

ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

SALVE

ROČNÍK III.

ČÍSLO 4

1993

Jerzy Gogola OCD *Aktuálnost duchovní cesty*

sv. Jana od Kříže

J. Beníček *Teologická obnova podle starců*

Dominik Duka OP *Nejstarší rukopisy Nového zákona*

Iva Heroldová *O smyslu existence*

mentálně postižených

Timothy Radcliffe OP *Slibovat navždy, až do smrti*

Jiří Kub *Duchovní hudba dnes*

František X. Halas *Dědictví komunismu*

v našich srdcích



O B S A H

Odilo Štampach OP — Editorial	1
Jerzy Gogola OCD — Aktuálnost duchovní cesty sv. Jana od Kříže ...	2
J. Beníček — Teologická obnova podle starců	8
Dominik Duka OP — Nejstarší rukopisy Nového zákona	17
Iva Heroldová — O smyslu existence mentálně postižených	19
Timothy Radcliffe OP — Slibovat navždy, až do smrti	25
Jiří Kub — Duchovní hudba dnes	30
UNESCO 1980 - Praha 1993	35
František X. Halas — Dědictví komunismu v našich srdcích	40
OHLASY, KRITIKA	44

Editorial

V Salve jsme chtěli navazovat na celou šíři někdejší ediční aktivity českých dominikánů, i když s nutnou skromností. Nicméně se ze všeho nejvíc prosazuje téma **duchovního života**. Filosofické zájmy nás stále lákají a články z tohoto oboru nebudou chybět, ale život nás učí, abychom nenahrazovali práci akademických filosofů. Tíhneme-li doopravdy k **Moudrosti**, neobejdeme se bez rozjímavého ponoru. Filosofie dotvořená modlitbou a meditací sice může vypadat v očích moudrých tohoto světa jako čiré bláznovství, ale zřejmě bude našim údělem.

Jedním z vrcholů katolické mystiky je **svatý Jan od Kříže**. Polský autor J. Gogola ukazuje, že se lze radami tohoto španělského mystika 17. století řídit i dnes. Když se takzvaně vracíme do Evropy, zdůrazňují někteří, jak jsme a vždy jsme byli západní. Zapomínají, že kořeny evropského ducha jsou východní, totiž řecké a palestinské. Národy lépe usazené v západní kultuře se nepotřebují tak ujišťovat o své evropské příslušnosti a proto se nebojí otevírat duchovním hodnotám byzantsko – slovanské duchovní kultury. J. Beníček referuje, jak Západ pro sebe objevuje ruské **starce**. Jejich styl myšlení má vliv i na teologii. **Teologie srdce** v jejich pojetí není nějakým sentimentalismem nýbrž celistvým, živým, intuitivním přijetím pravd Božího zjevení.

Informace D. Duky o **nejstarších rukopisech Nového zákona** nás sráží z mystických výšin na rovinu vědy, která by se zde mohla zdát až suchopárná. Když se ale do této přijatelně krátké informace začteme, zjistíme, že má co říci nejen odborníkům, ale i nám, obyčejným smrtelníkům. Pokračující zkoumání vzniku evangelií totiž obnovuje důvěru v jejich historickou spolehlivost, jíž podkopaly starší teorie.

K duchovnímu životu patří i prozaická péče o lidi, kteří nás potřebují. Iva Heroldová ukazuje **smysl existence mentálně postižených** uprostřed soudobé kultury poznamenané praktickým materialismem. Setkání s nimi vede k hledání hlubšího a pravdivějšího smyslu bytí. Můžeme odhalit pravou krásu i slávu člověka, jež nezávisí na náhodných a přechodných danostech.

Magistr řádu kazatelů Timothy Radcliffe připomíná prvek společný řeholníkům a lidem žijícím v manželství, **slib**, který platí **navždy, až do smrti**. To dává duchovnímu životu jasné kontury. Jiří Kub se zabývá liturgickým zpěvem a lidovým zpěvem při liturgii, konstatuje, že **duchovní hudba** je alespoň v Praze a okolí v úpadku a navrhuje řešení. K souvislostem křesťanství a veřejného života na duchovním základě se vrací článek **UNESCO 1980 – PRAHA 1993** a studie Františka X. Halase **Dědictví komunismu v našich srdcích**. Číslo doplňuje jiskřivá diskuse ke dvěma minulým příspěvkům a přehled knih.

Odilo Štampach OP

Aktuálnost duchovní cesty sv. Jana od Kříže

Jerzy Gogola OCD

S pojmem cesty je úzce spojena schopnost člověka k chůzi, přemísťování z jednoho místa na druhé. Být neustále na cestě, to je podstatným znakem přirozenosti člověka. Pro semity „cesta“ označovala nejprve způsob života, to, že neměli místo stálého přebývání, a teprve poté způsob morálního jednání a náboženského postoje.

V bibli stojí člověk před volbou dvou cest: jedna vede ke zkáze, krácejí po ní svěvolníci (Př 21,18; Žl 1,6); druhá vede k životu a krácejí po ní spravedliví (Př 21,18; Jer 21,8). Nezachází se však do jednotlivostí této Boží cesty. Jde především o to zvolit jednou provždy cestu života.

V prvních stoletích křesťanství se lidé začali zabývat problematikou cesty spravedlivých, popisovat aspekty duchovního

rozvoje, jeho etapy a rozhodující momenty. Mimo jiné díky osobní zkušenosti Boha některých mistrů duchovního života vzniklo několik originálních koncepcí duchovní cesty.

Popis duchovní cesty jednoho z největších křesťanských mystiků sv. Jana od Kříže (1542–1591) přes svou originalitu a stálou aktuálnost je ještě dnes znám pouze v poměrně úzkém okruhu těch, kteří se zabývají jeho naukou. Díla Mystického učitele jsou pravým *itinerářem* na cestách Ducha a s tím záměrem byla napsána¹. Chceme načrtnout (značně zjednodušeně) jeho koncepci duchovní cesty a aplikovat jeho základní díla na konkrétní etapy této cesty, abychom nakonec mohli poukázat na aktuálnost jeho nauky.

1. Cesta – „noc“

Duchovní cestou rozumíme celý proces posvěcování i se specifiky jeho aspektů, etap, klíčových momentů. Proces poukazuje na vnitřní přeměnu člověka, cesta pak zasazení tohoto procesu do času. Říkáme-li „cesta“, rozumíme současně „proces“. Sv. Jan od Kříže nazval onen proces vnitřní přeměny křesťana „noci“. Symbol „noci“ je klíčem k porozumění samotné mystické zkušenosti, ale také jejího popisu. Adekvát-

nějším způsobem se však vztahuje k negativnímu aspektu duchovního života. Dříve než se „starý člověk“ stane „novým člověkem“, musí obvykle projít dvěma druhy očišťování (Výstup na horu Karmel² I,1,1). Osvětlení situace, v jaké se nachází člověk Bohem vydaný oněm dvěma způsobům očišťování, je hlavní zásluhou sv. Jana od Kříže³:

¹ Ačkoli poezie vznikla – jak sám autor vyznává – „ve chvílích milostných poryvů a hlubokého porozumění mystickým tajemstvím“, komentáře k ní vznikly na prosbu ostatních.

² dále pouze Výstup

³ Jeho zásluhy v přiblížení skutečnosti „noci“ můžeme pojímat takto:

a) Měl hlubokou vlastní zkušenost „noci“, kterou obohatil zkušenostmi těch, které vedl.

b) Tuto zkušenost dobře pochopil a popsal.

c) Systematizoval a vypracoval ji z psychologického i teologického hlediska a popsal její příčiny, obsah, roli, účinky.

d) Vytvořil bohatý a sugestivní symbol – „temná noc“, který pak neobyčejně expresivně vysvětluje a aplikuje na duchovní proces.

e) Zanechal dílo s tímtož titulem – báseň *En una noche oscura* – a dosud nepřekonaný komentář k němu,

a) symbol „noci“

Sanjuanistická „noc“ se nevztahuje jen k jednomu aspektu duchovního života. Nejprve označuje duchovní proces, přechod (*transito*) od vnějších smyslů směrem k centru duše, kde se člověk sjednocuje s Bohem. Toto sjednocení je cílem celého procesu. „Noc“ je posléze spojena s temnotou: aby bylo možné dojít k plnému sjednocení s Bohem, je třeba urazit cestu od soumraku do svítání *noc kontemplace*. Temnota je současně zapříčiněna nedostatkem světla, v širším významu je synonymem nedostatku lidské opory.

– „noc“ jako proces

„Noc“ označuje především proces přeměny, přepodobnění člověka v Boha. Přeměna je postupný, třebaže nerovnoměrný přechod od jednoho pólu procesu k druhému. Je to proces hluboké proměny samotného člověka a všech jeho vztahů: k Bohu, ke světu, k sobě samému.

Výchozím bodem procesu je „starý člověk“, lidská činnost, lidské síly, smysly, pozemské věci (srv. Výstup I,5,7; 6,1–2; Temná noc⁴ II,4,2).

Metou procesu je „nový člověk“, boží činnost, boží síly, duch, nebeské věci. Vztah mezi těmito protiklady je podoben vztahu mezi stvořením a Tvůrcem a tedy dialektika je následující: čím méně člověk přilne k jednomu, tím více získá od druhého. Existuje tedy v této dialektice úzká vzájemná závislost. Metoda Mystického učitele bude spočívat v úplném zničení výchozího pólu, aby bylo možné dosáhnout úplného sjednocení s Bohem a přepodobnění se v Něho.

U základů takové vize stojí filozofické tvrzení, že v jednom podmětu nemohou existovat dva protiklady (Výstup I,6,1). „Noc“ bude procesem, během něhož to, co je smyslové, viditelné, dočasné, bude zaměněno za to, co je duchovní, neviditelné, věčné (Výstup I,6,2). Podobně jako v kosmické noci známe přechod od soumraku k svítání, tak

jež jsou klenotem duchovní a mystické literatury.

⁴dále pouze TN

⁵dále pouze DP a PLŽ

existuje v duchovním procesu přechod od jednoho způsobu bytí k druhému. Sv. Jan od Kříže o tom mluví obrazně jako o změně oděvu lidského stvoření a oblečení šatu božího (Výstup I,5,7). Nelze tu nepostřehnout narážku na vyjádření sv. Pavla: „svléci starého člověka“ a „obléci nového“ (Ef 4,17–24). Symbol „noci“ je úzce spjat s prvním pólem. Pozitivní činitelé vlastní druhému pólu nebyly adekvátně rozvinuty, alespoň ne ve *Výstupu na hoř Karmel* a v *Temné noci*. Pravděpodobně by se tak bylo stalo, kdyby sv. Jan od Kříže nerezignoval na komentář dalších slok básně. Do určité míry může být tento nedostatek doplněn komentářem mnoha veršů z *Duchovní písně* a *Plamene lásky žhavého*⁵.

– „noc“ jako obnaženost

Pramen této koncepce vyvěrá v propasti dělicí stvoření od Tvůrce. Nemáme co dělat s nějakou formou nihilismu. Odříkání je třeba chápat z eschatologického hlediska. Odříkání u sv. Jana od Kříže v sobě nese znamení naděje, je tíhnutím k budoucnosti. Duše rozpálená láskou volí Boha, a důsledkem této volby je vysvěcení z toho, co Bohem není a co k Němu nevede. Spoléhá se jedině na Boha. V důsledku očišťujícího Božího působení duše zůstane jako poušť. Rovněž tento obraz je blízký Mystickému učiteli. Stav obnaženosti duše je také nazýván „noci“. Kosmická noc označuje ve své podstatě nedostatek světla, omezení zorného pole. Když se člověku nedostává lidské opory, jakou mu poskytují smysly, nachází se jakoby v temnotě.

– „noc“ jako temnota

Vydat se po cestách Ducha znamená nutně kráčet ve tmě. Nedostatek světla může být způsoben příčinami objektivními, tehdy máme co dělat s temnotou; ale může být způsoben příčinami subjektivními, tehdy máme co dělat se slepotou. V obou případech je člověk obklopen tmou. Rozdíl mezi těmi druhy tmy je však zásadní.

Temnotu je třeba chápat pozitivně, slepotu však negativně. Symbol noci se týká temnoty, nikoli slepoty. K tomu je třeba dodat, že temnota obklopuje celého člověka ve všech jeho rozměrech a po celé délce cesty (Výstup I,2,1). Temnota je zvlášť hustá, jestliže se týká rozumu, poněvadž rozum je nazýván zrakem duše (Výstup II,23,2). Oko duše, aby získalo boží světlo, musí tedy resignovat na své přirozené světlo skrze ponoření se do světla víry.

Temnota a světlo představují dva výše uvedené protiklady duchovního procesu. Dosažení přirozené temnoty je nutnou podmínkou k získání božího světla. Temnota intelektu je rozšířena o temnotu dalších dvou schopností duše: paměti a vůle. Sv. Jan od Kříže vidí Boha jako čisté a jediné Světlo, pramen temnoty pro duši ještě neočištěnou. Pozorující duchovní proces z hlediska temnoty a světla opět máme co dělat s bolestným napětím (srv. TN II,9,9; PLŽ 1,22). Když člověk již dojde ke sjednocení, Bůh pro něho přestane být temným oblakem a stane se světlem (srv. PLŽ 3,70). Na pojem temnoty se nejlépe vztahuje symbol „noci“.

b) sjednocení s Bohem v lásce

To je základ celého systému, cíl, k jakému směřuje lidské úsilí i působení Boha prostřednictvím vlité kontemplace. Sv. Jan od Kříže popisuje právě cestu ke sjednocení. Je však třeba zdůraznit fakt, že sjednocení není jen završením obtížné cesty, ale už sama cesta, jakmile je procesem, je rovněž postupným dosahováním sjednocení. Je zcela vyloučeno, aby tak vznešená schopnost milovat, s níž se setkáváme v dílech Mystického učitele, se zrodila ze samých odříkání. Počátek sjednocení musí existovat o mnoho dřív, musí pokrývat celý proces očišťování, třebaže ještě ve formě velmi diskretní. Stojí za to zdůraznit, že sv. Jan od Kříže užívá termínu „sjednocení“, aby popsal to, co jiní nazývají dokonalostí nebo svatostí (Výstup, předmět). Dokonalost svádí k představě plnosti, jež je uzavřena sama v sobě, může vsugerovat statický,

dokonce antropocentrický charakter procesu, zatímco sjednocení je zcela teocentrické, vyjadřuje tihnutí k druhému.

Poukážeme na základní prvky tohoto sjednocení a budeme přitom vycházet ze dvou doplňujících se textů: „Když tedy mluvíme o spojení duše s Bohem a přepodobnění duše v Boha, nemluvíme o podstatném spojení, nýbrž o tom, v němž dojde k podobnosti s Bohem v lásce. (...) K tomu dojde, když obě vůle, totiž vůle duše a vůle Boží jsou úplně shodné a nic je nedělí. Když tedy duše ze sebe odstraní vše, co se protíví vůli Boží a co s ní není ve shodě, přepodobní se láskou v Boha.“ (Výstup II,5,3)

Tento text klade hlavní důraz na shodu vůle lidské s Boží, a to vyžaduje odmítnutí všeho, co se Boží vůli přičí. Tohoto sjednocení mohou a musí dosáhnout všichni křesťané bez výjimky. Sv. Jan od Kříže jakkoli duším ukazuje cestu mystického sjednocení, nejdříve je vede k tomu sjednocení, jež záleží na jejich úsilí. Ono je obvykle základem k získání milosti sjednocení mystického, o němž hovoří druhý text: „Je to úplně přepodobnění v Milovaného (duchovní manželství), v němž se obě strany oddají jedna druhé úplným vzájemným osvojením, s jistým dovršením spojení v lásce, jímž se duše stane božskou a Bohem skrze účast, nakolik je to možné v tomto životě.“ (DP 22,3)

Dokonalá realizace sjednocení v lásce je duchovním manželstvím, milostí, kterou Bůh uděluje, komu chce.

Sjednocení má tedy z podstaty věci dva aspekty: činný a trpný. Činný spočívá v podřízení vlastní vůle vůli Boží; trpný aspekt v udílení se Boha člověku. První aspekt se objevuje před člověkem jako cíl, jehož je možné dosáhnout velkodušným asketickým úsilím; druhý aspekt je Božím darem.

c) kritéria a zásady orientace na cestě ke sjednocení

Člověk se vydává na cestu ke sjednocení s Bohem a s vytrvalostí po ní kráčí díky

tomu, že ho Bůh k sobě přitáhl a ustavičně ho podpírá svou milostí (DP, prolog).

Temnoty přicházejí tehdy, když se člověk začíná zříkat žádostivosti, okoušení, zalíbení v duchovních věcech. Buď jak buď je to počáteční odpověď na milost a objevuje se tehdy, když si člověk uvědomí celé nádherné Boží dílo vykonané v něm ještě dřív, než se narodil (srv. TN I,1,2).

U základů přepodobnění člověka v Boha v koncepci sv. Jana od Kříže leží nekoněčná láska Nejsvětější Trojice udílející se člověku. Krásně to ukazuje v *Romancích* a v *Pastýři*. Bůh raní srdce člověka střelou lásky (srv. DP 1,1) a teprve pak člověk zamilovaný do Boha se rozhoduje vykročit na tuto úzkou cestu bez ohledu na to, co ho to bude stát. Pro všechny ostatní lásky už není místa.

Bůh člověka zve ustavičně, v každé chvíli, a proto odpověď člověka musí mít charakter trvalosti. Jedno „ne“ stačí, aby zabrzdlilo rozvoj. Lhostejnost je stejná jako odmítnutí. Kráčení k Bohu nepřipouští zastávky a přerušování. Proces nemůže být přerušován ani zastaven. Mystický učitel to vyjadřuje lapidárním tvrzením: „Po té cestě je třeba stále jít, aby se došlo.“ (Výstup I,11,6). Slovu „stále“ je třeba rozumět doslova. Cesty dokonalosti nezavršuje nějaký mimořádný jedinečný výkon. Realizace sjednocení s Bohem vyžaduje vytrvalost. Podobným zlem jako loudavost je spěch. Proces zhoršování je stejně dynamický jako proces postupu vpřed: stačí jediná nedokonalost, aby přivodila jinou, ta zas jinou atd. (srv. Výstup I,11,5).

Proces se nezastavuje nikdy, ale není rovnoměrný. Pocit postupu vpřed může v jistých chvílích zaniknout. Rovněž ne vždy vidí člověk proporce mezi vlastním úsilím a Božím působením (srv. PLŽ, prolog, 3).

V celém tomto procesu má samozřejmě rozhodující význam Boží působení, ale Bůh nikdy neporušuje zákon lidského vývoje, respektuje přirozený běh věcí a přispůsobuje se psychologii každého člověka.

Podstatnou věcí, když jde o vklad člověka, je umrtvování žádostivosti (srv. DP 18,2; Výstup I,10,3), což je mnohem účinnější než umrtvování mimořádná a mnoho svévlných duchovních cvičení. Polovina úsilí vloženého do umrtvování žádosti (*apetitos*) vykoná víc během jednoho měsíce než všechna tato cvičení během mnoha let (srv. Výstup I,8,4).

d) aplikace „noci“ na duchovní proces

Mystický učitel aplikuje na duchovní proces nejdříve jednotlivé části kosmické noci: soumrak – počátek procesu, týká se smyslů; půlnoc – podstatné očišťování, týká se ducha; úsvit – cíl procesu, sjednocení (srv. Výstup I,2,3). Navíc rozlišuje čtyři aspekty či formy „noci“. Geneze tohoto rozlišení spočívá ve struktuře člověka chápáného podle scholastické koncepce, která jej pojímá jako hlubokou jednotu. Ale když chce Mystický učitel analyzovat různá očištění, musí člověka rozebrat jaksi na části, ale nejmenuje všechny faktory, neboť to považuje za věc všeobecně známou.

Tedy nejobecněji lze v člověku odlišit sféru smyslovou, sféru duchovních schopností – substanci duše, centrum. Toto dělení je možné ještě zjednodušit tvrzením, že člověk má smyslový a duchovní rozměr. Právě dělení na smysly a ducha spočívá v podstatě antropologického systému sv. Jana od Kříže. Oba rozměry jsou na sobě plně závislé (TN II,3,1). Proto se nemůže uskutečnit očištění smyslové sféry bez účasti sféry duchovní, a naopak (tamtéž). Tyto oblasti reprezentují, třebaže z opačné strany, protilehlé póly duchovního procesu. Smyslová část představuje výchozí bod, čili vrozený způsob bytí a činnosti. Naproti tomu duchovní část představuje cílový bod, čili v Boha přepodobněný způsob bytí a činnosti. Sjednocení těchto dvou oblastí bude vyžadovat dlouhého a bolestného procesu. Tato dvojčlennost tvoří část lidské přirozenosti, je pramenem obohacení, neboť rodí v člověku vzdor, snahu, napětí, proces.

Dva druhy „noci“ existující u sv. Jana od Kříže, „noc smyslů“ a „ducha“, nachá-

zejí své vysvětlení v rozdílu smyslové a duchovní sféry člověka. Sv. Jan od Kříže chápe „noc“ ze dvou hledisek: činného a trpného v závislosti na tom, zda převažuje činnost člověka nebo Boha. Jedná se o „převahu“ na psychologické rovině.

Zmíněné rozlišení je statickou vizí duchovního procesu, důležitou z didaktických důvodů. Sledujeme-li naproti tomu duchovní proces z hlediska jeho dynamiky, vidíme postupný, třebaže nerovnoměrný přechod od smyslovějších prvků k duchovnějším.

Smysly a duch jsou během procesu spolu stále ve vztahu a přicházejí ke slovu střídavě (ne tak, že nejprve pár let jsou očišťovány výlučně smysly a potom duch); podobně je tomu se vzájemným vztahem činného a trpného aspektu. „Noc“ se nazývá trpnou proto, že člověk sám si nevolí místo, čas, druh očišťování a též si nemůže vypracovat ten či onen stav duše. Během „trpné noci“ člověk musí být rovněž „činný“. Právě tato „noc“ od něho bude vyžadovat mnohem víc úsilí než „noc činná“.

e) etapy duchovní cesty

Chceme-li stanovit etapy duchovní cesty podle sv. Jana od Kříže, měli bychom přihlídnout nejen k fázi vývoje duchovního života, ale rovněž k celému Božímu dílu

dokonanému v člověku dříve než odpověděl na Boží iniciativu. Celou historii duchovního života člověka lze zobrazit v podobě písmene „V“: klesající rameno je historie Boží lásky k člověku sahající ještě před narozením; nejnižší bod je počátkem popisovaného procesu, obrácení ke službě Bohu; stoupající rameno symbolizuje proces posvěcování až k vrcholu sjednocení. F. Ruiz nabízí následující dělení:

1. Úvodní etapa bez angažované účasti člověka. Dříve než se člověk vědomě vydá na cestu lásky, má už za sebou dlouhou historii lásky Nejsvětější Trojice, lásky předcházející: stvoření, vykoupení, křest...

2. První etapa, na níž smysly plní úlohu prostředníků. Obsahuje první duchovní zápal, obtíže konverze a odříkání⁶.

3. Vychovávání k víře, naději a lásce: „činná noc“.

4. „Trpná noc“: klíčová etapa na cestě ke sjednocení a vnitřní přeměny.

5. Dokonalé sjednocení, svatost. Zde dochází k přeměně morální, teologické, psychologické.

6. Ušlechtilá láska. Kvalita lásky může stále vzrůstat a tedy i sjednocení se nadále prohlubuje a stále víc připodobňuje k relaci mezi Osobami Nejsvětější Trojice.

2. Konfrontace duchovní cesty se základními díly

Na počátku *Výstupu na horu Karmel* sv. Jan od Kříže črtá svůj autorský plán a plánuje pro každý ze čtyř rozměrů „noci“ samostatný traktát: o činném očišťování smyslů bude hovořit v první části *Výstupu*, o činném očišťování ducha ve druhé a třetí části, co se pak týče trpného očišťování v části čtvrté (srv. *Výstup* I,1,2)⁷. Tento úvodní plán se nedočká proporcionálního a vyčerpávajícího rozvinutí. První kniha

Výstupu bude mluvit spíše obecně o „noci“: o její podstatě, nutnosti. Měl to být komentář 1. sloky básně *En una noche oscura*, avšak vyšel z toho spíše traktát o duchovním životě. Autor ve třinácti kapitolách stihl okomentovat první verš sloky, a tudíž ve 14. a 15. kapitole se zabývá komentářem zbytku sloky a přechází k druhé a třetí knize, promíjeje si tak styl komentáře. Nedrží

⁶Sv. Jan od Kříže považuje za normální a potřebné, aby se člověk určitý kus cesty ke sjednocení řídil smysly a zakoušel útěchu z praktikování duchovních cvičení. K objasnění této pravdy nabízí velmi výmluvný příklad: Bůh jedná s člověkem podobně jako matka s nemluvnátkem, které nejprve chová v náručí a dává mu chutný pokrm, aby mu pak pokrm vyměnila a učila ho samostatně chodit (srv. *TN* I,1,2–3).

⁷Místo čtvrté části napsal samostatné dílo *Temná noc*, v němž hovoří o trpném očišťování. První vydavatel díla Diego de Salamanca rozdělil knihu *Noci* na dvě části.

se též ohlášeného schématu smysly – duch. Obtíž pocházející ze snahy přidržet se tohoto schématu pochází asi z toho, že má před očima dynamiku duchovního procesu a chtěl by ji podat písemně, avšak takové dělení to příliš nedovoluje.

Větší odchýlení od ohlášeného schématu se týká trpného aspektu „noci“. „Trpná noc“ smyslů je popisována v první knize *Noci*, „noc ducha“ ve druhé. V první knize *Noci* se zabývá hlavně přechodem od meditace ke kontemplaci. *Temná noc* je prodloužením výkladu celého díla *Výstupu*. Je to však dílo úplně jiné, dynamičtější. Praviděpodobně proto, že se tu popisuje zkušenost, jež ho vyprovokovala k napsání básně *En una noche oscura*, a také díky tomu, že se v této knize objevil pojem vlité kontemplace.

Obě knihy obsahují na počátku básně „noci“ a obě chtějí být jejím komentářem počínající první slokou. Co víc, sama kniha *Noci* začíná komentář první sloky dvakrát: z hlediska „noci smyslů“ a z hlediska „noci ducha“. Obě knihy se vzájemně doplňují a vysvětlují jedna ve světle druhé.

3. Aktuálnost

Aktuálnost duchovní cesty sv. Jana od Kříže vyplývá hlavně z faktu, že jeho poselství je obsaženo více v konkrétní historické události nežli v této (a ne jiné) literární formě a tomto (a ne jiném) teologicko-mystickém systému nebo též v metodologickém přístupu. Historické události totiž bereme na vědomí, ony nepodléhají diskusi, vědecké koncepcce však lze podrobit kritice.

U základů psaného díla sv. Jana od Kříže se nachází konkrétní realizace mystického sjednocení s Bohem. Je třeba si položit otázku: co je v procesu posvěcování neměnné a co má relativní hodnotu?

Aktuálnost je třeba hledat v tom, co je zde neměnné. Je různý stupeň dokonalosti, ke kterému Bůh povolává jednotlivé křesťany; jsou různé způsoby realizace sjednocení a očišťování, neboť to závisí na mnoha

Pojednávají o prvních dvou částech „noci“, o soumraku a půlnoci, o tom, co odpovídá ve výše zmíněném dělení procesu na etapy číslům 2, 3, 4. Zbylo by tedy popsat konečný úsek duchovní cesty, vyjádřený v symbolu „noci“ svítáním.

Duchovní píseň obsahuje popis celé duchovní cesty a je jediným dokončeným komentářem. V něm autor chápe duchovní život z hlediska lásky mezi duší a jejím Snoubencem Kristem. Píseň tudíž doplňuje popis etap procesu označených čísly 2, 3, 4 a podává popis konečného úseku duchovní cesty.

Plamen lásky žhavý obsahuje popis poslední etapy cesty, ale zde je strop duchovního života mnohem výš než v popisu této etapy v *Písni* (č. 6).

Díla se tedy vzájemně doplňují a požímaná společně popisují dostatečně celý duchovní proces. Všechny čtyři komentáře jsou na sobě nezávislé, ale současně se navzájem doplňují, a to způsobem, jenž autor zamýšlel podávat popis duchovní cesty od začátku do konce jak z hlediska očišťování, tak i z hlediska sjednocení.

faktorech: zdraví, psychosomatická podmíněnost, vzdělání, životní prostředí, funkce ve společnosti a v Církvi atd.

Mystický učitel ukazuje cestu do plnosti sjednocení, k samým vrcholům dokonalosti, a upřesňuje, že je to táž úzká cesta z evangelia, které učil Pán Ježíš (srv. Mt 7,14; TN I, prolog). Je to tedy cesta pro všechny, jakkoli je pravdou, že ve skutečnosti po ní všichni nekrácejí.

Proto je podstatné, co sv. Jan od Kříže říká o procesu posvěcování jako takovém: o jeho zákonech, jež jsou neměnné, podobně jako jsou neměnné zákony přirozeného života, o podmínkách a způsobu realizace, o plodech a způsobu chování člověka během různých duchovních zkoušek. Zvláštní pozornost si zasluhují ty pravdy, jím objevené, že totiž bez neodolatelného Božího pů-

sobení a toho, co jde ruku v ruce s ním, bez pasivního očišťování, není možné dojít do plného sjednocení s Bohem; že existuje úzká závislost mezi očišťováním a sjednocením: pokrok v jednom je úměrný pokroku v druhém.

Podstatou dokonalosti je láska, a proto její praktikování je možné nezávisle na všech těch faktorech, jež odlišují křesťany mezi sebou; neměnná je také lidská přirozenost; neměnné jsou zákony duchovního života a jsou tytéž pro všechny; my také toužíme po sjednocení s Bohem uprostřed „noci“, vždyť příčiny sanjuanistické „noci“ jsou tytéž pro všechny (srv. Výstup I,2,1).

Sv. Jan od Kříže osvětlil klíčové momenty duchovního procesu a toto učení zůstane vždy aktuální. Univerzalitu jeho nauky potvrdila sama Církev, když ho r. 1926 prohlásila učitelem Církve.

Jde-li o aktuálnost schématického dělení cesty na etapy, je třeba říci totéž, co se říká o klasickém dělení duchovního života na tři období. Rozlišení, o němž je řeč, se týká spíš aspektů duchovního života dominujících v té či oné fázi jeho rozvoje než rozdílných forem nastupujících výrazně po sobě. Ve skutečnosti totiž tento trojí proces – očištný, osvětný, sjednocující – má

charakter souznějící, postupující současně, třebaže v různém poměru. Záleží to jak na postoji konkrétních křesťanů, tak na Božím působení. V souvislosti s tím, co bylo výše řečeno, dělení duchovní cesty na tři části „noci“ i podrobnější dělení, jaké předkládá F. Ruiz, nemohou být pojímána výlučně v chronologické linii postupu. Důležitější než chronologie je zde didaktický záměr.

Pro přesnost musíme hned dodat, že „noci“ se týkají víc přechodů z jednoho stavu do druhého než samotného stavu. Tento fakt je rovněž třeba zdůraznit, neboť odkrývá originalitu duchovní cesty sv. Jana od Kříže. Nakolik v klasických děleních přechod z jednoho stavu do druhého nebo z jedné cesty na druhou není dokonce ani zřetelně vyznačen, natolik u sv. Jana od Kříže mají tato přelomová období rozhodující význam. Dává jim normální právo na existenci během celého procesu posvěcování, a to je pravda, na kterou musí pamatovat také křesťan dnešní doby.

ze sborníku k 400. výročí smrti sv. Jana od Kříže „Mistyczne doswiadczenie Boga“, Kraków 1993, přeložila Terezie Eisnerová OP

Teologická obnova podle starců

J. Beníček

Text je převzat z materiálů sympozia o křesťanském Východu, které se konalo v dubnu 1993 na Velehradě.

Historické okolnosti

Konec 18. století a počátek století minulého přinesl do Ruska na teologickém poli velké změny a protiklady mezi různými směry. Tomu následovala dezorientace, která se projevila rovněž v seminářích a církevních školách. Na jedné straně to byla tzv. „kyjevská škola“, která přestože byla silně polatinštěna, byla považována za skálu ortodoxie, jak ať už německému protestantismu, tak i sentimentálnímu mysticismu, kte-

ních školách. Na jedné straně to byla tzv. „kyjevská škola“, která přestože byla silně polatinštěna, byla považována za skálu ortodoxie, jak ať už německému protestantismu, tak i sentimentálnímu mysticismu, kte-

rý rozvracel základy víry a vedl k neplodnému náboženskému synkretismu⁸.

A právě uprostřed těchto zmatených okolností se rodí v Moldávii „starčestvo“, hnutí, jež přineslo vynikající plody obnovy celé země a rovněž oživení výuky v seminářích. Znovu se ověřila pravda, kterou často potvrzují dějiny Církve: teologické myšlení dostává nový impuls, novou inspiraci z probuzení života modlitby, z rostoucí duchovní síly.

Stojí za zmínku, že ruské „starčestvo“ je pokračováním starobylé mnišské tradice. Stařec, ať už kněz nebo laik, je mnich, který má dar rozlišování duchů, to znamená dobrých a špatných myšlenek, *diakrisis*. Stává se duchovním otcem, vůdcem na cestě k dokonalosti.

Starci byli v ruských kláštorech již dávno před počátkem XIX. století. Avšak starčestvu jako škole spirituality a téměř insti-

tuci s vlastní metodou položil základy Paisij Veličkovskij (1722–1794). Z jeho klášterů v Rumunsku přišli žáci do Optina pustýň nedaleko města Kozelsk v provincii Kaluga. Tady žili proslulí starci: Leonid Nagolkin (1768–1841), Makarij Ivanov (1788–1860), Ambrosij Grenkov (1812–1891). Sarovský klášter v tambovské provincii se stává slavným pro činnost svatého Serafina Sarovského (1759–1833).

Z minulého století jsou známá jména mnoha dalších, k nimž chceme připojit biskupa Teofána Zatvornika (1815–1894). Nachází se, tak říkajíc, na konci této tradice starců. Vykonává své starčestvo zcela zvláštním způsobem, totiž prostřednictvím dopisů. Je však skutečně teologickým spisovatelem, jehož mnohé spisy nás lépe uvádějí do celkové atmosféry tohoto hnutí a pomáhají nám vyvodit jeho charakteristické rysy.

Znovuobjevení Otců

Co bylo prvotní pohnutkou, která zahájila toto hnutí? Byl to návrat k Otcům. Zrod starčestva je téměř totožný s počátky Filokalie, jak řecké, vytvořené Nikodemem Hagioritou, tak slovanské, uspořádané Pajsiem Veličkovským (1. vyd. – Moskva 1793).

Pajsiův životopis vypráví s jakou úzkostí už od mládí hledal někoho, kdo by jej uvedl do duchovního života. Udělal však zkušnost, že opravdoví duchovní otcové se těžko hledají. Nezbylo mu tedy, než hledat v minulosti.

Právě v době, kdy evropskou civilizaci ovládl iluminismus a encyklopedismus, kdy rodící se moderní technika slibovala, že promění zemi v zemský ráj, se pokusil Nikodem Hagiorita⁹ vzbudit vědomí existence jiného světa, jak ho poznali Otcové Církve, kteří si zamilovali krásu duchovního života. „Ach, jaká sláva, jaká velkolepost! –

píše v úvodu Nikodem. Ve skutečnosti tyto texty, jež nikdy v minulosti nebyly uveřejněny, zatímco ležely ve skrytosti, v temnotě, někde v rohu, neslavně rozežírané moly, pohozené a rozptýlené po různých místech – hle, tyto texty, které nás vedou s prozíravostí k čistotě srdce, ke střízlivosti rozumu, ke znovuoživení milosti, jež v nás působí: jsou zde od něho sebrané do jednoho svazku a postaveny do plného a jasného světla¹⁰.“

Nebylo to poprvé, co se návrat k Otcům stal předpokladem díla obnovy. Ale může se na konci 18. století mluvit o návratu? Nebyli to snad o století předtím právě humanisté, kteří bděli nad vydáváním klasických patristických textů? Není to tedy jen řečnický obrat, když Nikodem mluví o nové sbírce textů, jež „nebyly nikdy publikovány“, „rozežírané od molů, pohozené na různých místech“?

⁸G.V. Florovskij, Puti ruskogo pravoslavlja, Paříž 1930, str. 30ss. Ways of Russian Theology, I. Belmont 1979, str. 32

⁹D. Stiermon, Nicodème l' Hagiorite, DS (Dictionnaire de Spiritualité) 9.col. 234–250, Paris 1982.

¹⁰Italský překlad, Turin 1982, str. 51

Jedna skutečnost je jistá: návratem k Otcům každý vybíral mezi různými spisy s určitým záměrem. Stejně tak to činili i zakladatelé starčestva. Dali se do četby velkých autorů hesychastického hnutí. Snadno můžeme pochopit, proč se tak rozhodli. Byli totiž přesvědčeni, že takto se naučí nejen číst Otce, ale také umění číst tak, jak četli Otcové. Tento druhý důvod se zdál ještě důležitější než první. Nikodem, Paisij a jejich žáci se nechtěli omezit na pročitání starých knih a přepisování rukopisů.

Nebyli podobní oněm západním typům,

kterí se nazývají „positivní teologové“. Nebyli však ani „tradicionalisty“, kteří vychvalují minulost bez toho, aniž by viděli to, co dobrého a krásného se nachází v přítomnosti. Nikodem byl například otevřen jak autorům novějším, tak i latinským, když překládal teatínského Scupoliho nebo jezuity Pinamontiho a Segneriho. Nezabýval se četbou, ale duchem Otců. Nestačí číst Bazila, Chryzostoma, Izáka Syrského, jestliže nedosahujeme toho způsobu vidění Boží skutečnosti, jak ji nazírali oni.

Lectio divina v době Otců

Praxi číst posvátné knihy převzali křesťané od Židů, neboť středem jejich náboženství bylo naslouchání slovu Božímu¹¹. Z mnoha poučení Otců o tom, jak číst, vybereme tři.

Na prvním místě je třeba zdůraznit, že četba duchovních knih se považuje za nezbytnou. Kassián dokazuje nutnost četby psychologicky: naše mysl je jako mlýn: když se nenasype zrní, kameny se omílají, až se zničí¹². U kontemplativních autorů se setkáváme se symbolikou duchovního pokrmu – „žvýkání“ Písma, symbolismem zcela biblickým, který však Origenes uvedl do tradice, neboť Písmo a Eucharistie se mu jeví úzce spjatý¹³.

Samozřejmě je, že se tu vyskytovaly velmi často také tendence „charismatické“, vědomí toho, že Bůh mluví na prvním místě k srdci člověka a že proto právě zde je zjevení nejvěrohodnější. To se může doložit výrokem svatého Antonína opata: „Co bylo dřív, mysl nebo knihy? Jestliže tedy máš zdravou mysl, nepotřebuješ knihy¹⁴!“. Byli někteří, kteří chtěli přehnaným způsobem tuto radu uplatnit, avšak většina duchov-

ních lidí se obávala věřit, že mají „zdravou mysl“, to je zcela očištěnou od hříchu a jeho následků. Proto s velkou oblibou používali knih jako „léku“ (výraz pochází od sv. Bazila)¹⁵, aby znovu našli čistotu svědomí. Stejně přesvědčení sdílel i Origenes: protože Bible je jednou z podob „zlidštění“ Božího Slova, rozjímání posvátných knih napomáhá k tomu, abychom ponenáhlu odhalovali Boží tajemství, které v nás přebývá¹⁶.

Co se četlo? Na prvním místě to byly přirozeně knihy Písma svatého. Novelle císaře Justiniána, rady Barsanufiovy, mystické spisy Simeona Nového Teologa, atd., do svědčují svou podřízeností Bibli, která byla pravidlem života. Ale je to především sv. Bazil, kdo stanoví neměnnou zásadu: každé slovo a každý skutek musí být zaručen svědectvím Písma svatého¹⁷.

Ale zanedlouho také učení, které tito Otcové zaznamenali, požívá stejné úcty jako učení inspirovaných biblických autorů a ještě později je definováno jako „Boží Písmo“, přičemž se tímto pojmem ro-

¹¹ J. Rousse, *Lectio divina*, DS 9, (1976), col. 470–487.

¹² *Tamtéž*, col. 478.

¹³ H. De Lubac, *Historie et Esprit*, Paříž 1950, str. 355ss.

¹⁴ *Vita beati Antonii*, 45, PL73, 1933.

¹⁵ Ep., 2,3, PG32, 228BC.

¹⁶ H. De Lubac, viz. cit., str. 349.

¹⁷ J. Gribomont, *Le Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, *Studia Patristika*, 1. (TU63), Berlín 1957, str. 416–426.

zumí všechno to, co bylo napsáno svatými osobami k užtku duší. Synagoge Pavla Evergetskeho¹⁸ patří mezi největší sbírky patristických textů z doby byzantské. Přestože si starověk zaslouží zvláštní úctu, moderní autoři – pro něj – mohou být Otcí pod podmínkou, že je zjevná jejich svatost. Tradice je neoddělitelná od života Církve a stejně tak od duchovního pokroku jednotlivců.

Nejdůležitější však je třetí poučení o četbě děl Otců: hledání duchovního smyslu. Knihy se nazývají duchovní, protože jejich prvořadým obsahem je Duch svatý. In-

spirace a božský původ svatých knih jsou pro Otce dvě rovnocenná tvrzení. Skrze četbu biblických textů působí ve světě síla Ducha svatého¹⁹. Ale protože nejdříve musí být očištěna naše mysl, je to právě ona, která se musí při četbě snažit o pochopení duchovního smyslu toho, co se čte. Všichni si byli vědomi toho, že „litera“ zabíjí a Duch oživuje (2Kor 3,6). „Když četli Bibli – píše P. Evdokimov – Otcové nečetli texty, ale živého Krista a Kristus s nimi rozmlouval: stravovali slovo jako eucharistický chléb a víno a slovo se poskytovalo s Kristovou hloubkou“²⁰.

Nebezpečí moderního racionalismu

Když ruští starci viděli všeobecný úpadek své doby, ukázali na jeho hlavní příčinu: moderní člověk ztratil duchovní vidění světa. Racionalismus je, podle Teofána, ďábel z Apokalypsy, který, spoután na tisíc let (cit. Zj 20,2), se probudil na Západě s humanismem, vtrhl do Anglie, Francie a nakonec do Ruska²¹.

V seminářích a teologických školách se neustále čtou knihy duchovní tradice, ale už se nehledá Duch. Věří se, že se vystačí s intelektuální vzdělaností. Při různých příležitostech nezapomíná Teofán specifikovat velká nebezpečí tohoto jednání. Je to častý předsudek vzdělanců. Věří, že mohou lidským rozumem dokázat každou božskou skutečnost. Takto se na duchovní svět zapomíná a člověk si uzavírá cestu k moudrosti: zatěžuje svou mysl mnoha neúčinnými a škodlivými věcmi a zapomíná na živou Boží přítomnost. Když zná tolik věcí, je veden k tomu, aby opovrhoval světci, kteří byli prostí²². Vzdělanci jsou velmi opatrní, aby se nedopustili nějakého logického omylu, ale tímto vším upadají do největšího nebezpečí: soběstačnosti s vlastním úsudkem,

který je vzdaluje od Boha.

Tak zvaní „vzdělání teologové“ proto potřebují intenzivní péči, aby byli uchráněni od moru racionalismu a aby se znovu dali do hledání hlasu Ducha svatého.

Ale ne všichni, kteří vyučují teologii, se zdají být racionalisty. Jsou zde někteří z protikladného proudu. Věří, že jsou povoláni, aby bránili ryzost ortodoxie proti novotám. Ve skutečnosti to byl právě sterilní tradicionalismus, který ochromil východní Církev. Po několik století se, ať už ve slovanských zemích nebo i v Byzanci, nevytvořilo nic nového. Nejhorší ovšem je skutečnost, že se přešlo k přesvědčení, že „současný člověk“ pro svou slabou víru už není schopen přijmout přímé zjevení Ducha svatého²³. Nezbyvalo nic jiného, než posbírat to, co bylo napsáno ve starých dobách Otců „plných Ducha“ (*pneumatophori*). Tak se začaly shromažďovat sbírky textů a učit jen tomu, co „bylo napsáno“.

Avšak i tento proud je nebezpečný, i když se zdá být tak „ortodoxní“ a pokorný. Přiznává svou neshodnost, aby se mohl přiblížit k božským tajemstvím. Či-

¹⁸ A. Solignac, Paul Evergétinos, DS12,1 (1984), col. 562–584.

¹⁹ H. De Lubac, viz. cit., str. 299ss.

²⁰ La femme et le salut du monde, Tournai-Paris 1958, str. 12.

²¹ La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus, str. 20ss.

²² Manuale della morale cristiana (rusky), Moskva 1895, str. 228.

²³ Josef Volokolamský, Prosvetitel, Kazan 1857, str. 582ss.

ní to ovšem nepřiměřeným způsobem a tak umenšuje věčně živou sílu Ducha, který působí v Církvi. Upadá do nebezpečí, kterému se chtěl vyhnout. Tím, že sestavuje sbírky a shromažďuje texty z minulosti ve zkrácených verzích, se přesvědčuje, že dokonale

rozumí tomu, co opisuje a tak se dopouští stejné chyby, ze které obviňoval jiné: ztrácí bázeň před tajemstvím, neuznává duchovní smysl toho, co je napsáno a stává se „rationalistou“ také on²⁴.

Objevení duchovního smyslu

Ruští starci se často s výčitkami obraceli na své spolubratry „vzdělané mnichy“, což byl zvláštní druh řeholníků, kteří byli v Rusku minulého století, s téměř úředním schválením, běžně určeni jako profesori v seminářích a církevních akademiích a často rovněž jmenováni do vysokých církevních úřadů. Je zajímavé, že k nim patřil také Teofán a proto se i jemu dostalo napomenutí od prostého starce.

Když oblékal mnišské roucho, navštívil spolu s ostatními starce Parfemia v klášteře kyjevském (Pečerská lávra). Ten se na celou skupinu obrátil s tímto napomenutím: „Vy, vzdělaní mniši, jste podřízeni řádu kláštera. Nezapomeňte však, že je mnohem důležitější jiná věc: modlitba, stálá modlitba, jenž vystupuje k Bohu z Ducha svatého, který bydlí v srdci. Na to pamatujte²⁵.“

Vzal si tuto radu k srdci a později se také sám obracel k jiným se stejným učením. Současně však si byl vědom toho, že mnozí toto napomenutí nechápou. Neboť racionalismus téměř vsákl do krve všech těch, kteří se oddali studiu, do té míry, že ani nechápali, jak a proč by měli hledat nějaký jiný smysl, než ten, který je výsledkem filologických, historických a logických rozborů tradičních textů. Proto se to Teofán snažil vysvětlit svým žákům a lektorům takovým způsobem, který se mu zdál být pro moderní mentalitu nejvhodnějším.

Nějaký čas vyučoval v semináři psychologii. Příliš se sice nezahloubal do poznatků tohoto oboru, ale pochopil, že lidé jsou spo-

kojeni, když se jim morální nauka předkládá v „moderních“ pojmech. Všeobecně se přijímalo rozlišení mezi vědami empirickými a metafyzikou. Radikální opozici v kantovském smyslu mezi jedním a druhým způsobem poznání v seminářích odmítali. Tak učil také Teofán. Na začátku se zdá, že chceme pouze dojít ke konkrétnímu poznání různých věcí. Potom však přichází druhé studium: posuzujeme, hodnotíme, uspořádáváme jednotlivé poznatky, uvažujeme o nich, rozvíjíme sílu a schopnost našeho úsudku podle zásad logiky. Je zcela přirozené, že se postoupí od empirických věd k metafyzice.

Kdo by se tedy mohl divit, že také učitelé posvátných věd postupují podobně? I oni na počátku hledají texty. Ale postupně předkládají teologickou nauku systematicky, uspořádaně, logicky. Teofán v tom nevidí nic špatného. Člověk je podle přirozenosti rozumovou bytostí. Tvory bez rozumu vede slepá nutnost k tomu, aby dosáhli smyslu své existence. Člověk si však svůj cíl musí zvolit vědomě. „Život podle vůle Boží je rozumový život vyššího řádu²⁶.“ „Slávou našeho rozumu je poznání pravdy. Čím více se zmocní pravdy, tím více poroste od slávy ke slávě²⁷.“ Říká se, že k tomu, aby byl člověk dokonalý, stačí zachovávat příkázání. Jistě, ale k tomu, aby je skutečně mohl zachovávat, je třeba jim rozumět a nelze je pochopit než jen ve vztahu ke všem křesťanským pravdám²⁸. Existuje proto úzký vztah mezi rozumem schopným poznat

²⁴ I grandi mistici russi, str. 185ss.

²⁵ G. Tertyšnikov, Auf dem Wege zu Gott. Leben und Lehre des Starzen Theophan, Leipzig 1978, str. 35.

²⁶ Manuale della morale cristiana, str. 209.

²⁷ Homilie... (rusky), Moskva 1883, str. 208.

²⁸ Vysvětlení žalmu 118 (rusky), Moskva 1891, str. 55ss.

pravdu a smyslem křesťanského života, to je svatost. „Světlo pravdy a ryzost svatosti jsou dva aspekty vnitřní proměny našeho já“²⁹.

Velikým Božím darem je schopnost shromáždit poznatky získané vlastní zkušeností nebo četbou, posoudit, zda jsou správné nebo ne a uspořádat je do logického systému. Co by si člověk mohl víc přát? Z „vědeckého“ hlediska se další otázky nekladou. Otázka však zůstává otevřena z hlediska „lidského“. Ne „věda“, nýbrž „vědec“ se může ptát: co všechny tyto poznatky znamenají pro mne, pro můj duchovní život?

Ostatně sama věda přiznává v jistém smyslu svou neúčinnost. Ona hledá své završení v umění, v estetických úvahách. Svět se podobá velkému uměleckému dílu. Něco jiného je usilovat o sestavení jednotlivých částí, které ho vytváří, něco jiného je

pochopit zákony a zásady, které řídí jeho skladbu. Jedna věc je však prvořadá: pochopit ideu, kterou toto dílo vyjadřuje. Jak by vůbec mohl žít člověk, kdyby se nesnažil vytvořit si ideu o sobě samém a o tom, co jej obklopuje? „Dnes,“ říká Teofán, „je tento aspekt nazýván ‚filosofický‘ nebo ‚metafyzický‘. Ale na názvu nezáleží, ten se může změnit. Důležité je konstatování, že pouhá zkušenost a samotné logické úvahy k poznání skutečnosti nestačí. Je třeba pochopit smysl toho, co existuje“³⁰.

Proto, že všechno bylo stvořeno Bohem a je určeno k plnosti Ducha svatého, je poslední smysl všech věcí duchovní. A je to právě tento smysl, který si máme osvojit, když čteme duchovní knihy, božská písmena a Otce. Je tu protiklad, když se mluví o teologii a zapomíná se na duchovní smysl.

Teologie srdce

A nyní přichází vážná otázka: Která lidská schopnost tuto ideu pochopí? Vnější smysly nepostačí. Stejně tak nedostatečné jsou dialektické úvahy. Organem duchovní kontemplanace tedy není rozum, jak jej chápou profánní vědy. Církevní Otcové rozlišili mezi dvěma řeckými termíny: *da-noia* a *noús*. Jestliže první výraz přeložíme jako „rozum“, ten druhý pojem vyjadřuje spíše „mysl“, která je ze své přirozenosti intuitivní, „vidoucí“, jako by byla „vnitřním smyslem“. Ale k tomu, aby mohla vystupovat k Bohu, musí být osvěcena Duchem svatým³¹. Jedině tak se může definovat modlitba jako „pozdvížení mysli k Bohu“³².

Není pochyb o tom, říká Teofán, že poznání světa a nás samotných nám může dát jen Duch svatý. Smysl skutečnosti se nepo-

chopí než v intimním spojení s Bohem³³. Svět, v němž žijeme, byl stvořen Bohem svobodně. Proto pouze Duch Boží zná ideu Božího díla a smysl, který do něho Stvořitel vložil.

Aby ještě jednou vyhověl moderní mentalitě, použil dvou termínů, které používala německá idealistická filosofie, známá v Rusku z doby slavofilů: rozlišení mezi *razsudok* a *razum* (odpovídající německému *Verstand* a *Vernunft*)³⁴. *Razsudok* posuzuje obdržená fakta a je ze své přirozenosti diskursivní, podle zákonů logiky. Naopak *razum*, který je organem duchovní vědy, je intuitivní, „nepřemítá“, nýbrž „vidí“. Aby *razum* došel k plnému poznání skutečnosti, musí se připojit k *razsudku*. Pouze *razum* spojuje poznání s posledním cílem člověka³⁵.

²⁹ Homilie..., str. 210.

³⁰ Listy, Moskva 1892, str. 38.

³¹ T. Špidlík, *La spiritualità del l' Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, str. 288.

³² *Tamtéž*, str. 266.

³³ Co je duchovní život (rusky), Moskva 1897, str. 37ss.

³⁴ *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, str. 23.

³⁵ *Manuale della morale cristiana*, str. 242ss.

Tato terminologie snad mohla uspokojit učence, pro prostý lid však byla málo pochopitelná. Proto jí Teofán prakticky opouští a užívá jednoduchého pojmu: srdce. Tvrdí tedy, že jen srdce cítí duchovní hodnoty. Na to navazuje důležitý závěr: pravá teologie je pouze „teologie srdce“, ne ona „teologie hlavy“. Teofán neúnavně opakuje, že je třeba „sestoupit“ z hlavy do srdce, „neboť tam sídlí Duch svatý a tam je Bůh“³⁶. V tomto se všichni starci shodli a také ovlivnili teologické knihy, takže ve druhé polovině minulého století začínají uznávat, že víra se chápe pouze jako „bezprostřední dispozice srdce“³⁷.

Jsme si vědomi toho, že není jednoduché mluvit o „teologii srdce“ v našem prostředí, kde tento termín vzbuzuje mnohá podezření. Zabralo by to mnoho místa, kdybychom chtěli analyzovat jeho význam v ruské teologii. Omezíme se tedy alespoň na některé body, jež nám tento pojem objasní.

„Srdce“, jak jej chápe a vysvětluje Teofán, vyjadřuje intuitivní poznání životních hodnot (proto se mluví o „citech“ srdce). Je to poznání inspirované Boží milostí (Duch svatý, který bydlí v srdci). Je to poznání „celistvé“, „životné“, neboť člověk poznává Boha v sobě samém a na základě toho také svůj stav před Bohem, podle úrovně své morální čistoty, podle svých ctností a na prvním místě podle míry své křesťanské lásky.

„Teologie srdce“ je tedy vzdálena každému sentimentalismu. Právě naopak, stává se pokračováním křesťanského zjevení, že Bůh je Otec, že Bůh je láska (1Jan 4,8–16). Simile cognoscit simile³⁸. Ruský filosof B. Vyšeslavcev to vyjadřuje těmito slovy: „Intelektualismus nedávné doby považuje za prorocký výrok Leonarda da Vinciho: velká láska je dítětem velkého poznání. My, křesťané Východu, můžeme říci opak: velké poznání je dítětem velké lásky“³⁹.

Teologie, která se modlí

Nyní, když jsme stanovili zásadu, že jediná pravá teologie, je „teologie srdce“, položme si otázku: jak k ní dojít? Praktická rada je velmi jednoduchá: božským pravdám se nenaučíme studiem, ale především modlitbou. Teofán docela systematicky předkládá jednotlivé stupně modlitby, která roste do hloubky.

Na začátku je přirozeně modlitba ústní. Je nezbytnou přípravou pro dosažení vyšších stupňů. Jazyku této modlitby se učí stejně tak, jako když se studuje cizí řeč: vyžaduje studium slova a frází⁴⁰. K ústním modlitbám se připojuje také četba. Jak si zapamatovat, co jsme četli? Někteří si dělají poznámky do sešitu. Ale Teofán se domnívá, že je lepší naučit se užitečné pasáže

nazpaměť⁴¹.

Potom se přechází ke stadiu uvažování, meditace. Mohli bychom pokračovat takto: „Vybrat si jednu božskou pravdu, objasnit její obsah a její základy, dojít až tak daleko, že ji cítíme jako svou vlastní, a nakonec z ní vyvodit osobní závěry. Jaké pravdy vybrat? Všechny, začít od Božích vlastností, přes stvoření, vykoupění, Prozřetelnost a pokračovat k Poslednímu soudu a věčnosti. Je to řád katechismu. Je třeba brát jednu pravdu po druhé“⁴².

Teofán dává přehledným způsobem čtyři rady, jak uvažovat o pravdách víry: 1) příliš se nerozptylovat v úvahách; stačí porozumět pravdě a hned ji představit srdci; 2) nepřecházet jednoduše od jednoho bo-

³⁶ La doctrine spirituelle de Theophane le Reclus, Index analytique: coeur.

³⁷ Tamtéž, str. XIII.

³⁸ La spiritualità dell' Oriente cristiano, str. 159.

³⁹ B. Vyšeslavcev, Srdce (rusky), Paříž 1929, str. 26..

⁴⁰ Teofan, Listy, Moskva 1903, str. 326.

⁴¹ La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus, str. 267ss.

⁴² Listy, Moskva 1898, díl I., str. 151.

du k druhému, dokud první nedosáhl srdce; 3) připojit k myšlence nějaký obraz nebo symbol, protože obrazy vzbuzují větší pozornost a lépe se pamatují; 4) sám pro sebe formulovat pravdu nějakým krátkým výrokem, nějakou zásadou, která ji vyjadřuje, a často si ji opakovat⁴³.

Jak můžeme sledovat, Teofán už do poslední části, na kterou klade velký důraz, něco vkládá: pravda víry, aby mohla být opravdu pochopena, musí sestoupit z „hla-

vy do srdce“, to je má se žít a vlastnit do té míry, že se stane naším vlastním způsobem myšlení, aby byla jako „dýchání Ducha svatého“ v našem srdci⁴⁴.

Dva hlasy, které se nám zdály být rozdílné, se sjednocují v jeden jediný: učení svatých knih a hlas vlastního svědomí. Rodí se tedy pravá teologie ve správném slova smyslu, jak napsal už Evargius: „Jestliže jsi teolog, budeš se modlit dobře, a jestliže se dobře modlíš, budeš teologem“⁴⁵.

Teolog – Otec

Mohlo by se zdát, že už jsme téma vyčerpali. Zůstalo by však neúplné, kdybychom ponechali stranou druhé pole „teologie“, jak ji chápali řečtí Otcové. Jestliže pro Evargia je teolog ten, kdo se modlí, souhlasí tento titul také u Řehoře Naziánského, neboť, podobně jako u sv. Jana apoštola (nazvaného prvním teologem), vydává svědectví o božství vtěleného Logu skrze jeho slova⁴⁶. A stejně tak smýšleli i ostatní Otcové Církve.

Starčestvo znamená, jak jsme řekli, „návrat k Otcům“ a už jsme také specifikovali dva aspekty tohoto programu: návrat k četbě patristických textů a ke způsobu, jak četli Otcové. Připojuje se ještě třetí aspekt: pokračovat v Otcích. Proč by měla jejich doba být uzavřena? Člověk dneška snad není schopen stát se Otcem?

Jsmo již tak navykli nazývat Otci duchovní osoby křesťanského starověku, že nás tento termín ani nepřekvapuje. Přesto nad ním žasneme: za prvé proto, že začal být brzy užíván v jazyce křesťanů pod různou formou (otec, opat, monsieur l'abbé, papa, papas, pop), a to i přes výslovný zákaz v evangeliu (Mt 23,9). Za druhé proto, že se vztahuje také na osoby, které se v běž-

né terminologii nazývají instruktoři, učitelé, interpreti, vůdcové svědomí, animátoři, atd.

Je jisté, že titul může být ospravedlněn jen ve vztahu ke sdílení Božího života, jehož prvním zdrojem je „Otec našeho Pána Ježíše Krista“ (2Kor 1,3). Mohl se proto přenést na kněze, který křtí, nebo na biskupa, který svěť kněze. Ale proč dávat tento titul prostému mnichovi, který poučuje učedníka? Tato otázka byla položena jedním učeným muslimem v XI. století, který žasl nad autoritou, kterou u křesťanů požívali ti, které nazývali „otci“⁴⁷.

Boží slova, na rozdíl od slov čistě lidských, mají sílu, konají to, co říkají⁴⁸. Taková síla náleží nepochybně slovům, která jsou inspirována Písmem svatým. Kdo očekával podobné slovo od starce, byl přesvědčen, že tomuto „duchovnímu otci“ pomáhá Duch svatý.

Kdo si však může být jist vlastní „duchovností“? Žádný ze starců se takto nechtěl představovat. O těch, kteří skutečně přijali toto poslání, se čte, že k tomu byli přinuceni Boží vůlí, která se projevila i mimořádným způsobem, nebo ustoupili naléhání těch, kteří přicházeli, aby je požádali

⁴³ Cesta spásy (rusky), Moskva 1908, str. 121ss.

⁴⁴ La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus, str. 239.

⁴⁵ De oratione, 60, PG79, 1180B.

⁴⁶ T. Špidlík, Grégoire de Nazianze, Introduction à sa doctrine spirituelle, OCA189, Roma 1971, str. 138ss.

⁴⁷ Cit. I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois, OCA144, Roma 1955, str. 17.

⁴⁸ Cit. PG65, 272B.

o radu, protože nebylo možné je odmítnout. Jedná se tedy o zvláštní povolání k tomu

„řící slovo“ Boží.

Vyslovit slovo Boží

Dar slova je jednou z velkých předností naší přirozenosti. Je pravda, že asketi, podle jejich mínění, soustředili svou pozornost především na boj proti zneužívání jazyka. Proti tomuto zlovyku existuje jediný lék: cvičit se v tichu. Účelem této oběti je ovšem „naučit se mluvit“⁴⁹. Řehoř Naziánský se domnívá, že obdržel jako osobní poslání sloužit Bohu svými slovy, být „ústy Kristovými“⁵⁰. Ne všichni však používají tohoto práva stejným způsobem. Církev je tělo, jež předpokládá různost činnosti: „Jeden vyučuje, druhý se učí“⁵¹. Právo a povinnost promlouvat jsou spjaté s kněžskou funkcí. Když se ale jedná o duchovní vedení, často bylo na Východě vykonáváno také mnichy, kteří nebyli kněžími. Jaká je tedy záruka, že někdo je povolán Bohem, aby to dělal?

V případě starců se toto poslání ověřovalo zvláště dvěma podmínkami. V jejich prostředí se zrodilo ospravedlňující přesvědčení, že takový člověk poznal Boží tajemství (*theologia*) a spolu s nimi i tajemství lidských srdcí (*kardiognosia*)⁵².

Ukázali jsme si již dostatečně, jak mohli porozumět Božím tajemstvím. Ale překvapí nás, že se k tomuto porozumění přidává ještě poznání lidských srdcí. Nicméně, není tak těžké to vysvětlit. Teologie, ve smyslu, jak jsme ji popsali, je hledání duchovního smyslu toho, co se čte a vyučuje. Tento smysl je intimně spojen s osvětlením Ducha svatého, které je individuální pro každého člověka a zvláště pro různé okamžiky živo-

ta. Jak by tedy mohl nějaký křesťan dostat „duchovní“ slovo od někoho jiného, jestliže tento jiný nezná stav jeho srdce?

V životopisech starců čteme, jak lidé byli vždy ohromeni slovy, která podle svého obsahu nebyla nic jiného než nejjednodušší rady, vyslovené už tolikrát ve všeobecném smyslu. Proto také učení starců, posbíraná do knihy, nezanechají žádný zvlášť velký dojem. Byla to slova Boží, řečená „někomu“ zcela konkrétnímu za zvláštních okolností. Jestliže jsou vytržena ven z jejich původního prostoru, ztrácejí svou svěžest a účinnost.

Mezi Otcí pouště byl dar slova, spojený s *diorasis*⁵³ ucednickovy duše, považován za normální charisma těch, kteří byli čistého srdce. V tomto smyslu se cituje výrok sv. Antonína opata: „Domnívám se, že duše zcela očištěná se vrací do svého původního stavu, stává se dioratickou a může vidět dál než démoni“⁵⁴. Naopak hřích staví mezi duše hradby, zatemňuje pohled na nebeské věci. Jak by se mohlo v tomto stavu mluvit o Bohu, vyučovat teologii?

Mezi duchovními poučeními starce Serafína Sarovského, které zůstaly nedopsány, čteme tyto řádky, které dokonale vyjadřují citovanou tradici:

„Když přicházíme k lidem, musíme být čistí ve slovech a v duchu“⁵⁵...

Čistota vrací člověku, stvořenému Bohem, to, co mu patřilo v neporušeném ráji. Tady slyšel Boha, který promlouval. A toto je právě přirozený prostor teologie.

⁴⁹ Řehoř Naziánský, Ep. 108, PG37, 208A.

⁵⁰ Grégoire de Nazianze, Introduction..., str. 138ss.

⁵¹ Řehoř Naziánský, Or. 32,12, PG36, 188B.

⁵² I. Hausher, viz. cit., str. 97ss.

⁵³ vnitřní vidění, angl. insight.

⁵⁴ Vita di san Antonio, 34, PG26, 293B.

⁵⁵ I. Gorainof, Serafino di Sarov, Torino 1981, str. 71.

Nejstarší rukopisy Nového zákona

Dominik Duka OP

Autor nás stručně seznamuje s nejnovějšími výzkumy biblické archeologie, které se týkají otázek vzniku textu NZ a datování evangelií.

V roce 1972 publikoval španělský papyrolog o. José O'Callaghan SI, nynější ředitel Papežského biblického ústavu, výsledky bádání nad třemi zlomky ze sedmé kumránské jeskyně. Zlomek 7Q5 označil za text Markova evangelia 6,52–53¹. Badatel je přesvědčen, že se jedná o zlomky svitku, resp. svitkové role. Sama sedmá jeskyně je pozoruhodná tím, že obsahuje výlučně řecké texty a všechny na papyru. Na průzkumech celkem 19 zlomků se podíleli také otcové Jeruzalémské Bible P. M.-E. Boismard a P. Pierre Benoit. Identifikovali dva z pěti největších zlomků, a to 7Q1 = Ex 28,4–7 a 7Q2 = Baruch 6,43–49.

Badatelé došli k závěru, že tyto rukopisy byly zapečetěny v roce 68 po Kr. v době, kdy obyvatelé kumránského sídliště utekli před Vespasiánovými legiemi, které táhly na Jeruzalém. Britský papyrolog C. H. Roberts, který v roce 1935 rozluštil a datoval známý zlomek Janova evangelia p⁵², určil stáří nalezených zlomků do doby před rokem 50. Negativní postoj k tomuto objevu zaujal známý německý badatel Kurt Aland, který své stanovisko opřel o výhrady, jež vznesli M. Baillet a P. Benoit. Novější práce přijímají názor J. O'Callaghana pozitivně, např. Ferdinand Rohrhirsch², nebo L. Alonso Schökel³. Důležitá je také práce Y.K. Kima⁴, ve které je ukázána nut-

nost přistoupit k ranějšímu datování rovněž u p⁵², a sice již na konec 1. století po Kr. Sám J. O'Callaghan nově shrnul aktualizovaný stav diskuse⁵. Poslední tečku v bádání nad zlomkem 7Q5 učinily výzkumy a rozborů kriminalistických laboratoří v Jeruzalémě v dubnu 1992⁶. Kruh debaty o datování zlomku 7Q5 (Mk 6,52–53) se uzavírá, tento text mohl být tedy napsán někdy v letech 30–68.

Dalším bádáním přišel J. O'Callaghan k závěru, že i další zlomky ze 7. jeskyně obsahují řecké texty Nového zákona a sice:

7Q6 = Mk 4,28
7Q8 = Jak 1,23–24
7Q4 = 1Tim 3,16–4,3
7Q6₂ = Sk 27,38
7Q7 = Mk 12,17
7Q9 = Řm 5,11–12
7Q10 = 2Petr 1,15
7Q15 = Mk 6,48

Nalezené zlomky kladou celou řadu otázek o vzniku a datování spisů Nového zákona. Dále byl v 7. jeskyni nalezen džbán s hebrejským nápisem „*rwm*“ s možnou vokalizací „*Ruma*“ nebo „*Roma*“. J. A. Fitzmyer připouští možnost čtení Roma – Řím, jiní badatelé vidí v nápisu „*Ruma*“ jméno galilejské vesnice, o které se zmiňuje Josef Flavius⁷. 7. jeskyně také potvrzuje starobylý křesťanský zvyk spojování Thory s evan-

¹ *Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?*, in: *Biblica* 53 (1972) 91–100

² *Das Qumranfragment 7Q5*, in: *Novum Testamentum* 30/2 (1988) 97–99

³ *El manuscrito más antiguo del NT*, in: *Razón y Fe* 1087, (Mai 1989) 503–510

⁴ *Palaeographical Dating of p⁴⁶ to the Later First Century*, in: *Biblica* 69 (1988) 248–257

⁵ *Papyrus Manuscripts of the Gospels*, in: J.H. Skilton, *The Gospel Today. A Guide to some Recent Developments*, Philadelphia 1990, str. 13–26

⁶ Division of Identification and Forensic Science of Israel National Police in Jerusalem. Více informací nalezne čtenář v publikaci: Carsten P. Thiede, *Die älteste Evangelien-Handschrift?*, Wuppertal, Brockhaus Verlag 1992, 3. vydání.

⁷ J. Flavii – *Židovská válka*, 3,7,21

geliem, jak o tom svědčí apokryfní Skutky Petrovy (20. kapitola).

V tomto světle pochopíme nový zájem o redataci evangelií vyvolaný J. A. T. Robinsonem a Cl. Tresmontantem, který nově publikoval v revue *La France Catholique* (20. 9. 1991) článek „*Odkdy se datují evangelia?*“ Nestor francouzské biblistiky André Feuillet, PSSulp, profesor Katolického institutu v Paříži a člen římské Papežské teologické komise se v kontextu těchto výzkumů zabývá otázkou datování a kompozice evangelií.⁸ Setrvává na stanovisku, že z kanonických evangelií je nejstarším Markovo evangelium. Vzhledem k tradici připomíná dva názory z patristického období: dle Klementa Alexandrijského a sv. Jeronýma bylo Markovo evangelium redigováno ještě za života apoštola Petra; podle sv. Ireneje až po smrti apoštolů Petra a Pavla. Z vlastního textu vystoupí do popředí jakési odsouvání apoštola Petra do pozadí. Markovo evangelium opomíjí primát Petrův prohlašovaný Kristem. V Getsemanské zahradě výtká týkající se spánku Petra, Jakuba a Jana je adresována Petrovi (Mk 14,37). Zde vidí A. Feuillet potvrzení Papiášova svědectví o Markovu evangeliu, že je záznamem Petrovy katecheze.

Při zmínce o Matoušově evangeliu uvádí profesor A. Feuillet všeobecnou tradici, která zmiňuje hebrejský původ Matoušova evangelia, a proti mínění badatelů z konce minulého a začátku 20. století namítá, že Matoušovo evangelium bylo napsáno v době, kdy rabínská formace v Palestině vrcholila a náboženská literatura byla psána hebrejsky. K tomu přistupují i bádání z Kumránu, kde 9/10 rukopisných nálezů je právě v hebrejštině. Přítomnost arameismů v řeckém textu Matoušova evangelia potvrzuje běžný jev tohoto období. Hebrejský Matouš byl předpokladem pro chápání evangelia jako nové tóry (srov. dělení Mt podle P. Benoit v úvodu do JB). Veřejné působení Ježíšovo je rozděleno do 5 částí a odpo-

vidá pět knihám Pentateuchu. Matouš vidí v Ježíšovi „nového Mojžíše“. Mnoho otázek je neřešitelných, protože máme pouze řecký překlad Matoušova evangelia, které je ovlivněno řeckým Markem.

Lukášovo evangelium je vlastně první díl „dvojsvazkového“ díla zahrnujícího i Skutky apoštolů (Lk 1,1–4, Sk 1,1–2). Pro formaci evangelia je důležité vzít v úvahu text Sk, který podává zprávu o vzniku církevní obce v Jeruzalémě (Sk 6,7) a popisuje růst nové církevní obce i příliv věřících z okruhu starozákonních kněží. Celé vyprávění nese stopy po hrozném Neronově pronásledování, které začalo po požáru Říma v roce 64.

Předpověď pádu Jeruzaléma (Mk 13,14, Mt 24,15) nejvíce známky aktuálně prožívané události, ale literárně je inspirováno řečí Septuaginty a vyvolává vzpomínku na dobytí Jeruzaléma Nabuchodonosorem r. 586 před Kr. Dětství Ježíšovo připisuje A. Feuillet pramenu, který vychází z okruhu Mariina (Lk 2,19, 2,51). Podobnost o ztracené ovci, o ztracené drachmě a o marnotratném synovi tvoří „evangelium v Evangeliu“, jak napsal Charles Péguy, a jsou specificky Lukášovské.

Janovo evangelium přináší nejzákladnější otázku. Brzké citování Janova evangelia (Justin, Pastýř Hermův, Ignác Antiošský) ukazují na autoritu tohoto evangelia, které je citováno jako dílo apoštola, a sv. Irenej v *Adversus Haereses* jmenuje jako autora 4. evangelia Jana, učedníka Páně. Co do chronologie, geografie a archeologie převyšuje Janovo evangelium synoptiky. Celá řada líčených scén předpokládá bezprostředního diváka a účastníka popisovaných událostí.

A. Feuillet se neodvážil blíže datovat vznik evangelií. Z řečeného lze vyvozovat, že evangelia byla napsána před Neronovým pronásledováním a před pádem Jeruzaléma. U Janova evangelia připomíná pozdější vznik Prologu.

⁸ *La date de composition et les caractéristiques de chacun des quatre Évangiles*, in: *Divinitas* 36 (1992) 3-18

Závěrem bych chtěl zdůraznit, že současný stav bádání nad datováním evangelií a otázky vzniku textu nejsou vyvolány akademickými či literárními ambicemi autorů, ale opírají se o historická fakta ve světle nových bádání. Tato bádání si vynutila i zmíněné práce. Ty nám vracejí historickou postavu Ježíše Krista do dobového palestinského kontextu. Vtírá se otázka, proč německá jazyková oblast v období mezi dvě-

ma válkami postavila zeď mezi židovským, resp. galilejským rabbim Ježíšem a křesťanskou církevní obcí (okřídlený výrok R. Bultmanna ve vztahu k *ipsissima verba Jesu*). Nemyslím, že by nejnovější práce zničily nesporné zásluhy FgM⁹ na poli evangelních bádání, ale není možné nevidět a neslyšet, co říkají nové trendy v biblickém bádání o vzniku a datování evangelií.

O smyslu existence mentálně postižených

Iva Heroldová

Článek je převzat z diplomové práce „Domov Svaté Rodiny“, zpracované na katedře psychopedie pedagogické fakulty UK v Praze v r. 1993. Autorka se snaží ukázat, jak nás problém existence mentálně postižených přivádí k otázce samotné podstaty člověka.

„... poslední smysl hodnoty osoby může pravděpodobně dokázat jen bytí zdánlivě úplně bezcenné – v každém jiném případě je nebezpečí, že by se nakonec prokázala přece pouze hodnota nějakého díla. V tomto bodě se náboženská dialektika kříží s dialektikou světskou: kontemplativní život, který z náboženského hlediska vyjadřuje, že posledním určením člověka je Bůh, znamená z hlediska světského právě to, že člověk nevytváří žádné pozemské dílo. Zde jako by temný hlas nenaplněné osamělé ženy ve světě sestersky opakoval, že se naplňuje úkol nevěsty Kristovy: teprve osoba oproštěná od jakéhokoli viditelného díla se zaskví ve svém posledním transcendentním významu. Tady se linie vrací do problematiky dneška: co znamená myšlenka osoby pro naši dobu? – co pro ni může ještě znamenat?“

Tato slova napsala německá spisovatelka Gertruda von le Fort ve třicátých letech

našeho století a vyšla r. 1934 v knize úvah s názvem „Věčná žena“. Jsou z části, která řeší otázku neprovdané ženy ve světě. Ve 30. letech více než dnes vládlo přesvědčení, že naplnění života ženy je nemožné bez manželství a mateřství. Ale po 1. světové válce zbylo v Německu mnoho žen, jejichž muži či snoubenci padli a ony zůstaly samy. Jistě, že to byl jeden z tragických následků války, ale Gertruda von le Fort v něm vidí také kladný smysl: možnost nového, hlubšího objevení hodnoty osoby jako takové. Poďme se v tomto světle na existenci mentálně postižených v naší době. Ještě dříve se ale pokusme odpovědět na otázku, jak naše doba oceňuje význam osoby, jednotlivé lidské bytosti. Odpověď pak dáme do souvislosti se skutečností existence mentálně postižených, abychom se pokusili ji nahlédnout v hlubším světle a snad poněkud

⁹ Formgeschichtliche methode

pochopili jistý význam. Jak tedy naše doba cení osobu?

Nemám teď na mysli osobnost, – opět Gertruda von le Fort: „Bylo by nedorozuměním myslet v první řadě na osobnost – osobnost je vysoká, ale dočasná hodnota, křesťanská spása se nevztahuje na osobnost, ale na osobu. Osoba je hodnota věčná a jenom skrze takovou hodnotu nabývají dějiny svého smyslu a určují svůj cíl.“ (Gertruda von le Fort – Věčná žena)

Naše doba se nechává fascinovat silnými osobnostmi, ať už jde o politiky nebo hudebníky, ale silná osobnost pravděpodobně vždycky fascinovala – nebo alespoň to, co se jevílo jako síla osobnosti. Ale ani u osobnosti sebevíce obdivované nemůžeme říci, že vnějšímu obdivu odpovídá úcta či dokonce láska těch, kdo ji obdivují. Úcta a láska se už totiž netýkají osobnosti, která je tvořena více či méně vnějšími a tedy pomíjivými znaky, vztahuje se přímo na osobu samu jako neměnnou podstatu. Tady jsme také u kořene nevďěčnosti lidské slávy: dav se obdivuje osobnostem, ale nemá v úctě osoby. Proto tak snadno zapomíná nebo haní ty, které nedávno oslavoval.

Ale opusťme společenské špičky a podívejme se, jaké ideály předkládá člověku současná kultura, reprezentovaná nejmohutněji hromadnými sdělovacími prostředky. Jistě, že všechno, co je člověku předkládáno, je možno přijmout i odmítnout. Zhlédneme-li například některou z televizních soutěžních her, ještě tím nemusíme přijít o pravdivou představu radosti. Ale nemylme se: mnozí z těch, kteří se smějí hlouposti televizních reklam, už ani nevidí, jak hluboko v nich tahle hloupost – a hrubost přes všechnu přeslazenost – zapustila kořeny a získala vítězství třeba jen tím, že zaujala část jejich mysli a řeči pro lež, o to nebezpečnější, že směšnou, a tak mívá nebo víc učinila obtížnějšími jemnější a pravdivější myšlenky a slova. Těmito příklady chci říci, že člověku nikdy nebyla odňata svobodná vůle, aby se sám rozhodoval, přijímal a odmítal, jak to uzná za dobré, ale že často opakované vlivy zanechávají sto-

py téměř vždy, není-li odpor veden jasným přesvědčením a provázen Boží milostí.

Pokusme se tedy odpovědět na otázku, jaké ideály člověku předkládá soudobá převládající kultura, projevující se nejzjevněji v pořadech televize a rozhlasu, v denním tisku, ve filmové produkci a reklamě v nejširším smyslu. Musíme konstatovat, že jako kladné jsou předkládány především ty hodnoty, které znamenají nějakou zdatnost jako zdraví, krásu, sebevědomí i fyzická síla a obratnost, umění prosadit své schopnosti, dosáhnout úspěchu, ano i vydělat hodně peněz. Ano, to všechno jsou kladné hodnoty a všeobecně proti nim nelze nic namítat. Ptejme se ale dál, k čemu mají tyto hodnoty, tak jak jsou předkládány, především sloužit. Jde o to radovat se s vděčností z tak mnohých darů? Jde o to věrně je chránit, rozvinout a využít ke slávě Toho, který je dal ke službě nebo pro radost bližních? Nebo jde spíš o to prosadit sebe, potvrdit sebe, mít zalíbení sám v sobě, spoléhat sám na sebe a ostatní potřebovat jen jako diváky své vlastní skvělosti? Co může převládat ve světě ovládaném materialismem, ve světě, pro který pravda neexistuje, protože „každý má svou vlastní pravdu,“ a věčná Pravda sama byla odsouzena k smrti a přibita na kříž? – Lež, která ukazuje jako dobré to, co je zlé, a jako zlé to, co je dobré a lichotí člověku, že „může žít dobře i bez Boha.“ Lež, která se snaží spoutat člověka jeho vlastní pohodlností a žádostivostí tím, že mu namlouvá, že bez toho a toho „se určitě neobejde,“ že mu vymýšlí potřeby, jen aby je mohla uspokojovat a připravit tak člověka o svobodu, v níž směřuje k tomu, pro co je vposled určen, k Pravdě a Lásce, ke Světlu a Životu.

Ptejme se dále. Jaký může být obraz člověka v kultuře reprezentované reklamou ve výše naznačeném duchu? Co znamená člověk pro tento svět? Co je člověk v očích světa? – Podle hodnot, které kultura člověku předkládá jako velmi žádoucí, můžeme usuzovat na to, zač člověka považuje. Oceňuje-li současná kultura tolik tělesnou zdatnost a krásu, inteligenci, schopnost

a jejich uplatnění, člověka považuje především za jejich nositele, správce a uživatele. Člověk je tedy hmotné tělo, nadané nejrozličnějšími schopnostmi. Ovšem opravdu se uskutečňuje tehdy, když své schopnosti projevuje, využívá v činnosti. A jak jinak to může být ve světě praktického materialismu, než že činnost člověka je uznána za smysluplnou jen tehdy, když se prokáže její vliv na viditelný svět, když jsou v něm vidět její výsledky? A je-li člověk především nositelem schopností, které se projevují v činnosti, není jenom logické, že je oceňován podle smyslu vnímatelného díla, které za sebou zanechává? Velikost a hodnota člověka je tak přímo úměrná významnosti jeho díla v tomto světě. Jistě, k jakému jinému závěru lze dojít, odmítneme-li důsledně Boha a věčnou perspektivu?

Kam se poděla „osoba“, na níž „se vztahuje křesťanská spása“ a která je „věčnou hodnotou“, „skrze kterou dějiny nabývají svého smyslu a určují svůj cíl?“ Osoba sama se z toho pojetí ztratila, zůstala jen „osobnost“ tvořená vnějším vzhledem, projevem, vztahy a činností? „Člověk“ tak už není hodnota neměnná, velmi cenná sama o sobě svou věčnou podstatou, ale pouze souhrn znaků, z nichž mnohé jsou velmi nestálé a vlastně všechny ztratitelné, protože se týkají jen člověka v běhu času, nepočítá se s věčnou hodnotou všeho dobrého i zlého. Každá ztráta či omezení jsou pro člověka, který chápe sám sebe takto, negativní. Nemoc, přinášející kromě bolesti také omezení činnosti a společenských kontaktů, je prožívána jako velmi obtížná také právě pocitem vlastní neužitečnosti, a proto i nesmyslnosti. To je nutný důsledek aplikace výše popsaného pojetí člověka na sebe sama v situaci, kdy je odbourána možnost zdůvodňovat smysl vlastního bytí prací, vztahy odehrávajícími se na viditelné rovině, pocitem významnosti v tom či onom. Zde narážíme na otázku „bytí zdánlivě bezcenného,“ i když v případě nemocného člověka jde většinou pouze o částečnou nebo dočasnou „bezcennost.“ Přesto už ta se stala pro mnohé podnětem, téměř bych řekla naléhavou

výzvou k přehodnocení vlastních životních paradigmat nebo alespoň ke změnám v hierarchii hodnot.

Každá životní ztráta či omezení v sobě mají – mimo jiné – výzvu podobnou výzvě Pána svatému Petru ráno po neúspěšném rybolovu: „Zajeď na hlubinu!“ Výzvu k hledání hlubšího a pravdivějšího smyslu bytí, když byl odebrán smysl zjevný, všeobecně přijímaný, ale v mnohém klamný. Bohužel, jak málo vyzvaných je schopno – a ochotno – takové pozvání rozeznat a jak málo jich má odvalu spustit sítě v dosud neznámých vodách!

To, co se týká jednotlivého člověka ve stavu omezení nemocí, týká se celé společnosti tváří v tvář existenci mentálně postižených. To, co může být u jednoho nemocného podnětem k zamyšlení a přehodnocení vlastních postojů i celého života, to je podnětem k zamyšlení a přehodnocení chápání člověka jako takového při pohledu na lidství omezené ve svém rozvoji a projevech. Společným principem těchto dvou příkladů je, že vnější omezení se stává příčinou hledání vnitřní hodnoty. V prvním případě se omezení i výzva týkají jednoho člověka, ve druhém jsou úlohy rozděleny, jen někteří jsou omezeni a ostatními může být toto omezení pochopeno jako výzva. To je dáno charakterem a někdy velikou radikálností omezení. Neodpovídá ale snad radikálnost omezení naléhavosti výzvy? A nemá snad tato výzva zasáhnout právě naši dobu? Jistě, chudí, nemocí, různě postižení byli vždycky. Ale většinou se tvrdí, že počet mentálně postižených v bohatých zemích narůstá. Bezprostřední příčiny jsou vesměs známé: toxické vlivy v prostředí způsobující změny ve struktuře genů, nemoci předané matkou v době těhotenství, předčasný nebo komplikovaný porod, při němž dojde k traumatu, těžké horečnaté nemoci v raném věku dítěte, úraz hlavy, ale také prostá dědičná indispozice nebo nepodnětné prostředí. K těmto příčinám přistupuje pokrok lékařské vědy, díky níž mohou být zachráněny děti, které by v dřívějších dobách zemřely hned po porodu. Ovšem bez-

prostřední příčina a způsob vzniku něčeho ještě neobjasňuje smysl existence toho, co je. Stejně tak žádná vědecká teorie vysvětlující vznik světa, života a člověka neobjasňuje jejich smysl. To je základní omyl novodobé filosofie: domněnka, že zkoumáním jevů odhalujeme smysl věcí. A protože sebedokonalším vědeckým postupem nezkoumáme pořád nic jiného než jevy, nikoli podstaty v nich samých, dochází moderní filosof, vesměs ovlivněný pozitivistickou vědou, k závěru, že žádné podstaty a jejich esence jsouceny nejsou a není tedy ani žádný jejich metafyzický smysl. A moderní člověk, který se často na filosofii dívá s despektem, přejímá tento názor tím, že ho zkonkretizuje ve svých životních názorech a uvede do reality ve svém jednání. Život tak pro člověka ztrácí svůj transcendentální smysl a dosah, stane se pouhým koloběhem prací, starostí a pomíjivých potěšení. A člověk sám odpovídá na otázku po smyslu svého života jeho popisem, podobně jako jistý Číňan, který na misionářovu otázku: „Proč žiješ?“ odpověděl: „Abych jedl rýži.“ Kdekdo z Evropanů se nad touto odpovědí zasměje nebo pohorší, ale cožpak odpovědi jako: „smyslem mého života je moje rodina,“ nebo: „člověk si má užít, dokud to jde,“ nebo: „zaměstnání, byt, auto, to je základ,“ nejsou stejně pochybené a nedostačující? A přece i lidé, kteří takto mluví, nežijí důsledně podle toho, co vyjadřují slovy, snad proto, že se jinak vyjádřit neumějí nebo neodvažují. Pociťují nedostatečnost svého způsobu života, i když jí mnohdy přikládají nepravé příčiny. Jsou také schopni obětí pro druhé a zakoušejí radost, mohou-li někomu pomoci. Tím vším nepřímou ukazují, nebo se jim ukazuje, že smysl lidského života je v něčem jiném než v tom, čemu věnují tolik času, sil a starání. Popis jevu, dokonce ani popis jeho vzniku s konstatováním jeho bezprostředních příčin neosvětluje smysl existence něčeho.

Nabízí se tedy otázka, co jej osvětluje. Jak nalézt smysl všeho? Dovolují si tvrdit pouze, že bez prvotního a konečného smyslu je každý pokus o zdůvodnění existence

světa i člověka pouhou konstrukcí, která se rozpadá sama v sobě. A ještě dál: nic nemá svůj smysl samo ze sebe, ale záměr rozumu, který je vně věci, určuje její smysl. Jestli ne, pak všechno, co je, je vydáno napospas nesmyslnosti, chaosu a náhodě. Ale věda nás poučuje, že příroda i celý vesmír jsou drženy fungováním množství zákonů, do nich vložených. Zákon jako princip přičinnosti je dílem rozumu, který ho vytváří, a vůle, která ho uskutečňuje. Ovšem plán a jeho uskutečnění tady nejsou odděleny.

Lze nějak odůvodnit existenci mentálně postižených? Výše bylo už ledacos naznačeno. Spíš šlo ale o jistý aspekt této existence, o to, jaké otázky může vzbuzovat u jiných lidí. Vlastně se příliš nevzdálíme od tohoto tématu, když se zeptáme přímo: jaký je smysl existence mentálně postižených? A protože se už nikdo neodvažuje zpochybňovat, že jsou to především a opravdu lidé, pak nehlubší smysl jejich bytí je týž jako smysl bytí každého člověka. Uznáme-li správnost tohoto vývodu, dostáváme se k otázce smyslu lidského života vůbec. A vezmeme-li nejčastější – popisné – odpovědi a porovnáme je se skutečností života mentálně postižených, vidíme jasný nesoulad. Charakteristiky uváděné jako podstatné pro člověka (rozum, společenskost, dílo...) nacházíme u mentálně postižených často v tak slabém stupni, že je někdy téměř nelze uznat jako dostačující pro člověka. A přece je uznanou skutečností, že mentálně postižení jsou lidé a že je nutno je tak pojímat, už proto, že opak by měl neblahé následky v pojmání člověka vůbec. – Kdo by pak určoval kdo ještě je úplně člověk a kdo ne? Už tahle nutnost ukazuje na spojitost mezi mentálně postiženým a člověkem vůbec a smyslem existence mentálně postiženého a každého člověka. Jestliže totiž uznáváme lidství u těch, jejichž projevy se nám zdají nedostatečné, chráníme tím uznání našeho vlastního lidství. Vždyť kdo si může o sobě říkat, že je plně rozvinutým člověkem? Jestliže se k různě postiženým a omezeným chováme jako k lidem, můžeme pak chtít, aby se i k nám ostatní tak cho-

vali, i když na nás nalézají nedostatky. Tak vlastně mentálně postižení na jedné straně hájí samou svou existencí naše lidství, na druhé nám poskytují příležitost ho projevit, když ho v nich uznáváme a v nich mu sloužíme.

Vidíme, že praxe přístupu k mentálně postiženým vyžaduje uznání jejich lidství, a také se to všeobecně děje, ať jde o jedince sebevíce poškozené. Je to jistě správné. Proč, o tom jsem se už výše zmínila. Uznáváme-li ale lidství u stvoření, které se lidsky málo projevuje, odpovídá toto naše uznání realitě, tedy je toto lidství mentálně postižených pravdou, nebo je to pouze gesto velkorysosti, humanity, nebo naivnosti, tedy lež nebo klam? Tato otázka mi připadá závažná v souvislosti s moderní filosofií. Jestliže přiznávám něčemu, že je to to a to, aniž se to tak dostatečně projevuje, říkám tím zároveň, že je tu něco, co ho tím a tím činí, ustavuje nezávisle na rozvinutí a zjevení v projevu. I o dítěti sotva narozeném nebo i o ještě nenarozeném mluvíme jako o člověku a nemyslíme si, že je to jen trochu člověk. A přece u něj nepostřehneme žádný z projevů dospělého a rozvinutého lidství, jimiž člověka obvykle charakterizujeme.

Stejně tak starého nebo silně dementního člověka nepřestáváme považovat skutečně za člověka.

Lze namítnout, že v těchto příkladech jde o nedostatečnost vývojovou, že kojeneček v sobě má možnost dospět a rozvinout své lidství a starý člověk už toho v minulosti dosáhl, kdežto u mentálně postižených je omezení předem dané. Ale vždyť u dítěte nikdy nevíme jistě, rozvine-li se opravdu v plného člověka, a přesto neváháme jej od počátku nazývat člověkem. Nazýváme-li něco nějak, pak to za to také považujeme, a to ve chvíli, kdy to nazýváme, ne jaksí až do budoucnosti. Odpovídá snad náš jazyk málo realitě věcí kolem nás? Dám ještě jeden příklad: Člověk se během svého života hodně mění od embrya až po starce. V čem se podobá novorozenec umírajícímu? Buňky v jeho těle se během života několikrát úplně obnoví, vymění se molekuly prvků,

z nichž jsou postaveny. Přestup je celé tělo pořád on, ne několik osob podle změn věku. Z matčina vyprávění ví, že to byl on už v jejím těle a že je stále týž až ke smrti. Ani nikdo z jeho okolí nepochybuje o tom, že je to stále ten jeden jistý člověk, i kdyby prošel bouřlivým vývojem a velkými změnami. To, že je člověk stále týž, tedy nezávisí na jeho projevech. Je tedy nějaká skutečnost, která tuto identitu zajišťuje. Je to tatáž skutečnost, která dovoluje po pravdě přiznat lidství i hloubce mentálně postižených a která jej zakotvuje v jistotě u všech lidí přes všechny změny a zvraty života. Klasická filosofie ji nazývá esencí.

Zde se dostává do rozporu nutné uznání lidství mentálně postižených uskutečňované v praxi a soudobá filozofie, v níž převládá existencialismus a pozitivismus, které nepřiznávají jsoucnům neměnné esence, jimiž věci jsou tím, čím jsou. Správné filosofické závěry vycházejí z pravdivého nazírání reality a při zpětné aplikaci v praxi skutečnosti odpovídají, nedostávají se s ní do rozporu. Filosofické systémy, jejichž postuláty se do takového rozporu dostávají, nejsou udržitelné. Jsou samy v sobě rozporné, protože jejich závěry neodpovídají realitě, z níž každá filosofie vychází už tím, že z ní bere pojmy, jichž užívá, a také tím, že právě o ní chce ve všeobecnosti vypovídat. Mentálně postižení se stávají argumentem i v otázkách vysoce metafyzických, jako je existence lidské duše a esencí všech jsoucen vůbec. V dřívějších dobách si asi lidé zdůvodňovali oprávněnost péče o postižené právě tím, že každý člověk má duši, a to nesmrtelnou, stvořenou k obrazu Božímu, vykoupenou Kristovým umučením a povolanou k věčnému životu s Bohem Otcem jako jeho milované dítě. Pak přišlo období, kdy se pochybovalo o duši a začalo se pochybovat o lidství postižených. Člověk se posuzoval podle projevů. – Co také mohlo zbýt, když byla odmítnuta esencialita podstat? – Toto posuzování se ale stalo nebezpečným pro uznání lidství vůbec a prohlásilo se tedy, že jakkoli postiženého tvora lidského původu je třeba za člověka

uznat a tak se k němu také chovat. A na tom se současná věda zastavila. Uznala jen tolik, kolik bylo nezbytné, aby se vyhnula praktickým následkům zpochybnění lidství u jedince. Prohlašuje práva mentálně postižených, ale nemluví o tom, *proč* je třeba nepřehlížet ani ty nejubožejší. A mluví-li, pak se vyhýbá pojům „duše“ a „podstata“. Pak se vlastně současné myšlení vydalo jakoby zpět ke křesťanství, ale zastavilo se v půli cesty. Protože uznání identizujících esencí jsoucna je přece anachronismus! A přece i k nim ukazuje skutečnost mentálně postižených, nepřijatelností určování identity jsoucna podle jejich projevů.

Někomu by se snad zdály tyto úvahy příliš vysoce teoretické, odtažité praktickému životu a tedy i přebytné. Ale řešení nejobecnějších a nejteoretičtějších otázek má většinou velmi praktické důsledky. Podle toho, zač člověk považuje sám sebe v té nejobecnější rovině, zachází sám se sebou, se svým životem, i s ostatními lidmi. Nemusí to být postoj slovně formulovaný, ale v každém je přítomno nějaké vědomí, „co v podstatě jsem“. Z tohoto základního vědomí se pak odvíjí pravá nebo nepravá úcta k sobě samému, spokojenost i radost nebo napětí a neláska k sobě, vděčnost a naděje nebo pýcha a zoufalství. Dále každé větší i menší rozhodnutí i docela detailní projevy za sebou skrývají nebo vlastně spíš odhalují odpověď na otázku. „Co jsem?“ A také chování k druhým lidem vposledku závisí na řešení této otázky. Je to vlastně zároveň otázka po smyslu lidské existence. Skutečnost kolem nás i v nás nám pomáhá ji řešit, přes všechnu častou nejasnost, přes zatemnění našeho rozumu a přes to, že nechceme vždycky dobro.

Ptáme-li se, co je člověk, těžce mentálně postižený usměrňuje naši odpověď od popisu dokonalosti k esenci či přirozenosti.

Objevíme-li a přijmeme tuto přirozenost, objevíme pravou krásu i slávu člověka, která nemá původ v ničem náhodném nebo proměnlivém, ale v danosti jeho lidství.

Aby něco bylo bezvýhradně a opravdu něčím, není možné, aby to bylo jaksi ponecháno ve své existenci samo sobě, ale předpokládá to určitý a stálý úmysl, aby to bylo a aby to bylo právě to a to. Tento úmysl je nutně vně člověka, člověk si přece sám nedává a neurčuje svou přirozenost, ta je dříve, než začne vnímat, chápat a rozhodovat se. Jinak by přece nic z toho nemohl, protože bez toho, že by byl, nemohl by se nijak – ani vnitřně – projevit, a bez toho, že by byl právě tím a tím, nemohl by se projevit tak a tak. Stejně tak dříve, než se člověk začne zabývat otázkou smyslu svého bytí, už existuje nějaké „proč“ je. Odpoví-li si někdy na to, proč existuje, neznamená to přece, že do té doby jeho život smysl neměl. Člověk spíš jenom objeví to, co už tu od počátku bylo. Je tedy také vně člověka, člověk sám to neurčuje, když je to dříve, než začne chápat a rozhodovat se. Člověk tedy neurčuje smysl svého života. Bezesmyslnost je ale jednou z nejhorších věcí, které ho mohou – subjektivně – postihnout. (Objektivní bezesmyslnost je realitou, není-li Bůh.) Může vést až k sebevraždě. Je tedy potřebou člověka najít smysl svého života, smysl lidského života vůbec. Mentálně postižení, jejich existence, nám dávají spíše negativní odpověď: v čem smysl lidského života není: v tom „něco být“, něco mít, něco vykonat, v tom všem není ten základní smysl, jinak by jejich bytí nebylo lidské - ale to je.

Je ještě jedna skupina lidí, kteří se zdají neužiteční, kteří mají minimální vliv na viditelný běh tohoto světa, kteří v jeho očích k ničemu nejsou – rozjímaví řeholníci. Tyto druhy lidí mají to společné, že smysl jejich života je zdůvodněn jen samým Bohem, tím, že stojí před Ním jako Jeho milované děti, tím že jsou z vůle Jeho lásky a pro ni. Každý podružný smysl u nich odpadá. Tím ukazují na nejhlubší skutečný a definitivní smysl existence člověka a prokazují službu všem, kterým hrozí, že ho nenajdou v návalu různých částečných, dočasných i velmi klamných smyslů.

Slibovat navždy, až do smrti

Timothy Radcliffe OP

Timothy Radcliffe, Magistr Řádu bratří kazatelů, si všímá manželského a řeholního slibu a konstatuje, že "i v takové společnosti, která má sklon nebrat je příliš vážně, mají sliby základní význam pro lidskou důstojnost".

Při poslední večeři Petr vyhrkne Pánu Ježíši slib: „Položím za tebe život.“ Do jisté míry to není nejlepší příklad, jak dávat sliby. Není tu ani stopy po rozmyšleném, zralém rozhodnutí. Slib manželství učiněný s podobnou zbrklostí by mohl být snadno anulován. Přesto však těm, kteří slibují, Petrův slib určitou nadějí dává. Naznačuje, proč smíme mít odvahu slíbit věrnost komukoliv, svému manželovi, manželce anebo Bohu.

V naší společnosti nemají sliby velkou věrohodnost. Končí-li každé třetí manželství rozvodem, tvrdí-li nedávno vyšlá knížka *Shattered Vows* (tj. asi "sliby na padrť"), že kněží a řeholníci po houfech ruší své sliby, můžeme pak ještě brát toto slibování vážně? Jak pravil Glynn de Moss, když se po dvaadvacáté ženil: „Rozvod mě neznepokojuje. Je to jen další mývalí kožešina na stěně.“ Máme tedy vytrvat, aniž hneeme brvou? Petrův slib naznačuje, proč si

to můžeme troufnout.

Petr říká Ježíšovi: „Položím za tebe svůj život.“ Podle sv. Jana Ježíš odpovídá: „Svůj život za mně položíš? Amen, amen, pravím ti: Dříve než kohout zakokrhá, třikrát mě zapřeš.“ Petr dá tedy pošetilý slib a v několika hodinách ho poruší. Ale nakonec mu Bůh otevírá cestu, která ho z fiaska vyvede.

Petr se ohřívá u ohniště v paláci velekněze a třikrát zapře Krista. Jenže v poslední kapitole ho nalézáme u jiného ohniště na břehu, jak toto zapření napravuje. Třikrát se ho Ježíš ptá: „Petře, miluješ mě?“ A třikrát Petr své selhání odčिňuje a vyznává, že ano. Pak Ježíš nadnese unáhlený Petrův slib z Poslední večeře a zavazuje ho k němu: „Amen, amen, pravím ti: Dokud jsi byl mladší, sám ses přepásával a chodils, kam jsi chtěl; až však zestárneš, vztáhneš ruce, a jiný tě přepásá a povede, kam nechceš.“ [To řekl, aby naznačil, jakou smrtí oslaví Boha.] Petrova slova trvají v platnosti.

Lidská důstojnost

Tím, co píši, nemám v úmyslu ani v nejmenším odsuzovat ty, jejichž sliby se zhroutily, jejichž manželství ztroskotala, nebo ty, kteří opustili svá řeholní povolání. Nám nepřísluší soudit. Snad je to prostě jen holý fakt, že se někdy stává nemožným sliby dodržet. Musíme být poctiví. Nemám v úmyslu nic jiného než nastínit, proč i ve společnosti, která není nakloněna brát je příliš vážně, jsou sliby pro lidskou důstojnost něčím základním, a proč si smíme dovolit riziko podobného závazku.

Prvním důvodem, proč bychom měli skládat sliby, je skutečnost, že to dělá Bůh. Dějiny spásy jsou o Bohu, který se nám sám zjevil jako ten, kdo uzavírá smlouvy. Po potopě přišel k Noemovi a slíbil, že už nikdy nebude země znova pokryta vodou a lidstvo vyhlazeno. Slíbil požehnání Abrahámovi. Zjevil se Mojžíšovi, řekl mu své jméno, JÁ JSEM, a slíbil, že vyvede jeho lid z egyptského soužení.

Slibovat není pro Boha jen cosi mimo program. Odhaluje tím, kdo je. JÁ JSEM

vás osvobodí. A kdo to je, spatřujeme v plnosti na Ježíšovi, v němž se naplňují všechny sliby.

Prvním důvodem, proč bychom se měli s důvěrou odvažovat slibů (byť ne s Petrovou zbrklostí, pokud nepočítáme se zadními vrátky pro pozdější vyklouznutí), je tedy to, že jsme Božími dětmi. Je součástí naší důstojnosti, že to můžeme dělat. Kočky a psi mohou být oddaní a věrní, ale nemohou učinit slib. Ukazujeme Boha světu, když se odvažujeme následovat Otcova příkladu. Jeden ze způsobů, jak společnost může podlomit naši důstojnost, je podvracení slibů, které činíme.

Když Britové přivezli otroky, aby pracovali na plantážích Západní Indie, systematicky jsme se pokoušeli rozbíjet jejich manželství. Odlučovali jsme manželské páry, zakázali svatební obřady, rozptylovali rodiny. Tím jsme napadli v otrocích to nejhlubší, totiž lidi, kteří byli jako Bůh a činili sliby. Otroci však toto pokolení odmítli přijmout. Lpěli na své důstojnosti. Vymysleli si své vlastní obřady. Dokázali, že ať si bílí plantážníci myslí cokoli, oni jsou Božími dětmi a jsou stvořeni k jeho obrazu. Naše vlastní

společnost činí týž útok nenápadněji, pomocí pracovního zatížení a tím, jak představuje manželství a sexualitu v médiích. Píseň Eltona Johna „Každý potřebuje nějakého milence na částečný úvazek“ zrovna nepřivolává věrnost Boha Abraháмова, Izákova a Jakobova!

Každý, kdo dává slib, se sám může brzy dostat do Petrova postavení. Je téměř klasické, že se lidé hned po svatbě nebo po vysvěcení ocitnou v průšvihů. Mohlo by se tomu říkat syndrom sv. Petra. Podle sv. Jana přijdou strážé zatknout Ježíše, a ten se jich ptá: „Koho hledáte?“ „Ježíše Nazaretského.“ A Ježíš odpovídá: „JÁ JSEM“. Neříká tím jen tolik, že on je tou osobou, kterou hledají. Dvakrát užívá božského jména, JÁ JSEM. Toto je zjevení Boha Mojžíšova, který slíbil vyvést lid z egyptského jařma. A když přistupuje služka a ptá se Petra, zda není jedním z Ježíšových učedníků, on dvakrát říká „Nejsem“. Popírá, že je dítětem Boha slibů. Popírá tedy sám sebe. Zavrhuje svou vlastní identitu. U ohně na břehu může třikrát žádat navrácení této identity. „Víš, že tě miluji.“ Není mu jenom odpuštěno. Stal se opět sám sebou.

Budoucnost

Jedním z důvodů, proč naše společnost má sklon nebrat sliby vážně, je skutečnost, že jí je zatěžko uvěřit, že sliby se dotýkají tak hluboce naší identity. Vzpomínám si, jak mně jeden provinciál vyprávěl, jak se kteréhosi studenta těsně před slavnými sliby zeptal: „Můžeš opravdu slíbit, že budeš věrný až do smrti?“ A student odpověděl: „Záleží na tom, co máte na mysli. Ptáte-li se, zda budu věrný, ať ode mne budete žádat cokoli, i když mne to bude stát život, pak odpověď zní ano. Táhnete-li se, zda budu dominikánem až do smrti, pak tedy nevim. Kdo ví, co se ze mne stane?“

Něco jiného je říci, že člověk dá všechno, obětuje vše, čím je v té chvíli, a něco jiného je slíbit, že člověk vytrvá rok co rok, ať se stane cokoli, ať potká kohokoli, do něhož se třeba zamiluje. Je to táž

pochybnost, která doléhá na ty, kdo stojí před manželským slibem. Milovat někoho znamená vlastně skoro z definice obětovat mu vše, co máte a co jste. Co však je opravdu zatěžko slíbovat, je budoucnost; jsme s to slíbit všechno, ale ne čas, ne všechn náš čas. Proč je pro nás právě tento druh závazku tak těžký?

Zčásti je to tím, že na rozdíl od svých předků pravděpodobně cítíme, jak se stárnutím měníme, nejsme touž osobou. Jak mohu vázat někoho, kdo ještě není, kdo ještě neexistuje, osobu, jíž se teprve stanu?

Je-li někdy na vás, abyste poradili lidem, jejichž manželství ztroskotala, nebo bratřím a sestrám, kteří prožívají krušné období, slýcháte asi toto: „Nejsem už ten, kdo si vzal Janu nebo Edwarda, nebo ten, kdo složil slavný slib či sliboval poslušnost

svému biskupovi. Tehdy jsem byl mladý a naivní; od té doby jsem cestoval, objevil jsem Mozarta a Madonnu, získal zkušenosti, diplomy. Nejsem onen pětadvacetiletý idealista se zářícíma očima. Nemohu být vázán sliby, které dal on. Vždyť on už neexistuje.“ Slovy Donnovými: „Nejsme již zkrátka těmi, jimiž jsme bývali.“

Slibovat má význam jedině tehdy, jestliže jsme přesvědčeni, že ten, kdo slíbil, zde zůstává. Kdo jsem, to se nepozná v okamžiku, nýbrž se vyjeví v příběhu celého mého života. Pro dnešní generaci jsou sliby spíš oslavením *hloubky* zaangažování než jeho *rozepjatosti* v čase. Naše vnímání toho, kdo jsme, co pro nás znamená být sám sebou, má sklon ulpívat ve stávajícím okamžiku, s jeho potěšením i krizemi.

Alasdair McIntyre napsal: „Moderní mentalita parceluje každý lidský život do určitého množství oddělených oblastí, z nichž každá má své vlastní normy a způsoby chování. Tak je práce oddělena od volného času, soukromý život od veřejného, skupinové od osobního. Tak byly dětství a stáří

odtrženy od zbytku lidského života a předělány na dva zvláštní rajóny. Všechna tato oddělení jsou přitom tak důkladná, že se učíme myslet právě ve světle typické odlišnosti každého z nich, a nikoli ve světle jednoty života toho jedince, který jimi prochází.“

Existují dětské obrázkové magazíny, televizní programy pro ty, kteří překročili osmdesátku, dovolené pro mladé svobodné lidi. Ve Spojených Státech se ujal celý nový typ televizního programu o milostném životě čtyřicátníků. V jednom kuse nám tak namlouvají, že se nemáme považovat za lidi, jejichž život dává smysl jedině ve svém celku, ale za lidi právě tohoto okamžiku, této doby, tohoto věku. To však znamená, že jakmile se nám život zazdá beze smyslu, když se ocitneme v nějaké krizi, bude se nám jevit nepřekročitelná, protože tento okamžik je právě ten jediný, který mám! Pro generaci, která žije přítomným okamžikem, je krize přítomného okamžiku krizí bezvýhodnou.

Delší vyprávění

Petrův příběh nám ale nabízí delší historii. Začíná v Galilei jeho povoláním, provází ho s Ježíšem do Jeruzaléma, nechává ho nejistého a v obavách kvůli zradě a dovádí až k setkání na pobřeží, kde je vše uzdraveno. Jedině v takové delší historii je možné, aby sliby měly smysl, abychom se vypořádali s pády a nebyli jimi rozdraceni, nýbrž se nechali přenést za ně. Právě tento dalekonosný aspekt času, od narození k smrti, a nakonec od Stvoření ke Království, může dát smysl něčemu tak prchavému, jako je vyslovení výrazu „slibuji“. Právě ta delší historie připomínaná v každoročním opakování liturgického roku nás přenáší přes Getsemanskou zahradu a přes Velký pátek k Velikonocům a k jinému ohništi.

Dokud bude člověk ještě na cestě, časťo mu bude nepochopitelný význam jeho slibů. Při Poslední večeři řekl Petr Ježíši:

„Pane, kam jdeš?“ Ježíš odpověděl: „Kam já jdu, tam za mnou teď nemůžeš jít, ale půjdeš tam za mnou později.“ Petr mu řekl: „Pane, proč nemohu jít za tebou už teď? Svůj život za tebe položím“.

„Kam jdeš?“ Petr slibuje následovat Ježíše, ačkoliv neví kam. Podobně jako Pilát nečeká na odpověď. Nemůže vědět, co jeho slib znamená. Otázka zůstává bez odpovědi takřka do konce. Legenda z druhého století vypráví, jak jednou za pronásledování Petr prchá z Říma, aby zachránil svůj život, a potkává Ježíše, který kráčí opačným směrem. A opět, již podruhé, se Ježíše táže: „Kam jdeš? *Quo vadis?*“ A Ježíš říká: „Jdu do Říma zemřít“. Petr se tedy obrací a nakonec splní svůj slib daný Kristu. Teprve na samém konci dostal odpověď na svou otázku.

Kdykoliv dáváme sliby, při křtu, o svat-

bě nebo v řeholním životě, nemůžeme vědět, kam nás zanesou. Každý slib zahrnuje skrytou, nezodpovědnou otázku: *Quo vadis?* Nedokážeme si představit, co bude obnašet sňatek s určitým partnerem, z něhož se třeba vyklube neduživce, pijan nebo nechutný ohyzda. Neumíme si postavit před

oči, co to je zavázat se Řádu, který vás může poslat na Island nebo chtít, abyste se naučili čínsky, anebo vás prostě nechá bez podpory či přátelství. Patří k podstatě slibu, že je spřažen s Petrovou neodpovězenou otázkou.

Držet na místě

Asi tomu bude tak, že každý, kdo dává slib, jednoho dne zakusí pocit, že jeho snaha onen slib dodržet je malicherná. Jaký má vůbec smysl, abych setrval v manželství s tímto člověkem? Má nějaký význam táhnout to dál jako kněz, když by život s Edwinou byl o tolik uspokojivější? Vždyť bychom mohli založit dobrou katolickou rodinu a přijít se svou troškou pro Církev tímto způsobem. Možná, že odejít je morální závazek! Ale možná, že o Bohu, který slibuje, musíme přinést svědectví tím, že držíme na místě, tak, jako on držel na kříži.

V životě natrefíme na lidi, jimž takřka není co říct; lidi, kteří ztratili ženu nebo manžela a zhroutili se; lidi zbědované, kteří vypadli ze společnosti a nemohou najít cestu zpátky; lidi, kteří u dveří poprosí o jídlo

a trochu naděje. Co se jim dá říci? Jaký smysl máme spatřovat v tom, co zakouší? Někdy nezbývá nic jiného, než jim povědět o Bohu, který slíbil, že nás uzdraví, že nás vzkřísí z mrtvých, že nás přivede do Království. Ale jak můžeme mluvit o Bohu, který slibuje, když není nějakého znamení? A znamení je žena a manžel, kteří si dávají slovo; mladý mnich nebo mniška, sestra nebo řeholník, kteří skládají slib. Anebo ten jednotlivec, který zachovává víru v Boha, který žije podle křestních slibů nebo který dodržuje věrně všechny sliby, které kdy dal. Ve společnosti, v níž milióny lidí nemají důvod k naději, žádné vyhlídky dostat práci, čeká je doživotní nezaměstnanost, v takové společnosti je někdy Bůh slibů jediný Bůh, o němž můžeme kázat.

Slib chudoby

Nedávno jsem navštívil komunitu malých sester Charles de Foucauld, které žijí v jednom *barrio* na okraji Lisabonu poblíž letiště. Lidé, kteří tam žijí, jsou hlavně afričtí přistěhovalci z Mosambiku, Guineje a Angoly a několik cikánů, bez vody a elektriny, ohrožení soudním vystěhováním. Když jsem přišel, podlaha byla plná dětí malujících obrázky, poněvadž příští týden měl být svátek. Jedna ze sester měla skládat slavné sliby. Všichni byli zapojeni do příprav na mši a na hostinu. V onen den pak přišlo na tisíc lidí, nacpaných do jakési haly vypůjčené pro tuto příležitost. Byl to jejich den, kdy Portugalci, Afričané a ciká-

ni mohli společně tancovat a zpívat. A proč všichni oslavovali, jedni s vírou a jiní, kteří si nebyli tak docela jisti? Jestliže totiž sestra přišla sdílet jejich život a být s nimi chudá, pak musí být naděje. Toto byla jistě událost, která ukazuje, co to znamená dát slib.

Kdysi přišel generální představený dominikánského řádu přijmout slavné sliby tří mladých bratří, kteří byli ve vězení v Brazílii. Celá komunita byla uvězněna v rámci perzekuce řádu tehdejší vojenskou vládou, protože svědčili za lidská práva. Byli falešně obviněni z podpory komunistického spiknutí. Bylo to neobvyklé místo pro sklá-

dání řeholních slibů, ale snad se tu jasně ukázalo, o co při slibování jde. Mít důvěru v Boha, který je nám věrný, který slíbil onen spravedlivý svět, jímž je Království, a který svému slibu dostojí.

Hebrejské slovo pro „slibovat“ je *dabar*, vyslovit slovo. Bůh, který slibuje, je prostě Bůh, který dává slovo. Jde tedy o jediné: Záleží na našich slovech? Mají naše slova váhu?

Boží prozřetelnost

Takový pohled na věrnost může vypadat drsně. Kdo dal slib, má zkrátka vydržet až do konce. Člověk se slepí se svým manželem nebo s životem řeholníka a nelze si představit žádnou jinou budoucnost než vydržet. Mohl by snad Bůh žádat tohle? Budme poctiví, někdy se tomu dá těžko věřit. Některá manželství se hrouť a není viditelné cesty kupředu. Bezvýhradně ovšem můžeme složit slib jediné s důvěrou v Boží prozřetelnost. Sám Bůh slibů se postará. Když Bůh káže Abrahámovi vzít syna Izáka a předložit ho jako oběť na hoře, pak se též Bůh postará o beránka. „Na hoře se Pán postará.“ Slib tedy není prohlášením o důvěře v naše vlastní síly, nýbrž o naději v Boží prozřetelnost. Petr je slabý a selže, ale je to Ježíš, kdo mu otevře cestu dál. Ukvapený Petrův slib zcela zpochybňuje představu, že naše sliby jsou založeny na síle vůle. Petr volí oheň v paláci velekněze, ale Bůh se postará o oheň na pobřeží. Zdá se, jakoby někteří lidé neměli postarano o nic, a mně nezbyvá než požádat o odpuštění, že neberu v úvahu jejich zkušenost. Jeden nemůže dělat všechno.

Ještě jedna věc na závěr: Petrův slib je slib zemřít. „Položím za tebe život.“ Sliby, které formují náš život, které mu dávají vnitřní jednotu a strukturu v protikladu k pouhé posloupnosti momentů, jsou dávány tváří v tvář smrti. V křestních slibech se dostáváme do spojení se smrtí Kristovou, při sňatku jsme zaslíbeni „dokud nás nerozdělí smrt“ a řeholní sliby jsou *usque ad mortem*, až do smrti. Sliby nás konfrontují s naší smrtelností. Jedním z důvodů, proč nám dnes připadá tak těžké činit slib, snad je to, že prcháme před skutečností, že musíme zemřít. Naše společnost je založe-

na na snu, že ovládneme okolí i sebe navzájem, ale smrt nám ukazuje hranice naší moci. Můžeme někoho poslat na Měsíc, ale stejně musíme zemřít.

V románu *Svobodný muž* od Christophera Isherwooda pozoruje muž středního věku svůj obraz v zrcadle:

Upřeně hledí do zrcadla a z jeho tváře se mu před očima vynořuje množství tváří – tvář dítěte, chlapce, mladíka, již nemladého muže – všechny přítomné v nehybném klidu, dobře zachované jako zkameněliny v nad sebou naskládaných vrstvách, a jako zkameněliny stejně tak mrtvé. Jejich poselství tomuto živému, umírajícímu stvoření je: Podívej se na nás, my jsme už zemřeli, čeho se bát? A jeho odpověď: Dobře, ale u vás to bylo tak povlovné a snadné. Jenže já se bojím, že budu sražen.

„Bojím se, že budu sražen.“ Ale své sliby přece nečiníme osaměle. Slibujeme někomu a s někým navzájem. Skládáme sliby s komunitou a v komunitě. A možná, že můžeme mít odvahu je skládat právě proto, že komunita, naši přátelé, bratři a sestry nám pomáhají postavit se tváří v tvář své smrtelnosti a ochotně ji přijmout. Můžeme se odvážit nestarat se o ni.

Každé složení slibu je úkon důvěry. Vždycky tu visí ona nezodpovědná otázka Petrova „Ale kam to, Pane, jdeš?“, nejpalčivější tváří v tvář smrti. Vkládáme se do rukou Božích, ale podle D.H. Lawrence: „Je strašné padnout do rukou živého Boha. Ale je ještě mnohem strašnější z nich vypadnout.“

z Priest & People, July 1992, upravený překlad Aleny Filipové

Duchovní hudba dnes

Jiří Kub

Tento text vychází ze situace v mnoha farnostech v Praze a okolí a je tedy poněkud pragocentrický a neradostný. V místech a společenstvích, kde situace vypadá lépe, ať děkují Bohu a berou tento text jako varování před tím, kam je možno duchovní hudbu neuváženými zásahy přivést. aut.

K čemu a proč?

Jsou dva druhy modlitby: modlitba vnitřní a modlitba ústní (formální). Smyslem první je rozhovor – komunikace s Bohem a prožití Boží přítomnosti. Hlavním smyslem modlitby formální je Boha velebit a oslavovat. Zpěv je (spolu s tancem, který však byl v naší kulturní oblasti historicky utlumen) nejlepším způsobem, jakým je možno oslavovat a velebit. Velebení je projevem radosti a lásky k Bohu. Velebení Boha není na rozdíl od vnitřní modlitby činnost intimní, ale naopak veřejná, hlasitá a nápadná¹. V tomto smyslu je zpěv nedokonalejším způsobem formální modlitby, na kterou se vztahuje i známé úsloví: Kdo zpívá, dvakrát se modlí.

Velebení a oslavování je však pracné, přesněji řečeno vyžaduje habitus a ke vzniku a udržování takového habitu je třeba vynaložit určité úsilí. Navíc je pro velebení veřejné třeba určitých dovedností. Král David mohl Boha zpěvem a tancem velebit pouze proto, že zpívat a tančit dovedl. Současná doba však pro velebení Boha valné pochopení nemá. V tom tkví i základ současné krize duchovní hudby.

Při formální modlitbě s jiným bezprostředním cílem než Boha oslavit (prosbá, poděkování, adorace ...) není hudba primární, i když může hrát velmi důležitou roli – spojuvat shromážděné. Kristus slibuje, že kde budou lidé spolu v jeho jménu, bude uprostřed nich. Být spolu však určitě neznamená pouze být na jednom místě.

Být spolu znamená aktivně vytvářet společenství. Je to činnost náročná a snaha o ni nevede vždy nutně k úspěchu. Spolehlivým, téměř zaručeným prostředkem k navození stavu „být spolu“ je společné provozování duchovní hudby, a to na takové úrovni, která váže podstatnou, avšak ne maximální část duševní kapacity zúčastněných.

K navození stavu „být spolu“ může tedy dojít společnou účastí na zpěvu vhodného „repertoáru“ ve společenství hudebně unifikovaném. Zde je patrně důležitější shoda v hudebním vkusu než stejná úroveň pěveckých dovedností.

Nicméně i ve společenství hudebně diversifikovaném může duchovní hudba pomoci „stav společenství“ navodit. Podařili se totiž zpívající části shromáždění intenzivně „být spolu“ pomocí zpěvu, který je pro ostatní obsahově, hudebně i interpretačně přijatelný, může být onen stav „spolubytí“ vycítěn a jako z krystalizačního jádra se může na celé společenství rozšířit. To je však subtilní proces, který může být snadno narušen.

Také existuje hudba mnohohrstevná, která oslovuje lidi na různých stupních duchovního i hudebního růstu. Její provozování může úspěšně sjednotit i hudebně diverzifikované společenství. Tato hudba je však velmi vzácná, pro latinskou liturgickou oblast se prakticky redukuje na gregoriánský chorál a hudbu jím silně ovlivněnou².

¹ Z mešního ordinária Gloria a Sanctus.

² Otázku unifikovaného či diverzifikovaného společenství můžeme demonstrovat na příkladu použití následujících textů ke společné modlitbě: Andělíčku, můj strážníčku, Modlitbu proroka Jeremiáše a Zdravas

Je nutno mít na zřeteli, že k vytvoření „spolubytí“ je třeba i určitého nepřerušného časového úseku, odvažuji se tvrdit, že

alespoň 40 sec, lépe 1 minuty. Zpěvy kratší a zejména střídání krátkých úseků zpěvu a recitace přináší spíše rozptýlení než soustředění³.

S kým?

Individuální potřeba chválit Boha se realizuje nejlépe v živém a funkčním společenství, ve kterém se stane společnou snahou všech, nebo alespoň většiny jeho členů.

Provozování duchovní hudby jakožto realizace takové potřeby tedy v mnohém závisí na kvalitě společenství a naopak mnohé o něm i vypovídá. Současný individualismus a konzumní přístup k bohoslužbě (spíš jako služeb Boha, které se člověku dostávají než jako služeb Bohu) liturgické hudbě nepřeje. (Tak jako rušivě vnímáme vnucování nějakého zboží nebo služby, kterou jsme si neobjednali.)

Podívejme se tedy, s jakými typy se mezi účastníky bohoslužeb můžeme setkat:

a) co do gramotnosti

- pěvecky negramotný (zvládá maximálně pravidelně se opakující skladby jako jednoduché ordinárium nebo Narodil se K.P.)
- pěvecky pologramotný (zvládá běžně užívaná ordinária, odpověď na resp. žalm, často se opakující písně z jednotného kancionálu. Nápěvy v notách mu však nic neříkají, melodii zpívá z paměti.
- pěvecky gramotný. Umí číst noty a je schopen podle nich ve skupině zpívat. Zpravidla má nějaké hudební vzdělání (LŠU),

nebo hudební praxi v amatérském tělese. Zřídka nemá alespoň střední vzdělání. Byl by schopen zpívat z „Mešních zpěvů“⁴ či pracovat ve škole. Nepočetný. Zpravidla je již plně vytížen nehupebními, řidčeji i hudebními aktivitami. Schopen praxi hudebního růstu.

– samostatně gramotný. Je schopen samostatného jednoduchého hudebního projevu (litanie, resp. žalm) nebo náročného projevu ve skupině (sboru). Časově zpravidla velmi vytížený až přetížený⁵.

b) co do hudebního vkusu

– milovníci ticha. Vokální hudba při liturgii je neoslovuje.

– Lidé s neuvědomělou touhou po hudebním projevu. Přechodné stadium zpravidla u konvertitů. Protože v současné praxi liturgické hudby nenacházejí nic, co by je oslovilo, časem v této oblasti zlohostejní. Mohou též skončit jako

– Taizeisti – kteří v této pokleslé hudební formě se zalíbením spočívají.

– Tradicionalisté kostelní písně. Rádi zpívají z kancionálu, ordinárium a odpovědi. Nedovedou však posoudit hudební kvalitu jednotlivých zpěvů (např. rozdíl mezi Ebenovým a Olejníkovým ordináři) ani vhod-

Maria, pokud nechceme použít zcela výjimečného příkladu modlitby Páně. Snadno si dovedeme představit modlitební shromáždění, ve kterých bude použit první dvou textů jak vhodné, tak naprosto nevhodné, kdežto text třetí je vlastní všem, každý v něm nalézá svou rovinu odpovídající stupni jeho duchovního růstu. Přitom prosazováním některých primitivních textů či skladeb lze způsobit škodu zpravidla větší, než užitím skladeb hodnotných, ale náročných, byť by nebyly všem účastníkům plně přístupné.

³Důsledek: Věci neprospívá např. následující:

- krátké Kyrie bez následujícího Gloria
- samotný zpěv před evangeliem nebo aklamace k evangeliu
- samotné krátké Sanctus bez preface a dialogu
- samotné tajemství víry bez předchozího proměňování
- samotný Otčenáš bez předchozí výzvy a embolismu
- samotná propouštěcí formule bez požehnání a záv. modlitby

⁴Čes. liturgická komise, Praha 1989

⁵Žádoucí hudební gramotnost kněží a jáhnů je až tohoto čtvrtého stupně. Představuje schopnost zazpívat bez veřejného pohoršení prefaci, kánon, orace (Exultet a Ite missa est pro jáhny), a to jak latinsky, tak (což je mnohem obtížnější) i česky.

nost jejich textů k různým liturgickým příležitostem. Nemají rádi kytary ani chorál, jsou jim cizí. Proti občasným „vystoupením“ sboru nenamítají nic z hudebního hlediska, nesmí však „zdržovat“ (což však většinou činí). V Čechách kategorie starších lidí.

– Uvědomělí tradicionalisté kostelní písně. Skupina aktivistů, která se snaží pozvednout lidový zpěv odstraněním nešvarů a výchovou skupiny předchozí. Svou aktivitu zaměřují na „lid.“ Typické aktivity: Návčik nových písní z nových kancionálů, pečlivý výběr písní. Nepočetní.

– Vyhranění zastánci jednotlivých žánrů liturgické hudby (od greg. chorálu až po rytmicickou píseň = chorálovci, renezančníci, figurálníci, kantátníci od zpěvníku Kantate ...). Propagují svou představu určenou vždy pro aktivní provozování „skupinou aktivistů“. K ostatním formám jsou buď lhostejní nebo dokonce netolerantní.

– Bílé vrány. Zpravidla lidé s dobrým všeobecným kulturním přehledem. Oceňují na

každé formě její klady a vnímají i její nedostatky. Zpravidla jsou činní v jiné oblasti vědy, kultury a umění.

Pěstování či provozování duchovní hudby vyjma několika notoricky známých písní a jednoho až dvou českých ordinárií předpokládá vždy určité množství vynaloženého času a duševní práce mimo vlastní liturgickou příležitost (nutný návčik nebo alespoň osvojení si potřebných dovedností). Dokonce i aktivní účast poslechem vyžaduje duševní energii, resp. ochotu ji vynaložit.

Z hlediska ochoty k tomu nacházíme lidi:

- ochotné, ale zaneprázdněné
- neochotné (i když to neradi přiznávají a raději se maskují za zaneprázdněné).
- ochotné, ale již v této oblasti činné s nejrůznější mírou aktivity
- ochotné a zatím volné.

V posledních dvou kategoriích je mnoho lidí nábožensky vlašných, dokonce i stojících mimo církev. Zde se nabízí významná a v současnosti naprosto nevyužívaná možnost misijního působení a pastorače.

Repertoár

Duchovní hudba

- se obrací k Bohu přímo, či prostřednictvím svatých,
- vyjadřuje radost z Boží přítomnosti a jeho darů⁶,
- hovoří o Bohu,
- hovoří o něčím vztahu k Bohu,
- je napsána na náboženské motivy.

Konkrétní skladbu nelze vždy jednoznačně zařadit. Řazení bývá často subjektivní, existují různé názory. Pro liturgii jsou však bezesporu vhodné pouze dvě skupiny. Druhá a třetí patří k pastorači „na střeších a nárožích ulic“ nebo spolu s poslední na duchovní koncerty a ostatní neliturgické příležitosti.

Základem skladby je text. Na duchovně bezcenný text nemůže vzniknout hodnotná skladba. Je však možné, že hudební strán-

ka díla a tím i dílo samo přežije omezenou časovou platnost použitého textu. Naopak však plytké hudební zpracování může původní text naprosto znehodnotit.

Jednotlivé aktivity včetně aktivního i pasivního přijímání duchovní hudby působí na lidi stojící na nejrozličnějších úrovních jejich duchovního růstu a je žádoucí, aby je jejich cestě za dokonalostí podporovaly.

Mezi u nás provozovanými žánry duchovní hudby se naštěstí zatím téměř nevyskytují takové, které by člověka z jeho úrovně srážely dolů. Většina žánrů u nás provozovaných (od hudby barokní, klasicistní, romantické, ceciliánské, postjosefinský lidový zpěv a některá lidová ordinária) působí kladně na lidi nacházející se na určitých úrovních duchovního žebříčku, lidi na úrovních vyšších (nebo i značně nižších)

⁶ Lidem se neustále dostává zdarma daných duchovních darů. Obdarovaný může na dar, pokud jej přijme, reagovat vděčností a radostí. Radovat se z daru je více než být za něj pouze vděčný.

často neoslovují, avšak také jim nepřekážejí.

Vzácná hudba mnohohrstevná (např. gregoriánský chorál, rorátní zpěvy a díla vrcholné renesance) oslovuje a povzbuzuje lidi na všech stupních duchovního růstu. Existuje však také nebezpečná líbivá hudba „zpříjemňující“, která lidem „oslazuje“ právě dosažený stupeň a vede je k tomu, že „tady je to krásné, tady je to ono, zde zůstaň“. Do této kategorie patří mj. hudba z Taize a jí příbuzné žánry, které snad mohou být vhodné pro speciální pastorační

příležitosti, jako základ pro obecnou práci duchovní hudby jsou však naprosto nevhodné.

Pravda, že úmysl je důležitější, ale nedostatečnou kvalitu interpretace to může omluvit jen v případech poctivé, leč výjimečně neúspěšné snahy. Nedostatečně hodnotný repertoár však není možné omluvit nikdy. Jako orientační pomůcku můžeme použít „kritérium zaznitelnosti“ např. na duchovním koncertě. Je více než troufalé přinášet Bohu takové hudební výtvoř, které neobstojí ani před jednoduchými lidskými kritérii.

Lidový zpěv

Za zcela výjimečný žánr duchovní hudby bývá považován lidový zpěv. Jeho výjimečnost spočívá v tom, že je určen pro aktivní provádění celým liturgickým shromážděním na rozdíl od ostatních žánrů, kterých se zpravidla aktivně účastní pouze skupina aktivistů, a jako takový by nejlépe odpovídal snahám liturgické reformy II. vatikánského koncilu o aktivní účast.

Z jakých kořenů vyrůstá současná česká tradice katolického lidového zpěvu? Lidový zpěv, v tom smyslu, že celé shromáždění zpívá píseň (písň) v průběhu liturgie, není tradicí tak starou. Byla jím v podstatě nahrazena starší tradice zpěvu literátských spolků když byl státní reformou Josefa II. direktivně zaveden jednotný kancionál. Do těch dob se v kostelích zpívaly (a to zejména před a po mši sv. a při jiných liturgických příležitostech) zpěvy ze staleté a zejména stoletými prověřené pokladnice naší kultury, zaznamenané ve stovkách a tisících kancionálů. V literátských spolcích se sdružovali lidé znalí čtení a jednoduchého zpěvu, aby dbali na úroveň a řádné provozování této hudby souběžně s víceméně profesionálně provozovanou hudbou chorální a figurální.

S administrativním zrušením těchto spolků v dobrém slova smyslu elitních a zavedením jednodušších zpěvů poplatných vkusu doby došlo k rozmachu zpěvu lidového, ten však klesl proti předchozímu

repertoáru jak v úrovni textu, tak hudby.

Téměř dvoustoleté udržení tohoto způsobu zpěvu bylo umožněno zejména unifikovaným hudebním vkusem do značné míry formovaným právě tímto zpěvem již od nejranějšího věku. Vždyť až do rozvoje zvukových médií se většina lidí setkávala s hudbou (kromě hudby taneční a lidové) právě v kostele. Tento způsob hudebního projevu měl v průběhu 19. století značný vliv i na světskou lidovou tvořivost. Až zarážející podobnost shledáváme mezi „kostelními“, kramářskými a dělnickými písněmi té doby.

Ve století dvacátém dochází k nebývalému žánrovému rozrůznění populární hudby, které již česká duchovní píseň (naštěstí) nezachytila. Stala se tak ovšem žánrem archaickým, avšak ne příliš umělecky a duchovně hodnotným. Její bezespornou hodnotou byla jediné zavedená tradice „otců“. Přicházející generace jí dědily jako specifický tradiční způsob zpěvu, tak se prostě v kostele zpívalo (a dodnes mnohde, např. na Moravě, zpívá). Tomuto zpěvu nelze upřít velkou míru sugestivity a vnitřní síly, která však spočívá právě jen v tom, že jej zpívá celé početné společenství.

V Čechách však s prudkou sekularizací společnosti a současným růstem konverzí v dospělosti došlo k prudkému úbytku těch praktikujících věřících, kteří v prostředí takového zpěvu vyrůstali a přijali ho za svůj.

V církvi naopak přibývají lidé, jejichž hudební vkus (či nevkus) je již formován či zformován pestrým prostředím mimo církev a jimž skomírající praxe lidového zpěvu nemá co říci ani hudební, interpretační úrovní ani duchovní hloubkou textů.

V této situaci přišla liturgická reforma II. vatikánského koncilu, která prostor pro lidový zpěv omezila a jeho strukturu do té doby „komentující“ liturgické dění zásadně změnila. To se odrazilo ve vydání jednotného kancionálu, který byl kompromisním řešením během dob vzniklých nuancí mezi jednotlivými diecézemi.

V situaci, kdy je lidový zpěv prakticky udržován zbytky tradicionalistů, se kompromisní řešení a četné změny proti tradičním pořádkům nesetkávají s podporou (těch, kteří ještě zpívají). Tento vývoj samotných principů zpěvu duchovních písní byl doprovázen dalšími neblahými vlivy plynoucími z éry totalitního režimu:

- Pokles úrovně varhaníků, kteří v mnoha případech jsou spíše překážkou společného zpěvu než jeho podporou.
- Prudký pokles pěvecké gramotnosti lidí, způsobený nahrazením zpěvu ve školách hudební výchovou...

Do hry si přisadil i vzrůst individualistického chápání spirituality⁷.

Urychlení zániku lidového zpěvu zavini-
lo vydání „Mešních zpěvů“ a zejména její prosazování pro lidový zpěv v některých farnostech nevhodným způsobem. „Mešní

zpěvy“ se snaží vrátit zpěvům jejich duchovní a uměleckou kvalitu návratem k repertoáru před josefinskou reformou a přes mnohé dílčí nedostatky by mohly být přínosem, avšak omylem je snaha použít je jako zpěvníku pro lidový zpěv, a to v situaci, kdy pěvecká gramotnost věřících je daleko nižší než v dobách před josefinskou reformou. I tehdy byly písně tohoto typu zpívány vybranou školenou skupinou tj. literátským chórem.

Shrneme-li výše uvedené: „Lidový“ zpěv duchovních písní není v Čechách (alespoň ve většině farností) záležitostí lidu, ale ohraničené (minoritní) zájmové skupiny věřících. Návrat k tomu, aby společný zpěv duchovních písní (kromě několika, které jsou považovány za „národní bohatství“, typu Narodil se Kristus Pán nebo Svatý Václave) byl záležitostí celého lidu nebo aspoň převážné většiny, není v prostředí diverzifikovaného hudebního cítění možný.

Poněkud odlišná je situace lidového zpěvu ordinária. Jde o text, jehož deklamace není dobrovolná, ale závazná. Přesto je zarážející, jak vysoké procento věřících při něm ani neotevře ústa, i když je to mnohem méně, než při zpěvu písně. Přesto nepatrná změna hlasitosti mezi zpěvem písně (kterou zpívá řekněme 20% věřících) a ordináři (např. 70%) znamená, že většina lidí, kteří při zpěvu ordinária otevírají ústa, nezpívá, ale maximálně si potichu brouká, což je v případě ordinária popřením smyslu textu.

Co dál?

Shrňme výše řečené:

- Bohoslužebný zpěv je žádoucí.
- Až na výjimky je liturgický zpěv včetně lidového zpěvu záležitostí skupiny (části) společenství, nikoli celého společenství.
- Je třeba podporovat zpívající skupiny, a pokud jejich repertoár splňuje kriteria kladená na liturgickou hudbu, umožnit jim

její provozování při liturgii, a to alespoň v té míře, jakou část společenství taková skupina tvoří. Pokud je ve farnosti takových skupin více (např. chorální schola, figurální kůr a zpěváci „lidových“ písní), bylo by třeba dát každé z nich odpovídající prostor a ostatní vést k toleranci a aktivní účasti poslechem.

⁷Mše sv. je tu pro mě, a proto není žádný důvod k tomu, abych dělal něco jiného, než co mně nejlépe vyhovuje. Tento přístup je patrný mimo jiné z toho, že zpěv v době sv. přijímání naprosto umlká.

UNESCO 1980 – Praha 1993

V návaznosti na proslov Jana Pavla II. o kultuře, který byl přednesen v r. 1980 v UNESCO, proběhlo v září v Praze mezinárodní kolokvium s mottem z Evangelia: «Pravda vás osvobodí»

A sama Věčnost ho nakonec proměňuje ... Proslov, jež Jan Pavel II. pronesl 2. června 1980 v Paříži v sídle UNESCO, nepřestává ani po třinácti letech vyvolávat rezonance. Tehdy všechny okolnosti napomáhaly zvýrazňovat jeho význam pro život národů a států. Především to bylo posluchačstvo, v němž se sešli delegáti z národů celé zeměkoule, nadto ze světa kultury a vědy. Pak probíraná témata: skutečný chvalozpěv na oslavu člověka, „osoby“, která je středem všeho, subjektem i posledním cílem kultury, nositelkou transcendence a povoláním rozvinout totalitu svého bytí, duchovního i hmotného. Následovalo planoucí vybídnutí k výchově a vzdělávání, „prvnímu a podstatnému úkolu každé kultury“, které se nesmí zaměňovat za pouhou výuku, za pouhé vlastnění nějakého vědění, a tím méně za manipulaci.

Na prvním místě je výchova v rodině, výchova mravní, která

směřuje k poznání pravdy a má v úctě svobodu víry - takto, bez ústupků, zaznělo poselství. Podnět z UNESCO však vybízel k něčemu ještě většímu: k evokaci politického rozměru kultury. Je stále v živé paměti dojemná vytrvalost, s níž syn Polska připomínal spojitost kultury a národa. Spojitost tak soupodstatná, že slila do jednoho proudu proseb starost o ochranu svrchovanosti člověka, svrchovanosti národa a svrchovanosti jeho kultury, aby byla chráněna „jako zřítelnice vašich očí“. Odtud vyplývá smysl společenství, zde se rodí povinnost veřejných sdělovacích prostředků sloužit zároveň kultuře národa i odpovědnosti rodin. Celá tato část projevu byla vlastně výzvou k angažovanosti státníků.

Václav Havel, prezident České republiky

„Jsou dva druhy lži: nepravdivá informace a lež jako životní postoj. Náš totalitní systém nás zaplavoval oběma. Předstíráním, že reprezentuje dělnickou třídu, prohlašování, že nastoluje svobodu, když ji potlačil, organizováním voleb, jež byly pouhou fraškou. Smýšlení lidí touto lží utrpělo, zejména v oné dimenzi nemorálního postoje. (...) Systém dábelky přenechával tíhu odpovědnosti za veřejné záležitosti všem a každému. Každý byl prohlášen za spoluodpovědného. Tím se odpovědnost rozmazala a zředila. Nikdo také nebyl prohlášen za odpovědného za zločiny komunismu. Bylo možno zaznamenat určitou schizofrenii, která člověka vede k sebeobhajobě – v situaci, kdy lež nebyla již jen postoj, nýbrž stav. Chtěl bych navodit pojetí života v pravdě, jak je vidíme u Jana Patočky a v Evangelii. Je velice obtížné, a to i ve svobodných podmínkách, pracovat ustavičně pro tento život v pravdě. Pokání spočívá v tom, že se věcem dá pravé jméno, trochu jako při zpovědi. Nesmíme si nic nalhávat, ale pojmenovat minulost, i když to bude nepříjemné. Pokání ukládá jistou odvahu. Je to podstatný úkon.“

Pokračování se výslovně obracelo na muže vědy, kteří jsou v pokušení „učinit z vědy nástroj k dosažení cílů, jež s ní nemají nic společného“. I zde zůstal podnět ve svém patetickém účinku vryt do paměti: tváří v tvář riziku destrukce a smrti Jan Pavel II. volal k „mobilizaci svědomí“ a k „nastolení a respektování primátu etiky ve všech oblastech vědy“.

Roky, které následovaly, daly tomuto proslovu svými polemikami o bioetice neobyčejný význam. Vzhledem k velikosti hrozby bychom se však dopustili velkého omylu, kdybychom zapomněli závěrečné napomenutí: „Ano, budoucnost člověka závisí na kultuře! Ano, mír ve světě závisí na primátu Ducha! Ano, pokojná budoucnost lidstva závisí na lásce!“

Kultura, primát Ducha, láska: když Rémy Montagne r. 1989 zakládal Asociaci evropských kulturních kolokvií (Association des Colloques Culturels Européens), měl tato tři slova jistě na paměti. V každém případě krakowské kolokvium, které se sešlo r. 1991 na téma *Kultura pro Evropu* zítřka: *křesťanství, ferment jednoty*, bylo věrnou ilustrací jedné z klíčových myšlenek proslovu v UNESCO, totiž té, která si všímá spojitosti mezi náboženstvím a kulturou na příkladu Evropy: „Celá Evropa od Atlantiku po Ural dosvědčuje dějinami každého národa zvlášť i dějinami celého společenství sepětí kultury a křesťanství.“

Patnáct národů Evropy, které se bratrsky spojené hlásí k dědictví společné civilizace, v Krakově připomnělo, že základem jejich kultury byl Kristus. Universitní a političtí činovníci, ekonomové, novináři i umělci debatovali o různých problémech, před kterými *Civitas* stojí, počínajíc uznáním svého stavu „synovství“ vůči Bohu lásky. Na závěr onoho setkání tak tvořili cosi docela jiného, a většího než kolokvium,

„jakousi farnost na cestě za Křížem“, jak to zdůraznil jejich předseda Me Jean-Marc

François Bayrou, francouzský ministr,

připomněl postavu Antigony, která ztělesňuje „myšlenku, že osobní svědomí se legitimně musí postavit i proti státnímu zájmu“ a „*nejen proti zájmům politických států, ale proti všem zájmům, jež odporují osobnímu svědomí*“.

A je to křesťanství, které „*pomáhá uvědomit si, co je to demokratický princip: jsme k obrazu Božímu, nepoddajni jakékoli kvantitativní analýze, hodní společenství svatých, které působí, že nikdo z nás nestojí zcela mimo spásu druhého*“.

Prof. Piňha, český ministr:

„*Pravý politický člověk je ten, kdo trpí s lidstvem jako Kristus, a nikoli váhavá postava Piláta. Lidé na Východě již nejsou schopni snášet nedostatek jistoty svobody, neboť jim schází svoboda vnitřní.*“

William Oddie, katolický kněz a anglický novinář

„*Turismus je novým světovým náboženstvím. Rájem je prádelna, čistírna, parkoviště. Dokonce i v těch společnostech, kde zrušili hřích, existuje aspirace na nevinnost. Člověku se vybaví Izrael oslavující Zlaté tele, věc, kterou si lidé sami zhotovili a nad kterou mají dokonalou vládu. Na Západě je duchovní chaos hlubší než na Východě, protože se tam snoubí trivialita s iluzí. Pilát Pontský je velikým předchůdcem modernistické teologie. Táal se „co je pravda“, a nesnažil se dát odpověď.*“

Varaut. ACCE se však u toho podle zakladatelské intuice nemělo zastavit. Po Krakově nastoupilo pražské kolokvium a opět potvrdilo mimořádnou plodnost proslovu Jana Pavla II. v UNESCO. Toto kolokvium, které od 6. do 11. září 1993 soustřeďovalo zástupce dvacítky evropských zemí okolo tématu *Pravda vás osvobodí*, totiž znovu zpřítomnilo, a to bez nejmenšího opakování, hlavní náměty z UNESCO. Zapojili se i sami státníci, od prezidenta Václava Havla a českého ministra školství prof. Piňhy po francouzského ministra národní výchovy, pana François Bayrou. Zvolené téma pak umožnilo učinit určitý „objev“. Vyjít od totalitní lži, a dospět k tvrzení, že „Pravda je osoba“, to není nic jiného než fascinující ilustrace proslovu z UNESCO, totiž příklad utrpení věrně přijatého pro službu Pravdě, příklad svobody žité dokonce i v řetězech.

Originalita pražského kolokvia

spočívá v tom, že mělo rozměr nejen intelektuální a duchovní, ale i existenciální. Od prvního dne bylo slyšet muže a ženy, které totalitarismus hodlal rozdrtit, jak *a contrario* ukazují klidným rozbo-rem mechanismů strachu a lži (jako pan velvyslanec Halas nebo Irina Alberti) či schizofrenie (jako dr. Příhoda), že z manipulací, jež ji

nedokázaly zlomit, transcendence osoby vyšlehla ještě silnější. Druhého dne se dostala na pranýř svoboda žitá bez transcendence a pražská legenda o Golemovi, kterou připomněl prof. Neubauer, zapůsobila jako symbolický obraz všech konkrétních pokuse- ní majetku, vědění a moci v moderních společnostech, a současně jako ilustrace jednoho z nejostřejších varování promluvy v UNESCO, toho, jež mířilo proti „oné manipulaci, jež spočívá v nauce, že život je specifická manipulace sebou samým“.

Z bláta a hlíny byl utvořen Golem, a chtěl se opičit po vtěleném člověku. Z masa a krve však byli finančníci (jako Jean-François Hénin), novináři (jako William Oddie) nebo profesori (jako dr. Slabý), kteří se ve svých výrazných analýzách stali ozvěnou přísné diagnózy Jana Pavla II. o omylech naší doby: „namísto primátu pravdy v činech nastolili primát chování podle módy, primát subjektivního, primát okamžitého úspěchu“.

Proti těmto svodům je jediná skutečná obrana: výchova. Pravda je totiž výdobytkem ducha a duše a svoboda se vychovává a udržuje od dětství. Ať se jednalo o výchovu ve vlastním smyslu, o život obce nebo o otázky komunikace, stále byla ve středu pozornosti formace lidí. A opět v přímé linii úvah Jana Pavla II.: od deformace myšlení za totalitarismu (prof. Chalupecký) k výzvam ke změně, jež by učinila zadost legitimním nárokům svědomí a duchovnímu rozměru bytí (Maria Glasova, Henri Duda, Dudley Plunkett, prof. Grygiel,

Irina Alberti, vydavatelka týdeníku Ruské myšlení

Podle názoru Iriny Alberti bude zapotřebí „ještě mnoho času, než lidé znovu naleznou vnitřní svo- bodu a zdraví duše“ po desítkách let komunismu. Solženicynova spolupracovnice totalitarismus defi- novala jako „otevřený, brutální pokus vyrvat Bohu člověka a stvoření“. Smrtící vlastností totalitní lži je podle autorky „zapomenutí a odmítnutí lidských dějin jakožto dějin spásy“.

Josef Lux, místopředseda České vlády a ministr zemědělství

„Je nutno neomezovat transformaci společnosti na určité ekonomické kategorie, ale rozšířit ji do dimenze duchovní, ekologické a mravní.“

prof. Slawinski) — výchova stále ovládala terén. A vládla mu až do samého konce, do závěrečného dialogu dvou ministrů, kteří se třináct let po řeči Jana Pavla II. v UNESCO vyrovnávali s přímými dotazy o vztahu jejich funkce k pravdě.

Politikům nemohla zůstat nepoložena další velká otázka z promluvy r. 1980, která se týká postavení národa. Čestný předseda křesťanských demokratů na Slovensku, lékař Anton Neuwirth, předložil velmi dojemnou analýzu úlohy mateřského jazyka a postupně nabývaného vědomí příslušnosti do určitého národa. Jako místo, kde je povýtce domovem vše lidské a společenské, národ nemůže být absolutizován. Několik mluvčích upozorňovalo na tento dvojný aspekt národa, který je nepřekročitelným horizontem lidské rovnováhy, a přesto je předurčen k tomu, aby ho překročily nadřazené vztahy přátelství a uznání jedné, totiž Boží transcendence. V tomto ohledu jasně

František Halas, velvyslanec ČR u Svatého Stole

*„Byl-li úkol setřást jeho útlaku téměř nadlidský, pak vybudování opravdu svobodné společnosti, která žije z pravdy a v pravdě, je ještě nesnadnější.“
„Ideál občana svobodného světa byl občas kontaminován bacilem iluze. V říši poroby tomu odpovídala podobně iluzorní pýcha, jež svou agresivitu živila zoufalstvím. Dalek toho, abych prohlašoval, že tento zpyšnělý postoj vytrubovaný jistými křesťany pod jhem komunismu byl pravidlem, chci rozhodně říci, že představuje aktuální a reálné riziko, které i přes pád oprese nadále existuje.“*

ukázala cestu skvělá analýza senátora Bernarda Seilliera na téma *Národ, demokracie a transcendence*. V kontrastu k „scientistním“ odvozeninám pojmů národ a demokracie připomíná oběma jejich příslib věčnosti. Poté uzavírá: „Budeme-li opravdově věrní Kristu, budeme moci s důvěrou sloužit svým národům, kultivovat je a kultivovat rovněž jejich přechod do lůna vyššího společenství, v němž vlastní génius každého bude přispívat ke stavbě dobra společného všem. Transcendence vepsaná do srdce člověka ho totiž ponouká, aby se neuzavřel v přirozeném rámci svého národa, nýbrž aby zkoumal i v onom přirozeném řádu, co v něm odpovídá univerzalitě již dokonané v řádu nadpřirozeném.“ O tom, že transcendence a láska povznášejí národ až do té míry, že jej přetvoří na činitele nikoli potíží a možných rozmrštěk s jinými národy, nýbrž širšího vzájemného bratrství, o tom musí opět vydávat svědectví umění. V UNESCO Jan Pavel II. procítěně připomněl, že národní identita a svrchovanost Polska zůstaly přes veškerá soužení zachovány právě díky jeho kultuře. Účastníci pražského kolokvia, kteří v Národním divadle zhlédli představení Smetanovy opery *Prodaná nevěsta*, jež je symbolem české lidové kultury, mohli poměřit, do jak veliké míry je nejhlubší vyjádření duše lidu nositelem univerzality. Stejnému poslání, i když snad ne podle prvního dojmu, dala zaznít i mladá moravská herečka Marie Pištěková v *Noci Johančině*, v dramatu o Johance z Arku, jež si sama napsala. Jistě, Johanka byla z Francie. Ale poněvadž byla Boží, její obět a úděl patří celému světu. Je sestřičkou všem, kdo trpí pod cizí botou, kdo umírají za Pravdu a svobodu, kdo se bez chvástání, podle pouhého příkazu svědomí, ujmou úlohy pastýřů svého lidu, ať je to stojí, co to stojí.

Johanka, to je především svědomí. I pražské kolokvium se snažilo podle naléhavé výzvy z UNESCO „mobilizovat svědomí“. Celé vystoupení rektora Palouše, žáka Jana

Patočky, které účastníky přilákalo do skvostného prostředí Karolina, bylo ilustrací nároku svědomí. Co však přítomné doslova ohromilo, bylo zapojení státníků „bez líčidla“. Václav Havel, prezident České republiky, přednesl neúprosnou analýzu totalitní lži a navázal výzvou k „pojetí života v pravdě“ a k pokání. Místopředseda české vlády a ministr zemědělství Josef Lux dospěl k tomuto závěru: „Křesťanství se nesmí stát pohovkou pro zahaleče. Není na útěchu svědomí. Musí být přetlumočeno do nekončícího sledu úkonů. Musí tedy umožnit pozitivní transformaci společnosti.“ Zanedlouho pak dodal: „Musíme se snažit, aby diplomacie lidí byla nahrazena diplomacií Boží.“

Ozvěnu této nepoddajné odvahy, o angažování křesťana v politice, bylo v Praze možno zaslechnout od Davida Altona,

zakladatele Hnutí křesťanské demokracie v Anglii, od Jána Čarnogurského, slovenského expremiéra, nebo od Christine Boutin, francouzské poslankyně. Všichni tři vložili do srdce své angažovanosti úctu k životu. Z četných příspěvků, které se dotýkaly bioetiky, bylo ostatně zjevné, že boj za život se stal prubířským kamenem pro veškerou křesťanskou angažovanost ve

veřejném životě. Od Krakova do Prahy se již uskutečnila dlouhá cesta. Spojení myslitelů a lidí činu, kteří jsou někdy tíž, jindy spontánně komplementární, právě přináší první překvapivé plody. Na závěr své promluvy v UNESCO papež pozdravil primát Ducha. Můžeme jen potvrdit sílu vanutí, které nadnášelo pražské kolokvium; vanutí zrozené z transcendence znovuobjevené v samém srdci utrpení až do opuštěnosti Kříže, jak to zřetelně ukázala páteční křížová cesta v Lidicích. Neboť je to transcendence Syna Božího, jež osvobozuje. A všem leželo na srdci jasně to sdělit.

Třináct let po plaidoyer za pravdu v UNESCO přichází encyklika *Veritatis splendor*, aby znovu mobilizovala svědomí. Třináct let po setbě první žně. Není toto úloha laiků? A má-li Evropa být „vzdělavatelkou národů“, nebude snad moci plnit tento úkol, jediné objeví-li znovu, a v každém ze svých bratrsky shromážděných národů, svou křestní milost? Neboť poslání Evropy, nade vši hrou institucí, patří především do řádu civilizace.

Pere Matéi Boila, rumunský kněz

„Všechny společnosti, které se probraly z noční mŕry komunismu, si musí uvědomit, že i když politická svoboda je žádoucí a musí být cílem pro všechny, křesťany nevyjímaje, nesmíme ji zaměňovat za pravou svobodu, za tu, o níž hovoří Ježíš, když říká «pravda vás osvobodí» ... Stav neangažovanosti, trvalé opce, je stejně zhoubný jako oficiálně jediná pravda vnucená politickou mocí.“

Z francouzského originálu

Marie-Joëlle GUILLAUME

Discours de l'UNESCO: les premières moissons

in: *Le temps de l'Église*, octobre 1993, pp. 49-53

přeložil Tomáš Pospíšil OP

Dědictví komunismu v našich srdcích

František X. Halas

Tento text byl přednesen na pražském kolokviu „Pravda vás osvobodí“. Autor je velvyslancem ČR u Svatého Stole.

Mezi averze, jež pociťují ti, kdo prožili déle než čtyřicet let pod komunistickým jařmem, patří i velká nedůvěra vůči pojmu „zákony historického vývoje“. Tento pojem jsme opakovaně slyšali z úst učitelů a propagátorů marxismu-leninismu, jeho pomocí nám tito lidé mimo jiné dokazovali, že náš úděl je nezměnitelný, že jsme odsouzeni žít v podmínkách reálného socialismu až do konce svých dní.

Marxisté se mýlili. Historie odmítla poslouchat pravidel, která oni vymysleli. To však ještě nutně neznamená, že v dějinách lidstva je vše pouze náhodné. Nelze-li těmto dějinám předepisovat striktní regule, podle nichž by se měly odvíjet, je možno naopak vyzorovat, že podobné příčiny plodivají podobné následky. A v tomto kontextu se zdá, že průběh veškerých revolucí, od těch nejsametovějších až k těm nejkrvavějším, nabízí pozorovateli jednu analogii: po období prvotní euforie vyvolané svržením starých špatných pořádků, kdy se zdá, že vše staré je definitivně poraženo a odstraněno, přichází etapa vystřízlivění, kdy je zřejmé, že to staré ani zdaleka úplně potlačeno nebylo, kdy se naopak jakoby mstí za přehnané naděje, vysmívá se jim a neodbytně ohlašuje svou nezničitelnou přítomnost.

Dnes, čtyři roky po listopadu 1989, se právě v této etapě nachází sametová revoluce v mé vlasti. Potíže všeho druhu se vynořily již před drahnou dobou a jejich konce nejsou v dohledu, ať jde o nesnáze v oboru ekonomiky, legislativy nebo prostě svízele každodenního života občanů našeho státu. Mnozí mí krajané jsou tímto stavem sklíčení, upadají do pokušení tvrdit, že se u nás

vlastně nic nezměnilo, ne-li dokonce, že se nám žije ještě hůř než za komunismu.

Podobná tvrzení sice nelze přeceňovat, většinou jsou též daleko spíš projevem určité malomyslnosti než skutečného přesvědčení o kvalitách komunistické minulosti. Zůstávají však varovným symptomem.

Ve svém zápase proti starému režimu vyzdvihla naše sametová revoluce na svou korouhev tyto podstatné hodnoty: demokracii proti totalitě, svobodu proti útlaku a zejména pravdu proti lži. Má-li být vítězství této revoluce skutečné a trvalé, nesmějí se její přívrženci a nositelé odchýlit od pravdy, byť by se to dělo třeba jen zastíráním nepříjemných skutečností. Toto pravidlo či návod k jednání platí pro všechny, kdo spojují své naděje v obnovu veřejných věcí v mé zemi i ve světě s uchováním a uplatněním svrchu uvedených hodnot, dvojnásob však pro ty, kdo se honosí, že nosí jméno křesťanů.

Je známou věcí, že křesťanství jako idea a víra a křesťané jako občané a lidé přispěli nemalou měrou k rozrušení a posléze k pádu totalitních řádů v mé zemi i v celém bývalém komunistickém bloku. Byl-li však úkol svrhnout jeho útisk takřka nadlidský, je vybudování skutečně svobodné společnosti, jež by žila pravdou a v pravdě, úkolem patrně ještě nesnadnějším. Jsou křesťané v mé zemi (když pomíneme ostatní svět) na výši tohoto úkolu? To je otázka ošidná svou všeobecností a nesloužilo by k ničemu chtít na ni odpovědět nějakými proklamacemi, abstraktními úvahami anebo udílením více méně laciných rad, co by se mělo dělat.

Dovolte mi tedy, abych se pokusil o odpověď, ostatně zdaleka ne vyčerpávající,

pomocí několika příkladů, které by poukázaly na určité nástrahy na vytčené cestě, upozornily na některá rizika.

Začal bych jednou vzpomínkou. Několikrát se mi stalo – a došlo k tomu v době, kdy se totalitní řád zdál být dosud zcela neotřesitelný –, že jsem z úst křesťanů ze západních zemí uslyšel v různých variantách následující výrok: „Vy představujete naději křesťanstva.“ Pokládám za možné, ba pravděpodobné, že něco podobného si mysleli nebo dosud myslí i někteří či mnozí účastníci tohoto shromáždění, kteří do Prahy přijeli ze světa, jemuž my jsme tehdy – když citované výroky zazněly – záviděli jeho svobodu. Pro tyto naše přátele by však mohlo být novinkou, řeknu-li jim, že jsem se u nás doma víckrát setkal s jakousi ozvěnou oněch výroků v podobě tvrzení: „Teprve my ukážeme shnilému Západu, co je to pravé křesťanství!“ Taková řeč zní už daleko méně příjemně než ta předchozí, a třebaže nelze uvedené postoje – z jedné i z druhé strany – nijak generalizovat, ukazují zmíněné příklady aspoň jedno: rozdělení světa železnou oponou nemělo škodlivé účinky pouze ve svém bezprostředním a reálném dopadu, ale mohlo také negativně ovlivňovat reakce těch, kdo jím nejvíce trpěli. Ideály občanů svobodného světa v sobě někdy nesly zárodky iluzí a jejich ozvěnou v říši nesvobody se mohla stát iluzorní pýcha, čerpající svou útočnost vlastně ze zoufalství. Ani zdaleka netvrdím, že právě uvedený postoj některých křesťanů žijících pod jhem komunismu byl v mé zemi pravidlem. Je však nepochybným a reálně existujícím rizikem, jež ostatně nepominulo s pádem útlaku. Jeho růstu by mohly napomáhat iluze o výhradně blahodárném účinku utrpení na postoj a chování trpících, ať už by tyto iluze živili oni sami anebo ti, kteří je s účastí zdálky sledují. Obecně tu platí výstraha sv. Pavla: „Kdo stojíš, hled', abys nespadl“.

Stanovil jsem si zásadu, že se budu vyhýbat abstraktním úvahám, a zdá se, že ji hned na začátku porušuji. Proto spěchám říci: máme-li odpovědět na otázku, jaké dě-

dictví zanechal komunismus v našich srdcích, v srdcích křesťanů této země, musíme se nejprve zeptat, jakých zbraní užíval totalitní systém proti křesťanům, jak se oni bránili v době svého pronásledování, a teprve poté lze učinit závěr o kladných nebo záporných výsledcích zápasu, jež určují dnešní smýšlení, postoje a jednání českých katolíků nebo jejich odloučených bratrů ve víře.

O pronásledování křesťanů v Československu bylo mnoho řečeno i napsáno, je známo, že u nás bylo nemálo těch, kteří vydali své víře svědectví nejvyšší, oběť vlastního života. A neskonale větší ještě bylo množství těch, kteří svědčili nekrvavě: v celé škále obětí od snášení často dlouhodobého věznění přes veřejné vyznávání víry za cenu ztráty postavení, zaměstnání, za cenu znemožnění vyššího školního vzdělání pro sebe nebo své děti, až třeba jen k souhlasu s jakýmsi nevyřčeným a nepsaným kompromisem, v jehož rámci režim milostivě dovoľoval věřícím být křesťany pod podmínkou, že trvale zůstanou občany druhého řádu, zbavenými řady práv nebo výsad příznávaných těm, kteří se dovedli lépe přizpůsobit poměrům. Totalitní systém bojoval proti náboženství zejména třemi způsoby: násilím, lstí a lží. A jestliže první z těchto způsobů byla nejkrutější, druhé dvě byly, zejména při dlouhodobém užívání, účinnější a tedy nebezpečnější.

Křesťané na Západě upadali ve svém úsudku o postavení svých bratrů žijících v komunistickém světě do dvou extrémů. Přezenu-li trochu, řeknu, že si občas představovali, jak zde komunisté se samopaly v rukou honí křesťany po ulicích. Ale už bez přehánění uvedu, že jsem také slyšel otázku: „Vy jste mohli dát pokřtít své děti?“ Naivnost takového pohledu na situaci bych doložil příběhem sice smyšleným, pokud jde o jeho konkrétní detaily, ale pravdivým v tom smyslu, že podobné věci u nás byly na denním pořádku. Je to jakési podobenství zkomponované z mnoha reálných událostí a zobecňující jejich rysy:

Křesťan ze západní země se vrátil do-

mů z Československa s krásnou vzpomínkou: účastnil se tu hojně navštívené mše, při níž sice nerozuměl kázání, ale zato mohl sledovat jeho účinek odrážející se na tvářích domácích věřících. Nuže, tento host se nikdy nemohl dozvědět, že kněz, jenž ono kázání proslovil, byl poté předvolán komunistickým funkcionářem, aby od něho uslyšel výhrůžku, že bude-li takto kázat příště, bude mu oďnat státní souhlas k výkonu jeho kněžské funkce, nemohl se nikdy dozvědět, že třeba jeho soused v lavici uslyšel nazítří po mši od svého zaměstnavatele, že bude-li příště spatřen v kostele, může se rozloučit se svým zaměstnáním.

Ano, hosté ze Západu u nás v době totality mohli spatřit otevřené kostely, průvodce, jehož jim přidělila turistická kancelář, je neopomněl ohromovat sumami, jež vynakládá socialistický stát na opravy církevních památek... Lze se tedy divit, že lidé ze Západu upadali v úsudku o postavení církve v komunistické zemi do opačného extrému, že často uvěřili komunistické propagandě, jež odkazovala zprávy o pronásledování náboženství do říše bajek, označujíc je za výmysly nepřátelských imperialistů?

Skutečnost byla složitá a nebylo snadné proniknout pod její povrch. Ti, kdo žili uvnitř, se ovšem nedali oklamat komunistickými proklamacemi o svobodě náboženství, protože velmi dobře poznávali její meze. Ale třebaže čeští křesťané nepodceňovali snahy využít všeho, co tyto velmi úzké meze umožňovaly, a také při uplatnění tohoto úsilí dosahovali nepopíratelných úspěchů, přinášelo se sebou to, že přistoupili na komunisty stanovená pravidla hry, také nejeden negativní důsledek. Na komunistickém zákonodárství totiž nebylo nejhorší věcí jeho represivní charakter, mnohost zákazů ap. Daleko nebezpečnější byla jeho – ostatně veřejně proklamovaná – pružnost. To byla ona lest, to byla ona lež! Komunisté se nikdy neřídili zásadou CLARA PACTA, BONI AMICI, oni ostatně nestáli o přátelství svých poddaných, vrcholnou ctností v jejich očích byla poslušnost na všech

stupních hierarchie občanů, kterou systém vytvořil. Tato situace byla ovšem dvojsečná, skýtala výhody i nevýhody oběma stranám. Křesťané mohli využívat a také využívali mezer a skulin v houštinách příkazů a zákazů, jež obklopovaly úzký prostor ponechaný věřícím.

K tomu, jak to křesťané dělali, by se dalo uvést mnoho konkrétních příkladů, rozsah mého příspěvku mi nedovoluje to učinit, proto se omezím jen na úvahu o tom, jak věřící obecně reagovali na Leninův princip: „náboženství je soukromou věcí každého člověka“. Uplatnění tohoto principu v naší zemi znamenalo zpočátku především vytlačení církve ze všech anebo téměř ze všech pozic, které tradičně měla ve veřejném životě, ve společnosti. Obrazně řečeno: církev se musela uchýlit za vrata kostelů. Pak se však vítr obrátil a křesťané začali sami využívat Leninovy zásady proti jeho dědicům. V situacích kdy se vyznávání víry mohlo stát kamenem úrazu, řekněme když se někdo ucházel o zaměstnání, o postup v něm, přihlašoval své děti na střední či vysokou školu atd., mohli křesťané odpovídat na nepříjemné otázky: „Náboženství je soukromou věcí každého, do které ti nic není.“ A tato taktika kupodivu přinášela většinou kýžený výsledek. Ne snad proto, že by komunisté byli přísahali na literu leninského přístupu k náboženství, spíš tu tiše působilo pravidlo „ruka ruku myje“. Zaměstnavatelé, ředitelé škol, akademičtí funkcionáři univerzit byli kovaní komunisté, pravda, ale byli to též lidé dbající o své vlastní postavení. A bylo pro ně lepší řídit se zásadou QUITA NON MOVERE, než upozorňovat nadřízené orgány na existenci velkého počtu katolíků či protestantů mezi svými podřízenými, mezi žáky svých škol ap. Pod podmínkou ovšem, že tito věřící zůstanou pěkně potichu a že náboženství pro ně bude jen a jen soukromou věcí. Lež a předstírání prorůstaly celým komunistickým systémem jako zhoubný nádor a v jejich stínu se vytvářelo jakési nepsané společenství mezi vládci a ovládanými na všech stupních

společenského žebříčku. Tento stav v jistém smyslu vyhovoval všem, jeho důsledky však byly zejména v dlouhodobé perspektivě nesmírně zhoubné.

A v této souvislosti nelze vyloučit, že komunistickým vládcům právě popsany systém sebeobrany věřících vlastně vyhovoval. Ať křesťané klidně „přezimují“ ve svých zákopech, jen když nepřejdou k protiútoku na veřejnosti. A vskutku, třebaže podíl věřících na akcích československých disidentů byl více než čestný, většina našich katolíků i ostatních křesťanů se spokojovala s pasivním vyčkáváním až je ze jha útisku vysvobodí někdo jiný než oni sami. Velký podíl na tomto stavu věcí měl ovšem strach, další ze zbraní totalitního režimu, a strach, jak známo, často přetrvává i tehdy, když dávno pominuly příčiny, jež ho vyvolaly.

Koncem roku 1989 vyšli křesťané v mé zemi z katakomb a prožili opojný pocit znovunabyté volnosti. I pro ně jako pro celou společnost nicméně sváteční dny záhy pominuly: museli tedy chtít nechtě přistoupit k bilanci zisků a ztrát, jež jim přineslo čtyřicetileté pronásledování. Byli sice oprávněni říkat se svatým Pavlem: „dobrý boj jsem bojoval, víru zachoval“, též ale nemohli zůstat jen při tom. Museli si přiznat, že utrpěli též mnohé vážné škody. Některé z nich mají objektivní ráz, k těm lze počítat materiální ochuzení církve, určité rozrušení jejích organizačních struktur, nesnáze věřících orientovat se v nových podmínkách. Velmi zle zpusťovalo totalitní období to, co by se dalo nazvat „křesťanskou kulturou“. Boj proti náboženství nedokázal u nás vykořenit víru, v tomto ohledu by mohly uspokojivým dojmem působit i různé statistiky, například počty občanů, kteří se při sčítání obyvatelstva v roce 1991 přihlásili ke katolické církvi nebo k jiným křesťanským komunitám. Také poměr mezi praktikujícími a nepraktikujícími křesťany je v české republice asi lepší než v leckteré zemi, jež neprošla v minulých letech obdobím náboženské nespokojenosti. Zato však u nás ateistická propaganda totalitního období zaznamenala nesporné úspěchy ve své snaze o „vymývání mozků“. Zle po-

škodila v širokých vrstvách českého národa historické povědomí, různé tradice zděděné z křesťanské minulosti, znalosti o tom, co je skutečné křesťanství. Mezery ve vzdělání u křesťanů i těch druhých jsou vůbec jednou z nejtěžších položek dědictví, které po sobě zanechal komunismus. Lze je počítat mezi ony objektivní škody, o nichž jsem hovořil výše. Objektivním faktem třeba bylo to, že totalitní režim vědomě a záměrně zabraňoval věřícím v přístupu ke vzdělání, zejména humanitnímu. Výsledkem bylo mimo jiné to, že po řadu let se do seminářů v Československu hlásili především absolventi průmyslových a technických škol, protože přístup na gymnázia byl dětem z věřících rodin všemožně ztěžován. Kněží mladé a střední generace musejí vynakládat nemalé úsilí, aby zaplnili mezery ve svém vzdělání. A co platí pro ně, platí i pro laiky. Mnohé se napravilo a napravuje, v této oblasti očekáváme a dostáváme účinnou pomoc od svých bratrů ze Západu, ale co se ničilo celá desetiletí, nedá se zbudovat za několik měsíců či let. Zmíněná „devastace“ křesťanské kultury znesnadňuje také dialog mezi křesťany a ostatními občany, nejasnost pojmů, neznalost řekněme „křesťanských reálií“ tu vede k častým nedorozuměním. Tento jev lze pozorovat například v diskusích o restituci církevního majetku a o postavení a roli církve ve společnosti vůbec.

Zde však již nelze svalovat vinu za různé neúspěchy pouze na okolnosti. Nerozuměli-li apoštolovi hlásajícímu víru jeho posluchači, musí ho to vést též ke zkoumání vlastního svědomí. Do ghetta sice zahnal české křesťany kdysi vnější nátlak, ale když po čtyřiceti letech zdi tohoto ghetta padly a věřící vyšli ven, musejí si stěžovat jen sami na sebe, pokud si s sebou z ghetta odnesli různé návyky, způsoby chování a uvažování. Zde se křesťanům právě mstí jejich minulý postoj pouhého přežívání, onoho „přezimování“, o němž jsem již hovořil. A co hůř, v nastalém uvolnění se u leckterých věřících začaly objevovat staré nectnosti, které pod tuhým příkrovem totality zůstávaly ukryty, leč nezanik-

ly. U duchovních třeba paternalismus, nedůvěra ve schopnost laiků samostatně přemýšlet a jednat, u laiků zase sklon ke směřování náboženství a politiky atp. Těžko se také leckdy odolává pokušení pýchy, jak jsem o tom hovořil na začátku v souvislosti se srovnáním křesťanů na Západě a na Východě. Na postojích a chování českých katolíků se také neblaze projevila třeba jejich izolace od dynamického vývoje obecné církve: například z usnesení 2. vatikánského koncilu byla v mé zemi uvedena v život v podstatě pouze liturgická reforma. Naprostá většina věřících u nás sice v teorii potřebu obnovy vyhlášenou koncilem uznává, ale zakořeněné zvyky se těžko překonávají.

Máme tedy uzavřít, že oněch čtyřicet let pronásledování bylo pro věřící v mé zemi ztracenou dobou, kterou pouze přežili a během níž se ničemu nenaučili? To by samozřejmě bylo nejen přehnané, ale též hrubě nespravedlivé. Pokud bylo v mém krátkém a sumárním přehledu současného stavu českých křesťanů více stínů než světla, bylo to dáno zejména tématem mého vystoupení, jež se mělo dotknout „dědictví komunismu v našich srdcích“. Nešlo mi o vynášení soudů, tím méně odsudků, chtěl jsem upozorňovat.

Když u nás po zimě přišlo jaro, nezačala vzrůstat pouze setba z dobrého semene, ukázalo se, že mnohem víc než předtím bují také koukol. To tak bývá ostatně v řádu lidských věcí vždy a všude, není však

na křesťanech, aby tomuto stavu věcí jen nečinně přihlíželi. Musejí si dát pozor, aby v případě každého jednotlivce i celé obce nedopustili, aby různá křoví udusila dobré semeno.

A když jsem se takto octl u nástrah, jež mohou dobrému semeni bránit, aby přineslo užitek, dovozte mi, abych v této souvislosti uzavřel svou úvahu ještě jednou vzpomínkou. Týká se výkladu podobenství o rozešvači, který jsem slyšel kdysi dávno v dobách totality v jednom venkovském kostele. Pan farář tam ve své homilii rozebíral postupně stav křesťanů podobajících se zrnu padlému u cesty, pak zrnu padlému na skálu a konečně zrnu padlému do křoví. A já jsem se vzrůstající úzkostí konstatoval, jak dokonale poznávám sám sebe v každém ze tří druhů křesťanů. Závěr homilie mě nicméně překvapil. Když kněz dospěl k zrnu padlému na úrodnou půdu, řekl: ten, kdo se pozná v zrnu u cesty, na skále a ve křoví, má naději, že by se mohl stát zrnem dávajícím užitek.

Mám za to, že by stěží bylo možné stanovit lépe program tomuto shromáždění než vyslovením přání, aby postupovalo právě v duchu morality citované homilie. Ano, pokud křesťané pokorně, poctivě a v duchu pokání přiznají a rozeberou své chyby a nedostatky, budou pak moci účinně otevřít svá srdce působení Ducha Svatého a stát se tím, čím mají být: kvasem v těstu, solí země.

OHLASY, KRITIKA

Poznámky k bl. Česlavovi

Článek „Titularis Silesiae“ od O. Jana A. Spieze v *Salve* 2/92, str. 47–52 mne zarmoutil. Jsou v něm opakovány historické omyly, které už byly před čtyřiceti lety odborně vyvraceny O. Raimundem Loenertzem, jazykovým géniem a výborným

historikem, ve dvou článcích uveřejněných v *Archivum Fr. Praedicatorum* (AFP), časopise Historického ústavu našeho řádu¹.

Jelikož se tyto omyly týkají také založení řádu v Praze a prvního známého dominikána z českých zemí, domnívám se, že je

¹ Une ancienne chronique des provinciaux dominicains de Pologne 21 (1951) 5–50 a La vie de S. Haycinthe du leteur Stanislas 27 (1957) 5–37.

nutné tyto omyly pro české čtenáře krátce opravit.

1) Prameny psané ještě před svatořečným sv. Dominika (1234) jednoznačně tvrdí, že první dominikáni vyslaní do Krakova sv. Dominikem po generální kapitule řádu v Bologni 1221 byli bratři Jacek a Jindřich z Moravy. Zde máme jméno prvního českého dominikána, který navíc znal zakladatele řádu. Tito dva dorazili do Krakova teprve na svátek Všech svatých 1222, protože se zdrželi ve Friesachu (Korutany), aby tam oživilí zakládání řádu. Krakovský biskup Ivo je přijal „s velkou úctou a radostí“. Protože kostel s přilehlým domem, který jim chtěl dát, byl farní a ve špatném stavu, bydleli až do 25. března 1223 v biskupské residenci. V těchto pramenech není zmínka o pobytu biskupa Ivy (1218–29) v Římě nebo o Česlavovi. Nemohl tedy založit v roce 1222 klášter v Praze, protože ještě jistě nebyl ani v řádu a žádný věrohodný pramen o založení v roce 1222 není.

2) Bl. Jordán vyslal 1225 Gerarda z Wroclavi, studenta v Paříži, do Krakova jako provinciála, ačkoliv Polská provincie byla založena teprve 1228 a v Polsku existoval pouze jediný klášter v Krakově. Anglická provincie byla právně založena už 1221 a měla už tehdy provinciála, ačkoliv tam nebyl ani jeden klášter. Je to známka vitality a optimismu mladého řádu. Gerard svolal v Krakově kapitolu bratří, která rozhodla vyslat bratry, aby založili kláštery ve městech Wroclav, Praha, Kamieň, Sandomienz a Gdaňsk. Technický výraz, který prameny používají – *recipere domos* – znamená druhou fázi založení kláštera. Té předcházela žádost biskupa, šlechtice nebo města, aby se dominikáni usadili v příslušném městě. Když byly informace bratří kladné, rozhodla provinční kapitula o založení (*recipere domum*) a jmenovala bratry, kteří tam byli vyslaní (*mittere conventum*). Kapitula v Krakově 1225 měla jis-

tě už žádosti o založení z oněch pěti měst i informace o dobrých možnostech založení. Pro Prahu mohl tyto informace přinést provinciál Gerard, který na cestě z Paříže do Krakova musel procházet Prahou. Ve Wroclawi daroval biskup Vavřinec 1. května 1226 dominikánům kostel sv. Vojtěcha. Že zakladatelem tohoto kláštera byl Česlav, je bez pochyby. Jak ale mohl ve stejnou dobu založit i klášter v Praze, což je uvedeno v článku? Dominikáni vyslaní z Krakova se podle Dalimila usadili prvně v Praze na Poříčí, než se přestěhovali ke kostelu sv. Klementa u Juditina mostu. To bylo něco běžného. Obvykle museli nějaký čas čekat v nějakém hospici, než se uvolnil jim slíbený kostel, u kterého si mohli vybudovat klášter. Proto je mezi příchodem dominikánů do města a usazením se u určitého kostela jistá časová lhůta, a proto i rok založení se trochu liší. V Praze udávají prameny r. 1225, 1226, 1227².

3) Česlav byl bezpochyby druhým polským provinciálem od 1233–36, ne tedy 1234–38, jak chybně uvádí článek.

4) Podle tohoto článku přinesl Jacek a Česlav z Říma papežskou bulu, jejíž originál se uchovává ve Wroclawi. Jak ji mohli přinést s sebou v roce 1221–22, když ji papežská kancelář vystavila teprve 22. května 1224? Ve Wroclawi³ je ale zachován regest papežské buly z 9. 2. 1221, kterou jistě přinesli s sebou Jacek a Jindřich z Moravy do Krakova. Sv. Dominik a jeho nástupci si vyžadovali od papežské kurie doporučující listiny, které bratři vycházející kázat a hlavně zakládat nové kláštery nosili s sebou jako průkaz jejich řeholní totožnosti a papežského dovolení moci všude kázat. Mnoho těchto doporučovacích průkazů je dodnes zachováno v originále⁴.

Dominikánským heslem je Veritas. Když jde ale o pravdu historickou, lehce ji pomíjíme, protože její hledání je velkou námahou. Ale bez této pravdy je nebezpe-

² AFP 26 (1956) 133 a dále

³ Arch. Panstwore, Rep. 57

⁴ AFP 34 (1964) 5–44

čí, že budeme opakovat historické omyly, před kterými by nás mohla historická prav-

da ochránit.

Vladimír Koudelka OP

Jak pastorovat pastýře

V čísle 3/93 časopisu *Salve* vyslovuje Jiří Fuchs svůj "bratrský údiv" nad dvěma větami šéfredaktora Teologických textů Th.Dr. Oto Mádra, vyňatými z kontextu jeho odpovědi na dopis týkající se přestupu katolických charizmatiků k Jednotě bratrské. Jde o tyto věty:

„Je to odpad, když je vedlo dobré svědomí a my jsme jim nezpřístupkovali ani jasné katolické vědomí, ani vřelý vztah k našemu Pánu? Spíše je to varování před pastorační školáckou, mentorskou, věcnou, úzkostlivou a chladnou.“ S velkou dávkou svévolle se ne-teolog Fuchs domnívá, že Mádrova odpověď

- a) „nepřispívá ke kýžené jasnosti katolického vědomí“,
- b) „dává ujištění, že přestup neznamená ztrátu něčeho podstatného“,
- c) „vyznívá relativisticky“,
- d) „legitimuje evidentní ztrátu plnosti víry, protože zcela vynechává hledisko pravdy“.

Ad a: K vyjasnění katolického vědomí patří nejen „vědět co“, ale i „vědět jak“ (evangelizovat).

Ad b: Obecné ujištění o tom, že přestup k nekatolíkům nikdy nepředstavuje ztrátu (ať už na poli ortodoxie či svátostné praxe), Mádrovy věty ani při nejlepší (či nejhorší) vůli čtenáře neobsahují.

Ad c: Jednoznačné vyzvednutí hodnot „katolického vědomí“ a „vztahu k našemu Pánu“ nelze chápat jako relativismus.

Ad d: Díky diachronickému utváření lidského jazyka (v němž nelze říci vše naráz) je možno po libosti chytit na švestkách koholi. Říká-li například Ježíš „jděte a uče

všechny národy“, pak ještě daleko víc než Oto Mádr *v té chvíli* vynechává hledisko pravdy. Neříká v tom okamžiku – zatímco Mádr to nesporně alespoň naznačuje – co mají apoštolové učit. Ježíš i Mádr se o plnosti víry vyjadřují na jiných místech. Předjít unáhlenému osočení tedy znamená přecíst si jak z evangelia, tak z Mádra víc než jednu či dvě věty.

Pro úplnost dodejme, že 1. Teologické texty jsou odborný časopis, který neslouží elementární katechezi, nýbrž je určen kněží a alespoň částečně teologicky vzdělaným laikům; 2. výbor z díla Oto Mádra vyšel pod názvem *Slovo o této době* v nakladatelství Zvon a je ještě k dostání.

Mádrova teologie si získává u nás i na mezinárodním fóru stále více příznivců, a to ne proto, že by byla proniknuta „moderní intelektuální skepsí“ (jak se snaží proti vší logice, etice i realitě sugerovat J. F.), ale naopak proto, že z patové situace moderního myšlení nachází nosná a produktivní východiska v duchu zásadní orientace k pravdě a lásce. Jak zní výstižné vžité označení, je to „teologie živá“ – ortodoxní a zároveň tvořivá, která spolu se svým autorem prošla ohněm těžkých zkoušek především proto, že svou vitálnost neopírá o horizontalitu pouhých lidských idejí. Pro čtenáře, které výpad Jiřího Fuchse snad v této věci trochu zmátl, nechť je moje glosa pozvánkou k bližšímu poznání dynamického, a přitom velice jemného, komplexního a vyváženého Mádrova díla a ducha.

Jolana Poláková

Můj údiv se vůbec netýkal dvou vět „vyňatých z kontextu“ odpovědi dr. Mádra, jak tvrdí J. Poláková, nýbrž právě té odpovědi jako celku. Je možné, že to známá autorka filosofických knih nepochopila? Ať tak či onak, zůstává faktem, že se tímto posunem dostala její kritika na „jinou vlnu“. Uvedme tedy Mádrovu odpověď celou:

„Ptáte se, zda-li přestup katolické charismatické rodiny k Jednotě bratrské je odpad; říkají, že v naší církvi nenašli prostor k duchovnímu vyžití–prožití vinou duchovního správce. K tomu krátce: Slovo vyžití může naznačovat povrchní zájem o osobní zážitky, ale nemusí; víra se přirozeně rozvíjí v osobní prožívání Božího světa a studená láska je dost podivná. Znam řadu lidí, kteří teprve v jiné církvi našli hloubku víry. Je to odpad, když je vedlo dobré svědomí a my jsme jim nezpřístupkovali ani jasné katolické vědomí ani vřelý vztah k našemu Pánu? Spíš je to velké varování před pastorační školáckou, mentorskou, věcnou, úzkostlivou a chladnou.“

Udělal jsem si soukromý průzkum mezi katolíky. Ač většinou neteologové, viděli vesměs na první pohled nedostatečnost redaktorovy odpovědi. Slovo „relativizace“ přitom padalo často – nikoli z mé strany. Shodli jsme se, že nedostatečnost zde nespočívá v tom, co redaktor řekl, nýbrž v tom, co neřekl, co však v daném kontextu – určeném otázkou tazatele – řečeno být mělo. Proto míří kritika J. Polákové mimo. Nevyvozuji totiž své výhrady z redaktorových vět – ty jsem naopak uznal (!); ani je nesmyslně nepřetěžuji nárokem na všeobšáhlost. Stačilo jen jednu, dvě věty přidat – a v tom je právě jádro sporu.

J. Polákové však toto jádro uniká. Přehlédla, že nepolemizují s tím, co bylo výslovně napsáno, nýbrž se způsobem odpovědi; byla totiž zredukována na ono „jak

evangelizovat“. Vynechání onoho „co hlásat“ však v daném kontextu katolické vědomí nepochybně zatemňuje. To netvrdím „s velkou dávkou svévole“, ale s odvoláním na kontext i na podmínky vyjasňování katolického vědomí, jak je určuje sama J. Poláková. Netvrdím však, že dr. Mádr celým svým dílem zatemňuje katolické vědomí, nýbrž, že ho zatemňuje touto svou odpovědí; jen na ni reaguji! Proto je zde poukaz na jiné, jistě pravověrné výroky dr. Mádra neadekvátní. Ze stejného důvodu také nic nesugeruji o Mádrově teologii.

Výpovědi J. Polákové v rozpětí „ad a – d“ tedy prozrazují buď evidentní nepochopení nebo sofistické zkreslení mé námítky. Hájí, co nekritizují a kritizované pomíjí. Jak vysvětlit tolik chyb na tak malé ploše?

Zdá se však, že J. Poláková smysl námítky přece jen tuší, když připomíná, že TT neslouží elementární katechezi, nýbrž jsou určeny kněžím. Vzhledem k privativní odpovědi dr. Mádra a s poukazem na zkušenost s charismatickým knězem (viz můj text) k tomu musím ovšem dodat: tím hůř! Neboť odpověď uznávaného teologa vyznívá tak, že v hodnocení přestupu k protestantům je hledisko víry indiferentní. Doporučuji autorce, aby si pokud možno objektivně zjistila, jak Mádrova odpověď působí. Může pak eventuálně vysvětlovat, že TT „neslouží elementární katechezi“.

Dvě věci v replice J. Polákové nechápu: 1. Proč musí být kritické hodnocení nějaké myšlenky stereotypně převáděno na úroveň „portrétů osobnosti“? Má snad následný výčet zásluh signalizovat nekritizovatelnost? 2. Autorka je schopná vykládat náročné filosofické texty – zde si však neporadila s jednoduchým problémem. Uniká jí jeho podstata, reaguje nevěcně a „mlží“. Proč asi?

Jiří Fuchs

KNIHOVNA

Portál:

J. Prekopová – Děti jsou hosté, kteří hledají cestu

G. Gilbert – Bratr vyvržených

Z. Matějček – Po dobrém nebo po zlém

Velehrad:

W. Trobisch – Jaký je muž a co by o tom měla vědět žena

Sefer:

E. Wiesel – Talmud

Práh:

J. Langer – Talmud

Zpěvy zavržených – antologie hebr. básnictví

Křesť. akademie Praha:

P. Beauchamp – Hovory o Písmu svatém

R. Guardini – O duchu liturgie

J. Skoblík – Na cestě po Jeho stezkách

OIKOYMENH:

J. Smolík – Současné pokusy o interpretaci evangelia

J.S. Trojan – Moc víry a víra v moc

P. Ricoeur – Život, pravda, symbol

M. Heidegger – Co je metafyzika?

– Konec filosofie a úkol myšlení

– Básnický bydlí člověk

Karmelitánské nakl.:

G. Danneels – Kristus nebo vodnář?

P. Köster – Hledejte moji tvář

dr. P. Madre – Zbav nás od zlého

R. Abeln, A. Kner – Neboj se

– Umírání znamená
loučení

Otec Jeroným – Protože navždy trvá dlouho

kard. Suenens – Duchovní cesta

Alverna:

G. K. Chesterton – Svatý František

Vyšehrad:

L. Kropáček – Duchovní cesty islámu

J. Čep – Rozptýlené paprsky

W. Trillig – Hledání historického Ježíše

Scriptum:

E. Kantůrková, J. Zvěřina – Dialogy o víře

J. kard. Ratzinger – Naděje pro Evropu?

C.F. von Weizsäcker – Člověk ve svých dějinách

J.B. Brantschen – Proč nás dobrý Bůh nechává trpět?

Zvon:

F. Porsch – Mnoho hlasů, jedna víra

Liturgický kalendář 93–94

CM kalendář 94

stolní kalendář 94

nakl. J. Krigl:

R. Tretera OP – Církevní právo

Návrat:

R. Campbell – Hledám svou cestu

L. Crabb – Uvnitř

ERM:

C. Tresmontant – Dějiny vesmíru a smysl stvoření

Kalich:

J.M. Lochman – Otče náš

SLON:

D.J. Levy – Politický řád

EWA:

Slovník řecko-římské mytologie

ČS:

M. Eliade, I.P. Culian – Slovník náboženství

Albatros:

Kniha o náboženstvích

Svoboda:

B. Russell – Logika, věda, filosofie, společnost

Naše vojsko:

F. Brentano – O původu mravního poznání

nové časopisy:

Metanoia, Eliáš (pravoslaví), Komunikace

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: Kazatelské středisko Československé provincie Řádu bratří kazatelů

tisk: SURSUM Tišnov

MIČ: 47 484

cena: 18,- Kč

Výše uvedené informace platí pouze pro rok 1993.

INFORMACE O PŘEDPLATNÉM NA ROK 1994 NA VLOŽENÉM LISTU

