absoluce při svátosti smíření říká přirozeně na základě moci dané mu Bohem. Jako ve všech svátostech, i zde je Kristus vpravdě hlavním činitelem. A když se kněz ve mši modlí: „Posvěť svým Duchem tyto dary, ať se stanou tělem a krví tvého Syna, našeho Pána Ježíše Krista“, pak jde zřejmě vzhledem k účinkům o zcela jiný druh modlitby, než když bezprostředně před vlastním přijímáním prosí o to, aby přijetí Kristova těla a krve mu nepřineslo odsouzení a zatracení, ale požehnání a spásu. V tomto druhém případě jde na rozdíl od první prosby o pravou prosebnou modlitbu, kterou vyjadřuje svou osobní naději. Na druhé straně není přirozeně osoba konkrétního kněze nejen vyražena, ale naopak nanejvýš vyzvednuta, když nad chlebem v ruce říká in persona Christi: „Toto je mé tělo.“ Je zcela pochopitelné, že tato náročnost může dosáhnout (nebo i překročit) nejkrajnější hranici únosnosti u kri-

tického člověka dneška, u křesťana vůbec, ale především u kněze. Rozhodující je jako vždy, zda člověk skutečně prožívá svou víru, což znamená přijmout bez pochybování jako objektivní, stálou skutečnost, už předem zakotvenou ve vědomí, existenci Boží, jeho vtělení a „pokračování“ v životě Církve, sedm svátostí a především reálnou přítomnost Kristovu v eucharistii stejně jako ve vysvěceném knězi. Jedině za těchto podmínek můžeme očekávat, že takto přesvědčivá víra překročí rámec vědomí a určuje i chování člověka – je znát ve slovech i v tváři, ve zdánlivě „vnějších věcech“ (oděv apod.). I bohoslužebná roucha totiž vyjadřují skutečnost (i když ji přirozeně nelze nutně odvodit z věci samé, spíš z historicky podmíněného vývoje), že kněz nemluví a nejedná v této chvíli jako jedinec mající v občanském průkazu jméno X. Y., ale in persona Christi. Z toho důvodu jde o něco daleko vážnějšího než o pouhou nechutnost nebo „porušení stylu“, když kněz vítá od oltáře obec věřících běžným občanským pozdravem – to by herce na jevišti nikdy ani nenapadlo – nebo když tento kněz se po bohoslužbě ještě v liturgickém rouchu připojí k věřícím před kostelem, zapálí si cigaretu a mluví s nimi o počasí a o událostech dne.

V knězi se naplňuje tajemství eucharistie, on „koná v zastoupení Krista“, „napodobuje“, co konal Ježíš, „nese v sobě podobu Kristovu“, „je podobný Kristu-knězi“ (configuratur); aby tedy mohl mluvit a jednat in persona Christi, jak zní staletý slovní obrat, musí se podle jednoznačného názoru církevní tradice odlišovat od laiků výraznou kvalitou (differentia specifica), i když i laik se nazývá na základě křtu „knězem“, a také jím podle nauky o všeobecném kněžství pokřtěných je. Na čem se však kněz skrze svátost svcení kněžstva především podílí, totiž na pravomoci sloužit pro celou Církev in persona Christi eucharistickou obětí – právě to laikovi „v žádném případě“ (nulla ratione) nepřísluší, jako to vyslovuje s rozhodnou přesností encyklika Mediator Dei.

Kněžská služba a činnost kněží

Analogicky ke starému rozlišení, které rozeznává *actus humanus* (lidský čin) a *actus hominis* (skutek člověka), mohli bychom podobně rozeznávat mezi specificky kněžskou prací a takovými činnostmi, které vykonává kněz jen náhodně, a nelze je tedy odvodit ani z autority kněžského úřadu ani je nelze hodnotit podle jiných věcných hledisek. Protože však tradice z dobrých důvodů zná ještě další rozdělení, které spočívá v rozdílu mezi prvotním posláním kněze a druhotnou, ale také ještě kněžskou činností, dostáváme tak fakticky tři různé oblasti, v nichž se může kněžská činnost odvíjet. A jsem přesvědčen, že se vyplatí přemýšlet trochu o tomto rozdělení, které snad na první pohled vypadá pedantsky. Objasní se tak naše hlavní otázka.

První okruh kněžské činnosti je popsán v těchto dvou větách, které vypovídají přesně totéž, i když je od sebe dělí sedm století: „Kněží jsou svěceni k tomu, aby vykonávali svátost Těla Kristova“ (Tomáš Akv., STh III,67,2). „Své podstatné poslání vykonávají hlavně při slavení eucharistie; zde jednájí jménem Kristovým“ (LG 28). Slavit toto tajemství, jak je řečeno v obou citátech, je tedy prvotním smyslem kněžské existence. – A ještě něco je zde třeba podotknout. I když kdosi právem připomněl, že kněžské svěcení nepropůjčuje vše, co je třeba k správnému výkonu kněžství, přece jenom platí: tato „posvátná moc“ slavit in persona Christi pro celou Církev eucharistií je neztenčeně a současně udělována knězi ve svěcení, ať je on sám učený nebo neučený, zkušený nebo nezkušený. Tato moc a ještě moc udělovat rozhřešení.

Opět si zde musíme všimnout dvou poznámek sv. Tomáše. Především nejde u pravomoci rozhřešovat přesně vzato o moc odpouštění hříchů; ta je vyhrazena pouze Bohu. Proto také kněz neříká: „odpouštím ti hříchy“, ale správněji: „uděluji ti rozhřešení“ (STh III,84,3). Tato moc rozhřešovat spočívá dále, jako něco odvozeného, v moci

slavit eucharistii, stejně jako rozhřešení na druhé straně umožnilo věřícímu přijmout svátost Kristova Těla.

Tím jsme přešli k druhému okruhu, sice odvozenému a druhotnému, ale u něhož stále ještě jde o kněžskou činnost ve vlastním smyslu. Jejím účelem je přivádět a připravovat lidi, aby plně spoluslavili eucharistii jako svátost jednoty, lásky a pokoje. – Zde je nutné uvést kromě udělování ostatních svátostí v první řadě vše, co spadá pod pojem „duchovní správa“, zvláště „hlásání“ v nejširším smyslu, všechny formy výuky od vyučování náboženství až po publicistickou činnost v hromadných sdělovacích prostředcích. A přirozeně sem patří podle možností i práce sociální. – Jen těžko pochopíme, jak si někdo může myslet, že být knězem je spíš jen dílčí záležitostí, pouhým „využitím volného času“, než full-time-job (celodenní prací). Zde je to jiné než v případě kněžské moci přijaté při svěcení, neboť to vlastní se kněz musí teprve namáhavě učit z nasbíraných zkušeností – to vše se sotva podaří bez pravdivé spirituality, kterou však umožňuje kontemplativní život. – Avšak je možné z okruhu vlastní kněžské činnosti vyloučit vynikající přínos k etnologii či k rozluštění afrických nářečí, jak jej poskytli misionáři? A tak lze uvést ještě sto jiných věcí. Rozhodující je cíl, který navazuje u těchto prací na prvotní smysl kněžství. Je zde nespočet možností; sahají od usilovné snahy o začlenění, se kterou Teilhard de Chardin spojuje svou vědeckou práci s kněžskou snahou přivést lidi k „většímu Kristu“, až k onomu druhu „dvojího života“, kdy mnozí jiní nesporně zbožní kněží by chtěli být zároveň učenými ornitology, badateli o životě mravenců nebo historiky. I pomocné teologické vědy, od dějin náboženství až po novozákonní textovou kritiku, a dokonce i teologie sama mohou být také buď kněžskou činností nebo funkcí vykonávanou jen náhodně knězem. Znovu by nás mohla napadnout myšlenka, zda ne-

hrozí nebezpečí, že nejen nekněžsky žijící, ale přímo nevěřící teolog se stane akutním problémem současného křesťanství.

Každý ví, že něco podobného platí pro mnohotvárný jev, který už zmíněný pojem „sociální práce“ spíš naznačuje, než upřesňuje. Emmanuel von Ketteler formuloval své první protesty proti sociální nespravedlnosti doby zcela oprávněně ve formě kázání v mohučské katedrále. A po něm se pokoušely stovky duchovních otců působících mezi dělníky upozornit a prosadit práva utlačovaných a umožnění jejich lidsky důstojného života jako podmínku pro smysluplné slavení eucharistické hostiny. Ale v černošské čtvrti jednoho amerického velkoměsta jsem se setkal i s kněžími, kteří se na jedné straně věnovali s obdivuhodnou samozřejmostí a dokonce s výrazným úspěchem jako social workers řešení bytového problému, avšak na druhé straně se zdráhali říci

svým svěřencům jediné slovo o Kristu, natož o svátosti lásky a pokoje. To nikdy nepochopím, ale nepřísluší mi to soudit. Ale tolik se mi zdá jisté: takováto aktivita není jistě „kněžskou činností“ v přísném smyslu. Ještě méně to lze říci o spoluúčasti na násilném politickém převratu, pro níž se někteří latinskoameričtí kněží známí ze stránek světového tisku rozhodli. A ačkoli jeden z nich, Camilo Torres, ve stejný den, kdy svlékl sutanu, veřejně prohlásil, že je „vyvolen Ježíšem Kristem být knězem navěky“, přesto se zcela důsledně vzdali kněžského úřadu i „hluboce milovaného práva“ slavit eucharistii.

Je jasné, že se zde vyskytuje ještě celý svazek zvlášť těžkých problémů. Ale ty už leží mimo dosah naší otázky, co odlišuje kněze.

převzato ze samizdatu, překladatele se nepodařilo zjistit

Spiritualita kněze před II. vatikánským koncilem a po něm

Albert Beneš OP

Tvářnost spirituality katolického kněze se po II. vatikánském koncilu do jisté míry změnila. Tato změna nese s sebou jistý pozitivní přínos, vyskytují se v ní však i některé krizové momenty:

Tvář kněze tridentského

Kněz sestupuje po stupních oltáře dolů, vědom si své lidské slabosti a hříšnosti. Při stupňových modlitbách zanechává pod stupni oltáře svou hříšnost a lidskou slabost. Po té vystupuje vzhůru s tváří obrácenou k oltáři, jako obětník, který nese na svých ramenou kříž. Je následován lidem, on však sám jako alter Christus vchází do božské velesvatyně, obětník, zahalen tajemstvím, ovzduším posvátna a v tichu proměňuje, koná to, co je tremendum et fascinosum. Přisluhující drží lem jeho ornátu

a vyjadřuje tímto úkonem vnitřní spojení obce věřících s obětníkem, který jedná jejím jménem, který přináší Bohu „*hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*“.

Obraz, který vymizel z našich chrámů! Byl nahrazen jiným, snad efektivnějším a civilnějším. Za tímto obrazem se skrýval duchovní život potridentského kněze. Jaký byl tento tridentský kněz? Jeho poslání bylo především theocentrické. Byl obětníkem, i když sekundárním v plné závislosti na Kristu - Veleknězi. Byl obrácen k Bohu, v soustředěnosti konal před ním službu, ovoce této služby přinášel věřícím. Za obec se modlil, obětoval, trpěl. Zůstával knězem i bez obce, bez viditelné obce, neboť si byl vědom, že je přece prostředníkem, obětníkem, usmiřovatelem i bez toho, že by byl

obklopen věřícími. Z pozice toho, který stojí mezi nebem a zemí, přicházel k věřícím jako pater, otec, duchovní vůdce. V tomto duchu se nesla jeho činnost, pastore, jeho osobní i liturgická modlitba.

Tento kněz byl bezesporu autoritou. Byl více otec než bratr, byl více pastýř než spoluputující. V liturgii jednal více jménem obce než s obcí. Věřící byl víceméně ten, kdo byl veden, usměrňován, jemuž bylo něco zprostředkováno. Laický prvek v církvi byl zatlačován do situace pasivní poslušnosti.

Kněz po II. vatikánském koncilu

Je obrácen tváří k lidu. Nejedná už tolik jménem obce, ale s obcí. Smysl a cit pro tajemství ustupuje požadavkům jasnosti a srozumitelnosti. Kněz se pohybuje od předsednického sedadla k ambonu a zpět k obětnímu stolu stále obrácen k lidu. Každá liturgie je současně i katechezí. Tento kněz je předsedou liturgického shromáždění. Slovo předseda má však již silně civilní až profánní příchuť. Proto se výrazně mění duchovní postoj tohoto kněze.

Původní theocentrické zaměření čím dál tím více ustupuje zaměření antropocentrickému. Kněz v nejlepším případě vidí těžiště své činnosti v pastore, mnohdy však toto těžiště přesouvá i do oblasti čistě sociologické, někdy i politické, viz teologii osvobození. U některých mladých kněží se projevuje výrazné pohrdání tradičními hodnotami, a to nejen latinou, ale i růžencem, křížovou cestou a někdy i obětní spiritualitou. Tento kněz již nechce být pater, ale frater, spíše však kamarád mezi sobě rovnými. Jeho vystupování je civilní, a to jak v běžném životě, tak i v liturgii.

V tridentské liturgii byl kněz od lidu odvrácen, mezi oběma byla přehrada, jakýsi neviditelný ikonostas. Pokoncilní kněz je k lidu obrácen, doléhají však na něj i rušivé vlivy z obce. A obec naopak musí snášet

subjektivní projevy kněze, on má možnost svou citovost, špatnou náladu, únavu, zdravotní indispozici přenášet na obec. Dříve mohl kněz pokazit atmosféru v kostele kázáním, nyní má možnost různými nevhodnostmi narušovat atmosféru po celou mši svatou. V některých případech se zdá, že věřící musí mít velmi silnou víru, aby po celou bohoslužbu „snášel“ vše, co kněz provádí, a to, bohužel, není vždy jen falešný zpěv.

Kněz, který vidí těžiště v předsednictví obci, ztrácí smysl svého kněžství, když tuto obec nemá. Kněz v pohraničí s několika nahluchlými a kontaktu neschopnými osobami v kostele, kněz bez státního souhlasu apod. Kněz formovaný tridentskou spiritualitou se s těmito potížemi vyrovnával lépe.

Toto pojednání nechtělo být kritikou II. vatikánského koncilu. Kněz, který ho napsal, provedl liturgickou reformu ve všech kostelích své farnosti a on i jeho obec se z ní těší. Chce však upozornit na potíže a dát podnět k hledání jejich řešení. Nová liturgie je jistě krásná a smysluplná, je však také příliš náročná jak pro kněze tak i pro lid. Mnohé texty z lekcí, odpovědi žalmů předpokládají hlubší pochopení, ano i teologické vzdělání. Toho však nemohou dosáhnout všichni. Na druhé straně by nebylo vhodné, aby se otevřela cesta triviálnosti.

Řešení

Hledat návrat k starým opuštěným nebo i zapomenutým hodnotám, aniž bychom ztratili to nové. Po stránce vnitřní je tato syntéza jistě možná. Snad i po stránce vnější. Nešlo by liturgii obohatit o vnější prvky, které vlastně zůstaly, ale často se svévolně odkládají: slavnostní zpěv, a to nejen moderních skladeb, ale i tradičních a věkem osvědčených, kadidlo, světla, svíce, latina, chorál?

Klerikové E. Drewermanna

Jan Spousta

Katolickou církev v Německu znepokojuje spor kolem teologa Eugena Drewermanna. Ozvěny tohoto vnitrocírkevního konfliktu je slyšet i u nás. Drewermannovo myšlení je značně kritické a proto musí strpět kritické posouzení. Abychom mohli s myšlenkami tohoto sporného autora kvalifikovaně diskutovat, potřebujeme se s nimi seznámit. První texty a jejich hodnocení se už objevují. Zde můžeme upozornit na úvahu o metodách exegeze pod názvem *Vor zanech na břehu* a na komentář k Drewermannovu dílu od Jana Jandourka v *Souvislostech* 2/1993. Jan Spousta se pokouší v následujícím úryvku volně přetlumočit s užitím citací některé myšlenky knihy *Kleriker*, která vyvolala zatím snad nejvíc kontroverzí. Přiléhá k tématu kněžství v několika jiných článkách tohoto čísla. Jistě je riskantní chtít představit knihu, která má v originálu přes 900 stran, na necelých čtyřech stránkách referující recenze. Spoustův text ale může posloužit zájemcům jako výzva k četbě Drewermannova originálu a k zevrubnému kritickému vyrovnání se s ním. V rámci předběžného seznámení čtenář jistě zaznamená určitou jednostrannost hlubinně-psychologického příp. historicko-kulturního přístupu k tak delikátním problémům, jako jsou formativní vlivy a motivace kněžské osobnosti či povaha a význam evangelních rad. Teologicko-psychologické vyvážení zde je, jak se zdá, velice potřebné. (red.)

„Klerikové jako učitelé teologie mají stálý sklon uvádět studenty a současníky do strachu a závislosti svými ke spáse absolutně nutnými znalostmi Božích mystérií a jejich spásně ekonomických manifestací; jako kněží disponují věděním o pravé nauce církve, které je třeba pouze předávat dále, vlastní tajemné sakramentální pravomoci, jež náleží pouze jim, mají Krista a Kristovo poslání, které musejí následovat jako vyslanci svého biskupa. Mohou posuzovat, co je neřest a ctnost, co hřích a zásluha, co zbožnost a bezbožnost, a mají moc odpouštět a neodpouštět (J 20,23). Lidé, kteří ve své podstatě žijí z úřadu, nemohou být nikdy doopravdy chudí. Nejsou nikdy skutečně vydaní, bezradní, hledající, bezdomovci, pochybující, nevědomí, nejsou – promiňte to slovo – nikdy upřavdě věřící. Jen vlastní Já může skutečně přitakat své chudobě.

Dokud se utíká pod ochranu svého Nadjá, tvoří Nadjá zbroj a plášť harcovícího rytíře, pokrytý purpurem a zlatem – to je role, která brání skutečné chudobě. (...) Neexistuje žádné smíření člověka se sebou samotným, dokud se člověk cítí být odkázán na to, aby nejprve usmířoval Boha.“

E. Drewermann, Klerikové

Když vydal buřič, psychoanalytik, katolický kněz a teolog Eugen Drewermann (* 1940) svoji knihu *Klerikové*, zapůsobil jako výbuch bomby. Stěží se od dob Lutherových dostalo některému německému katolickému teologovi tak velké kritiky a trestu od církve spojené s tak mohutnou popularitou u významné části veřejnosti. O čem tedy *Klerikové* jsou?

Ve zkratce řečeno, autor se pokouší psychoanalytickými prostředky, opírajícími se

o klasické freudovské a jungovské představy, reflektovat katolický ideál klerika: kněze, biskupa, mnicha, jeptišky. Říká to i sám podtitul knihy – Psychogram ideálu. Drewermannovi nejde o studium psychiky *konkrétního* duchovního ani *průměrného* duchovního, i když samozřejmě své vývody často ilustruje na konkrétních případech ze své praxe či z literatury. Usiluje o analýzu *ideálního* klerika, klerika, který by se důsledně řídil vším tím, co mu církev předkládá jako přiměřené jeho stavu. Netvrdí, že se jeho kniha týká všech duchovních; prohlašuje však v úvodu, že „čím více se skutečnost přiblíží tomu, co katolická církev prohlašuje za ideál klerické existence, tím přesněji budou splněny předpoklady našeho modelového popisu i v jednotlivém případě“.

Vlastní analýza se rozpadá do několika částí. První, nazvaná *Vyvolení neboli ontologická nejistota*, se ptá, jaká hybná síla přiměje např. osmnáctiletého mladého člověka k tomu, aby se stal klerikem, jaké individuálně psychologické, rodinné, církevní a společenské předpoklady vedou k tomu, aby se někdo rozhodl zvolit si právě *takový* životní běh, v němž zakusí „mystickou“ zkušenost „povolání“ ke klerickému stavu (v knize Klerikové chápánou samozřejmě v první řadě ne jako volání transcendentna, ale spíše jako neurotický symptom). Dále mapuje základní danosti klerikova života z hlediska klerikovy psychiky. Autor dochází k závěru, že základním motivem vstupu do duchovního stavu bývá *ontologická nejistota*: niterná nejistota sebou samým, svým postavením vůči druhým; jde o osobnost, která v jistém smyslu nedospěla k tomu, aby byla sama sebou. V této své nejistotě pak člověk hledá určitou *vnější, objektovou* náhražku, výplň a oporu své osobnosti, surogát nedostatečného vlastního Já. Na rozdíl od Sartrova Luciena Fleuriera, který tuto svoji niternou pustotu, citovou neprobuzenost a nedostatek pozitivní sebeidentifikace překryje a zaplní bezohlednou vůlí k moci, a stane se tak předobrazem fašis-

toidního „šéfa“, diktátora a manipulátora, je však klerikův život již velmi záhy předurčen ještě jinou osudovou silou: silou vlastního *Nadja*. Tato projekce vnějších autorit (rodiců, církve, společnosti) je v případě budoucího klerika silná natolik, že mu znemožňuje utéci se do fleurierovsky sobeckého mocenského sebeprosazení a nutí ho hledat svoji záchranu v sebeodevzdání „vyššímu“ poslání, v našem konkrétním případě tedy v bezvýhradném vydání se „mateřské“ autoritě, struktuře a ideologii církve.

Za tuto „obět“ se nastávajícímu klerikovi ovšem od církevní struktury dostane nemalé náhrady: ten, kdo nebyl schopen existovat sám ze sebe, bude nyní moci „existovat“ ze svého úřadu, své role. Jeho bytí se tím však odcizuje samo sobě, jeho život je standardizován, odosobněn, nikoli rozvíjen z vlastních zdrojů, ale hnán zvnitřnělou cizí mocí. Neodehrává se v rovině celostně lidské, ale podstatně v rovině myšlení, přesněji „v rovině předem daných myšlenkových stereotypů“. Tato deformace vnitřního života se pak navenek projevuje (a směrem dovnitř upevňuje) umělostí, výjimečností a ztuhlostí klerikálního životního stylu: fixací prostoru prostřednictvím obzvláštního oděvu, fixací plynoucího času pomocí modlitby breviáře, fixací svědomí pomocí zpovědi, fixací citů potlačením osobního přátelství, fixací minulosti oddělením od vlastní rodiny, fixací budoucnosti nutkavou silou řeholních slibů, fixací činnosti útekem do „služby“. V rovině vztahů pak takový život s sebou nese nutnost a potřebu nechat se vůči druhým důsledně zastupovat svou rolí: jako by slabé Já bylo ze vztahů vytěsněno svým ochráncem, Knězem či Řeholnicí. Na něm samém pak vázne jiná tíže: absolutní disponovatelnost nadřízenými, nesoulad mezi veřejným uznáním ve svém úřadu a pocitem osobní méněcennosti, klerikální cynismus, ambivalence vztahu k nadřízeným, uvěznění mezi strachem se citově vázat a osamělostí, potlačování svých i cizích citů, vyprahlost osobnosti, podmíněná pochopitelnou neschopností vypořádat se se všemi

přenosy, fixacemi a rozpory mezi vyžadovanými rolemi, které ke klerikálnímu životu patří.

Další část analýzy, nazvaná *Psychologické pozadí neboli primární rozdělení rolí v rodině*, dedukuje charakteristické události v dobách klerikova dětství. Autor nabízí několik (alternativních) příčin, které mohou později předurčit dospívajícího jinocha nebo dívku k volbě duchovního stavu. Hovoří o přetížení odpovědností, spojeném s rezignací na jakoukoli podobu soukromého štěstí a následkem toho také s ideologií (sebe)oběti, například u dětí z neúplných rodin, které musejí suplovat již velmi záhy roli chybějícího dospělého. Dále píše o dětských pocitech nepřijatosti primární kontaktní osobou, spojených s přesvědčením o vlastní zbytečnosti; o ostrém boji o rodičovskou lásku mezi sourozenci a jeho psychologických důsledcích; o náboženství a náboženských motivech jako místech projekcí nenaplněných tužeb a útočištích před frustrací vlastního života v rodičovském domě.

Poslední, nejzávažnější a nejrozsáhlejší část knihy analyzuje psychologický význam toho, co tvoří vlastní a specifický ráz klerického života: takzvané „evangelijní rady“ chudoby, pokory (poslušnosti) a čistoty (to znamená nevstoupení do manželství). Drewermann zdůrazňuje, že tři „evangelijní rady“ spolu navzájem hluboce souvisejí a že je nelze redukovatě chápat jen jako důsledek např. patriarchalismu: „Nesmíme a nemůžeme přehlédnout, že ideály ‚mnišského života‘, jak se uplatnily v církvi, lze jen stěží, pokud vůbec, odvozovat přes uvedené názvky z bible. Právě tak málo je lze odvodit pouze z podmínek evropské kulturní historie; ve svém jádru spíše vůbec nepředstavují specifikum jisté kultury nebo jisté společnosti, z níž by se nechaly lineárně odvodit, nýbrž jsou odleskem určité epochy historie lidského vědomí anebo – jinak řečeno – se snaží dát odpověď na problém spojený nejtěsněji s počátky všeho toho, čemu říkáme ‚historie‘ a ‚kultura‘ a co

lze označit jako ‚prvotní hřích neolitické revoluce‘ ... (kdy došlo) k duchovní proměně velkého stylu v poměru člověka k přírodě, která ho obklopovala, i k sobě samému... Lidé se sami přestali chápat jako součást přírody, ... a zatímco zlepšenou znalostí a využíváním přírodních zákonů se značně rozšířila a diferencovala materiální základna kultury, současně se vědění o principiální ohroženosti a vydanosti lidského bytí uprostřed stále cizejší přírody zákonitě zvětšovalo... (Následkem byl) objev jedince, sebeuvědomění individua, a tím zcela nové určení člověkovy situace v obou ohniscích jeho existence: v jeho svobodě i v jeho propadlosti smrti.“

„To je prostor duchovní zkušenosti, kterému za svůj počátek vděčí také mnišství různých náboženských forem: jde o to, překonat na tomto konečném, a tedy ze své podstaty trpícím světě duchovními prostředky zajatost člověka ve stvoření a vnitřně mu navrátit onu nezávislost, kterou navenek stále bolestněji postrádá; je třeba překonat strach před nevyhnutelnými útrapami pozemské existence – stářím, nemocí a smrtí – tím, že se člověk vzdá věcí mládí, tělo podrobí asketické disciplíně a svůj život sváže s hodnotami, které ani smrt nemůže vzít či znehodnotit. Takovou oddělenost od světa nelze chápat jako útěk ze světa, mnohem spíše jde o vnitřní vítězství nad všemi hnutími, která člověka poutají k tomuto světu pomíjivých jevů.“

Evangelijní rady jsou podle Drewermana úzce spojeny s pokusem řešit tyto obecné psychologické problémy cestou „funkcionalizace extrému“. Přitom existuje specifické přiřazení jednotlivých „rad“ a vývojových fází individua: orální fázi odpovídá rada chudoby, nedořešené anální konflikty nalézají svůj výraz v „poslušnosti“ a pokore, konflikty oidipovské sexuality stojí v základech pozdějšího rozhodnutí pro „čistotu“.

Jakou alternativu autor nabízí? „Křesťanské ‚mystično‘“ vyžaduje po stáletích neurotizace klerikální psyché důkladné přepracování, přičemž zejména obsahy

evangelijních rad budou nejdříve a zásadně interpretovány existenciálně namísto funkcionálně, psychicky namísto politicky, terapeuticky namísto „eschatologicky“. Autor naléhavě vybízí k psychoanalytickému a psychoterapeutickému propracování, přizpůsobení a přijetí křesťanských ideálů a hovoří o chudobě, která osvobozuje, o poslušnosti, která otevírá, a pokoře, která napřimuje, o něze, která umožňuje snít, a o lásce, která ukazuje cestu. Obviňuje dosavadní církevní praxi, že ztratila smysl pro mystiku přírody a znemožňuje integraci lidského subjektu. Drewermannův ideál kněze proto je ideál básníka a terapeuta v jediné osobě.

Nemá asi smysl zde uvádět vše, co je na Klericích sporné a bylo kritizováno: u knihy tak „revolucionářské“ by bylo s podivem, kdyby neobsahovala sporná místa. Spíše bych rád uvedl, co v ní považuji za nejsilnější. Není to samotný pokus aplikovat psychoanalýzu na římskokatolický klerikální ideál – sám autor píše o „pozdní kritice“ sto let po Freudových základních pracích, a lze se důvodně domnívat, že jiné Drewermannovy práce, zejména ty o psychoanalytické hermeneutice v teologii, jsou objevenější a důležitější, ačkoliv se jim pro menší senzačnost tématu dostalo menší popularity. Imponuje ovšem odvaha člověka, který kritizuje kleriky jako kněze, který chce knězem zůstat. A velmi pozitivní je široký kulturní rozhled nejen po evropském umění a historii, ale i – což středoevropské teologii a filozofii často schází – dodává jí rozměr malosti – schopnost svět evropských kleriků plodně a fundovaně srovnávat s šamanstvím přírodních národů, s aztécký-

mi obětními kulty i s buddhistickým mništvím (C.G. Jungu, díky) a nespokojovat se s kritikou povrchní a lacinou se nabízející, která by však vedla k laciným výsledkům. Je velmi přínosné a – proč to nepřiznat – osvěžující číst konečně jednou polemiku, která není vedena ani z pozic osvícenské nadřazenosti, dva věky po Voltairovi již nesmírně nudné, ani ze stanoviska „křesťanské obnovy“, která by ráda poněkud přistříhla ty nejdelší tránsně na kněžských oděvech, ale díky malé pronikavosti kritického pohledu nejde obvykle dále než k františkánským snům o sestřičce chudobě, nanejvýš ještě k tajným úvahám o možném dobrovolnění celibátu.

Přesto, že Klerikové jsou tlustospis o více než devíti stech stranách, psaný nadto dosti těžkým jazykem, čtou se s pocitem napětí, a jejich četbu lze s dobrým svědomím doporučit všem kněžím, řeholníkům a kandidátům duchovního stavu jako podnět k zamyšlení nad vlastními životními vůdčími motivy a zkušenostmi. Nadto se domnívám, že popisované duševní struktury a pochody svým významem mnohde daleko přesahují úzký rámec římskokatolického kléru a týkají se mutatis mutandis příslušníků celé řady dalších náboženských, politických, vojenských, kulturních, sportovních, dobročinných a jiných struktur, do nichž prchají upevnit své nejisté existování i lidé daleko za hranicemi katolictví.

Eugen Drewermann: Kleriker – Psychogramm eines Ideals, Deutscher Taschenbuch Verlag, Mnichov 1991. Brož., 908 stran, asi 40 DEM.

Kněz, jakého hledám

Hans Urs von Balthasar

Autor se v této úvaze zamyslel nad vysokými požadavky a očekáváními, které jsou spojeny s apoštolským působením kněze podle Ježíše Krista. Přeloženo ze St. Hedwigsblatt 28/88.

Kdo je nemocen, jde k lékaři, kdo píše závěť, jde k notáři, k odborníkovi. Ale existuje specialista na Boží vztah ke mně?...

S Ježíšem, Božím Slovem, jež přichází ke mně, se setkávám v církvi, která uchovává jeho slovo stále živé svým zvěstováním a svátostmi – a obojí spolu souvisí, např. když vysloví ono „ať ti Bůh odpustí hříchy“. Ve společenství této církve se mi má dostat ujištění, že Boží slovo ke mně nezaznívá ze vzdálené minulosti, ale zblízka, na dosah, s jednoznačností, jako je určité mé bytí zde a nyní. Ale nestane se pak církev opět všeobecným zákonem, který se staví mezi mě a Boha, když mi znalecky objasňuje jedinečnou Boží vůli a opírá se přitom o zvláštní staletou sociopsychologickou zkušenost? „V tom a tom případě má obvykle Bůh v úmyslu to a to.“ Pak by se ze mě a nakonec i z Boha stalo něco anonymního, a abych našel svůj osobní úděl, musel bych z takové církve vystoupit...

Ale jaká církev, kdo v této církvi můžu pomoci? Jsem také členem církve, ale nemohu si činit nárok na Ducha svatého v jeho plnosti, ani se s rozhodností označovat za „dobrého křesťana“, který žije blízko srdce církve a prolínáním chápe její nejvnitřnější myšlenky. Navíc, jsem-li čestný, docela jistě vím, jak dalece pokulhávám za Božími požadavky a jak rád bych je chtěl snížit na svou průměrnou, měšťáckou, hříšnou úroveň a navzdory svému lepšímu přesvědčení dát poslední slovo náboženské sociologii: „Inu, lidé jsou už takoví.“ „Celkově vzato a vzhledem k mým možnostem nemůžu ode mě nikdo víc chtít.“

Z toho, co bylo řečeno, se zdá být situace toho, kdo hledá pomoc, těžká a složitá. Může požadavek, který kladu, nějaký člo-

věk vůbec uspokojit? Musel by mě uvést do osobního vztahu k Bohu, aniž by se tento vztah rozředil ve všeobecnostech nitra. Musel by tedy znát z vlastního osobního vztahu k Bohu, v čem tato jedinečnost spočívá, a mít zároveň pověření a plnou moc, aby to v Duchu svatém věděl i pro druhé a mohl jim dát příslušnou radu. Pověření a plnou moc od Boha spojené s duchovní zkušeností: pak by byl oprávněn vyžadovat ode mě (ne kvůli sobě, ale kvůli Bohu a mně), k čemu sám nemám odvahu.

Tuto základní vlastnost by musel mít kněz, jakého hledám; neboť by musel být knězem, nebo někým shůry pověřeným Kristem a jím zplnomocněným, kdo by mi zprostředkoval Boží slovo, které se stalo tělem, abych si tak byl jistý, že slovem nedisponuji sám, abych je už předem neoslabil psychologicky, exegeticky a demytologizací, takže by ve mně nemohlo zapůsobit tak, jak je žádoucí; tak abych je nemohl vymanit z jeho požadavků, neboť mi jde vstříc v konkrétní církevní autoritě, která svou službou aktualizuje konkrétnost božského. Ale nestačí, aby někdo přede mě neúprosně stavěl požadavky slova, a nechal mě před nimi stát. Až k těmto požadavkům jsem snad dospěl i sám. Abych vydržel, abych neutekl, musí mi také pomoci tím, že vedle mě vytrvá se svou neúprosnou láskou. S hroznou láskou, která mi říká stále znovu: „To je přece to, po čem vlastně toužíš.“ S láskou, které jsme hluboce zavázáni díkem, neboť se nedá ničím nahradit. Takový člověk se v daném čase podobá andělu z Olivové hory, který dává sílu ve chvílích osamění s Bohem. Síla, s níž to tento člověk koná, pochází sice z jeho pověření (to má v sobě sílu a Boží neúprosnost), ale i z je-

ho vlastní síly, kterou získal ze své samoty s Bohem. . .

Takže pro toho, kdo v církvi přejímá pověření k úřednímu hlásání Kristova slova a jeho aplikaci až na jednotlivce, neexistuje žádná jiná cesta: musí to dělat důsledně a obstát jako ten, kdo se celým bytím oddal svému poslání. Musí se ztotožnit s Kristem. To učinili apoštolové na Ježíšovu výzvu, aby opustili všechno, aby ho následovali. Opustili nejen majetek a otcovský dům, ale i ženu a děti. Pro toho, kdo dává život do služby Božího slova, zůstává zřeknutí se hmotných věcí přirozeně jen východím bodem; měřítkem pro „kněze, jakého hledám“ se stane až tehdy, kdy se tento první krok stane trvalou formou života. Viděno očima světa, je a zůstává tato forma beze smyslu, protože ji nelze vyložit žádným sociálním stavem; a každá snaha z církevní strany zdůvodnit tuto formu z pohanství nebo židovství zůstala problematická. Kdo se pro ni rozhodl, vždy musí počítat s tím, že bude opět z organizace společnosti vyloučen. Zde platí Augustinův výrok, že kdo svůj život vybuduje na Kristu, už nestojí, ale visí nebo „stojí nad sebou“. A pouze skrze Boha v Kristu může být zajištěno, že ten, kdo „pro mě a pro evangelium“ všechno opustí, nepadá do prázdna nebo mezi židle a lavice, ale (jakoby ve vzduchu) bude nesen uprostřed své nemožné existence. Že to takový člověk nemůže brát jako samozřejmost, je jasné; vzdal se toho, aby zdůvodňoval sám sebe, neboť ho může zdůvodnit jen Bůh. „Nesoudí sám sebe“, je orientován na Boha, který ho poznává a soudí. Jako člověk, který se zřekl možnosti být brán jako samozřejmost, je právě knězem, jakého hledám a který se mi svou existencí může stát Božím slovem a světlem. Jen vzdání se vlastní existence s jejím leskem umožňuje dokonalou pokoru, která propouští jiné světlo než vlastní a vyznačuje to, co nezahrnuje toho, kdo se obětoval. . .

Pokorný kněz není v pokušení předkládat mi něco jiného než Boží slovo; horlivý kněz nestrpí, abych před tímto slovem utekl. Drží mě pevně, a mohu mu vyčítat, že se vnucuje; opravdu vtíravé a pronikavé je pouze Boží slovo. Když najdu, koho

hledám, nemohu mu vytýkat, že stojí přede mnou s jistotou, která člověku nenáleží. Nemohu si nechávat rezervu, jako by on směl vyjádřit jen domněnku, v jakém směru snad probíhá má cesta k Bohu, a měl by přenechat mně a mému svědomí, abych sám tyto domněnky přezkoušel a buď je přijal nebo odmítl. Jeho úkol mu nedovoluje žádnou falešnou skromnost za předpokladu, že se vzdal své existence ve prospěch svého poslání. . .

Jen tomu, kdo je prostý a nezdůrazňuje sám sebe, je svěřena jistota. Smí se radovat s radujícími, plakat s plačícími, ale nikdy mu není dovoleno kolísat ze solidarity s váhajícími a nejistými. Jeho zkušenost s Bohem ho poučila, co znamená temnota, v níž se tápe jen podle stěn, a i ty jako by ve tmě ustupovaly, a pak zbývá jen nejistá prázdnota: taková zkušenost je dána knězi, aby mohl pokorně vytrvat u bratra a tím ho posílit.

Je vždy jen zázrakem milosti, když je kněz takový, jaký má být. Častěji se stává, že se církve setkávají s nezdarem. Je mnoho těch, kteří si namlouávají, že z katedry nebo z kazatelny dávají světlo: těm se musíme vyhnout. Mluví o Bohu, ale myslí sebe, Bůh se neobjevuje. Je lhotejné, zda ho vyhledávají za mrtvého či za živého, zda tvrdí, že o něm vědí hodně nebo málo. A jsou jiní, kteří vymýšlejí způsoby, jak k sobě připoutat pozornost lidí, mají problémy s vyjadřováním, domnívají se, že kdyby je lidé náhle uslyšeli mluvit světskou řečí o Bohu, že by se znovu zaposlouchali a něčemu i porozuměli; takřikajíc manipulovaný zázrak Letnic. Ve vlastních řadách sklízí obdiv, ti však, které chtěli získat, je přezírají. Nemají jim co říci. A pak jsou přeběhlíci, kteří byli povoláni ke způsobu života Ježíše Krista, ale dostali strach, že u lidí už nic nepořídí, udělali krátký proces a lásku k Bohu nechali zahynout v lásce k bližnímu. Ti už nemají co hlásat a ztratili oprávnění vyžadovat od lidí něco jiného, než co patří k samozřejmostem. Ztrácejí se v anonymitě jen pouhé lidskosti. A konečně jsou ustrašenci, kteří se zbývajících forem drží tím úporněji, čím víc se rozpadají formy zděděné. Vědí sice, že Duch se vtěluje do dějinných forem, ale ne-

mají tolik svobody, aby ho nechali vanout, kam chce, a zaměňují ho s formami. . .

Zázrak, který se snažíme zahlédnout, není nic jiného než svatost: svatost člověka, který se stal v Bohu tak nedůležitým, že pro něho má význam jen Bůh. Kým je sám, o to mu už nejde. Proto je tak obyčejný a tak výživný jako bochník chleba, z něhož si každý může kousek ulomit. Způsob, jakým se dává, přechází ve způsob, jak se Boží slovo rozděluje do chleba a vína. Ví také, jak se Boží slovo láme a vykládá. Nepošle mě z pouště domů jako dnešní kazatelé, s nestravitelnou zásobou frází o otevřenosti církve vůči světu. Co mám poskytnout hladovým kolem, ne-li chléb, ale kde ho vezmu, není-li mně podán? Jak má vyjít církev ven, nemá-li už nic ze své niternosti? Nebo ji žene nejistota vlastní totožnosti, když už nemá zkušenost s tím, co tvoří její vnitřní svět? Tím vnitřním základem není ona sama – církev nemůže odrážet samu sebe – ale Kristus, její hlava a duše, skrze něhož je v ní přítomen trojjediný Bůh. . .

Lidově se říká kněžím „duchovní“. Duchovní lidé jsou ti, kdo mají zkušenost v Duchu svatém a s její pomocí v nás, ve mně, rozpoznají skrytého, nepoznaného a neosvobozeného ducha, a mohou ho rozmýchat. Jak se stal tento duchovní člo-

věk řídkým zjevem! Máme se spokojit s duchovní náhražkou? Náhradu poskytuje především psychologie – to neznamená, že dobrý, pokorný psycholog nemůže být transparentní pro Ducha svatého – ale jejím předmětem jsou přece všeobecné zákony lidské psychiky. Duch naproti tomu je vždy jedinečný. Duchovní člověk se musí propracovat k tomuto jedinému duchu, aby vystihl potřebu jediného člověka, který stojí před ním. Ne použitím mediálních sil, ale otevřením se milosti živého Boha, který mi svobodně, s dobrotou a přesností říká slovo naplněné láskou – prostřednictvím kněze, jákého hledám.

Nezapomínáme na svátostnou milost kněžského úřadu. Pomáhá ve zřeknutí se sebe. Ale nenahrazuje je. Pokud se jí svěcenec neotevře, je jí poznamenán negativně. Existuje zvláštní druh neduchovnosti, kterou může vystavovat na odiv nepovedený duchovní. Hloupý, vychytralý, příčinlivý a dočasný. Chce, aby ho slyšeli, dere se k zesilovačům. Klade se jako padlí na pole dnešní církve. Snad jenom nouze učí „duchovní“ opět modlitbě; zatím se modleme my za ně.

převzato ze samizdatu, překladatele se nepodařilo zjistit

„Úřad je v nebezpečí, že se nechá redukovat na management. To přináší nejen stálý neklid a ztrátu primátu centrálních úloh, ale i tajné vítězství anonymních komisí a grémií v rozhodujících otázkách. I biskupská konference jako taková je navzdory nepopiratelným výhodám této instituce v nebezpečí, že vyprázdní nezadatelnou zodpovědnost jednotlivého biskupa. Kolegiální ohled a zaklínání se jednotou činí z mnohých rozhodnutí shnilé kompromisy, které jim berou sílu ke skutečné obnově. Není náhodou, že při tom hraje důležitou roli ztáta pořadí otázek, které je bezpodmínečně nutno projednat nebo bez obtíží přenechat jiným. Počet chystaných rozhodnutí je tak velký, že stálá časová tíseň v nejvyšší míře ztěžuje klidné uvážení. Přílišný počet grémií, která jsou poradensky činná v předpolí rozhodování, znejasňuje zodpovědnost a často falešným způsobem zbavuje tíže rozhodnutí. Důsledkem je, že biskupové i faráři se ve značné míře zabývají tím, jak vyrovnat zájmy jednotlivých skupin a při vzplanutí konfliktu stále kolísají mezi skupinami. Jen zřídka se dosáhne nosných a perspektivních kompromisů, často se dospěje jen ke kompromisům obvyklým v politice. V zájmu momentálního míru se pak trpí či vzdává mnohé, co by si zasloužilo pozitivní obranu.“

z knihy **Karla Lehmana: Duchovní jednání**, která v překladu Jaroslava Vokouna právě vyšla v Karmelitánském nakladatelství

Nekopejme do zavřených dveří!

rozhovor s P. Vladimírem Rudolfem o kněžství a pastoraaci

Vím, otče, o tom, že je vám velmi blízká spiritualita dominikánského řádu. Mohl byste krátce zavzpomínat, jak toto přátelství vzniklo?

Na gymnáziu, ještě před maturitou, kdy každý velmi přemýšlí o svém životě a zvažuje, jak jej co nejlépe využít, promýšlel jsem i to, zda se nemám cele odevzdat řeholnímu povolání. Snažil jsem se o podrobné poznání různých řádových spiritualit. Tehdy jsem se potkal s P. Braitem. Oba jsme duchovně pili z jednoho pramene. Často na něho vděčně vzpomínám a velice si vážím všeho, co napsal a z čeho mohu dodnes čerpat sílu a povzbuzení.

Možná právě přátelství s mužem, který, mimo jiné, dokázal tak živě tlumočit křesťanské ideály a myšlenky na stránkách náboženských časopisů a revuů a formovat tak několik generací katolické inteligence, vás přivedlo v roce 1968 do redakce Katolických novin. Myslím, že ani dnes neuškodí podívat se na ty dva, tři ročníky. Aktualnost některých článků je až fascinující.

Všichni, kdo jsme tehdy do Katolických novin přispívali, jsme přistupovali k této práci velice zodpovědně. A nejen to. Dlouho jsme se na ni připravovali. V té době ještě nebylo zdaleka jasné, jak se budou věci vyvíjet. Naší snahou bylo podílet se aktivně na přípravě změn, posloužit národu na našem místě, nečekat a nebýt na chvostu, ale ovlivňovat dění, abych tak řekl, z první linie. Pokládám to za nesmírně důležité a cenné. Křesťané se tehdy bez vyčkávání pokoušeli říci společnosti to, co pokládali za potřebné. To, myslím, vešlo do naší novodobé historie.

V čem vidíte příčinu toho, že se jazyk dnešního Katolického týdeníku

stává pro značnou část věřících i nevěřících fádní a neinspirativní?

Do značné míry to souvisí s krizí kázání, kterou můžeme dnes pozorovat. Homiletika, pastorálka – tady není něco v pořádku. Když jsme ještě před válkou odcházeli ze Staré Boleslavi, volal na nás kanovník Málek: „Jděte a zapalte svět!“ Člověk plný svatodušního ohně a síly žil pro věc Kristovu a ta ho šířala a pohlcovala. On o evangelizaci nepovídal, on jí žil a pochopitelně toto zapálení přenášel i na své okolí. A my, tehdy ještě studenti, jsme věděli, že nemůžeme mlčet, že musíme Krista sdělovat. Totéž dělal Brait. Z této zkušenosti vyrůstalo mé kněžství. Jsem Bohu nesmírně vděčný za tyto duchovní učitele. A to potřebuje dnešní svět – pocítit realitu vnitřního ohně, jak hřeje, jak zapaluje. Nemůžeme hlásat Krista vlažně. Tak nám nikdo neuvěří. To je velmi vážná věc. Tady máme spoustu nedostatků, které se promítají nejen v kostele do kázání, ale také v tisku. To jsou ty tuňy papíru potištěné vším tím zbožným, studeným, úředním, jenže to nikoho nezajímá a nikoho nepovzbudí. Koho z nás napadne po přečtení Katolického týdeníku vstát a jít hlásat Krista. A když už to děláme, používáme cizí jazyk. Je to často otázka terminologie. Mluvíme stále o Zjevení, Božím království, věčnosti, ale nezajímá nás, jestli nám vůbec někdo rozumí. Na to právě krásně upozorňoval J. M. Lochman při jednom úchvatném televizním vystoupení. Bylo báječné slyšet, jak se dá o Bohu mluvit přirozeně a přesvědčivě. Je potřeba vědět, že napsat článek, připravit se na kázání nebo na vystoupení v rozhlasu vyžaduje tvrdou práci. Vím, o čem mluvím, protože se často připravuji na rozhlasové přenosy bohoslužby z našeho kostela. Podle ohlasů vím, že lidé, často nemocní, staří a na okraji společ-

nosti, na Boží slovo čekají. A já je nesmím zklamat. Musím před nimi obnažit své srdce a nitro. Na tohle jsou lidé nesmírně citliví a poznají, kdy mluvíme úředně a jen proto, aby se něco řeklo. Intenzita našeho sdělení závisí skutečně na naší opravdovosti. Všechno snadné a laciné lidé brzy poznají a propadne to u nich.

To, jak často jsou nyní přenášeny bohoslužby ze Lhotky, svědčí o tom, že se vám posluchače oslovit daří.

Snad si skutečně někdo uvědomil, že tato naše služba, protože jde skutečně o službu a to nejen mojí, ale celého farního společenství, má smysl.

Mluvíte o přístupu k dnešnímu člověku, o obnaženém srdci a hlavně o srozumitelném jazyku. Přímou se nabízí námitka a varování některých, kteří v tomto přizpůsobení mohou vidět i rozmělnění evangelijní zvěsti.

My právě nesmíme nic rozmělnit. Musíme mít zcela jasné a konkrétní požadavky. Položme si otázku – přináší srozumitelnost nějaké výsledky? Výsledkem je lidské hledání Boha a odpovědi na zásadní otázky lidské existence, které často končí konverzí. Někteří začínají opět nábožensky žít a po mnoha letech se vracejí do kostela. Jestliže dostanu dopis od jedné paní, která mi píše o tom, že když začne přenos mše svaté ze Lhotky, odchází její manžel, bývalý komunista, s rádiem na zahradu a tam poslouchá, tak to přirozeně něco napovídá. Každá neděle, každá mše sv. je šance něco o Bohu sdělit. Často srovnávám situaci u nás se situací u našich německy mluvících sousedů. Občas dostanu nějaký jejich elaborát, který má být jakýmsi homiletickým vodítkem. Bývám z toho hodně špatný. I kdybych chtěl, i kdybych se ocitnul ve veliké nouzi a neschopnosti, tak ani jeden takový návrh nemohu potřebovat. Jde o věci naprosto sterilní a ani se nedivím, že se tam kostely vyprazdňují. Signalizuje to úžasný úpadek homiletiky. Jednou, na první neděli adventní, jsem na pozvání koncelebroval v Německu. V promluvě se hřímal o kata-

strofách apokalypsy. Když jsem dostal slovo, rozhlédl jsem se po obrovském kostele a zjistil, že nevidím ani jedno dítě. Začal jsem tedy tím, že jestli je skutečně něco katastrofálního, pak je to právě nepřítomnost dětí na mši svaté. A lidé byli osloveni. Při jiné příležitosti mi chtěli děti odvést někam do kaple a tam se jim speciálně věnovat, což jsem pochopitelně nedovolil. Místo, abych mluvil k dospělým, mluvil jsem převážně k dětem. Rodiče mi přišli po mši do sakristie děkovat. Toto dokonale organizované oddělení dětí, které ani nevědí, jaké to je, být na celé bohoslužbě spolu s ostatními, je velmi zlé.

Lhotecký kostel Panny Marie – Královny míru stojí osamoceně uprostřed sídliště. Kromě obnovené kaple sv. Václava v Thomayerově nemocnici je to široko daleko jediné centrum katolických věřících. Neuvažuje se o výstavbě dalšího kostela v této hustě osídlené části Prahy 4?

Nedávno jsme se, tak jak nám dovolily poměry, rozšířili (přístavba boční lodě kostela – pozn. red.). V případě většího pozemku by bylo naším snem vybudování farního centra. Nesmíme se ale domnívat, že nedostatek prostor je příčinou všech našich těžkostí, rozhodně ne. Nedávno jsem měl možnost uvažovat s odborníky o tom, co by bylo potřebné v této oblasti postavit. Došli jsme k závěru, že by bylo užitečné farní centrum na Lhotce a v Modřanech, kde by byly potřebné prostory k životu farnosti, kde by byla možnost sloužit i mše svaté. Jenže je tady jeden problém. Bude-li všechno postaveno podle našich představ, bude záležet na tom, kdo tyto prostory bude spravovat, kdo v nich bude kázat, kdo se bude všem nabízejícím se aktivitám věnovat. Tady jsme u problému správy farností. Ta by si jistě zasloužila důkladnou analýzu a vyvození patřičných závěrů. Konečně bychom si měli uvědomit, že křesťané u nás žijí v diaspoře, a podle toho se naučit pracovat. Neměli bychom ničit kněžskou existenci tím, že budou pětkrát, šestkrát za neděle

celebrovat, a to vždy pro čtyři babičky. Potřebujeme vytipovat živé obce, kde je šance k výchově duchovních povolání, a tam nasadit všechno. Jestli tohle nepochopíme, pak budeme místo stavění bořit. Kvalita budoucích kněží a řeholníků, které tolik potřebujeme, vyžaduje péči. Nemohou růst jen tak, jako bodlák. Na toto téma by byl jistě užitečný seminář, konaný ve věci znalé sestavě. Jeden pastorační referent nemůže tuto práci obsáhnout, zvlášť když uvážíme, že může postrádat osobní pastorační zkušenost. Do této práce musí být zapojeni zkušení kněží z terénu, za kterými je vidět kus práce. To se zatím bohužel neděje. Někdy jsem úplně vyčerpán, co všechno jsme schopni zorganizovat, viz například poslední oslava sv. Jana Nepomuckého. Zkušený pastorační pracovník nemůže souhlasit s tím, aby se v neděli zrušily na různých místech bohoslužby a věřící pochodovali do katedrály. To se takto dělat nedá. Přece nemůžeme dosahovat účinku na veřejnost nebo na zahraniční církve tím, že budeme v katedrále stavět Potěmkinovy vesnice. Naše skutečnost je přece úplně jiná. To nepokládám za dost solidní a seriózní. Oslavy sv. Jana odezní a katedrála zůstane opět prázdná. Nic se nezměnilo a nic se tím nezmění. Do katedrály půjde každý v tu chvíli, kdy bude cítit touhu pokleknout u svatojánského hrobu nebo tehdy, kdy bude připraven např. na svátost biřmování a setká se v těchto prostorách se svým biskupem, což pokládám za obrovsky důležité.

Jste v této farnosti již déle než pětadvacet let. Jak se zhodnocuje to nesmírné množství práce?

Za sebe jsem zásadním odpůrcem vandrovnického způsobu kněžského života. Je zvláštní, jak se dnes medicína vrací k rodinnému lékaři. To je to, co jsme my tak perfektně znali – pozice rodinného kněze. Všechny znal a všichni znali jeho. Tak jako rodinný lékař, tak i rodinný kněz slaví úspěch. To je ten, který může říct: „Já jsem tvého tátu učil ve škole, pohřbíval jsem vám babičku, křtil jsem vám dítě.“ Takto

přirozeně navázané vztahy zvyšují důvěru mezi oběma stranami. Přijde-li takový člověk do tísně, ví, kam má jít. Potom nevzniká problém prázdných zpovědnic a zpovídá se někdy i mnoho hodin. Chápu, že dojde k případům, kdy je třeba, aby kněz odešel, ale pak by se to mělo stát ihned, když takový důvod nastane, a ne nechat takovou situaci léta bez povšimnutí a potom udělat rozruch. Pro mě by osobně bylo velice kruté, kdybych musel z farnosti, kterou buduji šestadvacet let, odejít bez důvodu.

Nedělní mše svatá je pro mnoho věřících jeden z mála momentů, kdy mohou v dnešní době alespoň hodinu věnovat koncentraci na nejdůležitější věci života, které se bohužel často v průběhu týdne nesměle krčí někde v koutku. Lhotecká kázání jsou skutečně mimořádně razantní a pronikají často až nepříjemně hluboko. Možná, že se někomu taková aktualizace Božího slova zdá přehnaná nebo mu dokonce vadí. Jaký pozorujete ohlas?

Poslední neděli (16. 5.) jsem cítil např. potřebu dotknout se problému, který mě nesmírně zarmoutil. Do Prahy přijede takový morální teolog, jakým je Bernard Häring, a nikde, kromě Lidových novin, ani zmínka. Při té příležitosti jsme se dostali až k otázce církevního majetku a já jsem řekl něco v tom smyslu, že někdy jsou názory na tento problém velice primitivní. Po mši za mnou přišel jeden člověk, který byl velice špatný z toho, že by snad měl být primitivem. Šlo o nedorozumění, které jsme si lehce vysvětlili a došli jsme v soukromém rozhovoru k naprosté shodě. Budou-li mě věřící poslouchat poprvé anebo velmi nepravdělně, pak budu jistě daleko svázanější a opatrnější ve volbě slov, ale jestliže mě poslouchají pětadvacet let, tak mi rozumí. Je to dáno tím, že mě lidé znají i z jiných příležitostí a při jiné práci. Samozřejmě, obzvlášť v této době, která je ke všem nedostatkům velice kritická, si začínám víc uvědomovat, že musím brát zřetel na lidskou zeslabenost, že lidem musím věnovat

víc laskavé péče, vymývat a hojit jim rány, protože je to nutné a potřebné. Je přirozené, že v zájmu uzdravení je někdy potřeba říznout. Mým cílem je, aby si lidé v různých životních situacích vybavili, co jsem jim kdysi říkal, a to se nestane, povedu-li pouze zbožné řeči.

Jméno Rudolf je zvláště mezi pražskými katolickými nakladateli spojováno s neuvěřitelnou schopností nabídnout a prodat věřícím náboženskou knihu. Vím také o tom, že jste nesmlouvavým kritikem současné náboženské produkce.

Vím, jakou velikou zbraní v duchovním zápase je kniha. Kniha je něco úžasného. Proto také celý život usiluji o to, aby byla moje knihovna hodnotná a k užtku. Tato zásada mě inspirovala k práci na tom, aby moji farníci měli možnost dobrou knihu získat. I v dobách nesvobody jsem celý rok sledoval, co vychází, a shromažďoval knihy, které jsem mohl s dobrým svědomím nabídnout. Tak se stalo, že snad každý z mé obce má doma knihu, kterou získal na mé doporučení. Lidé si na moji knižní službu za ta léta zvykli. Prodat okolo vánoc knihy za padesát tisíc vyžaduje od kněze plné angažmá. Nestačí knihy pouze objednat. Já si musím osobně stoupnout za stůl a podle znalosti lidí v mé farnosti knihu individuálně doporučit. Prodej knih je tedy jakýmsi pokračováním a prodloužením kontaktů, které spolu s farností máme. Nestalo se mi, že by mi někdo někdy knihu vrátil nebo mi vyčítal, že jsem mu špatně poradil. V letech 1968–70 jsem se spolu s jinými podílel na přípravě několika titulů ve vydavatelství Charity, odkud mě hned na začátku normalizace svižně vyhodili. Snad proto velice těžce nesu skutečnost, že v době, kdy požíváme jako církev svobodu, je skuteč-

ně dobrých knih jako šafránu. Chybí tady lepší rozvaha nad výběrem titulů. Jako nutnost vidím větší zapojení zkušených pastoračních pracovníků do rozhodování v redakčních radách nakladatelství. Když přijdu k tobě do knihkupectví, tak trnu hrůzou, jak ještě dlouho vydrží přibírat nové a nové tituly, které ve valné většině vůbec nejsou prodejné. Tuším brzké finanční problémy katolických vydavatelů a vyprodávání knih hluboce pod cenou. Dnes je ve výběru titulů na místě mimořádná opatrnost a maximální znalost potřeb a velikosti trhu. U nás v kostele nezůstala nikdy ležet ani jedna kniha, s výjimkou Písma, které musí být k dispozici každý den pro kohokoliv, kdo přijde. Velice smutný byl např. konec Vyšehradu (nově pokračuje od začátku tohoto roku – pozn. red.), který tak dlouho držel prapor křesťanské knihy v období totality a teď prodává knihy po pár korunách, aby se jich zbavil. Snad jsou tyto problémy zapříčiněny i množstvím křesťanských nakladatelů u nás. Osobně si myslím, že velká většina z nich v nejbližší době zkrachuje.

*Jako příklad dobré trefy by mohla posloužit kniha *Mezi člověkem a Bohem* od francouzského spisovatele M. Quista, kterou jste na konci šedesátých let připravil a která si i dnes nemůže na nezájem čtenářů stěžovat.*

Tato kniha udělala obrovský kus práce a dodnes na ní v dopisech a v rozhovorech lidé živě reagují a děkují za ni. Je jistě tolik krásných knih, které by dokázaly zaujmout, ale mi je bohužel nevidíme. A to si v naší situaci nemůžeme dovolit. Stojíme u zavřených dveří a kopeme do nich, ale nevidíme, které další nám Hospodin otevřel.

zpracoval Šebestián

Zápletky noetické i ontologické

Jiří Fuchs

Na moji knihu „Cesta k důkazu Boží existence“ reagoval článkem „Objektivita objektivit“ dr. Karel Říha¹. Poněvadž tu promlouvá skutečný znalec filosofické problematiky, může si dovolit kritiku čistě věcnou, předkládající takové námitky, které stimulují vývoj poznání. Jeho kritické poznámky tedy nutí k prověření stávajících postupů a důkazů, kladou teze do nových souvislostí a slouží tak případnému prohloubení filosofického myšlení. Proto jsem dr. Říhovi za jeho kritický příspěvek vděčný. Na tom nic nemění skutečnost, že se na jednotlivé námitky pokusím odpovědět ve smyslu obhajoby, objasnění či rozvedení svých původních tvrzení.

1. K vyvracení obecného skepticismu

Kritik akceptuje standardní vyvracení obecného skepticismu. Přitom ho ale pozoruje z hlediska vztahu „otázka – odpověď“, a pak se mu moje zaměření na antitezi (možnost negativní odpovědi) jeví jako nepatřičné. Dokonce z něho vyvozuje znemožnění noetiky: rozpornost antiteze („žádný poznatek není objektivní“) prý působí i rozpornost otázky, „zda je naše poznání objektivní“. Otázka se takto stává nepřipustnou, přičemž má být východiskem noetického zkoumání.

Tady především není jasné, jak by bylo možné uskutečnit vyvracení skeptika rozparem a nezaměřit se na antitezi. Vždyť těžiště vyvracení spočívá právě v odhalení rozpornosti, kterou do skeptické myšlenky vnáší její specifikující antiteze; a takové odhalení se neobejde bez analýzy antiteze. Trvá-li tedy kritik na své výhradě proti logickému zaměření na antitezi, měl by v zájmu bezrozpornosti své myšlenky odmítnout i tradiční vyvracení obecného skepticismu.

Dále nelze souhlasit s tvrzením o nepřipustnosti dané otázky z důvodu její údajné rozpornosti. Otázka je zde výrazem pochybnosti, a proto alternativně připouští tezi i antitezi jako možné odpovědi, přičemž jedna z nich je mylná; ve fázi hledání však nevíme jistě, která. Přípuštění omylu ovšem patří k povaze otázky, která nás ve stadiu hledání vždy staví na rozces-

tí. Jestliže tedy označíme otázku jako rozpornou proto, že alternativně připouští rozpornou odpověď, pak bychom měli také každou otázku označit jako mylnou, protože ze své povahy připouští mylnou odpověď. Tak bychom umlčeli každou otázku.

Skutečně by kritik zakázal např. otázky: zda má člověk duši, zda je vůle svobodná, zda je Bůh? Vždyť záporné odpovědi jsou zde také rozporné a přesto mají tyto otázky nezastupitelný význam; dávají do pohybu filosofické zkoumání. U takových otázek, kde je možná pravdivá odpověď, tedy nemá smysl mluvit o rozporné otázce. Proto také nelze z důvodu rozpornosti diskvalifikovat výchozí noetické tázání.

Konečně se v námitce ozývá i známý omyl noetických dogmatiků, kteří odmítají univerzální metodickou pochybnost poukazem na rozpornost pochybování o evidencích. Omyl spočívá v tom, že se tu nerozlišuje pochybnost rezultační a metodická, že se směšuje východisko a cíl zkoumání. Zkoumání šancí radikálního skeptika posléze dospívá k odhalení rozporu pochybnosti o evidencích. Ale tento výsledek se nesmí stát podnětem k zpětnému a dodatečnému zrušení metodické pochybnosti, která ve fázi hledání od počátku udržovala zkoumání v napětí. Tehdy bychom se do rozporu dostali my: východisko bychom z hlediska finálního stavu zkoumání

¹Salve 93/1

zrušili a přitom bychom ho jako nutnou podmínku zkoumání a dosažení cíle užili. Podobný zpětný pohyb s následným rozparem je patrný i v kritikově diskvalifikaci noetického tázání.

Druhou námitkou kritik upozorňuje na skromnost výsledku, který jsme získali vyvracením skeptika. Nebyla prý prokázána pravdivost ani jednoho konkrétního výroku. Možnost pravdy sice nemůžeme popřít, ale můžeme se prý ve všech svých výrocích do nekonečna mýlit.

Z čistě logického hlediska obsahuje toto adversativní souvětí rozpor: všechny výroky mohou být mylné a výrok „poznání je schopné pravdy“ nemůže být mylný. Ale bez ohledu na tuto upřílišněnost tušíme, že smyslem námitky je spíše vzbudit potřebu zhodnocení prvního noetického závěru. Čeho vlastně bylo falzifikací skeptické pozice dosaženo? Skutečně tím není prokázán ani jediný konkrétní výrok jako pravdivý? Mohli bychom puntíkářsky odpovédět, že soud „tento závěr je pravdivý“ je pravdivým konkrétním výrokem, ale v souvislosti s takto položenou otázkou bude vhodnější připomenout, že žádný soud nezůstává v našem diskurzivním myšlení se svou hodnotou osamocen.

Tak tedy závěr o schopnosti poznat pravdu implikuje celé pásmo soudů, jejichž bezprostředně nahlédnutelná pravdivost tvoří komplex nutných podmínek, za nichž můžeme klást onen závěr jako pravdivý. Např. poznání je, je tím a tím, třeba činností interiorizující objekt. Tuto existenčně-esenciální podvojnou adekvátních predikátů můžeme sledovat také u pojmů, které byly v problémovém kontextu nutně použity – např. pojem pravdy, omylu, jistoty, pochybnosti, soudu, pojmu atd.; všechny skýtají existenční a esenciální predikáty – nutně pravdivé soudy.

Toto rozvíjení pravd by bylo možné uskutěčnit i v nejabstraktnější poloze latentně přítomných ontologických pojmů mnohosti, identity, různosti, jsoucna atd. Ani tady nelze vzhledem k našemu závěru bez rozporu popřít jejich elementární určení.

Ale s ohledem na nevyslovený, přesto však tušený smysl námitky je na místě naznačit širší filosofické souvislosti. Závěr o nutnosti základního přiznání hodnoty našemu myšlení se zdá být triviální, téměř bezobsažný, rezultačně bezvýznamný. Proč je mu tedy věnována taková pozornost? Záleží na úhlu pohledu.

Kritik má pravdu, že sledovaný závěr neřeší v noetice vše. Staví však následná zkoumání na pevný základ, a co víc: jsa položen do východiska, dává noetickému, potažmo gnoseologickému zkoumání zásadní metodické usměrnění. Význam těchto předností lze v celé filosofii sotva docenit. Ukazuje se spíše negativnímu pohledu, jak ho nabízí novověký vývoj filosofického myšlení.

Kdyby se stal první noetický resultát vodítkem soustavného noetického zkoumání, byli bychom jistě ušetřeni záplavy autodestruktivních teorií poznání novověku. Neboť by nepřipustil předčasnou ztrátu noetické perspektivy, tj. tu neblahou záměnu psychologického a čistě noetického hlediska, z níž vzešla celá řada neúnosně restriktivních a přitom nekonečně naivních, protože sebevražedných teorií poznání. Kdyby býval byl resultát objektivitě náležitě respektován a vytěžen, nebylo by mohlo na půdě realismu dojít k jeho dogmatizujícím dezinterpretacím, které ho jen kompromitují. Tím byl paradoxně posílen klamný dojem kritické převahy tvůrců novověkých gnoseologických koncepcí, které neprojdou ani jednoduchou zkouškou bezrozpornosti.

Nemůže být sporu o tom, že tyto nekonzistentní koncepce vrhají stín na celou filosofii. Agnosticismus, scientismus, romantické reakce na jeho omezenost, různé formy relativismu a podobné hrubě nesolidní hypotézy by ztratily životnost, kdyby byl vypracován a ve známost uveden noetický fundament, o němž je právě řeč. Novověké dějiny filosofie, a netroufám si říct, co všechno ještě, by vypadaly docela jinak.

2. K objektivitě sebepoznání subjektu

Poslední noetickou námitku rozpracoval kritik nejdůkladněji. Obrací ji proti kritériu pravdy, které prý klasická noetika spatňuje v sebe-reflexi duchovních úkonů. Kritik však ukazuje, že s reflexí v sebevědomí je to mnohem složitější. Já se ovšem v kritizované knize otázky kritéria pravdy vůbec nedotýkám; dokonce pochybuji o smysluplnosti tradičního hledání tzv. nejvyššího kritéria pravdy. Mohlo by se tedy zdát, že kritik polemizuje spíše s tradiční naukou než se mnou. (Jsem-li na obálce uveden jako tomista, neznamená to, že jsem např. přísahal na tzv. 24 tomistických tezí.)

Vyvážeme-li však námitku z ne celkem jasných kriteriologických souvislostí, pak je nutné na ni reagovat, neboť zpochybňuje objektivitu sebepoznání subjektu jakožto subjektu. A v tomto ohledu se námitka týká i mé polemiky proti Kantovi, což také kritik výslovně naznačuje. Nejprve se však zastavíme u jednoho sporného bodu klasické noetiky, který kritik zmiňuje celkem neutrálně, ale který rozhodně zasluhuje pozornost.

A. Zbytečný dogmatismus evidencí

Kritik v interpretaci klasické koncepce připomíná tzv. kompletní reflexi, v níž je kromě vědomí objektu spolupřítomno i sebevědomí – vědomí o sobě poznávajícím. Někteří realisté hodnotí tento postřeh bytí sebe jako nepochybný, protože je bezprostřední. Např. F. Vojtec (Kritika, 14) tvrdí, že takový postřeh je bez možnosti omylu právě proto, že je přímý, nezprostředkovaný. To je ovšem Achillova pata běžného zpracování klasického systému. Jedná se o dogmatismus evidencí, který ovšem není v rámci realistické noetiky nijak nutný, je naopak zbytečný.

Proč by měla být právě bezprostřednost důvodem absolutní přesvědčivosti přímých evidencí? Vždyť jejich prostá danost může být kriticky reflektována. Může být tedy kladena otázka, zda jimi rozum skutečně dospívá k pravdě. Radikální zkoumání hodnoty rozumu tuto otázku dokonce klást musí: co když se rozum totálně mýlí? Je snad přímo zřejmé, že tomu tak být nemůže? Je skutečně bezprostředně evidentní, že přímé evidence nemohou mýlit? V tom záleží

vlastní kritický problém – hodnota rozumu jako takového.

Dogmatici se od takového zkoumání s odporem odtahují, kritický problém vesměs nechápu a limitují metodické pochybování primárními evidencemi. Ale tím se právě zbavují jediné možnosti, jak jim zjednat apodiktickou platnost; ta možnost spočívá v kritickém výzkumu evidencí. Dogmatici je naopak metodickou neprozíravostí vystavují permanentní pochybnosti. Pokud poukazují na absurditu tvrzení totální neschopnosti rozumu, měli by okamžitě korigovat svá metodická tvrzení a odvrhnout dogmatickou zátěž, neboť už překročili pouhou danost evidencí ve směru jejich kritického prověřování.

Pokud dogmatici stupňují metodický konflikt s odvoláním na údajně nezpochybnitelné fungování povahy rozumu a nepřirozenost kritického problému, pak se musí připomenout, že diskurzivně reflexivní povaze rozumu naopak odporuje zákaz kritické reflexe přímých evidencí a přehnaný nárok na filosofickou jistotu těchto evidencí z titulu pouhé jejich bezprostřední danosti. Tato nepřirozenost se pak projevuje trapnou nekomunikativností, prokládanou etickým známkováním oponentů. Fakticky znamená nahrazení noetiky psychologíí.

Noetickou nezpůsobilost prokazují dogmatici následně i tím, když tvrdí (např. Vojtec tamtéž), že přímé evidence díky své bezprostřednosti unikají i nepříjemné námitce kruhu, která se jinak nad úvahami o hodnotě poznání osudově vznáší. Zdá se, že i tato dezorientace je důsledkem zanedbání kritického problému. Jinak by muselo vyjít najevo, že z kruhu přece nikdo neobviňuje zdravý rozum, pokud spontánně uplatňuje své evidence, ale že se do něho nevyhnutelně dostávají dogmatici, když svými reflexemi prostě konstatují hodnotu přímých evidencí a současně ji v těchto reflexích postulují. Kruh tedy nezahlednut zůstává.

B. Iluze transcendentálního

Vlastní námitka pochází z prostředí transcendentálního a spočívá v tvrzení, že subjekt jako takový nepoznáváme. Tato antiteze je výrazem určitého pojetí sebepoznání, sebevědomí, reflexivnosti atd., v němž se mimo jiné předpokládá, že subjekt či Já nemůže být předmě-

tem reflexe, protože je její předchůdnou podmínkou. Tento důvod uvádí i kritik: „subjekt jako subjekt nám stále uniká, poněvadž se do nekonečna předpokládá“. Tím máme rozumět, že každá reflexe, již myslíme subjekt, je sama výkonem tohoto subjektu a potud ho jako činitele zpředměťující reflexe sama nepostihuje; zpředmětněné Já už prý není transcendentálním Já. Tuto situaci, která prý je údělem našeho myšlení, označují transcendentalisté jako transcendentální diferencí; Jaspers např. mluví o subjekt–objektovém rozštěpu.

Je však zmíněný důvod – a kritik jiný neuvádí – přesvědčivý? Proč by subjekt jakožto právě činný nemohl být zavzat do své reflexe? Proč je nutné chápat tzv. zpředmětnění subjektu tak restriktivně? Poznává snad reflexe jiný subjekt?

Můžeme transcendentalistům zkrátit hledání odpovědi na tyto otázky noetickým prověřením jejich pozice. Máme zase jednou co do činnosti s takovým výkladem našeho poznání, který mu proti běžnému přesvědčení ukládá určité omezení: nepoznává prý subjekt jako takový. Ptejme se tedy, zda toto omezení vztahují transcendentalisté také na vlastní poznání, zda si náhodou pro svoje výklady nedopřávají dispens. Posloužíme si příkladem A. Anzenbachera (Úvod 126–7), podle něhož má transcendentální diference ve filosofii rozhodující význam; je prý dokonce podmínkou důstojnosti lidské osoby.

Nuže, mám představu sebe na plese (hrůza). Musíme prý přitom důsledně odlišit Já představené a Já představující – transcendentální, a toto uzнат jako podmínku představeného Já. Proč ne? Ale nevychází přitom najevo, že Já činné, poznávající bylo právě učiněno předmětem objevující, poučující, všechny případy zahrnující, tj. obecné reflexe a že tedy jakožto výkonné, jako subjekt bylo také poznáno? Nenárokuje si tu snad filosof poznání transcendentálního Já? Vždyť ho v protějšku k zpředmětněnému definuje – jako činný subjekt reflexe – a podle této definice identifikuje i sebe jako činitele všech svých reflexí. Tato identifikace se pak paradoxně stává důvodem sebezapření. Aby bylo možné tvrdit činné Já jako nepoznatelný unikavý protějšek zpředmětněného Já, musí být činné Já poznáno; i tak lze vyjádřit rozpor transcendentalistické skepse.

Rozlišujeme tedy: V prvním stupni reflexe, řekněme spontánním, poznávám sebe na plese. V druhém stupni jako filosof psychologickou reflexí analyzuji spontánní sebepoznání a rozlišuji Já poznávající – Já poznané. Transcendentalisté z toho vyvozují svůj skeptický objev. Kdyby ale postoupili na třetí, noetický stupeň reflexe, který je notoricky zanedbávanou sebereflexí filosofujícího jakožto filosofujícího, rychle by svůj objev stáhli. Neboť v tomto stupni se ukazuje, že na druhém stupni poznáváme psychologickou reflexí tzv. transcendentální Já – např. jako předpoklad představy Já na plese.

Noetická reflexe tedy odhaluje, že poznatelnost subjektu jako takového je podmínkou všech naléhavých sdělení získaných na druhém stupni reflexe. Proto by měli transcendentalisté svůj negativistický resultát pohříchu toliko psychologického zkoumání podstatně korigovat; měli by se ho zříct, neboť škrtá podmínku jejich sdělení. Transcendentalisté dospěli k nepoznatelnosti subjektu jako takového, ačkoli sami předpokládají opak. Hypotéza transcendentální difference je tedy v noetické perspektivě usvědčena z rozporu.

Kritik se tedy ve své námitce odvolal na moderní gnoseologickou hypotézu, koncipovanou podle známého schematu novověkých negativistických teorií poznání. Je to hypotéza na úrovni psychologického výkladu poznání, v níž se střídá slabá argumentace s dogmatickými afirmacemi, aby v domněle kritickém motivu vyústila do noeticky negativních výsledků. Takové negace ovšem vyvracejí samotnou hypotézu, neboť popírají její předpoklady. Poněvadž však hypotéza nezahrnuje potřebnou sebereflexi filosofujícího, nezaznamenává ani vlastní konflikt závěrů s předpoklady; autodestruktivita hypotézy není v jejím rámci nahlédnuta.

Námitka nepoznatelnosti subjektu jako takového je tedy nepřijatelná. Znamená popření objektivity reflexe subjektu, ruší fakt sebepoznání. Můžeme rozlišovat Já poznané a Já poznávající, ale tato distinkce je jen logická. Nelze ji bez rozporu vnucovat reálnému subjektu jako takovému – zničilo by to jeho identitu. Subjekt–objektový rozštěp je fikcí transcendentalistů.

Kritik v transcendentalistické intenci dokonce tvrdí, že reflexe postihuje subjektivitu pouze jako objekt, tj. v její bytnosti. Kdyby se však myslela bytnost autenticky jako princip

identického určení jsoucna, a nikoli v dnes rozšířené pokleslé podobě jako potence či dokonce zápornost, pak by tím kritik potvrzoval identitu Já poznaného a Já poznávajícího a snadno by nahlédl pravdivost opaku své antiteze. Za tímto nedorozuměním se, jako v celé novověké gnoseologii, skrývá neprozíravé podcenění hodnoty obecnin – zde obecniny Já. Domyslení její povinné objektivitby by rozptýlilo transcendentalistický příznak donekonečna unikajícího individuálního subjektu.

Po této kritice mohu tedy odmítnout i všechny výhrady, které kritik odvozuje ze své námitky. Kritik vztahuje námitku na moji kritiku Kantova apriorismu, kde zdůrazňuji skrytý objektivistický nárok a tedy i receptivitu Kantových reflexí subjektivity. Mohu tedy dále pokládat apriorismus za neplatný. Výtky, že tím odmítám apriori vůbec, že klasická noetika je stejně napadnutelná jako Kantova, že propadám svodům čistě analytického myšlení, které v případě reflexe subjektivity končí nezdarem, mohu

rovněž z důvodu mylného založení námitky pokládat za neplatné. Zvláště pak nerozumím naznačenému varování před „přílišnou logičností“, Slyším z něho rozšířený protest existencialistů proti logickému myšlení, což je tragický předpoklad s degenerativními účinky v řádu filosofování.

Kritikovo vymezování reflexe je přízřebné transcendentalistické antitezi. Pokud jde o náběhy k ontologii subjektivity, také se s kritikem mýjím. V reakci na Kantovu tezi o nepoznatelnosti věci o sobě jsem připomenul, že poznávaná subjektivita je také takovou věcí o sobě. Když na to kritik namítá, že Já není věc, ale někdo, otevírá jinou otázku, na jejímž řešení bychom se asi shodli. Věcností jistě není vyčerpáno bytí osoby. Na druhé straně však platí, že predikáty něco a někdo se nevylučují. Ostatně, uvědomuje si kritik, že svými výroky „Já se klade jako někdo“, „Já jsem někdo“ na sebe zase prozrazuje zapovídanou znalost subjektu jako takového?

3. Objektivita pojmu „objektivní“

Další námitka se týká mého dokazování objektivní platnosti pojmu „objektivní“. Poněvadž jde o poměrně komplikovanou otázku, kterou jsem v knize předložil dost zhuštěně, došlo tu k nedorozumění. Kritik mluví o nedovoleném přechodu z řádu poznání do reality. Já se domnívám, že se tohoto anselmiánského paralogismu nedopouštím, že se dokazování týká něčeho jiného, než „odhalování existenciálního aktu“. Pokusím se tedy problém lépe vyložit.

Je mimo pochybnost, že disponujeme pojmem „objektivní“. Každý pojem je specifikován obsahem, u kterého má smysl se ptát, zda je jen myšlenkovou konstrukcí, či zda ve své určitosti pochází z extramentální reality; zda tedy existuje jen v mysli, nebo mu přísluší mimomyšlenková existence. V prvním případě je pojmový obsah subjektivní, v druhém objektivní.

Také u pojmu „objektivní“ se můžeme ptát, zda je objektivní. Na co se to tedy u něj ptáme? Zda vyjadřuje něco, co nepochází z našeho myšlení, co neexistuje jen v něm, ale naopak, co existuje nezávisle na našem myšlení, či šířeji – na našem poznání. U jakého pojmového obsahu se takto ptáme? U téhož! U pojmu, kte-

rý definujeme: něco jsoucího nezávisle na našem poznání.

Jak lze dokázat objektivitu pojmu „objektivní“? Např. vyvracením opaku. Antiteze zní: pojem „objektivní“ není objektivní. Oponent jako takový musí pro ni nárokovat pravdivost. To znamená, že prý antiteze adekvátně vyjadřuje noetický statut pojmu „objektivní“. Vyjadřuje skutečnost tak, jak je sama o sobě – zde skutečnost valence pojmu „objektivní“. Oponent tedy implicitně postuluje objektivitu antiteze. Svůj pojem „objektivní“ musí považovat za objektivní, a to je běžný rozpor negativisty, který dokazuje nutnou pravdivost teze: pojem „objektivní“ je objektivní.

Kritik tvrdí, že jsem takto dokazoval objektivitu pojmu „objektivní“, a říká, že takto „je prokázána objektivita pouze jako prázdný horizont myšlenkových aktů“. Je prý třeba dát jí aspoň minimální obsah jako oporu a východisko metafyziky. Proto prý přidávám druhý důkaz, který pak kritik shledává také nedostatečným.

Já jsem ale v knize právě uvedený důkaz vůbec nepoužil. Přesto nemohu souhlasit s tím, jak ho kritik hodnotí. Dejme tomu tedy, že jsem

uvedeným způsobem dokazoval. Zdá se, že každé vyvrácení antiteze asociuje kritikovi prázdnotu konkluze. Ale ona zatím byla dokázána málo uvědomovaná, významná pravda, která je schopná umlčetí rozšířené agnostické výhrady vůči metafyzice. Neboť implikuje objektivitu pojmu jsoucna. Není mi jasné, jak kritik takový závěr vztahuje k metafyzice, proč v pojmu jsoucna nevidí minimální obsah, opěrný bod či východisko metafyziky. Vzhledem k intenci celého článku, jehož je kritizovaný text částí, bych však takovým závěrem považoval úkol článku v podstatě za splněný. Proto bych vůbec nemusel přidávat druhý důkaz z důvodu tušené nedostatečnosti důkazu prvního.

Moje argumentace má, jak řečeno, v kritizovaném textu jinou podobu, než jak ji interpretuje kritik. Sestává opravdu ze dvou důkazů, ale nejde o dva způsoby dokazování objektivit pojmu „objektivní“. První důkaz byl totiž vyvrácením oponenta s antitezí „žádný metafyzický pojem není objektivní“ a nikoli výše uvedeným vyvrácením oponenta s antitezí „pojem objektivní není objektivní“ – jak se domnívá kritik. Toto vyvrácení jsem zde provedl dodatečně, jaksi na jeho popud.

V prvním důkazu jsem vycházel z objektivit pojmu „objektivní“, kterou agnostický oponent také předpokládá, když v kontrastu k metafyzickým fikcím klade důraz na existenci empirických objektů. V druhém důkazu jsem pak dokazoval tuto premisu ze samotného obsahu pojmu „objektivní“. Motiv tohoto důkazu a jeho souvislost s prvním důkazem jsou však zcela jiné, než jak je chápe kritik. Druhý důkaz nemá zohlednit závěr prvního – údajně prázdny –, ale formálně viděno dokazuje jednu jeho premisu. Jeho motivem však nebyla stabilizace premisy – ta je přece v problémovém kontextu společným předpokladem metafyzika a agnostika. Kdyby už byla potřeba ji dokazovat, poukázal bych spíše na povinný poznatek objektivit našeho poznání, v němž je objektivita pojmu „objektivní“ implikována, nebo bych užil výše uvedeného vyvrácení oponenta. Ve skutečnosti jsem však druhým důkazem chtěl upozornit na tu zvláštnost, že obsah pojmu „objektivní“ vyžaduje sám sebou, aby byl uznán za objektivní.

Souvislost obou důkazů je tedy taková, že celá argumentace končí závěrem prvního důkazu objektivitou pojmu jsoucna. Kritik však klade

druhý důkaz jako doplnění závěru prvního důkazu – jako určité naplnění směrem k realitě. Proto pak druhému důkazu vytýká, že je nedovoleným přechodem z poznání do reality. Podtrhují tedy omyly v interpretaci mé argumentace, není to logická pedanterie. Kritik se chybnou identifikací prvního důkazu a nesprávným určením koherence obou důkazů dostal mimo problémový kontext. Tím mu unikl záměr a cíl mého dokazování a v této mimostojné perspektivě se mu pak zdálo, že odvozuji z pojmu existenci.

Kdyby kritik setrval v problémovém kontextu možnosti metafyziky, musel by přinejmenším zapochybovat o tom, že by mé dokazování mělo vyvozovat realitu či existenciální akt; to v diskusi s agnostikem není třeba. Obě strany přece mají za samozřejmé, že existují extramentální empirické objekty. Kdyby kritik zachytil strukturu mé argumentace, nemohl by jí vytýkat anselmiánský paralogismus. Dokazování objektivit pojmu jsoucna přece není dokazováním „objektivní reality“; závěr se týká noetického statutu pojmu. S objektivitou pojmu jsoucna sice objektivita jsoucen vnitřně souvisí, ale předmětem dokazování nebyla. Proto je hlavní kritikova námitka proti mému dokazování neoprávněná. To dokresluje i odstavec, který v kritizovaném textu následuje. V něm totiž varuji před použitím druhého důkazu proti solipsistovi. Kdybych jím dokazoval realitu, pak bych ho naopak doporučil.

K posunutí mé argumentace ze strany kritika došlo asi díky jisté komplikaci, která se skrývá v druhém důkazu. Ten ukazuje, že pojem „objektivní“ musí být sám objektivní, neboť v opačném případě by něco jsoucího nezávisle na poznání nebylo jsoucím nezávisle na poznání – a to je rozpor. Objektivita tohoto pojmu je tedy vyžádána samotnou identitou jeho obsahu, což je jistě zvláštnost. Kritik sice namítá proti identitě subjektu a predikátu dokazované teze poukazem na to, že jeden pojem je přímý a druhý reflexní. Ale tato distinkce neruší obsahovou identitu pojmů – viz soudy s esenciálními predikáty.

Komplikaci, která zřejmě kritika svedla k domněnku, že se dokazuje aktuální existence, spočívá ve formulaci objektivit pojmu „objektivní“: něco jsoucí nezávisle na poznání (obsah pojmu „objektivní“) existuje nezávisle na poznání (objektivita onoho obsahu). Kritik tu

to formulaci výslovně chápe jako výraz identity myšlenkového obsahu a bytí. Výraz „existuje nezávisle na poznání“, který byl užít jen pro vyjádření objektivitu pojmu, bere jako samotný o sobě a myslí pod ním „bytí“. Pak ovšem musí chápat myšlenkový pohyb od obsahu pojmu k jeho objektivitě jako dovozování „existenciálního aktu“. Bylo tedy třeba přihlédnout

k tomu, co bylo pod výrazem skutečně myšleno; z kontextu vyplývá, že šlo jen o objektivitu pojmu „objektivní“. Tak také finálním bodem dokazování byla toliko objektivita pojmů (jsoucná a „objektivní“), nikoli samotná realita; obojí si ce úzce souvisí, ale nesplývá. V interpretaci dokazování to mělo být rozlišeno.

4. Spor o pojetí esenciality

Poslední námitka je čistě ontologická. Kritik reflektuje moji polemiku s dialektickým chápáním bytnosti, v němž Hegel pod záminkou různosti zavádí do bytnosti negativitu, čímž ji ovšem znesmyslňuje. S odmítnutím Hegelovy dialektické koncepce kritik souhlasí, ale namítá, že jsem nechal stranou ohlašující se základní ontologický problém jednoty a mnohosti. Na to odpovídám, že jsem nepsal soustavu ontologie. Že tedy pro účely knihy stačilo ukázat, proč tedy – totiž obcházením principu sporu – cesta nevede.

Kritik však dále tvrdí, že v mém výkladu nezbyvá místo pro princip různosti. Problém principu různosti nastoluje kritik zřejmě v reakci na mé tvrzení, podle něhož různost, pokud obsahuje negativitu (jedno není druhé), je jen naším způsobem vyjádření mnohosti jsoucen srovnávaných v aspektu totožnosti. Já ovšem princip různosti spatřuji právě v tom, že každé jsoucno má svou bytnost, která je důvodem toho, co vyjadřujeme jako odlišnost daného jsoucna od všech ostatních. Kritika ale takové řešení neuspokojuje, neboť má o esencialitě jinou představu, než jakou v problému uplatňuji já. Musíme tedy různé koncepce bytnosti konfrontovat.

Bytí prý má primát před bytností. Jednak se k ní má jako akt k potenci, a pak je v něm bytnost založena, neboť bytí je prý jedinou pozitivitou, takže předchází samotnou bytnost ve skutečnosti i v poznání. Bytnost naproti tomu bytí omezuje a zmnožuje (rozdružuje?!). Po takovém vymezení „prvků“ jsoucna a stanovení jeho „vnitřních poměrů“ si kritik klade otázku, jak může být bytí principem multiplikace esencí. Otázka se mu vrací, když uznává, že nelze s Hegelem objektivizovat nicotu; zbývá bytí jako pouhá pozitivita. Kde pak najdeme princip rozmanitosti?

Kritik tedy shledává v mém výkladu manko (vyhnul jsem se problému), neboť se domnívá, že implicitně předpokládám teze, které o bytí a bytnosti předřadil a které dnes mezi realisty představují vlivnou tendenci odklonu od esencialismu. Obávám se však, že stanul před pseudoproblémem, který vzešel právě z těch tezí; sám nemohu souhlasit ani s jedinou.

Jestliže se bytí vztahuje k bytnosti jako akt k potenci, pak je chápáno ve smyslu existence. Je-li však existence jedinou pozitivitou, čím pak je esence? Jen potenci? Je-li pak založena v existenci, pojiňmané jako homogenní nediferencovaný akt, vznikají ovšem aporie. Má ale v této perspektivě ještě vůbec smysl mluvit o bytnosti?

Zdá se, že rutinní zacházení s pojmem bytnosti, běžné v scholastických traktátech, otupilo pozornost k základním pojmovým určením i k důvodům zavedení pojmu bytnosti. Pak se snadno ustálila jistá nepatřičnost, která posléze vedla k devaluaci tohoto delikátního pojmu ontologie. V abstraktních úvahách se pro větší srozumitelnost často mluví o existující bytnosti. Takové vyjadřování však svádí k tomu, aby se bytnost vždy chápala jako potencia vzhledem k existenci. Nakonec bývá tento aspekt absolutňován a bytnost výkladově degeneruje v potenci. Např. Anzenbacher (Úvod 93) charakterizuje esenci jako zcela pasivně potenciální, dokonce jako určitou zápornost. Přitom ale hlavní důvod, pro který ontolog pojem bytnosti původně formuje, je identická určitost jsoucna – čím je. To je ovšem konstitutivní, primární akt (nikoli potencia!), který svou určitostí skýtá i difference, jimiž se dané jsoucno liší od ostatních. Pokleslé pojetí bytnosti ve smyslu pouhé potencia má snad usnadnit kýženou, novověkým před-

stavám nadbíhající prioritu „bytí“; autentické bytnosti však zcela protiče.

Degenerativní výkladový proces patrně začal nenápadným spojením „existující bytnost“. Takové spojování je však riskantní a ve všeobecném užívání nepřijatelné. Má-li smysl rozlišovat u jsoucna aspekty esenciální a existenční, pak je naopak protismyslné, když se tyto „prvky jsoucna“ pojmově splétají se jsoucnem samým. K tomu dochází, když se ptáme na esenci esence, esenci existence, existenci existence a také existenci esence. Určený prvek tu jako takový nelegitimně supljuje jsoucno.

Jen v jistém uvědoměném smyslu by bylo možné připustit existující esenci. V reflexích esenciality se musí rozlišovat transcendentální a kategoriální hledisko. V transcendentálním ohledu koncipuje ontolog bytnost jako takovou. K základnímu určení (imanentní princip identického určení jsoucna) přidává v průběhu prohlubujícího se chápání další predikáty, patřící výhradně bytnosti. Takto abstraktně vyňatá bytnost se pojmově liší od jsoucna; jsoucno není principem identického určení jsoucna.

Sestoupíme-li však z této nejabstraktnější roviny transcendentálních reflexí jsoucna a bytnosti jako takových ke konkrétním jsoucnům, a necháme-li se vést precizovaným pojmem esence, pak vidíme, že určitá bytnost jako identická určitost tohoto jsoucna nemůže být v realitě od něho různá – právě proto, že je jeho identickou určitostí, že ustavuje jeho „čím-co je“. Jsoucno by se jako různé od své bytnosti nemělo čím od ní lišit – veškerou určitost má přece od bytnosti. Byly by tu tedy dvě entity, z nichž každá by měla zase svou bytnost, což jde v obou případech do nekonečna.

Z tohoto kategoriálního hlediska se tedy určité konkrétní jsoucno neliší od své bytnosti –

a jen tehdy, v tomto vyhraněném a zdůrazněném smyslu pak můžeme mluvit o existující esenci. Bohužel se ale spojení „existující esence“ neprozřravě rozšiřuje i na úvahy o esenci jako takové – např. když se zkoumá její poměr k existenci. Převedením na poměr potence–akt se pak jednoduše stanoví primát existence před esencí. Jenže existence přísluší jen jsoucnu, které se existenční kapacitou definuje. Proto také jen u jsoucna má smysl uvažovat potenciální charakter vzhledem k existenci. Chápe-li se tedy bytnost o sobě vzatá jako potenciální protějšek existenčního aktu, je to přinejmenším nepřesné. Následné konfuze a pseudoproblémy se však zdají být nevyhnutelné.

Poněvadž tedy s kritikem nesdílím dnes rozšířeně představy o bytí a bytnosti, nepostihuje mě ani jeho námitka formulovaná jako „problém principu různosti“. Z hlediska autentické bytnosti klade námitka pseudoproblém. Ostatně kritikův náznak řešení pomocí tzv. transcendentálních vztahů, které mají konstituovat bytnost, signalizuje potřebu od základu projít důvody zavedení a formování pojmu esence, a sice dříve, než se začne ohlašovat relativizace tradiční metafyziky bytností a podstat.

V závěrečném hodnocení kritik vyslovuje přesvědčení, že svými námitkami odhalil problémy, které nejsou v rámci mých předpokladů řešitelné. S odvoláním na rozbor těchto námitek musím konstatovat, že se jedná o aporie zdánlivé. Zvláště pak nevidím, jak a čím diskutované problémy ukazují meze aplikovatelnosti logiky. Spíše se domnívám, že by pojmy pochybnosti, vyvracení, pravdivého výroku, subjektivity, objektivit, esence a také důkazní postupy zasluhovaly naopak důkladnější logickou analýzu.

Kontemplace jako klíčové téma v díle Thomase Mertona

Wendy Drozenová

Čtvrt století po své smrti je americký trapistický mnich Thomas Merton (1915–1968), jehož dílo zahrnuje přes 50 knih, množství článků a přednášek a asi 1000 stran poezie, označován za klasika duchovní literatury a zároveň za autora, který měl největší vliv na současný katolicismus. Jeho dílo, třebaže se dotýká i různých dobových sociálních a politických problémů, neztrácí ani dnes svou aktuálnost a působí na stále větší okruh čtenářů. V roce 1987 byla v USA založena *International Thomas Merton Society (ITMS)*, jejímž cílem je přispívat k šíření a hlubšímu chápání díla T. Mertona a zkoumat jeho význam, který má pro duchovní kulturu, a to nejen v USA; ITMS má své zástupce již i v řadě zemí Evropy a Asie. U nás je Merton znám dosud převážně z českých překladů vydaných Křesťanskou akademií v Římě.

Pro Mertonovo pojetí duchovního života je charakteristické spojení kontemplativního rozměru s angažovaností ve světě. Právě důraz na toto spojení vedl Mertona k prohloubenému pohledu jak na mnišské povolání (v souvislosti s problémem mnišské obnovy), tak i na otázky spirituality křesťanů v dnešním světě. Kontemplativní život v samotě není Mertonovi konečným odvrácením se od světa, ale osvobozením vyšších schopností člověka, aby mohl ve světě působit účinně, ale zcela zvláštním způsobem. Podstatu kontemplace a její neoddělitelnou souvislost s křesťanským životem osvětluje Merton v různých spisech a z různých stran, protože se jedná o skutečnost mnohohrstevnou a zároveň jde o oblast, která je obtížně komunikovatelná; vnitřní zkušenost lze vyjádřit pouze cestou analogie a předpokládá tedy u čtenáře zkušenost nějakým způsobem podobnou nebo alespoň jakousi otevřenost vůči možnosti takové zkušenosti. Pro člověka dnešní doby je však oblast duchovní zkušenosti málo přístupná, už proto, že je často překrývána klamnou sebeinterpretací. Přesto však, či spíše právě proto, může být kontemplace

jako prostředek nalezení sebe sama a proměny vlastního vědomí, a v důsledku toho i změněného postoje ke světu, adekvátní odpovědí na problémy dnešní doby.

Krizi současného světa vidí Merton především jako krizi duchovní, jako krizi lidské identity. V přetechizované společnosti dochází k odcizení člověka sobě samému, společnosti i Bohu, a jeho výsledkem je neschopnost moderního člověka přijímat duchovní zkušenosti. Pojem odcizení reprezentuje Mertonovi skutečnost, kdy člověk žije svůj život podle podmínek, které určil někdo jiný, přestává být vlastníkem plodů svého života a sám jeho život přestává být jeho vlastním životem. Toto odcizení připisuje Merton vlivu techniky, která nás ohrožuje „linosaurismem a sebedestrukcí“ a „morálnímu kolapsu materialistického světa“. (*Conjectures of a Guilty Bystander*). Chybu nehledá přitom v samé existenci techniky či jejího užívání, nýbrž v mýtu, podle něhož technika sama o sobě by mohla vyřešit všechny lidské problémy. Nejhlubší lidské zájmy, respektive pravé bytí člověka, nenáleží do sféry, kterou lze rozvíjet technickými prostředky.

Přehnaný důraz na techniku v naší kultuře souvisí s posedlostí aktivity, činnosti zaměřené na výkon. Toto zaměření odráží individualismus jakožto kulturní jev západní společnosti, jeden z jejích ideálů, který na sebe bere pseudoduchovní a morální fasádu, ale ve skutečnosti není ničím jiným než útekem od křesťanova povolání k lásce. Zvláštní nebezpečí vidí Merton v tom, že individualismus jakožto nepravý personalismus, směřující k uspokojování potřeb individua a nikoli k plnému rozvinutí lidské osoby, se staví na místo skutečného personalismu. Žádné opravdové ocenění osoby však není možné tam, kde se dává přednost činnosti (ve smyslu viditelného výkonu) před bytím.

Hledání pravé identity osoby či zaměření na její bytí je v naší kultuře ztíženo povrchními a zavádějícími představami o lidské seberealizaci, která jako by spočívala v uspokojování potřeb „já“, onoho „ego“, které se projevuje v každodenním životě, ale jehož hnací silou je falešná představa o sobě samém, popř. sociální role přijatá z pohodlnosti či ctižádosti. Toto „empirické já“ je však pouhou iluzí. Cestou k plnému rozvinutí osoby není kultivace této iluze, nýbrž její odvržení v zájmu „pravého já“, které je transcendentní, je k němu třeba teprve dospět překročením sebe sama, a jehož skutečnost je zakotvena v Božím prozřetelnostním plánu s člověkem, v naplnění obrazu Boha skrze Krista přítomného v člověku. Cestou k tomuto naplnění lidských možností, způsobem nalezení sebe sama a proměny vědomí je kontemplace. Kontemplace je u Mertona klíčovým pojmem, protože svým vztahem k hledání pravé identity, překonání odcizení sobě samému, světu i Bohu je prostředkem, který v sobě zároveň už zahrnuje něco z podstaty svého cíle.

Pojmem kontemplace se dostáváme do oblasti paradoxu: Kontemplace má vést ke změně člověka, ale ve skutečnosti jeho proměnu už předpokládá; má být cestou k nalezení vlastní osoby, ale skrze ztrátu sebe

sama; je k ní třeba úsilí, ale každé předem naplánované úsilí je odsouzeno k nezdaru, může být naopak ještě překážkou.

Je tomu tak proto, že kontemplace jakožto způsob proměny vědomí není nějakou „technikou“, kterou lze ovládnout a s jejíž pomocí lze dosáhnout předem stanoveného cíle. Před touto představou Merton důrazně varuje a odvolává se v této souvislosti na praktiky duchovního vedení v zen buddhismu, jejichž cílem je zmařit toto sebestředné prožívání. Postoj, kdy člověk usiluje o to, aby něčeho dosáhl, někam se „dopracoval“, už svou podstatou uzavírá cestu ke kontemplaci, která předpokládá vyprázdnění se ze sebe sama. Merton nepodává „návod“ ke kontemplaci právě proto, že k ní nelze dospět pomocí žádného „návodu“, že nespočívá v ovládnutí určitých praktik – není zde cesty, kde si lze „nadejít“. Je nutná metanoia, změna smýšlení, proměna člověka v samém jeho středu, „v srdci“. Nelze k ní však dospět křečovitou a násilnou snahou o dosažení „plodů kontemplace“. Taková snaha bývá motivována ctižádostí, která je v této oblasti zvláště nebezpečná, neboť nemůže vést k ničemu jinému než k ještě pevnějšímu uzamčení do sebe sama, do onoho nepravého iluzorního „já“, které se nechce vzdát samo sebe, a tak zůstává bez užitku, „tvrdé a osamocené“ jako pšeničné zrno, které nechce padnout do země a zemřít. Může ovšem plody kontemplace předstírat – avšak klam vůči sobě samému a vůči samotnému zdroji pravdy znamená jen daleko osudnější odcizení Bohu a realitě vůbec. Tento druh úsilí nesměruje k uzdravující proměně bytí osoby (a je konec konců zase jen jedním z typů činnosti zaměřené na viditelný výkon, jehož výsledek však je jen zdánlivý a předstíraný).

Ke změně vědomí je třeba sestoupit do centra své bytosti, ale nikoli proto, aby člověk zůstal sám v sobě, nýbrž proto, aby zde našel Boha. Neboť Boha nemůžeme poznat jinak než tak a natolik, jak je přítomen v nás samotných. Při interpretaci tohoto „sestupu do svého středu“ upozorňuje

Merton na vážné nebezpečí, které spočívá v tom, že se člověk může vzdálit od reality do sféry svých představ, přání, fantazií či intelektuálních konstrukcí a vytvořit si tak svůj vlastní klamný svět, na němž pak člověk lpí a pokládá ho za způsob spojení s Bohem, zatímco ve skutečnosti není ničím jiným než prostředkem uzavření se do sebe a pěstováním vlastní výlučnosti. Ani poznání sebe sama nemůže být jen ponořením do sebe, nezávislým na každodenní zkušenosti: „Pokud se neprojevíme skutky, nevíme, jací jsme... Nemůžeme proto najít hloubku své bytosti, zřekneme-li se vší činnosti... Jednáme-li však podle milosti, naše skutky nejsou již jen naše: náležejí Bohu. Následujeme-li je až k jejich zdroji, získáme aspoň možnost nabýt zkušenosti Boha. Neboť jeho činnost v nás zjevuje jeho přítomnost v nás.“ (Rozjímání v samotě)

Abychom v sobě slyšeli hlas milosti a mohli se jím řídit a tak zkušenostně poznávat Boha, musíme umlčet naléhavý hlas starého já – ego, abychom dospěli k vnitřní svobodě a nelpěli na žádné věci; což je jen jiný výraz pro nelpění na vlastní osobě. (Míní se tím podmínka duchovního života, která se v ignaciánské spiritualitě nazývá indiferencí.) Samozřejmě podmínkou dosažení a udržení této svobody je askenze. Sebezápor nelze nahradit nějakou intelektuální konstrukcí. Mertonův pohled vychází z hlubokého respektu k tajemství inkarnace, hledání „čistoty srdce“ mu není únikem do platónské říše idejí ze světa skutečnosti „zde a nyní“. Zapíráme-li se doopravdy, bude nám ovšem mnohdy scházet i to, co skutečně potřebujeme. Křesťanský ideál však není totožný s ideálem stoickým, cílem není únik do nějaké oblasti, kde se již neprožívá nouze, bolest, krivda, úzkost. Askenze nás nemá zbavit citlivosti vůči okolnímu světu, v němž žijeme – cílem je očistění a prohloubení této citlivosti a zbystření vnímavosti pro duchovní hodnoty. Duchovní život není jen životem intelektu, a proto z něj cit nemá být vyrazen, nýbrž askézí zdokonalen. Mertonovými slovy: „Nic není vzdále-

nější autentické mnišské a „kontemplativní“ (např. karmelitské) tradici v církvi než nějaký gnosticismus, který by vyzdvihl kontemplativního člověka nad obyčejné křesťany, uvedl ho do říše esoterického poznání a zkušenosti, osvobodil od obyčejných zápasů a utrpení lidské existence a pozvedl ho do privilegovaného stavu mezi duchovně čisté, jako by byl téměř andělem, nedotčeným hmotou a vášněmi a jako by se na něj už nevztahovala ekonomie svátostí, milosrdné lásky a kříže. Cesta mnišské modlitby není důvtipným únikem z křesťanské ekonomie vtělení a vykoupení. Je to zvláštní cesta následování Krista, účasti na jeho utrpení a vzkříšení a na jeho díle vykoupení světa.“ (Contemplative Prayer).

Zkušenosti s touto „mnišskou“ či „kontemplativní“ modlitbou se Merton dotýká nějakým způsobem ve všech svých spisech o duchovním životě, buď formou subjektivních poznámek, nebo se pokouší o systematictější výklad. V souladu s tradicí křesťanské mystiky hovoří o „temné noci“, „poušti“ a „úzkosti“, kterými člověk prochází. „Poušť“ kontemplace je pro něj metaforou pro stav prázdnoty, který zakoušíme, když opouštíme sebe sama. Tento stav je provázen naléhavou úzkostí, je to čas rizika a nejistoty, protože člověk se vzdává plné vlády nad sebou, nad svým vnitřním životem; ztrácí tak omezení, která mu bránila ve vnitřním růstu, ale zároveň byla i jeho ochranou. Úzkost provázející pravý duchovní růst přivádí tak člověka na určitý čas do stavu podobného peklu, ale je to „peklo milosrdenství, nikoli hněvu“, které napomáhá, aby člověk byl ochoten zřít se sebe sama. To, co potřebujeme, není nepravý duchovní mír; je to právě úzkost, která nás vyvádí ze staré existence, kde jsme se zabydleli mezi důvěrně známými věcmi, jímž rozumíme a naučili jsme se je ovládat, do „temné noci“ nejistoty, kde musíme přetvořit celou strukturu svého duchovního života a znovu zkoumat své motivy pro víru a lásku. Člověk přestává klást sebe sama do centra svého vědomí, svůj střed začíná nachá-

zet v Bohu. Tuto proměnu vědomí či transcendenci sebe sama nemůže člověk ovšem uskutečnit svou vlastní silou, nemůže vystoupit nad úroveň sebe sama; může být jen vyzdvížen něčím, co ho skutečně přesahuje. Proto Merton důrazně varuje před vstupem do „temné noci“ vlastní výroby, kde nedochází k pasivnímu očišťování a člověk se ocitá mimo realitu ve světě svých vlastních klamných představ. Ke kontemplaci nelze dospět pouhou pasivitou, nýbrž jen věrným a vytrvalým plněním Boží vůle, když statečně a odhodlaně podstupujeme každou námahu, kterou Bůh od nás žádá. Merton klade důraz na celkovou dispozici člověka k přijetí Boží milosti, která se získává životem odevzdanosti do Boží vůle, nikoli vlastní volbou člověka.

„V kontemplativním životě není důležitá touha ani její odmítnutí, ale pouze ta ‚touha‘, která je nějakou formou ‚prázdnoty‘, to znamená, která se směřuje s neznámým a pokojně pokračuje i tam, kde nevidí cestu. Všechny paradoxy o kontemplativní cestě lze převést na tento: být bez přání znamená mít touhu tak velikou, že je nekonečná... A protože nemůže spočinout v žádné věci, spočívá tedy, relativně řečeno, v prázdnotě... co se zdá být prázdnotou, je v tomto případě čiré bytí... Avšak pro kontemplativního člověka je jiná,... čirá láska, čirá svoboda. Láska, která je svobodná ode všeho, není ničím determinována ani nelpí na žádném zvláštním vztahu... Je to účast na nekonečné milosrdné lásce Boží... Tato čistota, svoboda a nepodmíněnost lásky je samou podstatou křesťanství.“ (Contemplative Prayer).

Merton nevidí neřešitelný rozpor mezi kontemplací a činností, nepokládá je za

neslučitelné alternativy. Při dokonalé lásce k Bohu i činnost (vykonávaná pro Boha, s Bohem a v Bohu) se stává kontemplací. Proti čemu se ostře staví, je činnost, která postrádá tento kontemplativní aspekt a – odvolávajíc se na náboženství – je přitom plně jen činností lidskou; neposkytují-li prostor milosti, začne záhy poskytovat prostor pro sobectví a nejružnější zájmy, které nemají s Bohem nic společného. Merton proto připouští, že špatně zaměřené náboženství má sklon stávat se drogou či „opiem lidu“ (jako se špatně prováděná meditace stává „továrnou na alibi“) a na místo Boha staví – alespoň do jisté míry – idol, výtvar vlastní představivosti.

Téma kontemplace představuje u Mertonu syntézu vlastních duchovních zkušeností i vědomostí získaných studiem, podloženým dobrou znalostí cisterciácké tradice, Otců pouště, mystiky středověké i klasické karmelitánské a zahrnující i zdroje nekatolické (např. Jakub Boehme či tradice pravoslavlí) a mimokřesťanské (zen buddhismus). Syntetizující prvek přitom představuje, jak se zdá, především vlastní duchovní zkušenost, která jeho knihám dává příchut' typické „mertonovské“ spirituality. Mezi její znaky patří nepochybně vnímavost, otevřenost (jako protiklad ideologické omezenosti či uzavřenosti do předem vytvořeného systému), „realismus“ či pokorný a jadrný smysl pro pravdu (jako protiklad strojenosti, konvence, duchovního pohodlí či planých intelektuálních konstrukcí). Rostoucí vliv jeho díla lze jistě přičítat charakteristickému spojení ducha kontemplace se zájmem o současný svět a jeho duchovní kulturu v celé její šíři i o jeho konkrétní problémy.

95 let od narození Silvestra M. Braita OP

Narodil se 14. června 1898 v Bulharsku. Když ve 2 letech ztratil oba rodiče, ujala se ho česká rodina. Do řádu vstupuje r. 1915, na kněze je vysvěcen v r. 1922. Studoval v Olomouci, v Belgii a v Římě, kde v r. 1930 získal doktorát teologie. Poté působil až do r. 1950 jako profesor teologie na dominikánském učilišti v Olomouci.

Rozsah jeho aktivit byl úctyhodný. Pořádal přednáškové cykly, exercicie a cykly kázání; dominantní však byla jeho činnost vydavatelská a publikační. Byl šéfredaktorem časopisu *Na hlubinu*¹, jako redaktor působil v časopisech *Výhledy*², *Vítězové*³ a *Filosofická revue*⁴. Spolu s R. Dacíkem řídil dominikánské vydavatelství *Krystal*, které v letech 1928 – 48 vydalo přibližně sto titulů. Vedle mnoha článků a kázání (především v revue *Na hlubinu*) je autorem knih *Sv. Filip Neri*, *Základy*, *Podstata křesťanství*, *Církev*. Podílel se na překladu *Teologické Summy* sv. Tomáše Akvinského, která vycházela v letech 1932 – 40. Aktivně působil také v kulturní oblasti – např. organizoval debatní setkání olomouckých intelektuálů, k nimž mj. patřili Metoděj Habáň, Timotheus Vodička, Jan Čep, Jan Zahradníček.

Jeho činnost přerušilo zatčení v r. 1950. Při veřejném procesu s řeholníky byl obviněn z velezrady a špionáže a odsouzen na 15 let. S podlomeným zdravím byl v r. 1960 propuštěn na amnestii. Umírá 25.9.1962 v Praze.

Snahy otce Braita směřovaly především k obnově duchovního života v Čechách. Z jeho iniciativy se olomoučtí dominikáni stali hlavními nositeli nových směrů náboženské obrody nepochitickou cestou. Po roce 1945 patřila Olomouc k významným centrům kulturního a náboženského života.

Jako ukázkou jeho myšlenek a stylu uvádíme následující články.

Přirozenost, zákon a láska

Jsou tři typy lidí od prvního hříchu – až po dnešní dny. Rozdělil bych svět na pohanský, židovský a křesťanský.

Jsou lidé, kteří neuznávají než svou přirozenost, jen té slouží, jen její přání plní; a to jsou pohané. Nerozhoduje, že jsou

z nich mnozí pokřtěni, anebo i kněžským šatem přioděni.

A pak jsou lidé ducha židovského. Pro ně existuje jen a jen zákon; to je pro ně nejvyšší naplnění a naplnění celé mravnosti.

A pak přicházejí křesťané, kteří znají lidskou přirozenost, a proto ji nezbožňují,

¹revue pro duchovní život, 1926 – 48

²měsíčník pro otázky náboženské, kulturní, sociální a literární, 1939 – 41

³měsíčník životopisů světců a služebníků Božích, 1934 – 46

⁴odborný časopis pro filosofii, 1929 – 48

a také vědí, že zákon je pouze vnější vyjádření vnitřní oddanosti z naší strany a ze strany Boží směrnice, podle které máme jít k Bohu, a tak mu ukázat svou lásku, ale kteří vědí, že to všechno přinesl Kristus, že jsme totiž děti Boží a že je třeba podle toho také žít.

Nejčastěji je typ smíšený. Známe křesťany, kteří časem žijí, jako by nebyli dětmi Božími, nebo se domnívají, že Boha uspokojí několika vnějšími skutky. Ale teprve tehdy jsou to praví křesťané, když dobře znají svou lidskou přirozenost, podle toho s ní jednají a vědí, že i kdyby všechno naplnili, co Bůh přikazuje, pokud Bohu nedají celé své srdce, celou svou mysl, celou svou bytost v naprosté oddané lásce, že Bohu ještě nic nedali; a proto se o to snaží, aby všechno bylo co nejčistější – Boží; pak posvěť svou přirozenost a naplní zákon, ale z lásky.

Vidím veliké nebezpečí v onom pohan-ském duchu, který se dívá na lidskou přirozenost jako na něco svrchovaně oprávněného a podle toho řídí celý svůj život. Zapomínají, že jsme prvním hříchem poranění. Všichni bez výjimky poranění. Jen Maria Panna byla vyňata z toho strašného zákona porušenosti. I apoštol Pavel vzdychal nad tímto zákonem, který stojí jako druhý zákon proti zákonu Božího volání k synovství Božímu a k životu podle tohoto synovství.

Jsme zraněni třemi jizvami: v rozumu je to nevědomost, protože toho mnoho nevíme, těžko se mnohé dovídáme, těžko pravdu nalézáme a pravdu prohlédáme hned napoprvé, jak bychom kolikrát potřebovali. Naše vůle je oslabena; spíš se jí líbí snadné, laciné, co lahodí tělu a smyslům, co lahodí porušenosti, hlavně porušené žádostivosti. V žádostivosti, v její rozpoutanosti neseme – třetí jizvu. I největší světci se svíjeli pod tímto trojím bičem.

Proto není správné slepě se vrhnout do proudu přirozeného tíhnutí této lidské porušené přirozenosti. Ne všechno, co si žádá přirozenost, je správné. Je zraněna naše přirozenost, a proto – místo abychom jí ve všem vyhověli – je třeba její touhy kontro-

lovat, kontrolovat její dychtění a na uzdě držet její vzněty čili vášně a stále svou přirozenost léčit. Ne pohrdat, ale léčit a rozumem ovládaným vírou ji řídit. Jejím přirozeným cílům dávat cíl, který je správný – pro křesťana, korigovat sklony přirozenosti, která je porušena, tam kde jde o sklony porušené, a pak i správný přirozený cíl nechat Bohem povznést k cílům nadpřirozeným. Takový porušený sklon lidské přirozenosti je pud k tomu, dávat přednost tělesnému, smyslovému a smyslnému před duchovním; vyhovět tělu a všem jeho požadavkům. Víme, že to není ani přirozeně zdravé ani pro celek, tím méně pro jednotlivce.

Jiný takový sklon je sobectví, které by rádo vidělo jenom sebe a všechno ostatní a všechny ostatní používalo jako prostředků k vynesení a uplatnění naší osobičky, popřípadě našich porušených žádostí, nesprávných snah. Pohané znali jen přirozenost, přirozenosti přiklali všechna práva, a když hlásali kázeň, to jen proto, že nekázeň se jim jevila jako nehezka a nezdravá, nebezpečná lidské společnosti. Ale jinak, vždyť pohané neznali než svou porušenost, spokojovali se s přirozeností; to porušené na ní viděli jen málo. A tak to vlastní, co pohanství jasně vyznačuje, je právě skutečnost, že se spokojují s přirozeností, s tím, co dává a k čemu směřuje. Antičtí pohané neznali vyššího poslání. Neštěstím moderního pohanství je, že již slyšeli nebo mohli slyšet nové, krásnější poselství o vyšších cílech, že slyšeli křesťanské varování o vážných chorobách naší přirozenosti, abychom ji tedy slepě nevyhovovali. Ale mnozí křesťané také jednají docela tak, jako by vůbec neslyšeli o dědičném hříchu. Co jim velí móda, všechno napodobují, jsou za každým dobovým heslem, nechají se strhnout každým výkřikem neukázněné, porušené lidské přirozenosti.

Při hledání požitků mnoho křesťanů zapomíná, že nesmějí dát své porušené přirozenosti všechno, co by se jí líbilo, nebo co je právě v módě, protože jsou určité požitky nebo jejich způsoby, které rozdmychují ono porušené v nás nebo v druhých, že to

jsou tedy požitky nedůstojné dítěte Božího; křesťan má umět ovládat porušené.

A pak jsou lidé s duší starozákonní, zákonickou. I těch je dost mezi námi. Náboženství je jen vyplnění určitých předpisů. To ani nemluvím o křesťanech, pro které se křesťanství scvrkne na unuděné odtrpění si nedělních bohoslužeb! Ale tento typ ani nemám na mysli. Mám na mysli onen druh křesťanů, pro které celé křesťanství je jen morálka, jen vnější vyplnění určitých předpisů, určitých příkázání. Mají jen jednu starost, starost o svou spásu. Bůh je jim celkem vedlejší; to je nejčastější zdroj skrupulosity, úzkostlivosti. Jakmile postavíš sebe za střed křesťanství, jakmile postavíš do středu celého svého zájmu jen to, abys byl spasen, je přirozené, že se tě zmocní hrůza, zda budeš spasen, zda konáš všechno správně, abys tedy mohl dosáhnout tohoto spasení. Jenomže tohle není správné, ty nejsi středem svého náboženství.

Náboženství, jak již slovo ukazuje, má člověka připoutat na Boha, má člověka docela Bohu odevzdat, učinit z celého života jedinou bohoslužbu (člověk má žít svou závislost na Bohu, pozn. red.). Plnit zákon, ano, plnit zákon co nejpřesněji, ano, ale ne tak, abys byl především spasen, ale tak, abys plněním zákona projevil svou závislost, poslušnost, svou oddanost, a tím svou lásku k Bohu, který tato příkázání dal, ne proto, aby byla naplněna, ale abys přišel jimi k němu, abys Boha oslavil svou poslušností. Bůh, a ne ty, je střed zákonů, a tedy také jejich plnění.

Pokud není vnější plnění vůle Boží, tedy zákonů Božích, vnějším projevem vnitřní tvé poddanosti a oddané lásky, nemají vůbec žádnou cenu všechny tvé dobré skutky. Že jsou přirozeně dobré, to připouštím, protože nekonáš zle, když to a ono dobré činíš; ale pokud dobré nečiníš z lásky, pokud to nekonáš jako dítě Boží, nepochopil jsi zákon, nepochopil jsi otcovskou péči Boží, když zákony dával, a nedáváš svým skutkům, svému plnění zákona onu cenu, kterou jim Bůh sám chtěl dát. Tvá víra a lás-

ka musejí být živé; musejí se projevovat ve tvém životě. Ostatně na to ti Bůh dal tvůj život, abys svůj život naplnil plněním vůle Boží, ale z lásky, abys svůj život především naplnil svou láskou k Bohu; a bez této lásky k Bohu jsi vůbec nenaplnil své životní poslání. Když se budeš v životě o lásku účinnou snažit, když se budeš snažit žít jako Boží dítě, které všechno koná jen z lásky k Otci, aby mohlo k Otci přijít a hlavně aby Otce oslavilo svou poslušností, zmizí tvá úzkostlivost a skrupulosita, která je nejčastěji neuvědomělá sebeláska. Snaž se svým životem oslavit Boha, nemysli na své spasení a Bůh sám a láska tvoje k Bohu tě již jako dítě přivede do Otcova náručí.

A tu jsem u tohoto jedině správného třetího, křesťanského typu. Nejsme křesťany, pokud nám vládne porušená přirozenost; nejsme křesťany, pokud dáváme jen vnější naplnění zákona, ale nedáváme vnitřní láskou vedoucí ruku k naplnění zákona.

Jsme sice porušení, ale Ježíš Kristus nám dal lék proti našim ranám. Nebyli jsme totiž docela zkažení, jak věřili Luther s Kalvínem. Jen ranění jsme byli a ranění, žel, zůstáváme. A protože jsme si toho vědomi, jsme opatrní vůči tomu, co nám vnuká přirozenost. Přezkoumáme její přání, její návrhy, její podněty na světle a cíli křesťanství. Co se neshoduje s naším synovstvím Božím, není správné, je to porušený důsledek porušené přirozenosti a nad tím musíme bdít; ale ne malomyslně a zoufale. Skrupulosita zde ukazuje zase jen nedostatek důvěry v Kristovu sílu. Kristus přebývá ve své Církvi také svou obětí, věčnou mocí své oběti, jejíž zásluhy nám chce stále přivlastňovat; stačí, jen se tomuto Kristu a jeho očistné a léčivé síle otevřít; to máme konat při svatém přijímání: otevřít mu své rány tam, kde je známe a hledat v ranách Kristových sílu proti našim ranám. A přes den se vracet proti svým ranám ke Kristově síle a prosit o přispění, ale opět z lásky; ne proto, abychom byli svatí, ne proto, že je ošklivé, nedůstojné mít ty a ony chyby, ale proto, že milujeme Boha a chceme být jeho dů-

stojnými dětmi; chceme Boha milovat a to je nemožné s oněmi chybami, a kdybychom se proti nim nepostavili.

Láska dítěte Božího se spojuje se synovstvím Božím Ježíše Krista a dostává se jí tak nesmírné, nekonečné síly samého Krista; tato láska nás také naučí plnit zákon Boží. Z lásky k Otci, protože, jak praví sv. Tomáš, sacrificium externum interni manifestatio et signum est, vnější oběť je znamením a projevem oběti vnitřní. Tato láska nám pomůže přenášet se přes těžkosti, kte-

ré působí právě porušená přirozenost tomuto plnění zákona Božího; ona také pomáhá, aby to nebylo jen otrocké plnění zákona pro trest, protože jinak bychom byli zavrženi. Nejsme dobrými křesťany, pokud nás nepronikne láska dětí Božích k Otci, pokud si nejsme vědomi, že Bůh chce víc, než vnější skutky, že chce nás celé, aby nás mohl naplnit sebou, protože nás již cele posvětil povoláním k sobě.

Na hlubinu, 1942/10, 612–617

Temná noc*

Noc smyslů

Podstatou temné noci smyslů je to, že Bůh odnímá člověku, kterého chce mít hodně pro sebe, všechny smyslové útechy, že odtrhuje duchovní život od opření se o smyslové, citové v duchovním, aby působil sám darem Ducha svatého, hlavně pak darem vědění, který ukazuje pravou cenu všeho stvořeného pro duchovní život. Bůh používá k tomuto očisťování ještě mnohých zkoušek, které mají doplnit toto Boží dílo. Tyto zkoušky mají sloužit k ještě dokonalejšímu očisťování smyslové části člověka, aby nepřekážela v duchovním rozvoji duše.

Bůh odstaví člověka od smyslové radosti, útechy a rozkoše, citěné ve smyslové části. Člověk pozná, že v tomto prožívání není celý život. I když je smyslová pohoda odňata, člověk musí dál žít pro Boha, dál musí být jeho a nadále ho musí milovat. Jen ve smyslovosti není podstata duchovního života. Ale člověk je nucen poznávat ještě víc; pozná, že smyslové požívání Boží přítomnosti a jeho lásky k nám a naší lásky k němu spíše zastíralo pravou tvář Boží. Bůh je totiž duch, a proto Boha nemůže smyslové prožití dokonale a důstojně vyjádřit. To byly dětské střívičky, dětské mléko, které bylo dobré pro první doby, ale kdyby se neproží-

valo nic jiného, nikdy by se člověk nedostal tam, kde ho Bůh chce ve své veliké lásce už zde na zemi mít a jak se mu chce projevovat, otevřít a dát. Poznání ponořené do smyslů přece nemůže Boha dostatečně poznat. Když i poznání rozumové je nedokonalé, co teprve říci o poznání, prožívaném smyslovou dychtivostí?

Tak dlouho, pokud se člověk křečovitě drží smyslového prožívání Božích tajemství, propadá člověk sedmi hlavním hříchům (pýcha, lakomství, smilstvo, nestřídmost, závistivost, hněvivost, lenost), třebaže transponovaným do duchovní polohy. Začátečník, který prožívá své stavy pohody a útechy duchovně smyslové, je velmi snadno sváděn k tomu, aby si kdovíco myslel o své dokonalosti. Proto je lakotně žárlivý na své smyslové útechy. Ať si raději okolo něho všechno hyne, on nehne prstem, on nepůjde za druhým člověkem, on se ničeho neodvází, protože se bojí ve své duchovní lakotě, že by přišel o svou pohodu a svůj klid. Nezúčastňuje se společné modlitby, společného zpěvu, nepochopí liturgickou modlitbu, nepochopí potřebu, a někdy ani radost – rozptýlit druhého člověka. Duchovní lakota se bojí i radosti, bojí se spolupráce –

*V originálu se článek nazývá „Zkoušky provázející temnou noc smyslů“, s podtitulkem *Mystická cesta*

s radostí, jen aby neztratila svého sladkého a příjemného pocitu pohody, svých sladkých chvil s Bohem. Když vidí, že jiní září ještě více blízkostí Boží, zvedá se v nich pocit závnosti a žárlivosti, která vyčítá Bohu, proč chodí k jiným se svými navštívenými lásky a se svými dary. Nevidí také, kolika zkouškami si Bůh provedl toho, kterému závidí jeho duchovní klid nebo pokrok. Když se někdy odmlčí a zamlží jasně útěšný pocit vnitřní pohody, dovede duchovní lakota v člověku ihned zpomalit svůj krok k Bohu, neboť je duchovně nestřídmá až nenasytná, nenasytná svých útěch. Opravdu dárková láska, která hledá jen sebe, jen Boží útěchy a ne Boha samotného.

Duše se musí stát svobodná, pak se může duchovně rozvíjet a Bůh může mluvit k duši. Duše si musí odvyknout stále chtít zakoušet jistotu člověka nejhmotatelnější, totiž smyslovou Boží skutečnost a skutečnost jeho přítomnosti. Vždyť to není důstojné Boha, jenž je čirý duch, jemuž se ti, kteří se mu klaní, v duchu a v pravdě mají klánět a ne ve stálém smyslovém opojení.

Temná noc smyslů dala člověku pocítit jeho ubohost. Nejprve poznal, jak je maličký, až malicherný a snad i směšný, když se tak upnul na smyslové útěchy, když v tom viděl vrchol svého duchovního života. Člověk také pozoruje v temné noci, jak se těžce prodírá, jak je tížen smysly. To vše teď pocituje jako slabiny, jako přítěž, jako minus. Již se nechlubí svými duchovními útěchami, už není na ně nijak hrdý.

Ve vyprahlosti, kdy se člověku jde tak těžko, kdy cítí celé bráně svého člověčenství, pozná, že nic nedovede, že nic není bez Boha. Procítí jako pokoření skutečnost, že tak lnul v duchovním životě ke smyslové skutečnosti, že tak lnul ke smyslové stránce svého života. Poznává člověk z těchto bojů, že neobstojí v tomto boji, že již klesne, poznává jak je slabý, jak je ubohý a k horšímu nakloněn. Dříve, když se naň smálo duchovní jaro, zdálo se mu, že je tak snadné milovat Boha. Divil se všem, kteří unaveně táhli za sebou bráně svých bojů a těžkostí. Teď poznal sám, co člověk dovede sám ze

sebe, jak velice potřebuje ve všem, hlavně ale v obtížích, Boží pomoci.

Neobyčejně tu prospívá dar vědění a umění. Člověk se jím umí dívat na tvory. Vidí je v nich samých, vidí do nich, ví z nich, co jsou. Tak se umí dívat na hřích ve světle velikosti a slávy Boží. Vidí, jak velkou urážkou Boží je hřích. Proto se mu jeví každý hřích jako strašný, a proto si říká, že je velkým hříšníkem, třeba i největším hříšníkem. Vidí velikost Boží, vidí milost Boží a v tomto světle vidí také hřích. Proto každý hřích působí takovému člověku velkou bolest. Proto se hříchu tolik varuje. Zná své hříchy a své nedokonalosti. Umí se spravedlivě dívat na své poklesky. Jen sobě své poklesky přičítá, své nerozhodnosti, své zbabělosti a nepozornosti, své slabotě. Umí se dívat na hřích v něm samém. Proto vidí nebezpečí hříchu v tom, že si člověk na hřích navyká, že se z každého hříchu rozrůstá další hříšné býlí návyků a jiných přízných nebezpečí. Vidí správně nebezpečí určitých chyb, třeba zdánlivě malých. Vidí, jak uvolňují pouto lásky, jak zhasínají lásku, jak otupují jemnost svědomí. Vidí, kam by takový hřích mohl vést. Proto je přísný na sebe i na sobě svěřené. Nenechá ani sebe ani druhé klesat po nakloněné ploše.

Když poznáme svou ubohost, jsme tím spíše oslněni dobrotou Boží, která nás ubohé vynáší k sobě. To je pak ono poznání Boží dobroty a lásky ze zkušenosti. Ze zkušenosti naší bídy poznáváme podobnou zkušeností velikost dobroty Páně. Člověk je teď pozornější k Bohu. Ví, že Bůh mluví tiše, že mluví především k podstatě duše, že mluví sám k duši a že se proto musí duše ztišit, musí ztlumit svůj hlas, kterým si sama o Bohu vykládá v domněnání, že to mluví s Bohem, nebo že Bůh mluví k ní. Duše není již tak lehkovážně důvěrná k Bohu, nýbrž s velkou úctou klečí před ním, před nesmírným a velikým Bohem. Bůh je přec duch, a především duch se musí otevřít duchovnímu působení Božímu. Je jen třeba čekat a pohotově slyšet hlas Boží, až on sám se dotkne duše člověka.

Člověk, který prošel očišťujícím ohněm temné noci smyslů, dívá se dobře na sebe. Je

pokorný, správně pokorný. Oceňuje správně sebe. Ví, že nikdy nebude Boha dost ctít, nebude jej nikdy dost milovat. Tak, jak Boha poznává a čím lépe jej poznává, tím více se schoulí ve své ubohosti a čeká, že tento, tak veliký Bůh, sám jeho duši dá, aby jej mohla dokonale milovat, že sám se jí nejprve odhalí, aby jeho duše mohla Boha klidně obejmout, že se sdělí duši, která nic jiného ani správně neumí, než očekávat, že Bůh se přiblíží duši, že se jí Bůh sám otevře a dá.

Ale právě protože duše poznala sebe i Boha, právě proto se mu vrhá do náručí a všechno od něho očekává. Její modlitba se stává neobyčejně důvěřivou. Všechno očekává od Boží síly. Otevírá se dokořán Bohu, který chce působit v člověku, který se chce dávat právě v takových okamžicích, ve kterých člověk stojí v celé své prostotě, chudobě, oškubanosti a odranosti před Bohem.

I jiné vlastnosti rostou v člověku po této zkoušce. Jak by nerostla na příklad statečnost a trpělivost u duše, která si musela uhájit své místo pro lásku Boží, která musela kráčet za ním v nezvyklé pro ni dosud temnotě, která si musela odříkat smyslovou zbožnost, na kterou byla dosud zvyklá. Kdo prošel těmito zkouškami, dovede přestat i zkoušky ostatní. Je dobře připraven. Má dobrý výcvik. Dovede unést pak i další strážně. Ví totiž, komu uvěřil, a dovede už slyšet hlas Boží i tehdy, kdy by jej jiný ani nevnímal. Takový člověk dovede křičet k Bohu, dovede číst jeho stopy ve všem, dovede druhým přesvědčivě říkat: Jak sladký je Hospodin! Miluje Boha, jen Boha; proto by mu chtěl všechno přinést, všechno dát. Nejprve dá mu tedy svou vůli, dává mu ji stále dokonaleji, stále věrněji. Svatý Pavel vypočítává plody Ducha svatého v epistole ke Galatským, 5,22: Láska, pokoj, radost, velkomyslnost, tichost, skromnost, věrnost, čistota a cudnost.

Tak tedy podrobila temná noc smyslů smyslovou část člověka části duchovní. Tím je křesťan dokonale v sobě sladěn a je připraven na dokonalé spojení s Bohem.

K ještě dokonalejšímu očištění smyslové části člověka mají sloužit zkoušky, které doprovázejí temnou noc smyslů. Je to nejpr-

ve pokušení proti čistotě a proti trpělivosti, dále různá nepochopení, ztráta přátel, ztráta cti a ztráta milé práce.

Člověku byl dán rozum, aby řídil a pořádal vášně. Leč křesťan nemá žít jen rozumově ve své smyslové dychtivosti, ale má žít jako dítě Boží, má tedy žít světlem rozumu osvětleného vírou, vedeného milostí, neseného dary Ducha svatého.

Tak tedy Bůh dopouští na své, které si chce k sobě přitáhnout, hodně pevně k sobě přitáhnout, dopouští na ně pokušení proti čistotě a trpělivosti.

Jen málo světců bylo ušetřeno pokušení proti čistotě, tohoto ostnu, který zasahuje ty, pro které byl určen, pro ostatní je dlouhým bojem, až ostnem satanovým. Mnozí svatí se svíjeli v úzkostech v tomto druhu pokušení. Bůh dopouští toto pokořující pokušení proto, aby člověk viděl celou hrůzu své porušenosti ve smyslové dychtivosti, a aby proto nebudoval svůj duchovní život na tom, co je tak porušené. Svatý Jan o tom mluví v Noche oscura, kn. 1, hl. 14, že Bůh dopouští v této době očišťování, v období temné noci, aby člověk byl trýzněn nejohavnějšími pokušeními. Připomíná, že těchto pokušení nezůstanou ušetřeny ani duše, které od mládí žily tak čistě, jak si jen možno představit. Je důležité vědět něco o temné noci a jejích zkouškách, aby se nestávaly tak často případy, že když si klášterní setra ve své naivní důvěřivosti jde ke své představené pro světlo a útěchu v pokušeních, že nad ní představená spráskne ruce a zanaříká: Tak stará jste a...

Čím víc musí člověk se sebou vnitřně bojovat, tím více se vkořeňuje zručnost pro zdrženlivost a tím více sílí tato ctnost. Pokušení žádají hrdinských úkonů. Takové hrdinské úkony reaktivují onu část milostí a zásluh, které zůstaly jakoby v rezervě od úkonů jaksí rozpačitě vykonaných, nevykonaných z plné síly. Tak má takový úkon ctnosti, odpírající pokušení, radikální vliv na rychlý, až nápadně rychlý rozvoj příslušné ctnosti. Vkořeňuje se rychleji a hlouběji a dokonaleji do duše. Člověk se utvrzuje ve ctnosti daleko rychleji, než kdyby konal obyčejný, klidný úkon ctnosti. Mimo to člo-

věk vidí v takových pokušeních zřetelněji, jak je ubohý a slabý, a tím vroucněji se začne upínat na Boha, tím vroucněji se přivine ke svému Bohu.

Pak jsou pokušení proti trpělivosti. Souvisejí s jinými průvodními zkouškami vůči vnitřní statečnosti člověka. Jsou to zkoušky mnohoznačné. Nemoci, odnětí milé práce, ztráta přátel, ztráta důvěry, ztráta dobrého jména, nepochopení až pronásledování od cizích, a co je bolestnější, od vlastních, či od představených, kteří právě v takových zkouškách by se měli k nám ukázat jako chápající, rozumějící, otcovští. Zlé jsou zkoušky od přátel, od těch, kteří s námi jedli chléb, ale pozvedli se proti nám; nerozumějí nám; i ti dobří a svatí; to nás musí dvojnásob zarážet. A tak napadají pochybnosti: jdeš opravdu správně? Nemýlíš se ty a ne oni? A když nás ujistí svědomí, že jdeme správně, dvojnásob bolí nepochopení našich přátel. A tak začneme cítit potřebu, že v takových strašných chvílích je nejlépe, když zůstaneme sami; v takových rozhodných chvílích je člověk nakonec vždycky sám, je sám se sebou a je sám s Bohem, pochopí, že mu nikdo nepomůže Bohu porozumět.

Takové zkoušky navštíví někdy i celé kláštery, provincie, řády; procházejí zahánbením, nepříjemnostmi, pomluvou a podobnými kříži. Lidé je „litují“, ale jsou rádi, že je mohou litovat. Cítíte farizejskou škodolibou radost, že i na ty nepřístupné, zdrženlivé, soběstačné, pokorné došlo. I celé skupiny duchovních lidí musejí přijmout zkoušku jako výzvu ke společnému cvičení se v trpělivosti, v odumření všemu stvořenému, lidskému, i když se to jmenuje čest a sláva, či velikost řádu a podobně.

Tato zkouška trvá nestejnou dobu. U některých, řekl bych choulostivějších, trvá třeba několik let; potřebují totiž stále nějaké chvíle oddechu, a to opět zdržuje účinnost zkoušek. Proto je nejlepší hrdinně přijmout celou hořkost zkoušky, zavřít oči nad sebou, nelítovat sebe sama. Tím rychleji překoná člověk zkoušku a tím jí lépe porozumí.

Kdy přichází doba temné noci smyslů?

Někteří moderní autoři ji kladou do cesty jednotící.

Avšak starí klasikové duchovního života temnou noc smyslů kladou na konec cesty očištné.

Podobně také sv. Jan od Kříže klade temnou noc myslí na konec cesty očištné jako přechod k cestě jednotící. Tak je temná noc smyslů přechodem k cestě osvětlené; o tom mluví sv. Jan v již citované 14. hlavě 1. knihy *Temné noci*, a pak ve hl. 8. a 9. Tam také zaznamenává, že temná noc smyslů je obecným zjevem, kdežto temná noc myslí je jen v málo lidech uskutečňována. Uskutečněna, ne vyhrazena. To pro nedostatek velkodušnosti. Člověk prostě nedokončí boj temné noci. Stále se vrací pro útěchy, zastavuje se stále na cestě, a tak nikdy nedojde k tomu, aby byl dokonale očištěn ve smyslové dychtivosti. Potácí se stále mezi duchem a smysly, jeho duchovní život je stále zakalován smyslovou dychtivostí, která nemůže Boha dát v celé jasnosti.

Když nás bude Bůh očišťovat, nevzpírejme se ničemu, co Bůh s námi koná. Nechtějme sami rozhodovat o tom, jak by nás Bůh měl vést, schoulíme se do dlaně vedoucí nás ruky Boží. Je otcovská, i když trestá a tvrdě očišťuje; mnoho miluje, kdo hodně očišťuje.

Noc myslí

Nocí smyslů si Bůh očištil člověka tak daleko, že člověk již nehledá sebe ani v duchovním ohledu, nehledá sebe ani ve svatosti, a právě ne ve svatosti, nehledá sebe a své uspokojení, že už dosáhl určitého stupně svatosti; již se totiž člověk nesnaží stáhnout Boha na úroveň své smyslové činnosti,

ale už ví, že je nutné Boha duchovně uchopit, a ne jen smyslově, jak člověk až dosud se neustále snažil; ne smysly, ale duchem, myslí je možno Boha uchopit, protože Bůh je naprostý duch. Je tedy nutné jen duchovně Boha uchopit, a to ještě nechat se vést v tom jeho, to je Božím Duchu, a ne se ne-

chat vést svým vlastním lidským duchem, který je naprosto neúměrný velikosti a nesmírnosti Boží.

Většinu neklidu si člověk působí sám; hledá totiž štěstí a své spočinutí tam, kde není; hledá rovněž spočinutí v Bohu tam, kde je nemožné a nesmyslné Boha uchopit a dokonale pochopit, totiž na základě smyslovosti. Ale když člověk se posléze vzdá této své marné snahy vlastní silou se zmocnit blízkosti Boží a když sebe samotného odevdá Bohu, nastává u člověka veliké ztišení; člověk spočine klidně v Bohu. Pak již Bůh sám si duši člověka posvěcuje a vede. A tím se člověk z cesty očištné, z období očišťování smyslů, které se také nazývá temná noc smyslů, dostává na cestu osvětlnou, na níž Bůh sám osvěcuje. Na této cestě osvětlné začátečník už nemusí jen setřásat ze sebe, co je nepatřičné, nedokonalé a nepřiměřené, ale už nejde sám. Stává se začátečníkem, kterého Bůh sám vede, sám naplňuje; dělá kroky, ale jsou to kroky vedené, protože Bůh ho vede a nese. Člověk přestoupil do stavu pokračujícího, patří už mezi pokročilé, nebo chcete-li, náleží do stavu pokročilých v duchovním životě. Jde o přechodný stav.

A tak můžeme tento přechodný stav postavit mezi oběma očišťováními, to je mezi nocí smyslů a nocí mysli. Je to stav mezi druhým obrácením a mezi očišťováními smyslů a mysli, a je to stav u těch, kteří zvolna postupují na cestě k Bohu (to je v uskutečňování žitého křesťanství, pozn. red.) P. Lallement mluví o tomto stavu v knize *La doctrine spirituelle*.

Vidíme u mnohých lidí, že se jim Božské časem znechutí, strašně znechutí. Viděli jsme mnoho lidí, kteří začali s mladistvým nadšením a za nějaký čas je Bůh unavil; znechutili si věci Boží až k ošklivosti; Boží cesta se jim zdála nejistou a předlouhou. A když k tomu přistoupily vnější nárazy, klesli mnozí na cestě. To proto, že nebděli nad svou porušeností, že se spolehli právě na to porušené ve své snaze o Boha, na svou smyslovou část, že právě svou smyslovostí chtěli Boha uchopit, vychutnat, obejmout; oni chtěli vlastně jediné ji nebo především

ji. Ale smyslové schopnosti člověka jsou neschopné vyjádřit Boha a podat Boha. To ovšem vycítili dobře, ale nechtěli se vzdát těchto dětských střevíčků, nechtěli svléci ve svém hledání Boha sebe jako porušeného člověka, a proto propadli své porušenosti a jejím následkům.

Protože je člověk (dědičným hříchem, pozn. red.) porušen, proto bere Bůh sám člověka znovu do své tvořivé práce, pokud člověk projeví dobrou vůli. Pak se má člověk jen otevřít Bohu, nechat Boha působit v sobě; vždyť Bůh má k tomu tolik darů Ducha svatého; není jedné schopnosti a ani jedné životní okolnosti, pro kterou by nebylo případného daru Ducha svatého, který člověka připravuje, aby byl povolným nástrojem tohoto Boha, který chce působit v člověku a vést člověka. Bůh pak musí nejprve zbavit člověka jeho sebejistoty, jeho sebedůvěry, jeho spoléhání na sebe samotného, a tak i toho, že člověk očekává všechno, to je i Boha, od svých nižších smyslových schopností. A proto musí dojít k bolestně očištné temné noci smyslů. Než ale dojde k očišťování smyslů, nejprve musí člověk vykonat svou přípravou hrubší práci na sobě, když se očišťuje kázní, když učí kázní své smysly, aby neporoučely člověku, aby se netlačily stále do popředí, učí se odprati si dovolené, aby byl schopen odrazit útok nedovoleného; právě smysly mají člověka připravit, vychovat, železně ukáznit člověka pro silné víno Božího působení, pro jeho, Boží, očišťování; aby v působení Božím člověk Bohu neprekážel, ale nechal Boha jednat a působit v sobě.

Ale ještě má být očištěn i duch, mysl člověka, protože je to duch člověka; v němž se Bůh ve vlastním smyslu sděluje člověku; jde totiž o to, aby člověk nespolehal ani na svou mysl, na svého ducha, ve svém uchopení Boha.

Začíná údobí, v němž je duše člověka cele otevřená Duchu svatému, který v ní teď rozvíjí celé své bohatství; toto bohatství označuje Tomáš Akvinský jako *fructus Spiritus sancti*, jako ovoce Ducha svatého, podle apoštola Pavla v jeho epištole ke Galatským (5,22). Svatý Tomáš o tom překrás-

ně pojednává ve dvou člancích, artikulích (Sth. II., q.70, a.1; a.2).

Podle Tomáše jsou to lidské úkony, které člověk zapřičiňuje pod vlivem Ducha svatého. Jsou to úkony denního všedního života, které pomáhají člověka posvěcovat, proměňovat celý jeho všední život; jsou to světla všedních dnů. Přitom ale jsou to úkony, které naplňují člověka nevýslovnou duchovní pohodou. Je to láska a radost, pokoj a shovívavá trpělivost, laskavost, dobrota, tichost, skromnost, věrnost, zdrženlivá čistota. Tyto plody Ducha svatého mluví jasně proti zatvrzelému bludu, že být svatým znamená být nelidským; to je vést život neradostný, být strohý a bezohledný. Jenomže po ovoci poznáte je. Duch svatý se musí odrážet v životě křesťana, tedy ve všedním životě těch lidí, které ovládl.

Pokud se v životě člověka převážně odráží jeho vnitřní porušenost, není ještě dokonale podroben Duchu svatému, není ještě na cestě k Bohu, je stále příliš člověkem. To budíž mementem těch, kteří se domnívají, že stačí jen mechanickou cestou se dobírat Boha, bez vnitřního odevzdání se Bohu a bez vnějšího otevření celého života pokřtěného Bohu. Onen klid, který je v Bohu, odráží se také i na těch, kteří našli Boha tak, jak je v sobě, a ne, jak chtěl člověk podle sebe.

Když ale duše člověka odpovídá ochotně a věrně, když spolupracuje, když se dá nést, zužuje se stále víc a víc prostor mezi úplnou pasivitou v duchovním životě a mezi aktivitou. Bůh stále víc působí v člověku, člověk se nechává stále více Bohem nést.

Onen stav pokročilých či pokračujících může ovšem trvat i dlouhá léta. U většiny lidí se jejich vývoj zde zastavuje. Očistná cesta se prolíná s cestou osvětňou.

I pokračující potřebuje stále očišťování. Musí se k očišťování dále vracet. Vracejí se tedy vyprahlostí a zkoušky, ale jsou daleko tvrdší a také prudší, než byly zkoušky dosavadní. Je to pochopitelné, neboť tyto zkoušky mají být předehrou ke zkouškám daleko strašnějším, totiž noci mysli. Ale zato trvají tyto předběžné zkoušky kratší dobu, několik hodin, maximálně několik dní. Vyjasnění

ale přináší tím větší a radostnější spočinutí v Bohu.

U lidí, kteří již nebudou povolání výše, nastává toto střídání temnot se světlem a bouří s klidem docela pravidelně. Tím spíše, že v tomto stavu se má dostat odezvy i smyslům z těsné blízkosti Boží. Smysly jsou totiž již zkázněny a očistěny. Proto jsou tím připravenější a schopnější přijímat ohlas a odraz duchovního spojení. Ale právě proto, aby člověk nepodlehł těmto smyslovým ozvěnám, potřebuje čas od času opět kratšího očišťování. Čas od času je opět navštěvován vyprahlostmi, kratšími zkouškami, a ty pak jsou vystřídány ještě většími záplavami spočinutí a spojení, světla a vnitřní radosti. Pak se vracejí ke tvorbě; dovedou v nich nalézat jejich krásu, stopy Stvořitelovy.

Jde o úkaz, který je obsahem dílka svatého Bonaventury, *Itinerarium mentis ad Deum*, kde světec mluví o symbolické teologii, totiž o tom, jak tvorové mluví k lidské duši o Bohu. Potom už dar vědění neukazuje člověku ubohost a malost tvorů, nýbrž ukazuje jejich Tvůrce, Tvůrcovu dobrotu, velikost a moudrost, která se v nich odráží.

V tomto smyslu se ozývají žalmy, které oslavují Tvůrce přírody; to je smysl onoho velkolepého dobrořečte, kde vybízí žalmista celé tvorstvo k dílům a oslavě Hospodina. Jak je krásné, že tuto oslavu Boha-Tvůrce vkládá Církev kněžím na rty, když odcházejí ode mše svaté. Kněz vybízí celé stvoření, aby svou krásou, svým hlasem mu pomáhalo děkovat za nesmírné dobrodiní mše svaté. Proto by se měl vypěstovat ohled u věřících na tuto výjimečnou chvíli kněze, když se ubírá ode mše svaté, aby jej hned nepřepadli, nezaplavili prachem svých malicherných starostí a záležitostí.

Jsou různé stupně této spojující modlitby, na rozhraní cesty očistné a osvětňé. Člověk se dopracovává jistě zjednodušené vnitřní modlitby. Svatá Terezie Veliká o ní mluví v Hradu nitra jako o modlitbě aktivní usebranosti. Od ní ale rozlišuje modlitbu usebranosti pasivní neboli mystické, působené Bohem a ne člověkem, kterou nazýváme modlitbou klidu.

Nazírání získané a vlité

Co rozumíme nazíráním?

Svatý Tomáš Akvinský nazírání označuje jako simplex intuitus veritatis (STh. 2.II 180,1; 6), prostý pohled na pravdu.

Je to poznání, které již nehledá, nesrovnává, neskládá, ale prostě patří na pravdu.

Jistě, existuje přirozené nazírání i o věcech duchovních. Tak když si kazatel řádně připraví svou promluvu, vidí celou pravdu v jedné myšlence. Teolog vidí v jednom principu celou pravdu, celou její nádheru a krásu. Něco podobného je i v duchovním životě. Když se člověk po dobré liturgické modlitbě, po dobrém rozjímání, po dobré úvaze soustředí na jejich myšlenku, vidí určitou pravdu jako celek; obchází ji ze všech stran, vychutnává ji, prožívá ji. Soustředil se jen na tuto myšlenku, odhodil od sebe všechny starosti, ba vzdal se i jakékoli rozumové zvědavosti. Prostě duchovně klečí před Božím tajemstvím a noří se do něho svou touhou. Je to modlitba opravdu zjednodušená, protože tu již není hledání, přebírání a srovnávání. Člověk už nic nehledá, ani sebe jako poznávajícího nebere v úvahu, ale jediné se odevzdává poznané pravdě a hledá v ní Boha.

Svatá Terezie mluví o této vnitřní modlitbě v Cestě k dokonalosti, hl. 28. a 29. Nazývá tuto modlitbu modlitbou usebrání, protože tu člověk sbírá své schopnosti a stahuje se do svého nitra s Bohem.

Ona vnitřní modlitba usebranosti dává uspokojení z Boha. Člověk tu stále ještě sebe cítí, sebe zdůrazňuje, i když sebe nehledá. Je to on, jenž se soustřeďuje. To jeho duše sbírá své schopnosti, to ona se stahuje do svého nitra s Bohem; duše se zbavuje roztržitosti; utišila již citovou stránku, smyslové dychtění, které se stále dožadovalo svého v náboženském duchovním životě a tím strhovalo duši z výše; ostatně Bůh je duch, a ti, kteří se mu klanějí, musejí se mu v duchu a pravdě klanět.

Toto nazírání ale ještě není mystické. Je to ještě nazírání lidsky získané, ale zároveň vidíme v něm bezprostřední přípravu pro mystické navštívení Boží, pro nazírání mys-

tické. Připravuje člověka k tomu, že si Bůh duši ztišenou a pohodovou sám uchopí.

Když se člověk přestane bát Božího působení, když posléze ztratí onu jakousi hrudost, která chce sama jít a jenom v sobě mít jistotu, nastává chvíle dokonalého Božího navštívení. Bůh sám přelévá do duše nazírání na sebe a na své pravdy, dává se okoušet, dává hodně intimně okoušet jistotu a velikost a sladkost své člověkem tušené přítomnosti, své důvěrné přítomnosti, své přítomnosti otce a přítele, jenž je doma u svého dítěte, jenž se chce svému dítěti oddat, jenž je ve svém dítěti, jako je v něm jeho myšlenka a jeho láska.

V tomto úkonu nazírání je vše nadpřirozené. Nadpřirozený je předmět nazírání, totiž tajemství. Nadpřirozená je víra, osvěcená dary Ducha svatého; víra Bohem osvětovaná, Bohem vedená, patří na tajemství Boží, a to pouze jen na ně, bez přemýšlení o sobě. V nazírání je vše nadpřirozené, člověk nehledá, ba ani nevnímá svou osobnost, ani své zadostiučinění, jak je tomu ještě v aktivní usebranosti. Nepůsobí tu již požadavky smyslové dychtivosti, která hledá uspokojení, která chce a potřebuje i své vyjádření v citech, v citovém uspokojení. Místo citového uspokojení nastává v duši klid, klid spočinutí v Bohu. Proto bývá tato modlitba zvána modlitbou klidu. (Garrigou-Lagrange, *Les trois convensions*. 3. Cons. str. 77)

Modlitba klidu je vstupní branou do vnitřní nazíravé modlitby. Je celá Božím darem. Bůh ji dává. My sami si ji nemůžeme přivodit svou vůlí, i kdybychom chtěli. V moci naší vůle je jediné ji pokorně přijmout a ponořit se do ní, jakmile nás zaplaví. Učinnost k Duchu svatému, k jeho vnuknutím, snaha o aktivní usebrání je bezprostřední přípravou na tuto milost, kterou Bůh neodnímá nikomu, kdo se poctivě oddá Bohu. Někteří autoři kladou normální vývoj duchovního života právě jen do aktivní usebrané vnitřní modlitby. Bůh dává plnost svého otevření každému, kdo se připraví a nečiní Pánu překážek zhmotňováním

duchovního života na život smyslové dychtivosti a jí vyžadované útechy.

Modlitba klidu není možná, dokud nevyroste láska osvobozující, která osvobodí člověka od sebe samotného, a tak i od toho, že všechno, i Boha samotného člověk stáčí jenom kolem sebe. Pokud člověk neopustí sebe samotného, není možné, aby Bůh duši člověka „takto“ uchopil; jinak si duše sama chce stále zajišťovat i svého Boha, a tím se nedá Bohem uchopit. Chce si Boha sama vzít, podle svého rozumu, protože příliš myslí na sebe, a proto jen sobě důvěřuje. Ale jen ten, kdo dokonale miluje, jen ten dokonale důvěřuje a dovede se oddat, ne pouze odevzdat. V duši takto oddané, protože dokonale milující, a proto také důvěřující, působí Pán zázraky svého omilostnění. Ale všichni jsou povoláni k této dokonalé lásce, všichni jsou voláni k nejmocnějšímu okoušení této lásky, jímž je právě vlité nazírání, které vychází z lásky a ústí v láskyplném uznání Boha jakožto důvěrně přebývajícího v nás.

Ve vnitřní modlitbě vlévá Bůh nadpřirozeným způsobem své společenství s duší člověka do nejvyšších lidských schopností. Snad právě proto užívá P. Ovečka teologického slovního novotvaru o psychologickém

nadpřirozenu. Bůh mluví k duši a dává duši rozumět mluvícímu Bohu, avšak dává jí tak Bohu rozumět, že buď sama s ním mluví nebo se mu sděluje beze slov, nebo že setrvává s Bohem a před ním v posvátném okoušení, prožívání Boží přítomnosti.

Tento nový způsob je tak odlišný od dosavadního způsobu, kterým se člověk přibližoval k Bohu, že bylo třeba dlouhého očišťování, aby se člověk vzdal své aktivní, soběstačné, příliš lidské jistoty a vrhl se slepě do temnot Božích, které se ovšem v prožití ukáží jako nehlubší poznání. Ale, aby se člověk takto odevzdal a oddal Bohu, potřebuje trvalé, stálé pomoci ve všech svých schopnostech. Potřebují to hlavně vlité ctnosti (víra, naděje, láska), které sice mají Boha jako předmět buď přímo nebo jako cestu k němu, ale protože jsou v našich rukou, podléhají naší míře, to je naší slabosti. Nejsou tedy úměrné Bohu samotnému, aby člověk mohl Boha uchopit tak, jak je uchopitelný, jak chce Bůh, aby ještě zde na zemi námi byl uchopen. Ten, jenž se nám nabízí, musí se nám dát. Ale nejenom dát, nýbrž musí se nám dávat stále, musí vést všechny naše schopnosti, všechnen náš duchovní život, aby náš duchovní život uchopil Boha, a ne jen jeho stín.

Dary Ducha svatého

Dary Ducha svatého člověka tak připravují, aby se dal Bohem vést a nést. Učí nás odevzdávat a dávat se Bohu, aby On se mohl dát člověku tak, jak je to jen možné na této zemi. Dary Ducha svatého jsou prostředkem Božím, kterým se stáváme poddajným nástrojem Božím. Jimi je člověk schopný vnímat Boží působení v hloubi duše, číst v jeho tajemných hloubkách, aby v nich člověk četl okem Božím a ne pouze okem svým. Aby byl docela Boží ve všech svých schopnostech tak, že novým způsobem nyní rozumí Bohu.

Vlité ctnosti člověka dokonale neproměňují; zůstávají v nás jizvy porušeného, zraněného člověka, které ztěžují duchovní cestu. Máme se naučit vrhnout se dokonale

do náručí Božího a nechat se jím vést, a to stále víc a více, a spíš se nechat vést Bohem, než sebou samotnými.

Když nás Bůh povolal vlitím své milosti k účasti na svém vlastním životě, může to být také jen Bůh sám, jenž nás dovede do svých propastí, jenž nám dá dokonale spočinout v sobě, jako ve vlastním a jediném středu pro naši celou bytost a celého našeho života. Vždyť milostí posvěcující jsme se stali miláčky Božími, jeho dětmi.

Abychom ale mohli plně žít z této skutečnosti, že jsme se stali dětmi Božími, potřebujeme, aby Bůh sám nám dal plně se ponořit do této skutečnosti celým svým životem, proto píše apoštol Pavel, že jen v Duchu svatém můžeme volat k Bohu „Ot-

če“, že jenom v Duchu svatém odevzdáváme Kristu jako Bohočlověku celý svůj život, abychom ho následovali, protože jen v Duchu svatém říkáme podle téhož svatého Pavla Ježíši Kristu: Pane!

Boha uchopujeme vírou, ale zde na zemi je víra vyjádřena podobnostmi. Zde na zemi vidíme Boha jen jako v nejasném zrcadle, jen jako v hádance. Láska následuje tuto nedokonalou víru. Člověk ale touží proniknout závojem tajemství, touží rozloupnout skořápku formulí, kterými je vyjádřena naše víra. Naše víra je vyjádřena slovy, pracujeme pojmy analogickými, ale ne jednoznačnými. Bůh je nesmírně víc sám v sobě, než mohou slova o něm vyjádřit. Naše pojmy a slova nemohou zaujmout celé bohatství Boží. Bůh sám se musí člověku otevřít, Bůh sám musí člověka vést k tomu, aby se připravil na toto otevření se Boha lidské duši a aby to vedlo k bohatému cíli.

Dary Ducha svatého jsou větrem v plachtách našeho duchovního života; nemusíme tolik a tak obtížně veslovat, protože dary Ducha svatého nás nesou jako proud Boží a jako ohnivý vítr Ducha sv.

Dary Ducha svatého mají tři stupně podle stavu začátečníků, pokročilých a dokonalých v duchovním životě.

Tak dar umění ukazuje všem, a hlavně začátečníkům, co jsou tvorové, ukazuje nedostatečnost u všeho stvořeného, aby v tom člověk neutonul. Pokročilého učí dar umění užívat vše tak, jak říká apoštol Pavel: užívat jako bychom neužívali. Dokonalým pak dává dar umění podnět vzdávat se velkodušně všeho stvořeného, až hrdinsky dát všechno za všechno, i to, co je nám nejdražší, i to, bez čeho si myslíme, že bychom ani dobře nemohli vést duchovní život, ale co přece není Bůh sám.

Dary Ducha svatého vedou duši člověka, aby se dovedla povznést nad všechnu lidskou moudrost, aby tolik nelpěla na duchovním otci, aby nemalomyslněla, když žádného nemůže najít, kdo by její duši rozuměl; učí totiž hledat správné prostředky k naprostému oddání se Bohu. Někdy se stává, že takovým docela nutným prostředkem je vzdát se veškeré lidské moudrosti, veškeré

i moudrosti teologické a jednat podle vnuknutí Božího, umět vidět v tomto vnuknutí Boží hlas, který je třeba v daném případě zcela nutně následovat, i když se to zdá mnohým, i jinak správně smýšlejícím, opovržlivostí, jít tak sám v duchovním životě.

V nejintimnějších tajemstvích duchovního života nechává totiž Bůh několikrát člověka samotného. Tak často bývá a musí být člověk sám ve svých nejtemnějších duchovních zápasech sám a sám. I přátelé ho opouštějí a nerozumějí mu. Jeho stesky považují za slabost a zbabělost; odvracejí se od takové títiny větrem se klátící. Člověk pak musí umět si darem rady vyvolit tento prostředek duchovního osamocení. Někdy se člověk nemůže dovolat sám Boha, nemůže najít vůli Boží; proto mu radí dar rady, aby se duchovnímu otci jako dítě otci otevřel, i když je to někdy těžké a třeba i zdánlivě nemožné, vždyť otevírá svému duchovnímu otci jen propasti temnoty a zdánlivé pošetilosti.

Dar bázně Boží učí bohabojnosti pro velikou velebnost Boží, ale také učí raději všechno opustit, než ztratit sebenepatrnější možnost Bohu se přiblížit. To je ona moudrost kupce z evangelia, který prodá vše, jen aby koupil vzácnou perlu. Dar bázně Boží nebojí se jenom ztratit docela Boha, ale bojí se i ztráty jakékoli možnosti Bohu se přiblížit; dovede obětovat nesmírně mnoho, aby se neztratil sebenepatrnější paprsek Božího světla a Boží přítomnosti. Bez daru bázně Boží nenaučíme se všechno raději opustit, i kdyby to bylo nevím jak dobré, abychom jen zahlédli třeba cíp blízkosti Boží nesmírnosti. Je to dar, který učí odpovídat skutkem trvalé věrnosti započaté cestě, i když lidé okolo říkají, že to není zapotřebí, že Bůh ani tolik nežadá. Kdybychom poslechli takové řeči, nesestoupíme do tajemství Božích. Co ty o tom víš, že Bůh tolik toho ani nežadá, sám ale tolik žádáš od Boha, že se musíš obávat něco neučinit, co by tě ještě víc mohlo osvobodit pro Boha, ještě víc tě Bohu otevřít a Boha tobě přiblížit.

Ale dar bázně Boží nemůže působit osamoceně. Je nutně doplňován darem oddané dětinné lásky, darem pietní lásky synovské

k Bohu jako k Otci. Dítě tímto darem tak zná Otce, tak sestupuje do jeho hlubin, že je ochotno vše obětovat, vše dát a všechno podstoupit, aby našlo všechno. Dar synovské oddané lásky učí nás především učinit z našeho života jedinou obětí, jako byl celý život Božího Syna jedinou obětí; učí nás spojit s jeho obětí na kříži a obětí mše svaté obětí celého našeho života. Teprve až takto všechno Otci dáme, teprve pak jsme jeho, teprv pak se nám může dokonale jako Otec svým dětem otevřít. Teprve pak Bohu také porozumíme. Pak také teprve porozumíme všem navštívením a zkouškám v duchovním životě, abychom tím vším rostli k Otci.

Statečnost je ctnost, která nás učí přemáhat v mravním životě těžké překážky. Ale dar síly či dar statečnosti nám dává sílu jít i temnotami k Bohu, i tehdy, kdy zevně přicházejí strasti a uvnitř se duše chvěje temnotou smyslů i nocí ducha a mysli.

Tím vším, jakoby přípravou, je duše člověka připravena na to, aby mohla sestoupit do Božích tajemství tak, jak jen Bůh doveče sebe duši otvírat. Člověk poznává tytéž pravdy jako dřív, ale poznává v nich a z nich víc, vniká do nich. Právě pro temnosti vnitřní nazíravé modlitby je si nyní jist, že Bůh je v něm, že Bůh to v něm působí, že Bůh k němu mluví, že je blízko propastem Božích tajemství, které jsou v sobě neproniknutelné a tajuplné.

Vnitřní modlitba vrcholí darem moudrosti. To je vlastní dar vnitřní nazíravé modlitby; dává člověku na všechno se dívat okem Božím; roste z nadpřirozené, vlité lásky Boží a je úměrný nadpřirozené lásce. Láska je totiž vnímavá. Láskou se totiž stáváme takřka sourodí s Bohem a poznáváme Boha vnitřní spřízněností s ním, tajemným souzněním s Boží nesmírností. Láska je zvidavá. Tím, že dokonale spočíváme v Bohu, tím Boha okoušíme; okoušíme jeho lásku v duši, okoušíme jistotu jeho intimní blízkosti. To vše nám otvírá tolik z Božího tajemství, že žádnou teologickou spekulací bychom se tak daleko nedostali. Darem moudrosti jsme soustředěni v Bohu a nesoustřeďujeme Boha do sebe samotných. A to

to spočinutí v něm jako ve vlastním a jediném středisku je nutným předpokladem nazírání, vnitřní nazíravé modlitby. Jen tehdy, když Bůh je středem člověka, takže okolo Boha krouží, s vyloučením pokud možná všeho svého, pak teprve duše dokonale mlčí a Bůh dokonale k duši mluví.

S povoláním věst život synovství Božího bylo člověku dáno také povolání, třebaže vzdálené a obecné, k nejvyššímu rozvinutí tohoto života dítěte Božího. Uznávám, že jen málo lidí dostupuje výše v duchovním životě, uznávám, že jsme opravdu rádi, když lidé žijí alespoň v milosti, ale z toho neplyne, že ve skutečnosti jsme nebyli povoláni výše, a to všichni. To by totiž znamenalo omezovat sílu milosti zásadním smířením se s naší ubohostí odezírající od síly Boží. Neříkejte také, že naše výzvy k hlubšímu a vyššímu duchovnímu životu k širším vrstvám jsou bezúčelné. O tom mohou mluvit jen duchovní otcové, kteří mi dají za pravdu, že vzrostl počet lidí, kteří se snaží opravdu dál a výš v duchovním životě, což ovšem nijak nespojuji s působením Hlubiny.

Dále vím sám a vědí i druzí bratři hlavně ve městech, jak se rozmáhá snaha o sestoupení do hlubin božství bez Boha a bez milosti a bez svátostí jakýmsi duchovním mechanismem, který vyrůstá ze změtí nejrůznějších panteistických mysticismů Dálného východu, které zaplavují a zamořují určité kruhy větších měst. Nemusíme to odbývat poukazem na vrtošivost, podivínství a potrhlost mnohých lidí, kteří tomu propadají. Jsou také mezi nimi přemnozí, kteří opravdu dychtí po těsnějším spojení s Bohem. Mnoho jich právě poukázáním na katolickou mystiku našlo zpět cestu do Církve.

Ostatně, má-li křesťanství mít opravdu životný vliv a oživující a obrozující vliv na lidskou společnost, musí být vypjato na nejvyšší stupeň. Křesťanstvím povrchním, jen formalistním, křesťanstvím obřadů a formulek nezapálíme svět ani nepřesvědčíme právě svět o životnosti a kráse křesťanství.

Mystický, vyšší duchovní život je jen vyvrcholením onoho jediného duchovního života, který je životem z milosti, životem účasti na životě samého Boha, na jeho nej-

vnitřnějším, nejintimnějším životě. O tomto životě prohlásil Spasitel, Ježíš Kristus, že nám jej přinesl, abychom jej měli a abychom jej v hojnosti měli. Ježíš Kristus volá k sobě všechny ziznivé, aby přišli k němu a pili, volá všechny, aby se snažili o dokonalost podobnou dokonalosti nebeského Otce. Všem lidem nabídl tuto milost, všem lidem podal toto své synovství Boží, všem lidem nabídl svůj život, všem postavil za cíl dokonalost nebeského Otce; nekonečná je dokonalost Otcova, nekonečná je plnost Božího života: Jakým právem může někdo chtít omezovat míru účasti na Otcově dokonalosti, na jeho životě v plnosti?

Mystický život nemá však jiný zdroj, jiný životní princip, než obyčejný duchovní život. Stále se k tomu vracím a budu se vracet, pokud nepřesvědčím co nejvíce lidí o tom, že celá podstata křesťanství je v tom, že milostí se stáváme dětmi Božími se skutečnou účastí na skutečném, vnitřním, tajemném životě Božím. Tento život ale nám byl dán celý ve své plnosti. Máme z něho milostí načerpat, pokud jen můžeme. Mystický život vyrůstá z vlitých ctností, hlavně lásky, a s nimi spojených darů Ducha svatého (vědění, vhled, rada, síla, umění, zbožnost, bázeň před Bohem). Tyto dary Ducha svatého nejsou přepychem pro několik vyvolených, ale jsou nutné ke spasení pro všechny pokřtěné, říká svatý Tomáš Akvinský. A právě na těchto darech Ducha svatého, na jejich rozvinutí, staví katolický mystický život. Katolická mystika staví právě na oné pasivitě, kterou se člověk otvírá Bohu, podává, oddává se Bohu, nechává Boha v sobě působit, nechá sebe Bohem nést do středu samého Boha.

Když je mystický život rozvinutím života skrze Ducha svatého, skrze jeho dary, a když jsou tyto dary a jejich vzrůst spojeny se vzrůstem lásky, ve které je dokonalost,

pak jsme všichni povoláni k dokonalosti lásky, k jaké jen se můžeme odvážit. A tak skrze tento vzrůst lásky a skrze povolání k neomezenému vzrůstu lásky jsme zároveň také povoláni ke vzrůstu intimního spojení s Bohem, čemuž právě říkáme mystika. Mystický stav je pouze věkem dospělosti Božího Syna v nás.

Nazírává modlitba i obyčejný duchovní život mají jen jeden společný cíl, totiž oslavit Boha, spojit nás co nejdokonaleji s Bohem, a tak nám zajistit největší štěstí, nejvyšší spojení s Bohem. Když je tedy i jeden společný cíl jak základního, tak vyššího, ba až nejvyššího duchovního života, všechny tyto tři stupně leží na jedné linii jediného povolání všech (ovšem obecného a vzdáleného povolání všech) až k onomu nejvyššímu cíli, jímž je Bůh.

Ale setkáváme se i tím zjevem, že lidé, které si Pán osobně a bezprostředně povolá k vyššímu nazírávému životu, dají se odstrašit dlouhým trváním zkoušek temné noci; stýská se jim po smyslovosti, po smyslové útěše; vracejí se k obrazivosti a ke smyslovému prožívání duchovních pokladů. A tak nepokročí dál, zůstanou trčet. Jejich nazírává modlitba je stále víc přerývána smyslovým prožíváním duchovního; posléze se takový člověk vrátí jen k modlitbě přemítavé, rozjímavé, k meditaci.

Málo lidí dosahuje nazírávé modlitby. Jsou jen vyvolení a vybraní pro vyšší duchovní život. (Kurs mystické modlitby nadepsal P. Braitů stručně „Mnoho je povolání, ale málo vyvolených“, a tím své úvahy ukončil, pozn. red.)

Na Hlubinu, 1942, č. 3, 133–138; č. 4, 200–205; č. 5, 263–268; č. 6, 325–329; č. 7, 393–397; č. 10, 592–596;

(upraveno redakcí exilové revue *Na Hlubinu*, 1987, č. 39, kráceno)

KNIHOVNA

Krystal OP (Kazatelské středisko):

J. Škarvada – Abys živ byl

Z. Kašička – Otec Braitto

G.K. Chesterton – Sv. Tomáš Akvinský

na Slovensku vyšla kniha – Zvolil som si

Boha – rozhovor s J.M. Lustigerem

Arca Jimfa:

Život bl. Hroznaty

A.K. Emmerichová – Hořké umučení Pána
našeho Ježíše Krista

Ars Stigmy:

M. de Unamuno – Tragický pocit života v
ludoch a národech

Křesťanská akademie:

Křesťanská víra ve světle současné teologie

Oikoyomenh:

A. Kenny – Tomáš Akvinský

M. Balabán – Víra nebo osud?

L. Hejdánek – Dopisy přáteli

Velehrad:

A. Lang – I. Kristus – vrchol zjevení, II.
Církev – sloup a opora pravdy (překlad ob-
sáhlého díla předního něm. profesora fundamen-
tální teologie, který k vydání připravil D. Ně-
mec, OP)

Alverna:

J.E. Urban OFM – Vrůst ke Kristu

Scriptum:

Z. Kossaková – Úmluva

Hlas Velehradu:

T. Špidlík SJ – Maria v tradici křesťanské-
ho Východu

Portál:

A.E. Gilles – Lidé smlouvy

A.E. Gilles – Lidé cesty

E. Tardif – Ježíš mě učinil svým svědkem

A. Buob – Růst v modlitbě, cesta k obrá-
cení

Nedělní misálek pro děti

J. Prokopová – Malý tyran

Karmelitánská spiritualita:

V. Malá – Cesty Boží lásky

A. Grün OSB – Modlitba jako setkání

A. von Speyr – Služebnice Pána

Z. Cantalamessa – Panenství

E. Dahler – Jeruzalém v dějinách spásy

M. Masini – Lectio divina

K. Lehmann – Duchovní jednání

MF – edice Váhy:

L. Wittgenstein – Rozličné poznámky

Zvon:

J. Polc – Sv. Jan Nepomucký

I. Renč – Kytice z královské zahrady

Evangelia v obrazech

Pastores dabo vobis

Souvislosti 1/93 – Člověk v podzemí,

2/93 – Básníci, věštcí, psychiatři

Památník národního písemnictví:

B. Balbín a kultura jeho doby v Čechách

Občanský institut:

R. Nisbet – Konzervatismus

J. Karpiński – Slabikář demokracie

Svoboda – Libertas:

I. Kant – Prolegomena

E. Husserl – Karteziánská meditace

Ústredie slovenskej křesťanskej inteligencie:

J. Lenz – Filozofia v celostnom porozumení

Votobia:

Kurs Josefa Floriana

Ch. Peguy – Eseje

Proglas:

D.J. Levy – Realismus

Z časopisů nadále vychází – AD, Proglas,
Střední Evropa, Teologické texty, Filozo-
fický časopis, Univerzum, Getsemany, Box,
Akord, Serafínská cesta, Host

Prosíme všechny, kteří mohou pomoci literaturou, písemnou i ústní vzpomínkou, fakty a kontak-
ty při shromažďování materiálu o významných postavách českých dominikánů z let 1905 – 1989
o zprávu na adresu redakce.

Děkujeme

Časopis Salve je v prodeji v těchto knihkupectvích:

Knihkupectví Zvon, Jindřišská 23, 110 00 Praha 1
Knihkupectví U sv. Michaela, Žerotínovo nám. 1, 772 00 Olomouc
Knihkupectví Zvon, Dominikánské nám., 602 00 Brno
Donum, Petrov 9, 602 00 Brno
Prodejna nábož. literatury, Masarykovo nám. 38, 697 01 Kyjov
Veritas – prodejna knih, Mäsiarska 6, 040 01 Košice
Řím.–kat. farní úřad, Jiráskovo nám. 30. 301 54 Plzeň
Knihkupectví Jana Lednická, Tyršova 36, 397 01 Písek
Konvent bratřů dominikánů, Na Kalvárii 10, Bratislava
Knihkupectví Cesta, Rašínova ul., Brno
Knihy – Kryl, nám. gen. Píky 10, Plzeň
Bethánie, Cáhlovská 17, Tišnov
Tománek, Veřovice 9
Konvent bratří kazatelů, Husova 8, Praha 1

Upozornění předplatitelům:

Uvádějte úplnou zpáteční adresu. Z tohoto důvodu nám zůstaly nevyřízené některé objednávky.

Na skladě je k dispozici kompletní I. a II. ročník Salve.

SALVE – časopis dominikánské rodiny

vychází čtyřikrát ročně

vydavatel: Laická sdružení sv. Dominika

nakladatel: Nakladatelství Velehrad, Olomouc

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

redaktor: Odilo I. Štampach, Jiří Kopecký; jazyková redakce: Eva Fuchsová

distribuce: Velehrad spol. s r.o.

Biskupské nám. 2

771 00 Olomouc, tel. 068-200337

redakce: Salve

Konvent sv. Jiljí

Husova 8

110 00 Praha 1

sazba v systému L^AT_EX: Kazatelské středisko Československé provincie Řádu bratří kazatelů

tisk: HBT Jet Press, Neratovice

MIČ: 47 484

cena: 18,- Kč

