ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

SALVE

ROČNÍK III. *ČÍSLO 3* *1993*

Dominik Duka OP	*Mýtus a Bible*
Adrian Schenker OP	*Nová smlouva u Jeremiáše*
Stefan Swieżawski	*Liturgie jako jeden ze zdrojů filosofické inspirace*
Johannes Hampel	*Osoba - osobnost - důstojnost člověka*
Odilo Štampach OP	*Církev nového věku?*
Jakub Gonciarz OP	*Cesta k mystické jednotě*
Anthony de Mello	*Probuzení*
Zygmunt Mazur OP	*Výmluvnost mlčení*
Jiří Fuchs	*V bratrském údivu*

OBSAH

Dominik Duka OP – Mýtus a Bible 2
Adrian Schenker OP – Nová smlouva u proroka Jeremiáše 4
Stefan Swieżawski – Liturgie jako jeden ze zdrojů filosofické inspirace .. 7
Joannes Hampel – Osoba – osobnost – důstojnost člověka 13
Odilo Štampach OP – Církev nového věku? 19
Jakub Gonciarz OP – Cesta k mystické jednotě 27
Anthony de Mello SJ – Probuzení 33
Zygmunt Mazur OP – Výmluvnost mlčení 36
Deset otázek pro magistra řádu – rozhovor 38
Perspektivy křesťanské publicistiky – rozhovor 42
Jiří Fuchs – V bratrském údivu 46

Editorial

Žijeme v době mísení a prolínání hodnot, v době kdy už nejsou originály odlišitelné od náhražek. Pocítili jsme znovu duchovní hlad, ale nejsme připraveni si vybírat z pestré nabídky. Máme pokažený vkus, málo ochoty zamyslet se nad kvalitou nabízeného „zboží". Mnozí hledají zprostředkování mezi zkušenostmi a celými obory, a přitom by si přáli zachovat jasné kontury. Křesťan pevně zakotvený ve své identitě je větším přínosem pro dialog postojů a kultur, než povrchní křesťanský „volnomyšlenkář".

Několik generací biblistů dělalo vše proto, aby domnělé prosté jádro biblické zvěsti očistili od mýtického nánosu. Na konci tohoto sysifovského počínání někteří radikálové došli k tomu, že v Písmu není v podstatě nic než mýty, ale utěšují se, že je to vlastně v pořádku a že právě s tímto vědomím můžeme bibli číst s užitkem pro duši. Dominik Duka OP (***Mýtus a bible***) chce mýtus vymezit a podívat se, nemá-li přece jen v lidském přetlumočení Božího slova domovské právo. U zdravého biblického základu zůstává Adrian Schenker OP, jehož pražská přednáška ***Nová smlouva u Jeremiáše*** sklenula most k Božímu lidu Staré smlouvy.

Spoje hledá dokonce i nestor současné polské tomistické školy Stefan Swiezawski a neztrácí přitom ze zřetele zdravou kritičnost. Nachází totiž k překvapení čtenáře podněty pro filosofii v liturgii (***Liturgie jako jeden ze zdrojů filosofické inspirace***).

Stoupenci postmoderních duchovních syntéz nechávají lidskou osobu, aby se rozplynula v neosobním Absolutnu. Proto nezaškodí přečíst si jako protiváhu německy důkladný filosofický rozbor ***Osoba – osobnost – důstojnost člověka*** od Johanese Hampela.

Odilo Štampach se v kapitole o ***Církvi nového věku*** z právě vycházející knihy Život, Duch a všechno (Duchovní směry nového věku) snaží vyjít vstříc současnému myšlení a cítění, ale ukazuje, že nemusíme spěchat s rozpouštěním církve v esoterních a orientálních spiritualitách. Naznačuje, že ji nesmete ani bouře spirituální revoluce. Má ve své tradici impulsy, s nimiž může vyjít vstříc novým hledačům a nabídnout jim je v přátelském rozhovoru jako alternativu. Katolickou rukou podanou postmoderním hledačům duchovna může nepochybně být dominikán z přelomu 13. a 14. století, Mistr Eckhart. Je totiž pro ně přijatelný, ačkoli neměl ve své době zřejmě mnoho příležitostí vycházet vstříc jiným proudům. Spíše poukazuje na možné setkání v hlubině. Eckharta jako teologa mystika nám přiblíží článek ***Eckhart – Cesta k mystické jednotě*** z polského dominikánského studentského časopisu Teofil. Stejným směrem, totiž k hlubině a k setkání, jdou rekolekce, jež dával na různých místech americký jezuita Anthony de Mello. Tyto dynamické a provokativní texty byly po jeho smrti shromážděny v knize ***Probuzení***. Právě pod tímto názvem uvádíme překlad dvou kapitol. K duchovní cestě, ale někdy i k praktickému životu patří mlčení. Prostou úvahu Zygmunta Mazura OP na toto téma pod názvem ***Výmluvnost mlčení*** přejímáme z polského časopisu bratří kazatelů W drodze.

Nového magistra Řádu kazatelů (dominikánů) Timothy Radcliffa jsme představili brzy po jeho zvolení. Převzatý rozhovor s ním by mohl nabídnout látku k přemýšlení i pro širší okruh čtenářů, než je dominikánská duchovní rodina. Druhý rozhovor je původní. Nad velmi diskutovanými ***perspektivami křesťanské publicistiky*** se s bratrem Šebestiánem zamýšlejí redaktoři oblíbené přílohy Katolického týdeníku Perspektivy. Debata zahrnuje na malé ploše mnoho materiálu od otázky, co to je křesťanská kultura a a co nezávislé veřejné mínění v církvi, až po komentář redaktorů k nedávnému zániku časopisů Velehrad a Souvislosti. Dialogickou část tohoto čísla završuje Jiří Fuchs vyjádřením ***bratrského údivu*** nad sloupkem redaktora Teologických textů věnovaným přestupu z katolické církve do Jednoty bratrské.

Jedni staví mosty, jiní zpevňují břehy. Obojí je potřebné. Most opřený o nepevné břehy by se záhy zhroutil. Jisté je, že voda v řece teče bez ohledu na snahu jedněch i druhých.

(red.)

Mýtus a Bible

Dominik Duka OP

Mýtus v podobě, kterou nám předal starověk, je jistou literární formou. Není totožný s bajkou, legendou či pohádkou. Liší se svým původem a záměrem. Mýtus používá symbol, je blízký poezii a dramatu. Je ve svém literárním vývoji úzce spojen s ritem. Spojení mýtu s kultem je dáno skutečností, že kult se stal prostorem, kde mýtus vznikl a vyrostl, tak jako celá kultura. Přesto však musíme dát za pravdu těm autorům, kteří příčinu vzniku mýtů vidí v aititologii. Ta sama nás přivádí k sakrální ontofanii (posvátné zjevení jsoucna), která je předchůdkyní ontologie. Mýty byly vytvořeny proto, aby osvětlily podstatu vesmíru, vznik člověka, jeho osud a původ kulturních zvyků. Psychologové vidí v symbolu, jako i v mýtu, vyjádření hluboké psychologické zkušenosti a hlubinná psychologie nachází v mýtu bohatý nadčasový materiál. Ani moderní kosmologie nepopírá, že mýtus je jistou mírou inspirace při vytváření různých vědeckých fikcí a hypotéz.

Strukturalismus Claude–Strausse, moderní lingvistika, semiotika i filosofie řeči chápou mýtus jako vážné a bohaté pole pro vědecký výzkum a vidí v něm předchůdce nejen vědeckých oborů řecké filosofie, ale někdy i doplňující faktor, jak vyjadřuje známé úsloví „básník má vždycky pravdu". Vždyť přístup lidové moudrosti např. ke genetice („jablko nepadá daleko od stromu") byl o mnoho vědečtější než postoj jediného vědeckého světonázoru marxismu–leninismu, který charakterizoval genetiku jako buržoazní pavědu a na léta zavedl honbu na čaroděje.

Mytologie je vlastně celý soubor, systém mýtů oddělených od rituálu. Mohli bychom je nazvat jakýmisi předchůdkyněmi polyteistické teologie, což však nejde, protože jsme ještě v předfilosofickém období. Mytologické systémy se v kontaktu s filosofií proměnily v gnozi. Chápat mýtus jako protiklad ke skutečnosti je přežitek osvícenství a pozitivismu, který jistým způsobem pochází z křesťanství. Pro prvotní křesťanství bylo často bajkou vše, co se při konfrontaci s pohanstvím neopíralo o Starý nebo Nový zákon. Pro primitivního člověka byl mýtus zjevením skutečnosti. Viděl v mýtu absolutní pravdu, posvátné dějiny. Vyprávět mýtus, to znamenalo hlásat „od počátku" to, co se událo. Mýtus vypráví pradějiny, popisuje vstup nové kosmické skutečnosti, je zprávou o stvoření. Protože toto vyprávění se dotýká prapočátku, je mýtus příbuzný s ontologií, která se ptá po prvních příčinách. Sakrální je vždy pro archaickou společnost skutečný. Mýtus odhaluje či zjevuje Posvátno, zpravuje o tvůrčím činu nebo o jeho nadpřirozených podstatách. Mýtus popisuje rozličné a často dramatické průniky Posvátna do světa. Každý mýtus vypráví o tom, jak skutečnost začala být od počátku, a to celá skutečnost kosmos, nebo jeho část, ostrov, rostlinný druh, lidská instituce jako například království, dynastie apod. Přitom pomocí symbolů vypráví, jak vstoupily do existence jednotlivé věci. „Proč" je vždy úzce spojeno s „jak". Projev Posvátna je první příčinou každé existence. Každé stvoření je Božím dílem, průnikem tvůrčí energie do kosmu, každé stvoření je vylitím plnosti. Tato posvátná ontofanie zavazuje člověka, aby jednal podobně, jako konali bohové na počátku. Určitá vnitřní podobnost mnoha stvořitelských mýtů a jejich hluboká myšlenková úroveň vede badatele k teorii prazjevení. I bez této teorie můžeme chápat velikost mýtu ze skutečnosti samotného stvoření, které je manifestací Boha, je nutně vyzařováním jeho moci, slávy a dobroty. Tyto skutečnosti chápal primitivní člověk básnickou intuicí a často je také vyjádřil lyricko–dramatickou formou. To je důvod, proč četba mýtů je i dnes strhujícím zážitkem. Řecké drama je v celé šíři ponořeno do mytického světa. Svět mýtu je také kolébkou světové literatury.

Zaposlouchejme se do polynéského kosmogonického mýtu: „Na počátku byla jen voda a temnota. Jo, nejvyšší Bůh, rozdělil ji silou myšlení a svým slovem stvořil nebe a zemi." S kosmogonickými mýty úzce souvisí tak zvané orientační rity. Orientační zaměření je v nich dáváno do souvislosti s tvůrčím rozdělením chaotické pralátky kosmu, kterou reprezentuje voda, temnota, vzduch, země. Kruh nebo čtverec se stávají v těchto ritech symbolem světa (imago mundi). Vytyčování megalitických nebo totemických kůlů uprostřed osady či města znamená napodobení tvůrčí činnosti božství, odstranění chaosu a zavedení řádu. Kůl vyjadřuje také spojení mezi nebem a zemí, mezi božstvím a člověkem. Není bez souvislostí, že sídliště se stavěla do kruhu nebo do čtyřúhelníku. Podobnou úlohu jako kůl mohlo sehrát ohniště, kde se udržoval věčný oheň. Kůl může být také nahrazen stromem. Pozůstatkem tohoto vědomí je i umístění koruny lesního stromu při ukončení stavby domu („glajcha"). Protože i obydlí symbolizuje obraz světa – imago mundi.

V určitých mýtech se pracuje se symbolikou semene (spermatu, vejce nebo plodu). Kosmos je pak představován jako tělo nadpozemského původu. Sepětí mýtů s rituálem přineslo do mýtů či mytologií mnoho prvků, které měly význam pro rozvoj kultury. Zdůraznila se dramatická složka a v rámci politických a náboženských změn se mýty rozrostly do složitých teogonií, které vyjadřují složitost historického vývoje starověkých kultur a politických struktur. Aitilogické motivy vyřadily mýtus z rámce času, ale ritus vnesl do mýtů dějinný podtext, který je někdy těžko srozumitelný. Mýty můžeme rozdělit do několika skupin:

1. Stvořitelsko – kosmogonické mýty:
a) bůh užívá daného materiálu (nebe, země, voda, vzduch)
b) vejce, z kterého se zrodí svět bohů a lidí
c) svět vzniká zrozením
Tyto kosmologické mýty popisují vznik bohů a lidí.
2. Roční cyklické mýty – vysvětlují přírodní koloběh, tj. roční období, úrodu apod. Sem patří mýty o smrti a znovuzrození bohů: Osiris, Adonis, Tamnus i únos Persefony.
3. Kultovní mýty – vysvětlují vznik určitých kultů.
4. Kmenové mýty – vysvětlují vznik kmenů.
5. Sociální mýty – vznik různých sociálních institucí.
6. Mýty o smrti – otázky života a smrti.
7. Mýty o prvotním ráji – osud člověka a původ zla.
8. Mýty o zániku světa – aplikace ročních mýtů na kosmos, stále se opakující vesmír.

Otázka, zda v Bibli nacházíme mýtus, není tak snadná. Mnozí autoři rozšiřují význam slova natolik, že každý vědní obor by mohl být považován za mýtus své doby. Tento způsob řešení však nelze přijmout. Mýtus jako speciální vědecko–literární útvar se pro spojení s polyteistickým kultem Úrodného půlměsíce do Bible nedostal. Demytologizaci, požadovanou dr. Bultmannem, provedli již bibličtí autoři a redaktoři. Bible, podobně jako autoři mýtů, pracovala se stejnou kulturní myšlenkou. Tedy existuje určitá podobnost a přejímka, která není dána jen literární závislostí na velkých kosmogonických mýtech, jako je mezopotamský mýtus „Enuma Eliš" nebo egyptský mýtus o bohu „Ptahovi", který tvoří pouhým slovem. Podobnost je však především určena kulturně–společenským prostředím území, v kterém Bible během staletí vznikala, a také nutnou komunikací s okolním světem, který byl mytologií určován. Tedy nejen symboly, ale i některé formy mytického myšlení jsou společné Bibli i celé kultuře Úrodného půlměsíce. Aitiologické motivy spojují Bibli s primitivní kulturou jako takovou. Tato skutečnost není znevažováním Bible, ale její velikostí. Činí z ní skutečně Knihu knih, popisující manifestaci Boha skrze stvoření kosmu a jeho dějiny. Tato forma přirozeného zjevení Boha je přístupna člověku všech dob, tedy biblickým jako i nebiblickým autorům. Boží autorství nenarušuje velikost lidského autora. Mýtus jako celek nebo mytologie nemá v Bibli místo. Teogonie, která je nutnou součástí mýtu, nenašla v Bibli uplatnění. Bůh Zjevení, které je samo mystériem,

si své tajemství ponechává tak jako každá skutečnost. Zjevení Tajemství, ona osobní sdělení, jsou nadpřirozenou revelací, která je vlastní pouze Bibli, a neponechává nás na pochybách o skrytém Bohu.

Prameny:

1) Die Schöpfengsmythen s předmluvou M. Eliade
2) M. Eliade: Die Religionem und das Heilige
3) M. Backer: Bilder von Gut und Böse
4) S.N. Kroner: Mytologie starověku

Nová smlouva u proroka Jeremiáše

Adrian Schenker OP

Adrian Schenker je profesorem Starého zákona na univerzitě ve Fribourgu, specializuje se na exegezi Žalmů a biblickou aramejštinu. Podílel se na překladu Jeruzalémské bible do němčiny. Uvádíme záznam přednášky, která se konala v pražském konventu u sv. Jiljí v březnu 1993.

1. Problém

V celém Písmu svatém je málo míst tak proslulých jako úryvek o nové smlouvě, kterou Bůh chce uzavřít s Izraelem a Judou (Jer 31,31–34):

„Hle, přicházejí dny, je výrok Hospodinův, kdy uzavřu s domem izraelským i s domem judským novou smlouvu. Ne takovou smlouvu, jakou jsem uzavřel s jejich otci v den, kdy jsem je uchopil za ruku, abych je vyvedl z egyptské země. Oni mou smlouvu porušili, ale já jsem zůstal jejich manželem, je výrok Hospodinův. Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech, je výrok Hospodinův: Svůj zákon jim dám do nitra, vepíši jim jej do srdce. Budu jim Bohem a oni budou mým lidem. Už nebude učit každý svého bližního a každý svého bratra: ‚Poznávejte Hospodina!' Všichni mě budou znát, od nejmenšího po největšího z nich, je výrok Hospodinův. Odpustím jim jejich nepravost a jejich hřích už nebudu připomínat."

Při zkoumání tohoto textu vyvstávají četné otázky. Jedná se o autentickou výpověď proroka Jeremiáše? Jaký význam má slovo „smlouva"? Je to literárně jednotný text, nebo byl přepracován? S jakou eschatologií je toto zaslíbení vnitřně spojeno? Jaké účinky vyvolalo toto slovo v starozákonních a novozákonních dějinách?

Rád bych zde vyjádřil svůj postoj k tomu, co znamená „smlouva" u Jeremiáše obecně, a pak obzvláště na tomto místě.

2. Význam pojmu „smlouva" ve SZ

Slovo smlouva, *brît*, má široké pole užívání. Vždy znamená pouto, závazek. Může se jednat o vlastní závazek. Příkladem je Gen 9,11. Bůh zde slibuje, že již nikdy nevyhladí lidské ani zvířecí obyvatele země. Bůh zavazuje sebe sama. Zde je nutno poukázat na skutečnost, že se Bůh zavazuje *ve prospěch* lidí a živočichů. Jde tedy o závazek–příslib, nikoliv o dvou– nebo vícestranný pakt.

Smlouva však může znamenat také takový závazek, který se ukládá někomu jinému. I toto je jednostranný závazek. Ten, kdo má moc, zavazuje svého partnera. Příklady jsou 1 Sam 14,1–46, kde král Saul zavazuje své vojsko ke slibu (zde ovšem slovo „smlouva" nepadne), a rovněž Joz 24,25, kde Bůh Jozuovým prostřednictvím zavazuje lid. Partner se však může zavázat k poslušnosti též dobrovolně. Tak je tomu v 2 Král 23,1–3, kde král Josiáš sebe i svůj lid slavnostně podrobuje nově nalezenému Božímu zákonu, nebo v Jer 34,7–22, kde král Sidkijáš, aristokracie a velmoži města Jeruzaléma se společně zavazují dbát zákona o propouštění otroků. Existují také ujednání výslovně pojmenovaná „smlouva", např. 1 Král 5,26.

Úhrnem lze tedy konstatovat, že smlouva, hebrejsky *brît*, znamená závazek, který vymezuje nějaký sociální, právní, politický nebo náboženský vztah. Ve SZ není výrazu „smlouva" nikdy použito v plurálu. Neexistují ani žádné smlouvy časově ohraničené. Právě v této okolnosti stále trvajícího závazku má asi původ překvapivý překlad LXX: διαθήκη, ustanovení poslední vůle, což převzala Vetus latina jako „testamentum".

3. Původ teologického obrazu smlouvy mezi Bohem a jeho izraelským lidem

Mezi badateli se nadále diskutuje problém, odkud pochází ona představa SZ, že Bůh se svým lidem uzavírá smlouvu. Mimo Bibli taková představa není doložena. Proto mnoho biblických teologů považuje tuto myšlenku smlouvy Boha s Izraelem za ústřední, např. Walter Eichrodt, Karl Barth. Na centrální místo staví smlouvu Boha se svým lidem i sám SZ, zvláště Pentateuch (Gen 15; 17; Ex 19–24; 32–34; Dt).

Jedno velmi rozšířené vysvětlení spatřuje předlohu ve státních smlouvách, jimiž si svrchovaný panovník zavazoval své vazaly. Takových smluv je známo velké množství. Pocházejí již ze druhého tisíciletí od Chetitů, Egypťanů a Asyřanů. Zvlášť blízké SZ jsou syrské a asyrské státní smlouvy z osmého a sedmého století. Mnozí badatelé, mezi jinými Moshe Weinfeld a Norbert Lohfink, poukazují na podobnosti mezi právnickými texty z okolí Izraele a texty biblickými.

Jiní badatelé, jako např. E.W. Nicholson ve své knize *God and His People*, Oxford 1986, mají však závažné námitky.

Novější výzkum se také kloní k názoru, že představa smlouvy mezi Bohem a jeho izraelským lidem má své kořeny v období a v teologii Deuteronomia. Texty hovořící o této smlouvě je tedy podle tohoto názoru třeba datovat teprve do sedmého nebo šestého století. Tomu nasvědčuje mimo jiné skutečnost, že předexilní proroci se o této smlouvě nikdy nezmiňují, odhlédneme-li od dvou míst u Ozeáše, 6,7 a 8,1; obě místa jsou však z hlediska autenticity sporná. Proto se má za to, že idea uzavření smlouvy Boha s Izraelem je myšlenkou deuteronomické teologie, která se formovala v okruzích, kde byly známy zmíněné mezinárodní státní smlouvy. K tomuto mínění se přiklání známá kniha Lothara Perlitta *„Bundestheologie"*, která vyšla v roce 1967.

4. Boží smlouva s jeho lidem jako kolektivní slib

Nabízí se však možná ještě jedno vysvětlení vzniku myšlenky Boží smlouvy s jeho lidem. Chtěl bych je zde krátce naznačit a zdůvodnit.

Čteme-li v Ex 24,3–8 o Boží smlouvě na Sinaji, okamžitě nás napadá, že uzavření smlouvy Izraele s Bohem má právně–závaznou a liturgicko–sakrální dimenzi:

Kniha smlouvy je předčítána a schválena (v. 7), je přinesena oběť a vykonán zvláštní ritus spojený s kropením krví (v. 6,8). Smlouva má tedy náboženskou podstatu.

Dále vidíme, že lid se zavazuje sám. Sám si ukládá závazek. Zavazuje se, že bude zachovávat všechna Boží přikázání.

Obsahem závazku je poslušnost vůči Božím přikázáním. Tento závazek je nutný z toho důvodu, že obepíná celou následující budoucnost. Nyní jsou Izraelité k poslušnosti pohotoví, avšak poslušnost nemá platit pouze nyní, pro danou chvíli, nýbrž má být zachovávána a zdokonalována neustále.

Toto je ovšem zaslíbení. Zaslíbení je slib, jímž se jedinec nebo kolektiv zavazuje konat, co je Bohu milé. Kolektivní zaslíbení jsou ve SZ dobře známa, např. Nm 21,1–3, 1Sam 14,2, 2Král 23,1–3.

Uzavření smlouvy je zcela zvláštní slib. Není to podmíněný slib jako v Nm 21,2. Není to slib daný v tísni, jakým je slib Jiftachův v Sd 11,30–31 nebo ten, který je připomínán v Žl 65,13–14. Není to ani děkovný slib jako ten, který učinili lodníci po vysvobození z mořské bouře, Jon 1,16.

Je to bezpodmínečný, kolektivní slib. Jak již bylo řečeno, je nezbytný proto, že jedině tímto způsobem může být pro všechny časy přijat Boží zákon, podobně jako je tomu při našem křestním slibu, kde provždy slibujeme víru se všemi jejími povinnostmi.

Právě zvláštní povaha tohoto slibu může vysvětlovat skutečnost, že smlouva není nazývána „slib", *neder*. Nejde totiž o slib podmíněný, který je ve SZ označován slovem *neder*. Je to závazek konat, co je Bohu milé.

Smlouva je v každém případě přísahou. Lid smlouvu přísahá. Jako je v přísaze Bůh volán za ručitele lidských slov, tak je tomu také při zaslíbení. Izrael učinil Bohu slib, že bude zachovávat jeho zákon, ale tento slib váže i Boha, neboť *jemu* je dán a *jeho* se dotýká jeho porušení. Rozdíl mezi přísahou a slibem spočívá v tom, že přísaha obsahuje lidský závazek, za nějž má ručit Bůh, kdežto slib slibuje skutky Bohu milé, na které Bůh pro tento slib bude mít nárok.

5. *Nová smlouva v Jer 31,31–34 jako přísaha a slib*

Tato interpretace Jer 31,31–34 přináší zjevnou potíž: stojí tam, že smlouvu uzavřel Bůh, nikoliv lid. Myslím však, že výpověď *„činím smlouvu s domem Izraelovým a Judou"* je dobře možno chápat tak, že Bůh se zavazuje *právě tím*, že přijímá slib Izraele.

Tím není řečeno, že snad iniciativa vychází od lidí. Nikoli. Poté, co Bůh Izraeli, svému lidu, zjevil svou Tóru, může lid tento zákon přijmout slibem neustálé poslušnosti a Bůh zase ze své strany přijímá tento slib svého lidu.

Z toho vyplývá překvapující a důležitý teologický důsledek. Takový závazek, který můžeme nazývat slibem, zaslíbením, i když sama Bible mu nedává toto jméno, platí pro celou budoucnost od okamžiku, který vyznačuje Ex 24,3–8. Když Izraelité poruší poslušnost, nezaniká tím *závazek* poslušnosti. Slib zavazuje *nadále*, přestože jsme se mu v některých chvílích stali nevěrnými. Vzpomeňme opět na křestní nebo řeholní slib. Jednotlivé přestoupení neruší platnost závazku. Slib trvá.

Smlouva s Bohem tedy trvá, i když ji Izraelité porušují. Dokud Bůh slib přijímá a nechává v platnosti, zůstává zavazujícím.

Povahu nové smlouvy tedy chápeme dvourozměrně:
1. Bůh odpouští předcházející porušení smlouvy, závazku (v. 34),
2. Bůh znemožňuje nové porušení tím, že vpisuje Tóru do srdcí. Tóra tak roste spolu s námi. Stává se tělem našeho těla, duchem našeho ducha, vůlí naší vůle.

Tím se vysvětluje, proč Jeremiáš nikdy nemluví o „staré smlouvě". To učiní teprve Pavel v 2Kor 3,9. Jeremiáš může naopak mluvit o „věčné smlouvě" (50,5), která je

tou onou porušenou, ale nikdy nezrušenou první smlouvou ze Sinaje. Smlouva nebyla nikdy zrušena, protože je zaslíbením, slibem, který zůstává v platnosti tak dlouho, dokud si to Bůh přeje. Nová smlouva je ta stará, ale stará jakožto nezrušitelná. Nikdy ji už nebude možné zrušit neposlušností.

podle překladu Marie Freundlové upravila redakce

Liturgie jako jeden ze zdrojů filosofické inspirace

Stefan Swieżawski

I. Potřeba moudrosti

„Non est homo, qui sit expers philosophiae" – není člověkem ten, kdo zůstal nedotčen filosofií, napsal kdysi mladý, nadaný představitel vědecké Itálie XV. století, Pico della Mirandola. Měl pravdu? Je pěstování filosofie opravdu podmínkou lidství? S tímto tvrzením je možné, nebo nutné souhlasit jen tehdy, budeme-li filosofií rozumět našim přirozeným silám dostupnou moudrost, lásku k ní a její pěstování. Skutečně, člověk bez trvalého, prohlubujícího se kontaktu s moudrostí ztrácí své lidství, přestává se chovat, působit a reagovat jako člověk. Takto postavený problém rostl, až nabyl klíčového významu pro celou naši existenci, individuální i kolektivní. A pochopíme-li, že moudrost je něco docela jiného než vědění, věda nebo vzdělání, že někdo může být zcela nevzdělaný a přitom moudrý, zatímco vynikající vědci nebo intelektuálové naopak často trpí nedovyvinutím moudrosti, uvědomíme si, jak důležité a nesmírně cenné jsou v životě lidské společnosti ty činitele, které podněcují k pěstování moudrosti, k sapienciální reflexi.

K takto chápanému filosofování (které na sebe často bere podobu uspořádané vědecké činnosti) ponouká většinou dvojí typ inspirací: jeden pramení ze zkoumání přírody, druhý vyplývá z náboženství v nejširším smyslu. Zakusil jsem v životě oba vlivy a oba připravily základy pro mé pozdější studium filosofie, v němž jsem s během času nalezl hlavní životní úkol.

Na jedné straně mi ještě na střední škole učarovala astronomie. Dokonce jsem založil gymnaziální astronomický kroužek. Bohužel jsem pro systematické studium tohoto oboru postrádal matematické vlohy, avšak ohromnost vesmíru, pestrost a složitost forem a jevů, jež se v něm vyskytují, výjimečnost a současně pomíjejícnost naší Země, geneze onoho gigantického kosmu a směr jeho vývoje – to vše byly otázky, které hluboce znepokojovaly moji mysl a vedly mne k filosofické reflexi. Astronomie pak navždy zůstala tou vědou, která ve mně, tak jako tomu bývá s první láskou, stále vyvolává vřelou ozvěnu zamilovanosti a úžasu. A úžasem přece začíná filosofie!

Druhým popudem mých zamyšlení, a to s dosahem ještě větším, než byly úvahy o materiálním vesmíru, byla jakoby v pascalovském stylu se rodící utkvělá myšlenka, že na této skořápce bez jakýchkoli nápadnějších vlastností, na naší Zemi, a to navíc v ponížení, bídě, pohrdání a osamocení, se odehrála největší událost ve vesmíru, nekonečně přesahující i ty nejúžasnější perspektivy miliónů světelných let: Vtělení, vykupitelská smrt a Zmrtvýchvstání Bohočlověka. Nabyté vědomí, že ve světle víry v sobě každá oběť mše svaté jako čočka do ohniska soustřeďuje samu kvintesenci této nepřed-

stavitelné události (a musím přiznat, že za mnohé zde vděčím víře, kterou jsem si odnesl z domova, kněžím katechetům, kteří stanuli na mé cestě, a rovněž přátelům, s nimiž jsem sdílel etapy své náboženské zkušenosti) postupem času ještě na střední škole způsobilo převrat v mém náboženském životě: rozhodl jsem se pro takový typ spirituality, který mši svatou klade do středu celého duchovního života. Stále uvědomělejší a aktivnější účast na mši svaté se mi zdála logickým důsledkem křesťanské víry. Proto jsem se rozhodně vyslovil pro tzv. liturgickou zbožnost.

Liturgii jsem si tak zamiloval, že jsem se v prvních letech na univerzitě věnoval více hnutí liturgické obnovy než vlastní vědecké práci. Tehdy jsem si však neuvědomoval, že to vše mělo hluboký smysl, že toto těsné sepětí s liturgií bylo vynikající propedeutikou k pozdějšímu stále intenzívnějšímu filosofickému a historicko-filosofickému studiu. Styk s liturgickým životem Církve, zvláště se spiritualitou, kterou západní církvi vštípil sv. Benedikt, a také s nádhernou liturgickou a monastickou tradicí východní církve mi otevřel oči pro hodnoty, které jsou základem nejen pro svátostný život a modlitbu, nýbrž pro celou kulturu. Dnes, po tolika desítkách let zkušeností a úvah, mohu z dostatečně široké perspektivy nahlédnout hodnoty, které pramení z liturgického života a pomáhají usměrňovat celý intelektuální život, a zejména filosofování, neboť filosofický život je v naší době otráven jedem mnoha nesprávných postojů a postrádá návyky podporující život podle moudrosti. Své poznámky omezím na tři aspekty: budu postupně rozebírat liturgii jako školu kontemplace, jako školu realismu a jako školu objektivismu.

II. Liturgie a kontemplace

Dospívá-li se již v životě jednotlivce jen velmi nesnadno k harmonickému rozvoji všech stránek naší kultury a všeho, co na sobě můžeme zlepšit, pak zcela analogicky i v duchovním rozvoji celých společností dochází velice snadno k zbytnění a disproporcím s dalekosáhlými následky. Mediterránní kultura (hlavně západní) se začala rozvíjet pod vlivem Aristotelovy sylogistiky a Euklidovy geometrie. V umění úsudků a důkazů na jedné straně a v obdivu k dokonalosti struktur vybudovaných more geometrico na straně druhé se formoval ideál vědy, ba celého modelu života a společenské kultury v Evropě, a později i v těch zemích, které se rozvíjely následkem evropské imigrace. Tato vývojová linie zaměřená na logiku, přesnost a odůvodnitelnost vedla poznenáhlu k nebývalému rozvoji techniky a ulehčení života, jenom není známo, k jakým „babylónským věžím" by dospěla, nebýt výrazné korektury oněch veleduchů, kteří určili duchovní tvářnost středověké Evropy, především sv. Benedikta. Ten si byl dokonale vědom toho, že cesta k nové babylónské věži by byla nevyhnutelná, kdyby rozvoj diskurzívního myšlení nebyl doprovázen zdokonalováním intelektu kontemplací.

Ze tří základních úkonů rozumu, tj. (1) tvoření pojmů a pozorné zkoumání jejich obsahu (simplex apprehensio), (2) spojování pojmů do kladných a záporných soudů (compositio et divisio) a (3) přechodu od jedněch soudů k druhým čili usuzování, se nejmohutněji rozvinul (zvláště v novověku) ten třetí, usuzování. Diskurzívní myšlení přerostlo schopnost kontemplace tak výrazně, že se stalo jedním z nejnápadnějších znaků současné bílé kultury a z bělocha se stal natolik hlasatel racionality a výrobní užitkovosti, že téměř ztratil schopnost sapienciální kontemplace. Kdo ví, zda velké kontemplativní řády nejsou nejdůležitější obranou naší kultury před katastrofou, která jí odtud hrozí. Ztráta kontemplace jako hlavního kulturotvorného činitele se rovná eliminaci moudrosti, a následkem toho zničení kultury vůbec. V kontemplativních řádech, zvláště v mnišských řádech bene-

diktinské rodiny, přetrvala a nadále pokračuje nejznamenitější škola kontemplace, liturgie.

Chtěl bych hned poznamenat, že kontemplací zde rozumím nejen kontemplativní modlitbu, ale každé klidné, soustředěné, pozorné, a zvláště do hloubky zaměřené a celistvé „nahlížení" nějakého „intelektuálně nazíraného" předmětu. Jde o celkové umění soustředit pohled svého poznání nejen smyslového, ale i duchovního, intelektuálního. Pro moudrost je zásadní právě toto umění, kdežto vědecká nebo technická nauka se mnohem spíše orientuje na proces dokazování nebo výpočtu, který vyžaduje zcela jiné návyky, než ono „sapienciální nazírání". Naprosto se také změnil význam řeckého termínu θεωρία (theoria), který původně znamenal dívání se (podobně jako latinské „intuitio") a dnes označuje racionálně uspořádaný systém zdůvodněných a logickým vyplýváním provázaných tvrzení.

Zavedení tohoto umění kontemplativního pohledu do filosofické formace má ve filosofii fundamentální význam. Bez něho zůstávají jen jednotlivé znaky a ty vztahy mezi nimi, které lze určit a odhalit správným usuzováním. To však nestačí, protože ve filosofii je „systematičnost" druhotná a značně méně důležitá než celkový pohled na jsoucno a objevování jeho obsahového bohatství, které by nám bez tohoto pohledu zcela unikalo. Celá věc nám bude jasnější, když si uvědomíme, že seznámení se s filosofií scholastického typu, např. s klasickými texty sv. Tomáše Akvinského, se stává nesmírně zatěžující a únavnou dřinou, jakmile si v nich budeme všímat jen čistě racionálního aspektu, tj. tvrzení a jejich vzájemných vazeb, bez ohledu na obraz skutečnosti skrytý za logickou strukturou. Tento obraz nás však uchvátí svou hloubkou a obsažností, jakmile se zkusíme prodrat sylogistickými schématy a pojmout jsoucno a jeho vlastnosti, na kterých se ona schémata zakládají. Renesance studia sv. Tomáše, na které měl značný podíl Maritain, tkvěla právě v Maritainově schopnosti číst Tomášovy texty tak, že intuicí jsoucna pronikal za technické racionální struktury a intelektuální kontemplací dospíval ke skryté, ale skutečné struktuře věcí.

Toto nazírání a obhlížení, zdánlivě neužitečné, je charakteristický způsob, jak „funguje moudrost". Když sv. Tomáš komentuje slova Knihy Přísloví (8,31) o božské „Σοφια" hrající si po světě („ludens in orbe terrarum"), srovnává moudrost s hrou a konstatuje mezi nimi hlubokou podobnost. Obě činnosti jsou neužitečné v tom smyslu, že mají cíl samy v sobě. Hrajeme si pro hru samu, a stejně i naše kontemplace (ať přirozená nebo nadpřirozená) neslouží žádné realizaci nějakých vůči ní vnějších záměrů. Ale právě tato (v praktickém řádu) na pohled zcela neužitečná kontemplace je nade vše cenným nástrojem jak ve škole modlitby, tak při pěstování filosofické reflexe. Odtud také plyne její dvojí význam: správné pěstování filosofie, zvláště metafyziky, filosofie jsoucna, je znamenitá škola kontemplativní modlitby, a naopak i ryze náboženská kontemplace je dokonalým cvičením kontemplace vůbec: skvěle připravuje na celkové, skutečně intelektuální nazření (a ne pouze racionální přijímání) a pochopení rozmanitých filosofických obsahů.

Právě tuto nesmírně důležitou roli školy a inspirace může mít liturgie, zejména liturgie slova při mši svaté a liturgie hodin. Každá recitace žalmu je příležitostí procvičit se v kontemplaci. Stejně tomu je i s každým čtením z Písma: vědomí trojího smyslu všech výpovědí Písma nás ihned staví do takové distance od událostí, že nám to neobyčejně napomáhá zaujmout sapienciální, a nikoli utilitární postoj. A nakonec ještě jedna poznámka. Mnohé biblické perikopy z Evangelia, ale i z apoštolských listů či z Apokalypsy, patřily po dlouhé věky k nejmocnějším impulsům filosofického uvažování. Známe-li byť jen zběžně ony obsahové souvislosti, pak se nám vynořuje nevšední bohatství filosofického obsahu při poslechu takových úryvků, jako jsou úkaz hořícího keře v knize Exodu nebo Kristova slova: „Dříve než byl Abrahám, já jsem." Ostatně ve svatých knihách je jen nemnoho míst, které by nepůsobily jako katalyzátor v stále se navracejících filosofických úvahách věků.

III. Liturgie a realismus

Je-li liturgie vynikající školou kontemplace, čímž přispívá k orientaci filosofické reflexe do hloubky, je také školou realismu. Realismus není nic jiného než afirmace skutečnosti a bez realismu není pravé a úplné filosofie. Zvláště filosofie křesťana musí být realistická. Nemůže být kombinátorkou idejí, harmonickou soustavou pojmů nebo estetickými hodnotami a proporcemi vyplněnou hypotézou, ani sondou do vlastního vědomí, nýbrž musí být pokusem o vidění obklopujících nás věcí z hlediska nejhlubší struktury jejich bytí. Pro filosofa realistu je konkrétum, tedy každé jednotlivé konkrétní jsoucno, důležitější než sebevznešenější idea. I pranepatrné, leč skutečné zrnko prášku je bytostně nekonečně cennější než hory zlata a drahého kamení, jež zůstávají pouze v naší představivosti či pojmu. S realismem je úzce spjat konkretismus čili názor, že reálná jsoucna jsou vždy konkrétní, a tudíž jedinečná (materiální nebo duchová): jsou to věci, jejich konstitutivní složky, a též jejich vlastnosti. Primát konkréta před druhy a rody (které jsou pomyslnými, intencionálními jsoucny a z reality jen odvozují svůj základ) je od autentického realismu neoddělitelný.

A zde se liturgie opět jeví jako vynikající lekce právě takového konkretismu. Liturgická obnova II. vatikánského koncilu přesně tento rys velmi zdůraznila. Mám na mysli ritus konsekrace v koncelebrované eucharistické liturgii. Do samého srdce mše svaté zde bylo vloženo odvěké gesto vyjadřující realisticko-konkretistickou situaci, kdy koncelebranti ukazují pohybem ruky na časově i místně přesně vymezené eucharistické způsoby chleba a vína, jež leží na oltáři. Toto gesto umocňuje konkrétní smysl konsekračních slov: „Toto je moje tělo...", „Toto je kalich mé krve..." V obou větách gesto zdůrazňuje vyslovená zájmena. Celá liturgická činnost výborně vyjadřuje základní znaky každého autenticky realistického postoje. Metafyzický realismus se spojuje s noetickým a v noetickém postoji realisty je nakonec vždy východiskem i prověřením svědectví smyslů. A právě zde, v kulminačním bodě eucharistické oběti přichází ke slovu takový plný realismus. Slova zde nevyjadřují nějakou obecnou pravdu, ale vztahují se k něčemu prostorově i časově velice určitému, právě k této částečce chleba a právě tomuto kalichu vína. Každému, kdo zná byť jen zběžně velkou tradici řeckého filosofického myšlení, se zde připomenou termíny z Aristotelovy *Metafyziky*: τὸ τί (to ti) a τὸ τί ἐστί „to ti estí". Jedná se zde o něco (τί) (ti) konkrétního, na co je možné poukázat gestem ruky „toto zde". Právě tak interpretoval Aristotelovy výrazy τὸ τία τὸ δε τί prof. Ingarden, když jsme četli na jeho seminarium privatissimum Aristotelovu *Metafyziku*.

Krátké zastavení u tajemství eucharistie, především u obětování, nás nejen přivádí do samého středu konkrétnosti, ale dává nám i příležitost pojednat o jedné z největších hádanek našeho smyslového světa, o časoprostoru. Na jedné straně má nesmírnou váhu „teď". Sám o sobě neuchopitelný moment času (který už zanikl, jakmile se objeví), nepodrobitelné „teď", nás staví před tajemství věčnosti čili bezčasovosti. Vztah mezi konkrétností času a pomíjení na jedné a věčností na druhé straně je stejně tajuplný jako relace mezi konkrétně umístěným tělesem a bezrozměrným duchem. Avšak právě takové věci, propletené s tajemstvím času a prostoru, jsou pro liturgii každodenní potravou. Všudypřítomnost Boží, společenství se světem andělů, spasených a trpících, to je neustálé narušování zákonů, jimiž se řídí pomíjení času a odlehlost v prostoru. Je to naše ustavičná konfrontace s tajemstvím věčnosti. Realismus opřený o svědectví smyslů je znovu a znovu překvapován tajemností světa, a tím ponoukán k dalšímu rozšiřování a prohlubování.

Sama koncepce liturgického roku, především paschální triduum, nám předestírá hluboké napětí mezi pomíjením a trváním. Každý svátek, každá památka nám má být zpřítomněním (v novém prostoru a v novém

čase) toho, co se uskutečnilo kdysi a daleko od nás. Nejsou to tedy jen vzpomínky, ale díky milosti reálná účast na událostech, které se jednou opravdu odehrály, a tudíž se nepropadají do nicoty, nýbrž trvají v Bohu. Nenávratně mizí pouze to, co trvá a nehyne. Tyto myšlenky nám sugeruje např. čtvrtá eucharistická modlitba, v níž se modlíme: „A nám všem, svým synům, dobrotivý Otče, dej nebeské dědictví ... Ve Tvém království a s celým vesmírem vysvobozeným z hříchu a smrti, ať Tě oslavujeme..." Liturgie tedy sama podsouvá podnětný materiál pro filosofické úvahy na téma zla, trvání a pomíjení věcí a na téma obnovení nebe i země přislíbeného v Apokalypse. S tím vším je spjat i motiv člověka, který je na své pozemské pouti v ustavičném napětí mezi hříšnými skutky a příslibem závěrečného triumfu dobra. Vždyť při velikonočním hymnu Exsultet zpíváme: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem." Zde jsou základy každé filosofické antropologie, která se táže po smyslu lidského života spolu s důvodem bytí celého světa.

IV. Liturgie a objektivismus

Mezi realismem a objektivismem je úzký vztah. Objektivismus je totéž co věcnost, obrácenost především ke světu nezávislému na mně, na mém „já" čili na podmětu, k věcem, jaké jsou samy o sobě, nezávisle na mém subjektivním pohledu. Člověk je však samozřejmě podmět a nemůže se zcela vymanit z tlaku subjektivismu. Jedná se však o tendenci, o to, kam se klade důraz.

Člověk lehko podléhá fascinaci oním světem, jejž si sám vytvořil. Naše artefakty se nám někdy jeví mnohem přitažlivější, zajímavější i podivuhodnější než to, co se děje bez nás, a svět kultury se nám někdy jeví důležitější než svět přírody. Ale to je další klam; upřednostňování kultury před přírodou je cesta k stavbě nové babylónské věže a k samochvále člověka. Toto dilema, prvenství buď kultury, nebo přírody, máme stále před sebou, stále musíme volit.

Tato volba je nesmírně důležitá pro náš vnitřní život, pro spiritualitu, ale i pro filosofickou reflexi. Je známo, že jedním z největších nebezpečí pro autentickou spiritualitu je stav, kdy se člověk zabývá více sám sebou a svými prožitky než Pánem Bohem a věcmi Božími. Přirozeně, je třeba usilovat o to, abychom rozuměli slovům modlitby a smyslu gest a abychom se liturgického aktu, zvláště mše svaté, účastnili co možná aktivně a uvědoměle. Není to však nejdůležitější. Podstatným se jeví to, aby každý pochopil, že život v milosti a služba Bohu není naše dílo, náš lépe či hůře uskutečněný prožitek, ale dílo Boží, opus Ducha svatého, na němž se každý z nás svým způsobem účastní. V této perspektivě pak prvořadého významu nabývá rozvinutí onoho Opus Dei, jeho věcný aspekt, a nikoli aspekt naší subjektivní účasti v něm.

V duchu sv. Benedikta je liturgie dokonalým opus divinum, které má pronikat do hloubi a má ho charakterizovat pokoj. Ona pax, sv. Benediktem po příkladu Evangelia tak vyzdvihovaná, je pravým klimatem pro objektivismus prostupující celý proces rozvoje tohoto díla. Dozrává nepozorovaně jako lán obilí, který vydává úrodu jakoby nezávisle na naší účasti v procesu dozrávání. Důležité není ani to, zda a kdy tuto úrodu pozorujeme. Objeví se, až přijde její čas, který zdaleka nemusí být „naším časem". Důležité je, abychom v tom okamžiku a na tom místě, kam nás Bůh postavil, ze sebe vydali tolik, aby Boží dílo rostlo a sílilo. Přesto podléháme pro celé dílo zhoubnému pokušení, že je budeme chápat jako opus nostrum.

Podobně se to má i s filosofií. I když je filosofie dílem přirozené moudrosti, a nikoli milosti Ducha svatého, musí nést charakteristické znaky opus divinum. Nikdy se nesmí stát jevištěm pro naše spekulativní nebo literární výboje. Ve filosofické tvorbě nesmíme spatřovat ani příležitost k „sebe-

vyjádření", k výpovědi o svém „já" a svých osobních přesvědčeních, k svěřování. Jde o nalezení a vyslovení pravdy, filosofické nebo historicko-filosofické, o přiblížení se objektivní pravdě. Proto musí adept filosofie při své duchovní formaci pečovat o zachovávání primátu intelektu a vůle, o přiměřenou výchovu citů, o kontrolu nad jednotlivými výkyvy afektivity, nad sklonem k analyzování vlastní subjektivity.

Liturgie je osvědčenou školou ovládání citů a individualistických projevů egocentrismu. Stojí totiž celá na důsledně realistické, angelismu vzdálené antropologii, která vychází výrazně z toho, že člověk je složen z duše a těla a jeho přirozenost má sociální charakter. Taková antropologická koncepce pak vede přímo k objektivní filosofii, k důrazu na svět, jenž nezávisí na poznávajícím a tvůrčím subjektu. Liturgická spiritualita, nerozlučně spojená s historickým cyklem událostí dějin spásy i s ročním cyklem přírody, je jaksi „ze své povahy" tak objektivní, že se může stát cennou inspirací pro filosofické myšlení a může ho mnohem silněji orientovat k reálným jsoucnům, k přírodě než k jsoucnům intencionálním, ke světu kultury.

V. Liturgie jako lék

Kontemplativní, realistické a objektivní filosofování se ocitá v protikladu k tomu modelu filosofie, který se rozvinul a ustálil v moderním světě bílého člověka. Celá bělošská kultura, zaměřená na produkci a spotřebu, slouží nakonec cílům techniky a strategie, za krásnými slovy nejrůznějších deklarací se s člověkem a jeho nejhlubšími potřebami vlastně nepočítá. Ve stupnici oficiálně přijímaných hodnot není pro nadpřirozenou kontemplaci pražádné místo. Počítá se jen to, co je hmatatelně užitečné, co přináší měřitelný zisk. Ve vědě mají právo na existenci buď důkazy matematického typu nebo iracionalita vymykající se jakékoli kontrole. Také realismus prochází různými deformacemi, nejhorší je setření ostré hranice mezi reálným a intencionálním, tedy mezi reálnými jsoucny a jejich vlastnostmi, nezávislými na psychice, a intencionálními jsoucny, jež závisí na našich psychických aktech. Stručně řečeno, vytratil se zřetelný rozdíl mezi přírodou a kulturou, mezi světem věcí člověku daných a člověkem vytvořených. Výrazný se stal konečně přesun důrazu z předmětu na podmět. Ve shodě s touto tendencí se pak jeví prožívání nějakého faktu důležitější než fakt sám. Skutečnost přestává mít svůj vlastní, hluboký smysl, a ten se vyjevuje až poté, co byla zasazena do prožitkového proudu prožívajícího subjektu. Tento radikální subjektivismus bývá často chybně ztotožňován s antropologickou orientací, jež je tak často silně akcentována u současných filosofů.

Jsem hluboce přesvědčen, že skutečné potřeby současného člověka vyžadují filosofii jiného typu, takovou, která by vyvěrala z autentické kontemplace zaměřené na bytí a povahu především reálných, a teprve druhotně i intencionálních jsoucen; která reflexi faktického stavu věcí staví nad analýzy toho, jak jsou ty věci prožívány vědomými subjekty. K tomu je však zapotřebí velmi hluboké změny mentality. Ta obvykle přichází po těžkých otřesech, jež nás vrhají do mezních situací. Prosme Boha, aby to nebylo až nějaké kataklyzma, co bude chorému lidstvu lekcí k znovunalezení ztracené cesty. Dokud je čas, využívejme jinou velkou školu kontemplace, realismu a objektivismu, totiž správně chápanou a slavenou liturgii. Její inspirace je znamenitým lékem na vážnými excesy ohrožený model současného filosofování. Mezi pravou liturgickou obnovou a revalorizací moudrosti v kultuře zítřka je niterná souvislost.

z časopisu Znak 360 - 361,1984, podle překladu Marie Havránkové upravila redakce

Osoba – osobnost – důstojnost člověka

Johannes Hampel

1. Původ pojmu „osoba“

Slovo PERSONA přešlo do latiny z jazyka Etrusků. Jeho původní význam je maska nebo role. Z divadla se toto slovo přeneslo do těch oblastí života, ve kterých je rovněž nutno hrát role: do soudnictví, stejně jako do života státního a rodinného. Slovo PERSONA vstoupilo i do terminologie gramatiky: první osoba, druhá a třetí osoba.

Křesťanská teologie záhy převzala pojem „osoba“ při formulování trinitárního tajemství. Tertullian z Karthaga (zemřel kolem r. 220) použil trinitární formuli UNA SUBSTANTIA TRES PERSONAE. „Osobami“ zobrazil vztahy niterného života Božího, analogické rolím při rozmluvě. Brzy se stal pojem osoba nepostradatelným i v kristologii: dvě přirozenosti – božská a lidská jsou – sjednoceny v osobě Krista.

Svůj klasický význam, který si uchovává platnost až do dnešní doby, získal pojem osoba v definici Boetiově: NATURAE RATIONABILIS INDIVIDUA SUBSTANTIA – individuální substance duchovní povahy. PERSONA u Boetia není už rolí, není pojmem vztahovým, nýbrž substancí, pojmem metafyzickým.

Definice Boetia přešla do myšlení křesťanského středověku. Nacházíme ji u mnoha středověkých teologů a filosofů, např. též u Tomáše Akvinského (Sth.I, q.29). Slovo PERSONA bylo dovozeno etymologicky sice nesprávně, ale smysluplně od slov PER SE ESSE. Tím je zvýrazněn nejen podstatný moment jednoty – jednobytí – ale i svobodné sebeuskutečnění. Osoba zde má, jako ojedinělé bytí v řádu duchovních substancí, DOMINUM SUI ACTUS, vládu nad svým jednáním. Jedná sama za sebe, iniciativně (initium – počátek).

Klasický pojem osoby – jakožto substance – ostatně znamená, tak jako podnes personalita – jedinečnost, nedělitelnost a duchovnost, svobodu a odpovědnost. Vztah k druhým osobám, ke světu a k sobě samému je dán antickým pojmem ducha.

Kant v rámci své Kritiky metafyziky popřel, že by duchová duše mohla být poznána jako substance. Tím také popírá poznatelnost osoby jakožto substance. „Osoba“ není u Kanta metafyzickým, nýbrž transcendentálním pojmem. Personalita (u Kanta Persönlichkeit) je dána rozumem (Vernunft), a to v sebeuvědomování, v JÁ. Uvědoměním si vlastního já se člověk stává osobou a na základě jednoty vědomí při všech změnách zůstává jednou a touž osobou. V oblasti teoretického rozumu, kde „JÁ myslím“ provází všechny mé představy, zaručuje personalita jako „psychologicky“ jednotu vědomí; v oblasti praktického rozumu, onoho „JÁ chci“, je personalita jakožto „morálně“ „svobodou rozumné bytosti, podléhající morálním zákonům“, to jest „autonomií vůle“. Osobou je u Kanta JÁ jakožto nejvyšší, pouze transcendentální reflexí zachytitelná instance myšlení a chtění.

Vztahovým pojmem se osoba stala opět v dialogickém myšlení, které vzniklo během první světové války a krátce po ní jako židovská a křesťanská náboženská filosofie. Pro F. Rosenzweiga, M. Bubera, F. Ebnera a další představitele tohoto myšlení je sice opět celý člověk na základě ducha osobou; duch je tu ale ve smyslu staré židovsko–křesťanské tradice chápán jako PNEUMA (oživující a oduševňující dýchnutí, dech). Duch, který činí člověka osobou, není však podle dialogiků v člověku,

nýbrž naopak, člověk je v duchu. Duch se uskutečňuje „mezi" člověkem a člověkem v dialogickém vztahu a z ducha, z onoho „Mezi" (Buber, Díla I, 1962, 405 atd.) se stávají osobami ti, kdo v těchto vztazích stojí. V duchu či z ducha vychází volání, rozvíjí se mluvení, zprostředkovává oslovení a odpověď. Jen tímto oslovováním a odpovídáním se člověk stává osobou. Z osobního bytí ve vztahu Já–Ty člověk vždy znovu upadá ven do samoty Já (Ebner), do „Já–ono" pouhého „samobytí" a subjektového bytí (Buber). Člověk je sice vždy Já, ale osobním Já je pouze ve vztahu k Ty. Není tedy jednotlivý člověk osobou od přírody nebo ze sebe, nýbrž teprve ve vztahu Já–Ty. U dialogiků není osoba substanciální ani transcendentální, ani není centrem, je pouze ve vztahu. Vztahovost tedy odlišuje dialogický pojem osoby od ostatních. Fenomenologický popis, který obsahuje to, co je z tradice a může odpovídat dnešnímu chápání, nalézáme u R. Guardiniho (Svět a osoba). Lidská osoba je zformovaný útvar, jako každá jiná věc; je individuem ze sebe sama jednajícím, sebe sama ohraničujícím a potvrzujícím jako každý organismus, jako všechny živé bytosti; a je osobností, vybavenou duchem a sebeuvědomováním. Člověk jako takový je vždy také již osobou. Ta nevzniká v setkání, pouze se v něm aktualizuje. Být osobou není u Guardiniho záležitost vztahová, nýbrž substanciální. On se opírá o dialogiky pouze při dokládání personality. Osoba je stvořena jiným způsobem než neosobní skutečnost: „Věci vznikají na Boží příkaz; osoba na jeho zavolání." (113)

Tím jsme naznačili čtyři možnosti, jak vykládat a chápat lidskou personalitu:

1) klasický, metafyzický pojem osoby (Boetius), který je spíše statický;

2) transcendentální pojem osoby (Kant), zvláště zdůrazňující jednotu a svobodu Já;

3) dialogický pojem osoby, který je vztahový.

Ostatní pojmy osoby buď obměňují jeden z těchto tří, anebo představují syntézy, jako 4) pojem osoby u Guardiniho.

2. Osobitost jako důstojnost

Jako osoba je člověk ve zvláštním postavení vůči všem ostatním pozemským bytostem, má zvláštní důstojnost. Tato důstojnost podle křesťansko–metafyzického pojetí osoby spočívá sama o sobě již v tom, že u člověka se všeobecná forma, duchová duše neosamostatňuje teprve prostřednictvím hmoty, nýbrž že člověk své bytí dostává jakožto konkrétní jedinečná bytost. Každý jednotlivý člověk je Stvořitelem věčně zamýšlený, věčně chtěný, od věčnosti „volaný svým jménem" a stvořený dle obrazu trojosobního Boha. Jednotlivec je Bohu zodpovědný a vůči Němu se proviňuje. Každý jednotlivý člověk je zahrnut do vykupitelského díla Kristova a povolán k věčné spáse. Klasický pojem osoby nenechává nikoho na pochybách, že důstojnost osoby přísluší bez výjimky všem lidem od jejich početí v matčině lůně až do smrti a po ní až do věčnosti. Osobou je každý jednotlivý člověk kteréhokoliv stáří, jakékoliv duchovní nebo mravní zralosti. Osobou je právě tak duševně postižený jako ten nejinteligentnější. Do důstojnosti osoby patří také tělesnost člověka. I ona patří k lidské přirozenosti a konkrétní podstatě a bude mít také podíl na věčné spáse.

Kant postavil důstojnost osoby na začátek své ANTROPOLOGIE Z HLEDISKA PRAGMATICKÉHO: „To, že člověk může mít JÁ ve své představě, pozdvihuje ho nekonečně nad všechny ostatní pozemské bytosti. Tím se stává osobou a ..... od věcí, k nimž patří i zvířata postrádající rozum ..., na základě svého stupně vřazení v celkovém řádu a své důstojnosti zcela odlišnou bytostí..." Důstojnost však osobě

nepřísluší jenom na základě jejího sebeuvědomění, ale především na základě autonomie vůle, tedy svobody. Tím, že si sama se svým kategorickým imperativem předpisuje zákon svého jednání, nabývá osoba „vnitřní hodnoty, to jest důstojnosti", „existuje jako účel sám o sobě", to jest „jako něco, co nesmí být použito jako pouhý prostředek". Proto platí praktický imperativ: „Jednej tak, abys lidství ani ve své vlastní osobě ani v osobě kohokoliv druhého nikdy nepoužil jako pouhého prostředku, nýbrž vždy zároveň jako cíle."

U dialogiků a u R. Guardiniho je důstojnost osoby založena již v pradějinách lidstva. Skrze Boží zavolání se stal člověk osobou. Od té doby může být oslovován a může odpovídat od té doby prostřednictvím řeči. Jen mluvící bytost například podle Bubera může realizovat vztah Já–Ty v plné vzájemnosti. Proto mezi pozemskými bytostmi přináleží důstojnost osoby pouze člověku.

Guardini shrnuje, v čem především je dnes spatřována důstojnost osoby. „Osoba znamená, že já v mé svébytnosti nemohu být přivlastněn, mne v mé svébytnosti si nemůže přivlastnit žádná jiná instance, poněvadž to přináleží pouze mně, nikdo jiný mě nemůže použít, neboť jsem účelem o sobě... nikým druhým nemohu být zabydlen, jelikož jsem ve vztahu k sobě sám se sebou; nikým druhým nemohu být zastoupen, nýbrž stojím sám za sebe; nikým druhým nemohu být nahrazen, neboť jsem jedinečný..."

Ve smyslu teologickém či náboženskofilosofickém byla důstojnost osoby založena v tom, že je obrazem Božím, že jedinec je chtěn a milován ve své jedinečnosti především ve svém vědomí JÁ, vztahu k TY, svobodě a odpovědnosti člověka. Důstojnost osoby musí být podle křesťanské tradice a našeho dnešního přesvědčení přiznána bez výjimky všem lidem, i když v jednotlivém případě je možno uskutečňovat svobodu jen v zárodku a spoře. Osoba je nositelkou lidských práv. Jako osoba je sice každý člověk jediný, neopakovatelný a neporovnatelný, ale s ohledem na jeho osobní důstojnost musí být každému přiznán nárok na solidárnost a bratrství se všemi lidmi.

3. Být osobou jakožto možnost

Každý jednotlivý člověk je od prvního okamžiku svého vzniku osobou. Dostalo se mu tím důstojnosti, která nemůže být ztracena ani zcizena; zároveň však tím získal zvláštní, jedinečnou šanci: stát se tím člověkem, jímž se může stát pouze on. K uskutečnění této šance dochází tím, že se stává osobností. Osobnost je to, co se utváří a mění a může být odlišeno od osoby jako takové. Osobou je a zůstává každý člověk stále stejným způsobem beze změny. Osobu bezprostředně oslovujeme, nebo máme ji na mysli, když používáme osobního zájmena či jména. Ona sama se po celý čas zná a prožívá jakožto JÁ a zakouší sebe samu jako svobodnou, to znamená provádějící rozhodnutí a za ně zodpovědnou. Zkušenost se sebou i zkušenost s druhými osobami nás opravňuje k obecnému konstatování: osoba má vědomí sebe sama a je svobodná. Vše, co o ní můžeme říci navíc, kromě tohoto konstatování, váže se již k osobnosti. Osobností je osoba ve svém uskutečňování a vznikání, tak jak se právě vyjevuje ve své celosti. Osobnost je tedy ve stálém, až do smrti nikdy neukončeném vznikání. Až za hranici smrti platí pro člověka požadavek stávat se sám sebou, stále usilovat „vpravdě žít" (V. Havel). Elie Wiesel to vyjadřuje po způsobu chasidů následovně: „Před svou smrtí Sussja říká: ‚Až se objevím před nebeským soudem, nebudou se mě ptát, proč jsem nebyl Abrahámem, Jakubem či Mojžíšem; budou se mě ptát, proč jsem nebyl Sussjou.'"

Jeho bratr, který si představil stejnou scénu, viděl její průběh trochu optimističtěji – „Budou se mě ptát, zda sem byl spravedlivý, a já řeknu, že nebyl. A zda jsem svůj život věnoval studiu? Ne. Či snad modlitbě? Také ne. Tu prohlásí nejvyšší soudce s úsměvem: ale ty říkáš pravdu a dík té pravdivosti budeš mít podíl na světě, který tady má přijít." (Chassidské slavnosti, strana 122)

Možnosti konkretizovat se a uskutečňovat jako osobnost nachází osoba v situaci, do které je postavena. Osoba je vždy v určité situaci, do které je postavena. Celková situace zahrnuje užší, ohraničené, proměnlivé a střídající se situace. Situace jsou vždy v pohybu a dočasné.

Situací je pro osobu v jistém smyslu již její tělo. I když zaujímá hraniční, podvojné postavení, jelikož patří také k osobnosti. Osoba se nenalézá pouze v něm, ale také se s tělem identifikuje. Prostřednictvím svého těla je osoba včleněna do strukturální souvislosti života, spjata s průběhem přírodních dějů. Jako tělesná bytost podléhá všeobecným podmínkám a zákonům platným pro všechny živé organismy. Ve struktuře těla jsou geneticky předznamenány vlohy omezení a tím i rámec a vývojové tendence pro určitou psychickou konstituci.

Situace, do níž je osoba svým tělem postavena, se pak stává jejím osobním světem. Od svého počátku, již v matčině těle je každá osoba určitým způsobem vtažena do mezilidských vztahů, je přijímána nebo odmítána. Rodina jako primární skupina má pro vznik osobnosti zvláštní význam. Setkávání se, meziosobní vztahy, respektování a uznávání anebo naopak zneuznání a odmítání – to zůstává pro celý další život vštípené a osudové.

Svými vztahy je osoba integrována do určité společnosti s jejími institucemi, tradovanou řečí, přejatými obřady a formami komunikace a interakce, s kodexem mravů, norem a hodnot a na pozadí idejí a dějin vytvářeným sebepojetím. Ve společenských útvarech a systémech jí připadá určité postavení, určité role a úkoly. To vše patří k situaci a formativně působí na vyvíjející se osobnost.

Osoba se nachází již vždy ve světě, který objevuje prostřednictvím svého těla a svých smyslů, který interpretuje pomocí dané společnosti a artikuluje jejím jazykem. Také svět, ve kterém žije, je její situací a vytváří pro ni horizont všech možností.

Každá osoba, již pro svou enormní komplexnost, se nachází v jedinečné situaci. Osobnost však není výhradně produktem a funkcí situace. Ona je též projevem svobodné osoby s vlastní odpovědností. Jak základním rozhodováním, tak i každodenními činy, v nichž se projevuje vůči druhým osobám, světu i sobě samé, se osoba účastní na utváření své situace a vznikání své osobnosti. V situacích, které jsou si vzájemně podobné, získává zkušenosti, dovednosti a postoje. Především postoje tvoří charakter, který je podstatnou složkou osobnosti.

Já, jako osoba, jsem vždy přítomen v mnoha rozličných situacích. Jakoby v sebezapomenutí prožívám momentální situaci. Ale vždy znovu nalézám sebe, mé JÁ se objevuje znovu ve všem konání, ve starostech, utrpení a prožívání. V proměnách situací se dokáži se sebou identifikovat. Tato identita nespočívá v nějakém orgánu či věci, nýbrž především ve vlastním uskutečnění, které je posilováno druhými osobami, které mě chápou stále jako jednoho a téhož.

Přísně vzato, jsem skutečně a svobodný pouze nyní, v přítomné situaci; ale osobní přítomné JÁ, které se samo nikdy nestane předmětem, dokáže se identifikovat se zpředmětněným JÁ v situacích, na které si vzpomíná a které si představuje. Neidentifikuje se s nějakým prázdným, kvalitativně neurčitým JÁ, nýbrž s JÁ v oné situaci. Minulé nebo očekávané situace si zpřítomňuji tím způsobem, že je vyprávím sám sobě nebo druhým lidem. Ze situace se stanou příběhy; jestliže v nich vystupuji sám, jsou to příběhy „JÁ". Mé „JÁ–příběhy" ve svém souhrnu tvoří mou biografii. Ta se stává dějinami mé osobnosti. „JÁ–příběhy" jed-

né osoby nikdy nevznikají a neexistují izolovaně pro sebe, nýbrž se včleňují do rozsáhlejších dějin, do dějin obce a institucí a konečně do světových dějin. Tyto „MY–příběhy" zpětně vstupují do mých vlastních příběhů. Konečný, smysluplný výklad, přesahující „světské dějiny světa", mohou dát „náboženské dějiny světa" – dějiny náboženství.

Ve svých „JÁ–příbězích", v příbězích o minulosti, budoucnosti a v příbězích vyjadřujících přání, artikuluje osoba své sebepojetí jakožto osobnosti. Ideje a ideály, s nimiž se osoba identifikuje, do tohoto sebepojetí vstupují. Ono motivuje jednání osoby a udává směr pro utváření její osobnosti. Osoba má volnost, aby kritickou reflexí své sebepojetí zkoumala a eventuálně korigovala. V tom je směrodatné její svědomí.

Ve svém svědomí, jádru osobnosti, může se osoba identifikovat s ideálem osobnosti a s ethosem. Svědomí porovnává její jednání s tím, jaká být má a jaká chce být. Je to další instance, v níž si osoba uvědomuje svou vlastní odpovědnost za své jednání – především instance odpovědnosti mravní. Zastává ovšem i úlohu instancí jiných, kterým jsme odpovědni: například národa, církve, státu, rodiny. Pro věřícího člověka je „hlasem Božím". Svědomí napomíná a varuje, vznáší obžalobu a prohlašuje vinu. Umožňuje lítost a znovuzrození. Přesto však svědomí není žádným absolutním a v každém případě spolehlivým orgánem. Je a zůstává v činnosti jen tehdy, je-li potvrzováno a posilováno svědomitým jednáním a je-li udržováno v otevřenosti a bdělosti etickým vzděláváním a sebekritickou reflexí.

4. Býti osobou jakožto odvaha

Personalita dává člověku šanci stát se jedinečnou osobností. Tuto šanci lze promeškat, vlastní život se může nezdařit. Zda bylo selhání podmíněno situací, anebo zda to bylo spíše selhání osoby, nelze ani všeobecně, ani v jednotlivém případě bezpečně zjistit.

Jedno riziko spočívá v tom, že osoba musí neustále uskutečňovat svou vlastní identitu. Jestliže se to nedaří, může dojít k rozštěpení osobnosti. Pro to máme příklady v literárním díle Dostojevského Dvojník, Rozhovor Ivana Karamazova s ďáblem, postavy Stavrogina a Versilova i Raskolnikova – „Rozdvojeného". Ke ztrátě otevřenosti a vyváženosti při utváření osobnosti dochází tehdy, když se osoba nadmíru, příliš jednostranně anebo výlučně identifikuje s nějakou rolí či ideou (srovnej Augustinův pojem experimentum medietatis „sebeuskutečnění"). Zůstává-li osoba austicky jen sama v sobě, anebo se příliš zabezpečuje vůči situacím a všemu, co tyto situace přinášejí, stává se podivínskou, strnulou, sterilní.

Nemalým rizikům je vystavena osobní svoboda ze strany situací. Situace a svoboda se navzájem umožňují a podmiňují v lidském jednání. Jsou situace, které svobodu vylučují vůbec, například spánek, mdloba anebo opojení. Oproti tomu situace uvěznění omezuje pouze svobodu pohybu, ne nutně svobodu vůbec. Taková situace jako nemoc, chudoba, otrocká práce a nelidské životní podmínky sice ztěžují vlastní utváření života, ale nemusí ho činit nemožným. Je to manipulace, jestliže někdo zasahuje do situace druhých osob a mění je, aby tak získal moc nad jejich smysly, jejich myšlením, a tím i nad jejich chtěním. Manipulátor se prostřednictvím situace zmocňuje svobody manipulovaných osob (viz Hitler, Stalin...).

Silné, určitým způsobem aranžované smyslové podněty mohou za určitých okolností situaci ovládnout natolik, že je osobní svoboda – i když jen dočasně – potlačena. K tomu dochází při všem, co probouzí du-

ši davu (například pochodová hudba, silné rytmy, pochodový krok, hromadné projevy nebo panika). Ovlivnitelnosti prostřednictvím smyslů využívají také sociální technologie, pomocí nichž má být člověk redukován na organismus, který lze smyslovými podněty řídit a drezurovat. (Skinnerův člověk „mimo svobodu a důstojnost"!) V takových případech lze klatbu situace prolomit, prohlédneme-li mechanismus ovládání. To platí nejen pro behavioristickou techniku reklamy, ale například i pro psychoanalytické postupy ovlivňování.

Manipulací v nejhorším smyslu je, když vědomí a myšlení osobnosti je vystaveno korupci a uzurpátorství. Postižení si přitom vůbec nepovšimnou, že své myšlení a jednání neurčují svobodně, ale že jejich vědomí prostřednictvím situace ovládá a řídí cizí moc. K tomu nejsou bezpodmínečně nutné dotazy, nehumánní situace může být vytvořena i jiným způsobem. Ďábelskou formou je totální izolace na samotce, bez jakéhokoliv kontaktu s druhými osobami a s vnějším světem. Vědomím, které je destabilizováno a destruováno anulováním vnější situace, je možno disponovat libovolným způsobem. Podobně se donedávna mohlo postupovat s celými státy: uzavření hranic (zdi, zátarasy), podvázání svobodné komunikace (špiclování, terror) a jednotná, pokud možno nepřetržitá indoktrinace (kontrola nad sdělovacími prostředky) – to vše vytváří uniformní vědomí. Totálně zmanipulovaná situace neponechává žádný prostor a žádnou možnost pro vznik jedinečných osobností. Jejím cílem jsou masoví lidé, degenerace člověka na úroveň mravence. Situaci, která je téměř zcela ideologizovaná a manipulovaná, se většinou přizpůsobuje i lidské sebepojetí a svědomí. Proto je pro jednotlivou osobu velmi obtížné vymanit se z totalitních manipulativních systémů. Za to, že totální manipulace ve velkém stylu se stává stále obtížnější, je třeba poděkovat rozvoji techniky sdělovacích prostředků.

Nebezpečí manipulace existuje i v demokratické společnosti. Hromadné sdělovací prostředky dalekosáhle určují veřejné mínění a tím mají velkou moc nad situací jednotlivých osob. Že by mohly věnovat stejnou pozornost celé mnohosti aspektů, mínění a přesvědčení, to zůstává zatím utopií. Jisté však je, že v demokratických podmínkách je pro jednotlivou osobu podstatně lehčí, aby svou situaci rozpoznala a eventuelně změnila. Má příležitosti získat mnohostranné informace, v otevřených rozhovorech a diskusích si vyjasnit a korigovat svá mínění a přesvědčení. Svůj horizont může rozšířit na základě zkušeností a setkávání i mimo rámec státních hranic. Šance vymanit se z manipulativních vlivů a uskutečňovat vlastní osobnost jsou tak mnohem lepší.

Lidská osoba je konečná. Každá situace je pomíjivá a nejistá. V každém okamžiku je člověk ohrožován nehodou a smrtí. Nakonec všechno pozemské propadá tlení a zkáze. Všechno konání a všechna díla osoby, sama osoba, její osobnost se proto jeví, jakoby neměly smysl. Konečná je i svoboda osoby. Podmiňuje a ohraničuje ji nejen situace, ale i – snad s výjimkou čistě formálního myšlení – vždy nejistý rozum, na nějž je vázána a odkázána. Lidské poznání, pokud jde o odpovědi na existenciální otázky, postačí v nejlepším případě k poznání vlastních hranic a k vědění o tom, že nic nevíme, k IGNORANTIA DOCTA (Nikolaus Cusanus). To vše může vyvolat rezignaci a zoufalství. Také však může a mělo by spíše vést k uvědomění, že ve své konečnosti a nezajištěnosti jsem odkázán a puzen k onomu absolutnímu „Věčnému TY", před nímž se vposledku budu zodpovídat a jemuž smím důvěřovat i v ně doufat.

převzato z redakce čas. Perspektivy, překladatele ani zdroj se nepodařilo zjistit

Církev nového věku?

Odilo Štampach OP

Nové duchovní směry vyvstávající v současné krizi moderního světa a moderní kultury poutají čím dál více pozornost křesťanů. Někteří v nich spatřují příležitost k zápasu o ryzost evangelia proti novopohanské zkáze, jiní vidí příležitost k vlastnímu sebezpytování a obnově. Určitě prospěje věci, když budou křesťané vést se stoupenci nových proudů dialog. A právě tomu se věnuje kniha Odilona I. Štampacha OP „Život, Duch a všechno", z níž vyjímáme na ukázku část předposlední kapitoly, která uvažuje o tom, jak by mohla vypadat církev v konfrontaci s novými směry. Této kapitole předcházejí v knize úvahy o smyslu dialogu, přehled nových směrů a společenství, pokus o diagnózu současných křesťanských církví u nás a úvahy o některých otázkách vyvolaných novými směry. Autor se např. táže, je-li Bůh osobní, musí-li se lidská osobnost rozplynout v neosobním absolutnu, jak je to s takzvaným subtilním světem, tedy s rozmanitými záhadnými psychickými jevy, které souvisejí s duchovním životem, můžeme-li se dohodnout s novými proudy na převtělování, a v několika kapitolách ukazuje aplikace nového myšlení ve vědách, v občanském životě a ve vztazích k životnímu prostředí a pokouší se formulovat k tomu křesťanská stanoviska. Knihu vydává na podzim roku 1993 vydavatelství KRYSTAL ve spolupráci s tišnovským nakladatelstvím SURSUM .
(red.)

V současném křesťanstvu ožívá smysl pro skutečnosti a hodnoty, které moderní éra odmítala. Moderní doba samozřejmě zavrhla ve svých počátcích to, co jí předcházelo. Spontánně nebo s rozmyslem se rozžehnala s „temným" středověkem a jeho dědictvím. Křesťané moderního věku to nemohli udělat tak radikálně, ale přece jen si z bohatství tradice vybrali pouze prvky, které potřebovali, a tím ji značně osekali. Když hledáme křesťanské podněty pro současnou kulturu a mentalitu v hluboké krizi moderních hodnot, vede nás to pochopitelně k tomu, abychom vyzvedli z hlubin tradice prvky, které moderní éra nechala zapadnout do hlubin zapomnění. Proto se nelze divit, že postmoderní iniciativy budí právě dojem návratu k tradicím kdysi opuštěným modernou. A není to jen dojem. Dostup k pramenům tradice je ale ztížen. Dožívající moderní představa o tradici je chudičká. Práce na její dokumentaci, výkladu a vydávání textů byla a je obdivuhodná, ale stojí zcela na pokraji církevních aktivit. Patristika jako obor, který studuje raná svědectví tradice, je popelkou mezi teologickými obory. Jsou teologické fakulty, na kterých splynula s jinými obory. Ignorance moderní doby k dědictví otců hraničí s opovržením. Když se někdo ještě před pár desítiletími pokoušel připomínat, co *opravdu* napsali otcové a učitelé církve, mohl být klidně naříčen, že hlásá opovážlivá mínění, protože to bylo bohatší a komplikovanější než různé katechismové poučky. Když se někdo chtěl od povrchu zanedbané liturgic-

ké praxe ponořit do mysterijních hlubin liturgie, byl podezřelý. Proto se návratům k tradici v době krize modernity nelze divit. Snad je jen třeba říci, že nový obrat k tradici není reakční. Jsou sice křesťané, kteří mají tendenci brzdit, setrvávat u navyklých modelů, neobtěžovat se změnami a zabydlet se ve své době. Samozvaní soudcové si dokonce osobují právo pod záminkou tradice svým bratřím nasazovat chomout. Tahle tendence ovšem s novým oceněním hodnot křesťanské tradice nemá mnoho společného. Duchovní lenost, zkostnatělost a ztrnulost je pravým opakem toho, co potřebuje křesťanství této zajímavé doby.

Poučeni rozhovorem s některými mimokřesťanskými náboženstvími, především s buddhismem a s novými duchovními směry, se křesťané vrací k uznání, že jakákoli naše řeč o Bohu je *analogická*. Mluvíme o Bohu, protože nemůžeme mlčet. Můžeme o něm mluvit, můžeme mít odůvodněnou jistotu, že o něm mluvíme pravdivě, ale ať říkáme, co říkáme, přece mluvíme vždy s výhradou. Naše řeč je totiž přiměřená spíše stvořenému světu, který má své meze. Bůh je neomezený a je dokonalou plností. Když Bohu něco připisujeme či odmítáme nějaké tvrzení o něm, vymezujeme vlastně Toho, jenž nemá žádné meze. Cokoli můžeme o Bohu říci, musíme v zájmu poctivosti hned zpochybnit s poukazem na to, že je to nevýstižné. Můžeme se pokusit obě tvrzení nějak překročit. Někdo by se obával, že to povede k myšlenkovému chaosu. Logika přece zakazuje něco říkat a ve stejném smyslu to popírat. Přesto nám ale, pokud jde o Boha, nic jiného nezbývá. Logická pravidla přitom platí dál. Je tu tedy napětí mezi filosofickými, kazatelskými či teologickými výroky o Bohu a jejich negací. Řeč, která chce vypovídat o Bohu, bývá plna paradoxů. Teologové vyhlížejí řešení, které by logický spor překlenulo. Měla by to být syntéza, která jde *nad* původní tvrzení i nad jeho popření. Lze říci, že taková je až mluva mystiků? Není to náhodou tak, že použitelná řeč o Bohu k němu spíše jen poukazuje, než že by jej vystihovala? Nemá snad dokonce pravdu *negativní dialektika*, kupř. v té podobě, jak ji vyslovil Sören Kierkegaard, že totiž protimluvy je třeba nechat zaznít a nehledat umělou shodu? Nejsou veškeré pravdivé výroky spíše světla, která lemují temnou cestu k Bohu, jenž přebývá v nedostupném světle?

Když si dnes křesťané z teologické tradice znovu připomněli, co už se ostatně dávno vědělo, že totiž i ta nejlepší řeč o Bohu je nedokonalá, změnilo to i jejich vztah k *dogmatům*, tedy k tématu, jež bylo pro moderního člověka jablkem sváru. Moderní člověk obvykle pokládal za svou povinnost proti dogmatům bojovat; buď chtěl lidskou mysl podle svých představ osvobodit od náboženského balastu, nebo aspoň vytvořit cosi, čemu říkal *svobodné náboženství*. Že to někdy končívalo tím, že se na místo opuštěných dogmat kladla dogmata nenáboženská, je už dnes sdostatek zřejmé. Křesťané moderní doby viděli soudobou nedůvěru k dogmatům jako kulturní a duchovní tragedii a pokládali za svůj úkol dogmata vášnivě hájit. Někdy se ale přitom stavěli – příznačně pro moderního člověka – do role náboženských vševědů. Zdálo se, že si chtějí přivlastnit definitivní a plnou znalost Božího zjevení. Předmoderní člověk v tom byl skromnější. Zdá se, že křesťan poslední doby přijímá obsah věroučných článků spíše s klidem a nepolemicky, v podobném smyslu, jak to najdeme u některých, zejména raných křesťanských autorů. Lze říci, že mezi křesťany nového věku pozvolna roste zastoupení těch, kdo podle různých průzkumů znovu výslovně uznávají některé základní články křesťanské víry. Moderní dogmatická skepse ustupuje. Musíme ale zchladit předčasné potěšení horlivých pastýřů a evangelizátorů, protože se ukazuje, že důvodem této obnovy není ani tak váha lidských autorit, které něco k věření předkládají, jako spíše to, že lidé postihnou vnitřní smysl dogmatu a ocení jeho vliv na život. Postoj současného člověka k věrouce předběhl o pár desítiletí autor tak nepochybně

věrně katolický, jakým byl spisovatel Bruce Marshall. V jednom ze svých románů nechává jednu z postav vyslovit úvahu, jíž zde stručně přetlumočíme: Víra se podobá dobrému vínu. Ale víno by nám bylo málo platné, kdybychom neměli skleničku, ze které se můžeme napít. Sklenička představuje dogmata. Ona víru nesou a umožňují ji předávat a přijímat. Je výborné, že máme z čeho pít víno víry, ale běda tomu, kdo by chtěl místo pití vína polykat skleničky.

Posun proti moderní mentalitě vidíme také na poměru dnešního člověka k pramenům víry, především k Bibli. Modernímu člověku se bible zdála být jasnou, jako ostatně všechno. Už nepotřeboval pomoc k jejímu pochopení, jako lidé předmoderní epochy. Tajemství a hloubka významů se mu vytratily a Bibli četl jako dopis, kroniku nebo policejní protokol. Domníval se, že takové čtení zachová věrnost textu. Jenže zapomněl, že čte moderníma očima, a to znamená, že do textu vkládal ideje své doby a svého prostředí, které tam nejsou. Toto zdánlivě doslovné čtení je daleko od původního významu. Ve významech slov a obratů došlo za celá staletí od dopsání bible k posunům, které je třeba brát v úvahu.

Zdánlivě doslovné čtení Bible se dostalo záhy do závažných konfliktů s objektivní historiografií a s přírodními vědami, které se souběžně prudce rozvíjely. Moderní člověk hledal různá východiska z tohoto osudného sporu. Doslovné chápání Bible zavrhl, právě pro rozpor Bible s tím, co ví s jistotou odjinud. Jazykový a historický rozbor textu mu ukázal v Bibli různé významové roviny, různý styl a odlišné literární druhy. Naučili jsme se vnímat jinak kroniku, jinak texty, které shrnují rozsáhlé dějinné zkušenosti do paradigmatických příběhů, a zase odlišně kupříkladu biblickou prózu či poezii. Tím jsme se snad dostali blíže k původnímu smyslu. Jenže moderní mentalita si nemohla odpustit další úvahu: Když tedy kupř. Ježíšův příběh není zachycen s protokolární přesností, kterou moderní mysl očekává, měla by být dějinná pravda o Ježíši Kristu dostupna jinak. Z Písma a Tradice prý známe Krista víry, moderna se táže, jaký je historický Ježíš. Pojďme se znalostí literárních forem rekonstruovat skutečný příběh, nejvlastnější Ježíšova slova a činy, tak jak se skutečně udály, říká. Odložme legendární a mýtické přívěsky a pojďme k Ježíšovým skutečným činům a slovům, protože jen ty nám mají co říci.

Za přáním vrátit se k čisté historické skutečnosti je ale nedorozumění. Žádné dějiny nemáme jinak než v záznamu. Vždyť zaznamenání dějinné události je její součástí. Bez záznamu by událost nepatřila k dějinám, protože by se propadla do propasti zapomnění. K dějinám v užším smyslu patří jen ty minulé události, které jsou nějak přítomné pro současnost. Jen pokud jsou takto přítomné, se z nich můžeme poučit. Kromě toho si musíme uvědomit, že v záznamech dějinných událostí se prolíná, někdy i těžko odlišitelně, věcné referování o faktech a výklad události. Tento výklad nám má přetlumočit, jak svědek porozuměl tomu, co se stalo. Události nejsou jen holá fakta. Mají smysl, a výklad má tento smysl vystihnout, nakolik je to možné. Ježíše, a spolu s ním celé dějiny spásy, neznáme jinak, než prostřednictvím Bible. Třeba i dobře jazykově a historicky podložené odhady ohledně ústních a písemných pramenů, z nichž bibličtí autoři měli čerpat, redakčních korektur původního textu a opisovačských verzí nevedou k jakési čisté dějinné pravdě, která by stála mimo nám dostupný záznam a výklad. Práce odborných vykladačů Bible nám pomocí jazykových a historických rozborů vyjevuje bohatství významových vrstev biblického textu. Někdy lze rekonstruovat postupný vznik dnešní podoby biblického textu z nějakých předloh. Odborníky zajímá především vrstva nejstarší, protože je časově nejblíž popisované události. Pro duchovní četbu Bible může být takové odhalení poučné, ale asi bude třeba opustit moderní iluzi, jakoby nejstarší vrstva textu měla samovolně přednost před pozdějšími a před konečnou

podobou textu, jak jej máme dnes v Bibli. Krátký čas od události sice umožňuje dobré zapamatování a vyprávění je jaksi pod kontrolou jiných svědků, ale na druhé straně ještě nemuselo dozrát pochopení smyslu události a jejího vlivu na život. Jistě je zajímavé odhadnout, co mohl sám autor mínit, když text psal. Ale stává se stále více zřejmé, že každé slovo a každé slovní spojení nese celé bohatství významů. Některý můžeme předpokládat v mysli pisatele, ale dnes budeme opatrní s psychoanalyzováním. Nemůžeme při složitosti lidské duše vědět, nakolik si byl autor vědom významového bohatství slova nebo obratu, kterého užil. Ostatní významy vždy mohly tvořit přinejmenším jakési pozadí a byly spolumíněny. Tvoří kulturní kontext, ze kterého nemůžeme text vytrhávat. A koneckonců, protože jde o text trvale živý, patří nějak k jeho smyslu i to, co autor nemusel mínit, ale co se ozřejmuje teprve postupně, když generace text čtou a žijí s ním.

Když moderní člověk demaskoval doslovné čtení Bible jako iluzi, řekl si zklamaně: Bible není spolehlivou zprávou, mluví *mýtickým jazykem*. A to znělo v jeho ústech téměř jako rozsudek. Vždyť pro moderního člověka bylo ctí, že se vymanil z mýtického příšeří a vystoupil na světlo rozumu. Platí pro něj rovnice: mýtus rovná se klam. Dnes bychom ale už nemuseli být tak šokováni z toho, že Bible nemluví jazykem moderní vědy. Každý už ví, že není učebnicí historie nebo astronomie nebo biologie, ale občas se zapomíná, že také není učebnicí filosofie nebo teologie. Je totiž především *vyprávěním o Bohu*. Podává pravdy tak, že se vypráví příběhy, které umisťují pravdu do konkrétního prostoru, a to má dnešní člověk právě na mysli, když mluví v této souvislosti o *mýtu*. Mýtus nemusí být hned klamem. Může být jen jiným způsobem podání pravdy. U mýtů nedává smysl typicky moderní otázka: A jak to bylo doopravdy? Jde o příběhy nabité smyslem a proto je jejich pravdivým předáním právě vyprávění, které postihuje fakta i smysl. Pro popis dopravní nehody se spíše hodí literární forma policejního protokolu, pro podání událostí, které zjevují Boha, je vhodnější *mýtus* jakožto *příběh*. Není ale pravda, že Bible *není nic než* mýtus. Ono *nic než*, tak charakteristické pro moderní epochu, katastrofálně ochuzuje realitu. Biblické texty jsou komplexní a redukce na jednu stránku je jejich znásilněním. Biblická vyprávění svědčí o událostech a tím nám je zpřítomňují. Jsou také mystagogií a vedou nás do hloubky tajemství, které se historicky konkretizovalo v příběhu. Jsou také vyznáním víry a výzvou k zaujmutí nového postoje a k novému jednání. Moderní mentalita, která chce toto bohatství osekat, uráží konec konců i božského Autora. Plnější smysl biblických textů je pravdivý a přitom komplexní. Neodděluje události od historického času a prostoru, ale otevírá je dalším možnostem. Právě takové texty, jako je Bible, s bohatstvím rovin a významů, mohou být kazatelsky oživeny, meditativně prosvětleny a přehledně, synteticky věroučně promyšleny. A to všechno může zůstat věrné vlastnímu smyslu, aniž bychom vylučovali spolumíněné obsahy, které text latentně nese.

Předmoderní člověk spíše církev prožíval, než že by o ní nějak zvlášť přemýšlel. Církev se proto propracovala k pohledu na sebe samu, až když už na scéně stál moderní člověk. Ale ten si všímal především toho, že církev je právní instituce, že je vybavena vlastní svrchovanou mocí a že má vztah ke svrchované moci státu. Vývoj se postupně posouval, dříve u evangelíků, pak u katolíků, od stavu, kdy se shlíželi spíše v absolutistickém státě, k pokusům napodobovat demokracii, ať už liberální nebo někdy bohužel i lidovou. Když Druhý vatikánský koncil katolíkům připomněl, že církev je Boží *lid*, chtěli hned někteří zavádět do církve třídní boj a stavět církev lidovou proti církvi úřední. Zapomněli, stejně tak jako někteří jejich odpůrci, že Boží lid je podle téhož koncilu *kněžským společenstvím, které má posvátný a organický ráz* (*Lumen gentium 11*) a že se v témže dokumentu cír-

kev připodobňuje dokonce k tajemství vtěleného Slova vzhledem k tomu, že se v ní spojuje *božský a lidský prvek* (*LG 9*). A právě toto koncilní pojetí doplňuje a vyvažuje moderní sociologické a právní chápání církve. Může se prosadit i ve smýšlení a životní praxi křesťanů, protože v novém věku roste znovu smysl pro *posvátno*. Dokonce lze říci, že už nevzbuzuje zájem náboženství, které ztratilo smysl pro svaté tajemství a omezilo vše na poučky, mravní zásady a právní předpisy. S probouzením smyslu pro božskou stránku církve jde také zájem o církev jako *hierarchické* společenství. Přitom ale je třeba hned říci, že hierarchie není totéž jako byrokracie, autorita není pletichaření. U lidí nové doby jsou bez valné naděje ti, kdo od tohoto nového zájmu o duchovní život a o církev očekávají podporu církevně politických ambicí.

Když jsme zde uvažovali o osudech člověka jako osoby, musí-li se jaksi rozplynout, jak se někteří domnívají, nebo může-li si uchovat svou jedinečnost a přesto se podílet na jednotě, nabídli jsme jako žádoucí řešení *společenství osob*. To totiž umožňuje rovnováhu jednoty a rozmanitosti. Jako krajní modely se v této souvislosti jeví kolektivismus a individualismus. Církev by mohla být v této době znovuobjevena právě jako společenství, a vše nasvědčuje tomu, že právě taková je pro mnoho lidí dnes zajímavá. Církev nové doby zřejmě bude jednotou rozrůzněných, bude to pestré společenství, ve kterém nevadí různé obřady, teologické školy, spirituality a lokální právní odlišnosti. Církev by nebyla hodnověrná, pokud by byla zmítána konfliktem o základní hodnoty. Jednoty ale nelze docílit tím, že někdo práskne bičem a řízně zavelí, nýbrž vzájemným rozhovorem, respektem k rozdílným míněním, trpělivou argumentací a ochotou naslouchat. Měla by platit zásada připomínaná v tradici: V podstatném jednota, v nepodstatném svoboda, ve všem pak láska. Církev by měla být rozrůzněnou jednotou lidí na každém místě, ale i jednotou dílčích církví v církvi všeobecné.

Typickou potíží lidí moderní doby jsou problémy s autoritou. Západní křesťané na své cestě dějinami dospěli k autoritářskému pojetí náboženského života, které snad blahodárně zajišťovalo jednotu církve, ale rozhodně se pod ním těžko dýchalo. Rovnováha mezi charismatickou svobodou a úřední subordinací se povážlivě vychýlila. Jakoby občas někdo chtěl Duchu svatému přikazovat, kde má vanout. Snad to souvisí s hlubší obtíží, že se totiž Duch svatý dostal v teologii, liturgii a osobní zbožnosti na vedlejší kolej. Musíme se ptát: je v této situaci tak divné, že od šedesátých let našeho století se objevuje opačná deviace, totiž totální popření autority v církvi? Může nová doba obnovit rovnováhu? Optimistický pohled na to, co nás čeká v nové éře, by si přál vidět v církvi *nový typ autority*. Měla by to být autorita vskutku duchovní, ponořená do mysteria smrti a nového života. Středem církevního dění by neměly být úřady, nýbrž slavení eucharistie. Autorita by měla znamenat *předsednictví v lásce* (Ignác Theoforos). Výstižně začleňuje autoritu do jejího přirozeného rámce Josef Ratzinger ve třetím dílu svého *Úvodu do křesťanství*, který se jmenuje *Duch a církev*: „Jako základní prvky církve se více jeví odpuštění, obrácení, pokání, eucharistické společenství a ze společenství pak pluralita a jednota: Pluralita místních církví, které však zůstávají církví jen zapojením do organismu jedné církve. Jako obsah jednoty platí především slovo a svátost. Církev je jedna jedním slovem a jedním chlebem. Biskupská ústava stojí v pozadí jako prostředek této jednoty. Není zde sama pro sebe, patří do řádu prostředků; její postavení můžeme opsat slůvkem ‚aby'. Slouží k uskutečňování jednoty místních církví v sobě a mezi sebou. Další stadium v řádu prostředků by potom znamenala služba biskupa římského." (s. 241). Tato slova otevírají cestu k novému pojetí autority. Sladit ušlechtilou teorii s šedivou praxí bude i zde asi obtížné.

Reformace v 16. století předznamenala vstup moderního člověka na scénu dě-

jin. Nejnápadněji se to projevilo na liturgii. Její symbolické bohatství bylo drasticky redukováno. Bohoslužba se připodobnila světským slavnostem, kázání se postupně, zejména ve druhé polovině osmnáctého století, stalo přednáškou a eucharistie téměř něčím jako příležitostným stolováním. Tridentský koncil, který se konal s přestávkami v létech 1545–1563, byl míněn jako odpověď katolické církve na reformaci. Měl katolickou církev očistit, obnovit, sjednotit a posílit. Zdůraznil katolické hodnoty, ne ale pouhým návratem, nýbrž jejich novým rozvinutím v souhlasu s rodící se moderní mentalitou. Katolická liturgie byla oproštěna, latinský ritus byl administrativně sjednocen do téměř uniformní podoby na celém rozsáhlém území. Vymizela liturgická tvořivost a postupně se bohužel vytrácelo také porozumění symbolům. Tradiční liturgické znaky se zachovávaly spíše drilem. Pole ovládly rubriky. Liturgické hnutí v našem století poznalo, že je třeba v reformě liturgie pokračovat, jenže představy, kudy dál, se rozcházely.

Jedna větev liturgického hnutí chtěla sestoupit k pramenům, z nichž prýští proud křesťanské bohoslužby, a vrátit liturgii do středu života církve. Kladla důraz na posvátný ráz slov i symbolických úkonů. Ve shodě s východním křesťanstvím v liturgii viděla zpřítomnění mysteria smrti a nového života. Druhá větev chtěla spíše přiblížit liturgii modernímu člověku, udělat ji jednoduchou, srozumitelnou, nenáročnou, více civilní. Liturgická reforma po Druhém vatikánském koncilu se inspirovala oběma směry, ale přece jen se prosadila především liturgie jednoduchá a snadná. V praxi se podoba katolických bohoslužeb na některých místech přiblížila bohoslužbám protestantským, a když ji srovnáme s liturgií anglikánské High Church nebo skandinávských luterských církví, je dnes vlastně prostší a civilnější.

Je poněkud ironické, že zatímco katolická liturgie se dobrala po desítiletí našeho století pokračujícím zjednodušováním až k praktické ztrátě smyslu pro symbol, posvátno a tajemství, hledali a nacházeli někteří protestanté cestu od své někdy radikálně očesané bohoslužby zpět, kupříkladu k obnově tradiční podoby eucharistie (Večeře Páně) a k jejímu častějšímu vysluhování. Liturgické hnutí, jehož reprezentativní postavou byl švédský luterský biskup N. Söderblom, se sice neprosadilo do šířky, ale zanechalo pestré plody. Patří k nim *německá mše* vysluhovaná v luterské *Hochkirche*, liturgie tradiční větve novoapoštolské církve, pořad společné eucharistické slavnosti přijatý na valném shromáždění Světové rady církví v Limě, liturgie protestantských mnišských komunit včetně nejznámější původně protestantské a pak ekumenické komunity v Taizé. Ale v doteku s mentalitou *nového věku* nalezneme už ve dvacátých letech mladé německé evangelické teology pod vedením Fr. Rittlemeyera, kteří obnovili kultický a rituální ráz bohoslužby z podnětu zakladatele antroposofie Rudolfa Steinera a vytvořili *Obec křesťanů*.

Mnoho katolíků ještě pořád programově odmítá tradiční symboliku a s obvyklým opožděním za protestantskou teologií si přejí bohoslužbu zbavenou dimenze posvátna. Jiní, když si všímají, jak se v křesťanských církvích, a nejen v nich, znovu probouzí smysl pro obřad a jeho vnitřní smysl, docházejí pozvolna k závěru, že se s jejich liturgií stalo v posledních desítiletích nějaké nedopatření. I když už někteří takto tuší, že se cosi ztratilo, ostýchají se zatím opustit střízlivý moderní *image*. U některých pak jde bohužel už jen o těžko napravitelný rozklad hodnot. Jejich vnímavost na symboliku duchovních skutečností v posvátném čase a prostoru již zcela podlehla vlivu televizní estetiky. Víme-li o neukojeném hladu lidí po smysluplném rituálním ději, neměla církevní autority tak moc překvapovat popularita hnutí, které si přeje návrat k dřívější podobě katolické liturgie, a to někdy dokonce za cenu rozchodu s katolickou církví. Je paradoxní, že se proti církevní autoritě vzbouřili právě nejkonzervativnější

katolíci. Ostatně liturgická změna po Druhém vatikánském koncilu, alespoň tak, jak se prakticky v některých místech provedla, nemrzela jen je. Na stejné lodi s nimi s překvapením potkáváme i některé stoupence nových alternativních spiritualit. Tak např. Eugéne Canseliet píše mimo jiné v předmluvě z roku 1964 k Fulcanelliho dílu *Tajemství katedrál a esoterický výklad hermetických symbolů Velkého díla* (Trigon 1992): Magický rituál latinské mše hluboce zpřevracený ztratil svou hodnotu a nyní mizí pod zplihlou čapkou a téměř civilním oblekem, jež přijímají jistí kněží, celí šťastní v tomto přestrojení, v němž se slibuje zrušení filosofického celibátu (s.29).

Návrat k liturgické tradici nemá jen ony dramatické podoby, jichž nabývá u arbiskupů Lefébvra a Ngo dinh Thuca a skupin jejich stoupenců. Obvykle v mezích liturgických předpisů čerpají katolíci v některých zemích znovu z předmoderních liturgických pramenů a tvořivě tyto podněty rozvíjejí. Ve Francii znamená duchovní obnova také obnovu liturgie. U země tak západní překvapuje převzetí podnětů z byzantské a byzantsko-slovanské liturgie. Je to zřejmé z některých nových interiérů, z hojného užití ikon a z nového bohoslužebného zpěvu (zejména André Gouzes). *Komunita blahoslavenství* , dříve známá pod názvem *Lev z Judy* , spojila obdivuhodně tyto východní podněty se střízlivou krásou západní mnišské tradice a s prvky židovského rituálu. Zdá se, jakoby z podobných iniciativ vyvstávala skutečně obnovená katolická liturgie. Reforma nebude znamenat v této nové mentalitě jen přizpůsobení slepotě a pohodlnosti moderního člověka. Liturgie se může znovu stát, řečeno podle scholastické definice krásy, *zářením duchového ve smyslovém.*

Pro moderního člověka je důležitá v sociálních vztazích především polarita *pán – rab.* Tahle jednostrannost pronikla též do výkladů křesťanské mravnosti. Bůh byl především Pán a člověk služebník. Byla to morálka příkazů a zákazů. To, co Bůh přikazuje, je podle tohoto pojetí dobré proto, že to Bůh přikazuje, což je ovšem polopravda. Bůh je jistě svrchovaný vládce a má právo stanovovat lidem, které stvořil, pravidla života, tak jak sám uzná za vhodné. Není ale despotou, který by člověka omezoval jenom proto, že se mu to tak zlíbilo. Lze říci, že Bůh dobré věci přikazuje proto, že jsou dobré, a naopak. Některým lidem se ale otázka, proč Bůh přikazuje to a ne ono, zdá být nemístnou. V první fázi moderní epochy měla tato jednostrannost podobu autoritářského modelu mravnosti, kde šlo nejčastěji o *smíš, nesmíš.* Ve druhé fázi, až do současnosti, nastává vzpoura proti autoritě. Zpochybňuje se ochrana života, za níž církev stojí celou svou mravní autoritou, nastala téměř vzpoura proti některým oficiálně vyhlášeným mravním zásadám manželského života. Pastýřům církve to dělá starost, protože se obávají, že to je vzpoura proti autoritě Boží, jak ji známe z pramenů Zjevení. Naštěstí může někdy jít a asi jde jen o odpor proti nedokonalému lidskému výkladu Boží vůle v různých teologických školách. Křesťanská tradice je bohudíky bohatší, než ukazují moralisté moderní éry, a nabízí možnost zřejmě přijatelnější současnému člověku. V takovém pojetí člověk nedělá dobré skutky proto, že musí, nýbrž proto, že chce. Chce je proto, že chce cíl, pro nějž byl stvořen. Tento cíl, jímž je Bůh, jako cíl poznal a uznal a chce jít po cestách, které k němu vedou. V takto pojaté morálce je více ve hře lidská svoboda a důstojnost. Ví se tu, že Bůh nechce otroky, nýbrž přátele a že nás volá k účasti na svém životě. Příkazy a zákazy jsou na této cestě spíše pomůckami. Jsou to jakési dopravní značky života. Nutno přiznat, že nás všechny postihuje cosi jako rozklad morálních hodnot. Jen je sporné, pomůže-li proti tomu pouze zopakovat příkazy a zákazy v podobě ostřejšího povelu. Zdá se být účelnější ukázat dnešnímu člověku mravní cíle a cesty k nim tak, aby ho zaujaly a sledoval je spontánně a s potěšením.

Dobovým symptomem také bylo, že mo-

derní křesťané vypadli z věkovité mystické tradice. Napřed si od mystiky oddělili cestu mravního zápasu, sebekázně, odříkání a rozjímání a prohlásili, že tato asketická cvičení jsou pro všechny, kdežto mystická cesta je privilegiem některých. Pak příslušné autority připsaly mystice především mimořádné projevy, o kterých jsme zde už pojednali, když jsme mluvili o *subtilním světě*. Za těchto okolností se nelze divit, že duchovní vůdcové vytlačovali mystiku na okraj zájmu jako doménu podezřelých vizionářů, proroků a divotvůrců. Nelze se divit, že se vyrojili fantasté všeho druhu, protože tomuto typu zbožnosti pomáhá špatně pochopený a praktikovaný model vnitřního života, založený na zapojení obrazotvornosti, citů a vůle do meditace nad biblickým nebo jiným podobným textem. Pokud se tyto rady duchovních vůdců aplikují střízlivě a se smyslem pro zdravé proporce, smyslové prožitky se postupně oprostí a sjednotí, fantazie a emoce ustoupí a vše vyústí v úkon vůle, která tíhne k Bohu a v něm spočine. Užívání smyslových podnětů při hledání Boha má svou nespornou výhodu. Člověk zůstává věrný dějinné konkretizaci spásy v biblických událostech a především v příběhu Ježíše Krista a neutíká pod záminkou meditace k neživotným abstrakcím. Jenže bohužel nebezpečí, že zabloudíme při trošce neopatrnosti nebo smůly na duchovní bezcestí imaginací a emocí, zůstává. Klasičtí křesťanští učitelé duchovního života kritizovali na podobném přístupu ve své době marnou snahu zachytit ve tvaru Toho, který je nad každým tvarem. Mezi křesťany nové orientace ožívá smysl pro meditaci předmětovou i bezpředmětovou, názornou i neobraznou, citově angažovanou i vnitřně utišenou. Diskuse o výhodách a nevýhodách obou pojetí je znovu aktuální. Možná, že bude tak jako dříve různým lidem vyhovovat různý přístup.

Bylo by nespravedlivé tvrdit, že se původní mystická tradice křesťanství zcela vytratila. Mnozí se dnes domnívají, že ji věrněji uchovávali východní křesťané a že na Západě při ní zůstali někteří mniši a poustevníci. Odtud čerpá k překvapení mnohých duchovní obnova posledních let. Pro moderní věk je charakteristické, že tehdejší katolická řeholní společenství se chtěla alespoň ve vnějším projevu co nejméně lišit od diecézního kněžstva a od běžného civilního života a že měla často ráz pracovních týmů. Jejich zasvěcení náleželo konkrétní službě. Tato společenství nepochybně udělala a ještě udělají kus potřebné misijní, výchovné nebo charitativní práce. Ale je také příznačné, že se dnes v krizi moderních hodnot objevují společenství zcela jiného typu, spíše podobná ranému mnišství nebo středověké podobě řeholního života. Pro nově vznikající komunity je najednou znovu důležité mlčení, uzavřenost, ba i relativní odloučení od světa symbolizované hábitem. Unáhlení reformátoři církve byli nemálo překvapeni, že spontánně povstávají taková společenství jako již zde zmiňovaná *Komunita blahoslavenství*, společenství *Emmanuel*, *Malí bratří Ježíšovi*, *Taizé*, *anglikánské* a *luterské komunity benediktinů* a *františkánů*.

Východní křesťanství v posledních letech nabízí hodnoty, které uchovalo. Je to cesta duchovního života, po níž šli mniši od raných otců pouště přes Symeona Nového teologa a byzantské hesychasty se svatým Řehořem Palamou po ruské *starce* podobné Zosimovi z Dostojevského *Bratří Karamazových*. Proto si spolu s ikonami, duchovní hudbou a beletrií získávají nový zájem dokonce i klasické spisy této mnišské tradice, *Apoftegmata otců*, *Filokalie* a *Vyprávění poutníka*. Náročná byzantská asketika a střízlivá mystika si neočekávaně získávají člověka, který spoluprožívá vrchol, ale i krizi západní vědy, techniky a organizace a hledá cestu ven z toho. Metoda meditace vypracovaná na křesťanském Východě, již dnes bere za svou mnoho západních křesťanů, nespočívá ve smyslovém spoluprožívání biblických příběhů a v následném přijímání předsevzetí. Důležitou roli tam hraje kontemplace ikon. Někdo by se mohl tázat, co je na nich tak zvláštního. Jsou to přece obrazy s náboženským námětem vedle jiných. Jenže pojetí obličejů a celých postav,

významuplná kompozice a barevná symbolika jsou radikálně odlišné od konvenčních náboženských obrázků, ale i od některých velkých děl západního sakrálního malířství od renesance po modernu. Za výjimky na Západě se pokládají Giotto, fra Angelico a snad El Greco. Ikony vedou člověka přes smysly k Duchu, který prozařuje a zduchovňuje tělo. Nejsou naivní nápodobou reality. Diskrétně ukazují nad náš svět, či lépe do jeho bytostné hlubiny.

Podle obvyklého západního pojetí meditace se v určité chvíli člověk má oprostit a mysl zůstat prakticky u jediného slova či obrazu, ale nabitého obsahem. Východní křesťanská meditace od usebrání mysli začíná. Nechce při meditaci přemítat, analyzovat, vyhodnocovat. Spíše se chce ztišit a připravit na zření nestvořeného Světla. Ohniskem celého duchovního bohatství je pro ni *Jméno*. Jeho vzývání v *Ježíšově modlitbě* otevírá vnitřní zrak, aby dohlédl od zduchovnělé hmoty k božským energiím a od prosvětlených tvarů k Tomu, který je bez tvaru.

Křesťané těchto dní, v nichž ožívá smysl pro nevyslovitelné Boží tajemství a pro symbolismus tvorstva, se obracejí pro inspiraci také ke sloupům západních spiritualit, ať jsou to dříve méně známí, ale dnes nově vydávaní augustiniánští kanovníci od sv. Viktora a sv. Hildegarda von Bingen nebo Mistr Eckehart s rýnskou mystickou školou, ale také Jan Ruysbroek, Jakub Boehme a tvůrcové španělské karmelitánské mystiky sv. Terezie z Avily a sv. Jan od Kříže a spolu s nimi Angelus Silesius. Je podivuhodné, že všichni jsou inspiračními zdroji křesťanské duchovní obnovy a zároveň spojnicemi s alternativními spiritualitami těchto dní, pro něž představují přijatelnou podobu křesťanství.

Cesta k mystické jednotě

(Poznání Boha podle Mistra Eckharta)

Gonciarz Jakub OP

Stále poněkud provokující postavou dominikánského řádu je jeho někdejší generální vikář Mistr Eckhart (1260–1327). Tento mystik jde hluboko ke zdrojům duchovního života a referuje o tom slovy tak odvážnými, že některé jeho výroky byly odmítnuty věroučnou autoritou církve jako bludné či podezřelé. Dnešní uvažování nám umožnilo dospět k novému pochopení a dominikánský řád nedávno oficiálně požádal, aby odsudek nad Eckhartovými výroky byl zrušen. Ač je Eckhartův duchovní program tak náročný, zdá se být přijatelný i pro stoupence nových duchovních proudů v našem prostředí. Můžeme to pokládat za potvrzení zkušenosti, že různé směry se setkávají v hloubce. Přinášíme studii převzatou z časopisu Teofil č. 1 (2) 1993, který vydávají dominikánští studenti teologie v Krakově. V překladu vypouštíme četné odkazy na prameny. Kurzívou uvádíme názvy děl a citace z Eckhartových textů.

(red.)

Úvod

Postava Mistra Eckharta se obvykle spojuje s proudem rýnské mystiky ze 14. století. Je ale téměř neznám jako scholastický filozof a teolog, i když zanechal komentáře ke knihám Písma svatého a k *Sentencím* a přednášky proslovené na pařížské univerzitě v létech 1302–1303. Snad právě proto, že latinská část díla Mistra z Hochheimu byla zapomenuta a všichni se jednostranně opírali jen o jeho nejznámější dílo v němčině, o jeho *kázání*, vzniklo nemálo interpretací jeho myšlení, které jdou často do protikladných směrů.

Při pokusu ukázat dále eckhartovskou koncepci poznání Boha čerpáme stejně z německých i latinských Mistrových děl. Pokusíme se přiblížit pojmy pro Eckharta základní, jako Bůh, Božství, hlubina duše a její sjednocení s Bohem. Ze zřejmých důvodů nemůžeme vyčerpat celé téma. Pouze podáme jeho celkový obrys. Pomineme některá témata podstatná pro úplnost Eckhartova myšlení, m.j. zrození Syna Božího a naše podobnost jemu, stávání se Boha či Boží relativita.

Poznání Boží existence

Problém Boží existence se na rozdíl od sv. Tomáše Akvinského v Eckhartových spisech nijak zvlášť neprobírá. Sám fakt, že svět existuje, ukazuje bezprostředně na Boží bytí, protože svět nemá bez Boha důvod existování. Všechny věci mají bytí od samotného Bytí. Kdyby Bůh nebyl Bytím, měly by věci existenci od něčeho jiného, různého od Boha. Bůh by nebyl ničím, nebo by měl bytí od jiné příčiny, vyšší než on, a ta by byla Bohem pro Boha. Tak jako všechny bílé věci jsou bílé díky bělosti, tak také všechny věci mají své bytí od samotného Bytí. Pokud by Bůh neexistoval, existovala by jen nicota, nebylo by žádného jsoucna. Proto je věta „Bůh je" pouhou tautologií. Bůh musí existovat, protože existence je jeho esencí. Jí je vymezen. *Avšak existence je esencí Boha jakožto Boha. To, že Bůh je, je odvěká pravda. Bůh tedy je.*

Eckhart zdůrazňuje, že lidé Boha poznávají jako Stvořitele. Od samého začátku stvořitelského díla *všechny věci říkají: Bůh je.* Jsou vlastně důkazy Boží existence. Ukazují ho: *Pokud někdo nezná nic jiného než tvory, nepotřebuje myslet na kázání, protože každý tvor je plný Boha a je knihou* o Bohu. A zároveň, aby mohl být Bůh poznán jako Stvořitel, je svět nutný, protože *kdyby mohli poznat Boha bez světa, svět by nikdy nebyl pro duši stvořen.* To ukazuje, jak velkou váhu Eckhart připisuje stvoření. Tvorstvo je dobré v celé své šíři, neboť v každém svém projevu ukazuje Boha jako Stvořitele. A to je vlastně úkolem stvoření a jeho slávou. Chceme li poctivě zhodnotit dědictví Mistra z Hochheimu, nemůžeme to opominout. Přitom je ale tvorstvo pouze počátkem a ukazatelem; proto se nemůžeme u něj zastavit. Čeká nás totiž něco nekonečně krásnějšího a dokonalejšího.

Poznání per speculum et in aenigmate[1]

Možnost poznat Boha jako Stvořitele všech věcí, o níž jsme právě mluvili, nevyčerpává celou pravdu o něm a navíc dává o Bohu obraz nicotný a omezený. Podle Vladimíra Losského je to poznání Boha *per speculum et in aenigmate*. Jako jeho výsle-

[1] v zrcadle a v hádance

dek vznikne takový obraz Boha, jaký člověk může sám pomocí svých schopností vytvořit. Intelekt ho zachycuje jako „pravdu", vůle pak jako „dobro". Bohu takto poznanému přísluší všechny dokonalosti, jež člověk může abstrahovat z tvorů, a sice krása, spravedlnost, láska atd. Všechny mohou mít k němu vztah, protože je jejich principem a Stvořitelem. Pojem *Bůh*, který takto vznikne, je jménem, jehož užíváme, abychom popsali vztah Boha ke světu, který stvořil; je to Boží jméno ve vztahu ke stvoření.

V uvedeném pojetí můžeme rozpoznat první stupeň tvoření Božích jmen podle pseudo–Dionysia Areopagity. Je to přitakání k dokonalostem, které jsme postřehli ve světě, a jejich přenesení na Boha. Následujícím krokem na této cestě je popření. V koncepci sv. Tomáše Akvinského se tím koriguje ono přitakání, tak že se odstraňují nevhodné způsoby popisu a dochází k očištění od všech prvků pocházejících z obrazotvornosti. Eckhart naproti tomu staví negativní uchopení nad pozitivní moment: Pokud je Bůh příčinou, potud není ničím z toho, co je. Musí být odlišný od celého tvorstva. Žádný pojem nemůže popsat Boha pozitivně. V tomto tvrzení není třeba ještě vidět nějakou výraznou změnu v poměru ke sv. Tomáši, ale spíše jiné rozložení důrazů, jež se stane zřejmé v další etapě. U třetího prvku pseudo–Dionysiovy cesty dochází už k úplné změně. Vyvýšení pojmů, které Tomáši Akvinskému umožnilo, aby navázal aspoň analogicky pozitivní vztah k Bohu, dostalo u Eckharta podobu protikladu. Vymezujeme–li tvora jako *jsoucno*, pak jím Bůh není. *Bůh není bytím (esse) ani nějakým jsoucnem (ens), protože nic není formálně přítomno v příčině a v tom, čeho je příčinou, pokud je to skutečná příčina. Bůh je ale příčinou všech jsoucen. Proto jsoucno formálně není přítomno v Bohu.*

Může se zdát, že se dostáváme do rozporu s tím, co už bylo řečeno v předchozím bodu našich úvah, kde jsme jasně ukázali, že Bůh je bytím. Tento protiklad je ale zdánlivý a mizí, když si ujasníme, co míní Eckhart termínem *skutečná příčina* (též *obecná* nebo *esenciální*). Má vyšší způsob existence než její následky, stojí jakoby nad nimi. Bůh jako Stvořitel je skutečnou příčinou bytí, ale právě proto sám není bytím v témže smyslu jako tvorové. Bohu náleží bytí vyšším způsobem.

Zde se objevuje eckhartovská teorie analogie, již V. Losskij označuje jako analogii atributů. Esenciální příčina je vždy analogická. Její následek je vždy jen analogicky podobný příčině, jež má fundamentálně vyšší stupeň bytí než on sám. V souladu s *Liber de causis: bytí (esse) je první ze stvoření.* A v tom smyslu se pojem bytí nevztahuje na Boha.

Shrneme li předchozí úvahy, můžeme zaznamenat, že výsledek poznání Boha pomocí pouze přirozených prostředků, jimiž jsou rozum a vůle, nemůže být vzhledem ke kontaktu těchto schopností s tvorstvem uspokojivý. Získaný obraz Boha není „skutečným Bohem". Tvor nemůže uchopit Nestvořeného. Bůh se svou esencí vymyká poznávacím vlohám, které jsou člověku vrozeny. Člověk je s to říkat, jaký Bůh není, nemožným se ale stává, aby formuloval pozitivní soudy, které by umožnily vytvořit nějaký spekulativní systém.

Poznání Boha per speculum et in lumine[2]

Poznání Boha z tvorů *per speculum et in aenigmate* není podle Mistra Eckharta jediným druhem poznání, jenž by byl člověku dostupný. Díky světlu milosti, jež není cizí lidským poznávacím schopnostem a *pozvedá intelekt na úroveň, jíž by sám přirozeným způsobem nemohl (dosáhnout)*, je člověk schopen poznat Boha způsobem doko-

[2] v zrcadle a ve světle

nalým, *per speculum et in lumine*. Eckhart tu velmi výrazně navazuje na koncepci sv. Augustina, jenž ve *Vyznáních* píše: *Jakmile jsem tě poznal, pozvedl jsi mne k sobě, abych viděl, že mnoho lze viděti, že však dosud nejsem schopen to viděti (VII,10)*. Nepochybně byla tato slova Eckhartovi blízká a vyznačovala extatický charakter poznání *v zrcadle a ve světle*. V jeho důsledku Bůh člověka uchopí a dá mu vidět nevyslovitelnou jednotu božského bytí. Spolu s tím člověk poznává nicotnost tvorů, kteří mají celý svůj život od Boha a bráni sami v sobě jsou ničím. Je to opojné poznání, které dovádí člověka k tomu, že *zakouší božskou sladkost*. Jako plod milosti dovoluje člověku, aby se vymkl z mezí intelektu, uvádí ho do praktického rozumu, aby umožnil vůli, aby už zde na zemi dosáhla onoho ještě neznámého předmětu věčného štěstí.

Zmiňovaná možnost poznat Boha *per speculum et in lumine* je člověku dostupná díky tomu, že v něm existuje zvláštní část, jež může přijmout Boží světlo. Tomáš rozlišoval esenci duše a její mohutnosti, rozum a vůli. Duše co do své esence nemůže „činit" nic, protože vše co, činí, činí prostřednictvím svých mohutností. Sama je jsoucnem nekompletním, jež musí být zdokonalováno svými mohutnostmi, aby se mohlo ujmout svých přirozených funkcí. S odvoláním na toto rozlišení ukazuje Eckhart na jeho hlubší mystický význam a uvádí své pojetí. Esenci duše nazývá citadelou. Je to místo obzvlášť vybrané a jeho určením je život vyšší než ten, který mu dovolují mohutnosti duše. Ty jsou podle své přirozenosti spjaty s tvorstvem a mohou pracovat jen ve vazbě na tělo a smysly; proto se v prvé řadě vztahují ke smyslovému světu. Jedinou skrýší před stvořenou skutečností je vlastně ta utajená komnata duše (strážný bod, jiskra, prázdné místo), kam nemají vstup myšlenky, tužby ani smyslové vjemy. Hlubina je sama o sobě tak skryta, že ji nikdo bezprostředně nezná. Teprve úplné odloučení od tvorů a jejich opuštění dovoluje, abychom se vrátili do té vnitřní hlubiny duše, abychom se ponořili v nevědění a spočinuli bez hnutí.

Duše oddělená od smyslů není dotčena časem a hmotou. Není spoutána žádným tvorem, je volná ode všech jmen a forem a proto ji nemůže vyjádřit žádné jméno. Ta nepoznatelnost a nezachytitelnost hlubiny duše vyrůstá z jednoduchosti a čistoty jejího bytí. Eckhart tu užívá těchže určení, jaká vztahuje na Boha, a zdůrazňuje jejich naprostou podobnost. Nic totiž není tak podobné Bohu jako hlubina duše a nic není tak podobné hlubině duše jako Bůh. Pouze on je tak čistý, jednoduchý a volný, aby mohl vstoupit do hlubiny duše, a pouze duše je v dostačující míře jednoduchá, čistá a volná, aby mohla přijmout Boha. *Kde je Bůh, tam je i duše; kde je duše, tam je i Bůh.*

Eckhart často říká hlubině duše rozum, i když ne ve smyslu Tomášově, jako mohutnost duše; chce spíš ukázat duchovní, nehmotný charakter duše. Bůh je rozum sám a duše je jiskrou tohoto rozumu, čili stvořeným odrazem božské přirozenosti. Každý tvor je svým způsobem podoben Stvořiteli, avšak pouze duše je stvořena na *obraz* Boží. Je rozumová, jako sám Bůh, je stejného rodu jako on. Kdyby duše byla celá poznáním a jenom jím, byla by nestvořená. *Kdyby byl celý člověk takový, byl by celkově nestvořený a nestvořitelný.*

Takové tvrzení muselo mezi současnými mysliteli vyvolat ohromné vzrušení, ale ve své kolínské obraně Eckhart rozhodně odmítl obvinění, že by v duši existovaly prvky stvořené a nestvořené. *Nikdy jsem neříkal..., že cokoli v duši, co k duši patří, je stvořené i nestvořené. To by totiž duše byla složena ze stvořeného a nestvořeného. Učil a psal jsem něco k tomu protikladného.*

Co měl Mistr na mysli, když vyslovoval předchozí tvrzení? Jak učil, v Bohu *intelligere* a *esse* je totéž, a Bůh je bytím, protože poznává. Bůh je tedy čistým poznáním. Duše pak má celým svým bytím podíl na božském poznání (*intelligere*), ale ono v ní není totožné s bytím (*esse*). Kdyby byla čirým poznáním, nebyla by fakticky tvorem,

ale Bohem samotným.

Celou Eckhartovu nauku o hlubině duše je možno shrnout jeho větou, že *to světlo (t.j. hlubina duše) je více sjednoceno s Bohem než s nějakou mohutností duše.* Vlastně se tu opakuje výrok sv. Augustina, že Bůh je duši blíže než ona sama sobě.

Mystické sjednocení

Jak jsme se již zmínili, aby mohla duše dosáhnout sjednocení s Bohem, musí být úplně volná. Toho stavu může dosáhnout tak, že se oddělí ode všeho a odmítne všechno stvořené. Musí se stát skutečně chudou. Co Eckhart míní termínem *chudoba*, představuje nejlépe jeho kázání *Beati pauperes*[3].

Chudý je ten, kdo nic nevlastní. Netýká se to jen hmotných věcí, protože to by nebylo ještě nic dokonalého. Ochuzení musí sahat hlouběji. Duše se musí vzdát veškeré touhy vlastnit, přání vědět a žádosti vůle, tak že uzná nicotu všeho stvořeného. Vždyť věci mají celé své bytí od Boha a bez něho jsou ničím. A teprve takto volná a čistá může vstoupit do mystické temnoty nevědění, na místo sjednocení s hlubinou Božství.

Mystické sjednocení je opravdu možné díky podobnosti duše a Boha. Hlubina duše, neboli její esence odlišná od jejích mohutností je jednoduchá, věčná, volná od jakýchkoli kontaktů s tvorstvem. Podobně v Bohu rozlišujeme *Boha*, pokud tímto názvem máme na mysli jeho vlastnosti a vztah ke stvoření, a *Božství*, které je hlubinou Boha. Božství nemá nic společného se stvořením, je naprosto volné, jednotné a jednoduché. Označuje Boha takového, jaký je sám v sobě, aniž bychom mu dávali nějaké jméno. Božství, to je skryté Boží bytí mimo všechna jména, je to bytí, které nemůže být pojmenováno. Na něj se nevztahují žádné „vlastnosti", netýkají se ho scholastické „atributy". Díky podobnosti hlubiny je jejich jednota úplná. *Zde je hlubina Boží mou hlubinou a má hlubina je jeho.*

Díky volnosti Boha i duše od tvorů se duše může vrátit k Bohu a sjednotit se s ním v jeho prvotním bytí, jež má před stvořením světa. Když k tomu dojde, duše již není dále stvořená, stejně jako Bůh není Stvořitelem. Teď už není „Bůh" a „duše", protože to jsou vymezení Stvořitele a tvora, nýbrž Božství a hlubina duše. Nejsou již dva, kteří se sjednocují, nýbrž spíše nepojmenované a nepochopitelné Jedno.

To je vlastně nejradikálnější význam chudoby. Duše je zbavena všeho, co jí váže se stvořením, v tom také intelektu a vůle. Bůh se též nějak stává chudým, neboť se sám zbavuje vlastnosti Stvořitele: *On sám nebude moci do toho (t.j. do hlubiny duše) hledět a nikdy do ní nepohlédl, dokud existuje na způsob a podle „vlastností" svých Osob... Pokud by Bůh chtěl někdy pohledět do jejího nitra, stálo By ho to všechna jeho Boží jména a jeho vlastní chudobu. Musí se jich zříci, chce li tam pohlédnout.*

Samo sjednocení má místo v Bohu a jde tak hluboko, že je možno je nalézt pouze v prvotní jednotě Božství, dříve než by povstaly nějaké rozdíly mezi Bohem a světem. Duše se vrací na své první místo, jež měla před stvořením světa, kde „spala" v temné noci Božství. Když přebývala v tomto stavu, chtěla už duše sama sebe a znala sebe jako člověka. *V tomto jeho přebývání, tam kde je vyvýšen nad veškeré jsoucno a rozrůznění, jsem byl sám sebou, chtěl jsem sebe sama a poznával jsem se jako ten, jenž má být stvořen. Proto jsem příčinou sebe sama, nikoli podle mého časového stávání se, nýbrž v mém bytí, které je věčné.*

Ono „já", které věčně spí v Božství, je zdrojem toho „já", jež je stvořeno v čase. Eckhart pokračuje v této úvaze a paradoxně prohlašuje: *Byl jsem příčinou jak sebe sama, tak také všech věcí, kdybych byl chtěl,*

[3] chudí v duchu

nepovstal bych ani já ani žádná věc. A kdybych nebyl já, nebyl by ani „Bůh", a tak tedy jsem příčinou toho, že Bůh je „Bohem"; kdybych nebyl já, Bůh by nebyl „Bohem". To se ale nemusí vědět.

Návrat duše do Božství představuje další etapu na cestě bytí. Vše začalo, když věci vyplynuly z Božství. Pramenem této koncepce je novoplatonská teorie a vyplývání odpovídá emanaci. Eckhart to ale chápe jako stvoření. Pramen, z něhož vše vyplynulo, dostává pro věci jméno „Bůh". Kruh se uzavírá, když se duše odpoutá ode všeho stvořeného a vnořuje se do Božství. *Jistý proslulý mistr říká, že jeho návrat je vznešenější než vyjití, a má pravdu.* Když jsoucna vyplývala z Božství, povstávala mnohost. Při návratu se vše znovu sjednocuje a zdokonaluje. Proto má návrat větší hodnotu než vyplynutí, je ušlechtilejší a vznešenější. Rozlišení mizí, zůstává nerozlišené Jedno. Tak se dílo stvoření naplňuje. Není už tvorstvo a není už Bůh. O poznání už také není řeč.

Závěr

Mistr Eckhart znal stejně nauky Aristotela, Alberta Velikého a Tomáše Akvinského. Při studiích v Kolíně se přímo setkal s Mistrem Albertem. Později se také setkával s velmi živou tradicí jeho školy v podání mnoha žáků kolínského Mistra. Vychován v tomto prostředí, převzal Eckhart snad nějak podvědomě silné novoplatonské tendence, jež mu ve spojení s později poznanou Tomášovou naukou umožnily formulovat vlastní koncepci, již nelze redukovat přímo na některý dřívější směr. I když užíval terminologie zmiňovaných myslitelů, nemusel ji nutně chápat stejně jako oni. Ba často jí dával vlastní, hlubší smysl.

Velmi výrazně to vidíme na příkladu koncepce poznání Boha. Eckhart podobně jako Tomáš připisuje podstatnou roli při poznání Boha tvorům jako následkům jeho stvořitelského aktu. Protože zrcadlí svou prvotní příčinu, umožňují tvorové člověku, aby pomocí přirozených schopností intelektu odhalil Boží existenci. Když člověk přitom zjišťuje dokonalosti existující v tvorech, může z toho odvodit jejich příčinu.

Eckhart se shoduje s Tomášem také v tom, že poznání Boha dosažené tímto způsobem vyjadřuje pravdu o něm pouze v nepatrné míře. Důvodem je konečná komunikační schopnost vlastní stvořeným bytostem a omezenost lidského intelektu, jenž má sdělení přijmout.

Při hledání možnosti bezprostředního kontaktu duše s Bohem ukazuje Eckhart na něco, co je vyšší a hlubší než vůle a rozum.

Když odlišíme hlubinu duše, dává nám to nové možnosti poznání Boha. Eckhart poukazuje především na možnost bezprostředního bytostného zakoušení Božího bytí a také jeho přítomnosti v duši. Poznání se tedy neomezuje jen na cestu zprostředkovanou tvory.

Člověk není schopen vyjádřit tuto zkušenost v pojmech, protože je více intuitivní než racionální. Vylučuje to tedy možnost pozitivně vypovídat o Bohu. Zůstává popis prostřednictvím negací, což s sebou nese menší jazykovou přesnost a znemožňuje to vytvořit spekulativní systém, který by zahrnoval poznané pravdy o Bohu. Základním cílem Eckhartova hledání bylo nalézt způsoby a prostředky duchovního života. Proto také zdůrazňuje bytostnou zkušenost a nikoli tvoření krásných, leč mrtvých teorií. Eckhart není ani tak mistrem nauky jako mistrem života.

Ve snaze najít co nejlepší prostředek vyjádření vlastní nauky resignuje často Mistr z Hochheimu ve svých spisech a zvláště ve svých kázáních na zásady totožnosti a nerozpornosti vlastní aristotelovské logice. Nahrazuje je antinomií a paradoxem, protože Boží skutečnost překračuje lidské kategorie a možnosti popsat Nepoznatelného.

přeložil Odilo Štampach

Probuzení

Anthony de Mello SJ

Autor se narodil v roce 1931 v Bombaji, ukončil studia filosofie, katolické teologie a psychologie. Byl knězem Tovaryšstva Ježíšova. Říkali mu „jezuitský guru". Hledal spojitost mezi tradiční křesťanskou mystikou a duchovními cestami mimokřesťanského Východu. Uvádíme dvě kapitoly z jeho knihy Awareness, která je posmrtně redigovaným záznamem jeho rekolekcí.
(red.)

Mlčení

Všichni se mne ptají, co se stane, když dosáhnou probuzení. Je v té otázce jen zvědavost? Rádi se ptáme, zda to či ono zapadá do daného systému, jaký to má smysl v dané souvislosti, nebo čemu bude podobné to, co nastane. Probuďte se, a budete vědět, jaké to je. Nelze to popsat. Na Východě se říká: „Kdo ví, nemluví, kdo mluví, neví." Není možné to popsat; můžeme se k tomu jen přiblížit tak, že popíšeme, čím to není. Guru ti nemůže dát pravdu. Tu pravdu nelze uchopit slovy, uzavřít ve formulích. Pak už by to nebyla pravda a od skutečnosti bychom se vzdalovali. Skutečnost do formulí nezachytíš. Guru ti pouze může ukázat tvé omyly. Pokud se jich vzdáš, poznáš pravdu. Ale ani pak ji nevypovíš. Mezi mystiky východního křesťanství je toto přesvědčení všeobecné. Velký Tomáš Akvinský přestal na konci svého života mluvit a psát – začal vidět.

Vždy jsem se domníval, že jeho proslulé mlčení trvalo pár měsíců, ale ono se táhlo přes rok. Uvědomil si totiž, že udělal ze sebe hlupáka, a prostě to řekl. Je to, jako kdyby se někdo, kdo nikdy nejedl zelené mango, zeptal: „Jak toto ovoce chutná?" Odpověděl bych: „Je kyselé." Ať bych říkal cokoli, uváděl bych ho v omyl. Říkám „kyselé", a ty se ptáš: „Kyselé jako citron nebo kyselé jako ocet?" Odpovídám: „Nic takového. Kyselé jako mango." Na to padá odpověď: „Nikdy jsem mango neochutnal." Tím hůře. Ale nedá mu to pokoj a nakonec napíše na to téma doktorát. Nedělal by to, kdyby okusil mango. Skutečně. Možná, že by napsal doktorát, ale na jiné téma. A když nakonec jednoho dne ochutnám plod manga, řeknu: „Bože, udělal jsem ze sebe hlupáka. Neměl jsem psát ten doktorát." Právě to udělal Tomáš Akvinský.

Velký německý filosof a teolog napsal celou knihu jen o mlčení sv. Tomáše. A on sám pouze mlčel. Nic neříkal. V prologu do *Teologické summy*, která je syntézou celé jeho teologie, napsal: „O Bohu nemůžeme říci, kým je, ale spíše, čím není[1]." Nemůžeme tedy mluvit o tom, jaký je, ale spíš jaký není. Ve svém proslulém komentáři k Boetiovu traktátu *O Svaté Trojici* říká, že jsou tři cesty poznání Boha: první z jeho stvořitelského díla, druhá z Božího působení v dějinách, třetí, nejvyšší formou vědění o Bohu je poznání Boha *tamquam ignotum* (poznání Boha jako nepoznaného).

Nejvyšší formou vědění o Trojici je to, že se neví, kým je. A něco takového neprohlašuje východní Mistr zenu. Říká to kanonizovaný světec římskokatolické církve, uznávaný po věky jako kníže teologů. Poznat Boha jako nepoznaného. Na jiném místě Tomáš dokonce říká: nepoznatelné-

[1] Autor volně po paměti cituje ST I. q.3 Prol. (pozn. překl.)

ho. Skutečnost, Bůh, božství, pravda, láska jsou nepoznatelné, to znamená, že přemýšlející rozum je nemůže pochopit. Má to zabránit obrovskému množství otázek, jež lidé kladou, protože žijí v iluzi, že můžeme vědět. Ale nevíme. A vědět nemůžeme.

A čím je tedy Písmo svaté? Je odkazem, klíčem, ale ne popisem. Fanatismus jednoho upřímně věřícího, kterému se zdá, že ví, způsobí mnohem více zla než společné úsilí dvou set nešťastníků. Člověka naplňuje hrůzou, když vidí, jak dokáží řádit upřímně věřící jen proto, že se jim zdá, že vědí. Nebylo by krásné žít ve světě, kde by všichni lidé říkali: „Nevím"? Jednu velkou překážku bychom měli za sebou. Nebylo by to podivuhodné?

Přichází ke mně slepec od narození a ptá se:

– Co to je, to, čemu říkáte zelené?

Jak popsat zelenou barvu tomu, kdo barvy od narození nerozeznává? Snad pomocí analogie? Říkám mu tedy:

– Zelená barva je něco jako jemná hudba.

Ptá se:

– Jaká jemná hudba?

– Tak – říkám – jako jemná, uspokojující hudba.

Přichází druhý nevidomý a ptá se:

– Co to je zelená barva?

Říkám mu, že je podobná měkkému saténu, velmi měkkému a uspokojujícímu na dotek. Druhý den vidím, jak se ti dva hádají. Jeden z nich říká:

– Jako jemná hudba.

Druhý na to:

– Jako měkký satén. – A tak to pokračuje. Žádný z nich v podstatě neví, o čem mluví. Kdyby věděli, mlčeli by. A právě tak to je. A dokonce hůře, protože jednoho dne, dejme tomu, se tomu slepému vrátí zrak a on sedí na zahradě a rozhlíží se. Říkáš mu:

– Teď už víš, jak vypadá zelená barva.

A on odpovídá:

– Opravdu, poslouchal jsem ji chvilku dnes ráno.

Je pravda, že jste obklopeni Bohem a nevidíte ho, poněvadž o Bohu něco „víte". Poslední bariérou před postřehnutím Boha je vaše představa o něm. Bůh vám chybí, protože se vám zdá, že „víte". Je to hrozný aspekt náboženství. Evangelia mluví o náboženských lidech, kteří „věděli" a proto se zbavili Ježíše. Nejvyšší formou vědění o Bohu je vědění o Bohu nepoznatelném. Rozhodně je příliš mnoho dohadování o Bohu. Svět už je tím přesycen. Příliš málo je naproti tomu vědomí, příliš málo lásky, příliš málo štěstí – ale neplýtvejme ani těmito slovy. Příliš zřídka se opouštějí iluze a odvolávají omyly, příliš málo lidí resignuje na své závislosti, je příliš mnoho krutosti. Je příliš málo vědomí. To je příčinou utrpení světa, nikoli nedostatek náboženství. Náboženství se má týkat probuzení, má mluvit o nedostatku vědomí. Podívejte se, jak jsme degenerovaní. Navštivte mou vlast a uvidíte, jak se lidé navzájem zabíjejí kvůli náboženství. Najdete to všude. Kdo ví, nemluví; kdo neví, mluví. Všechna zjevení nejsou než prstem ukazujícím na Měsíc. Tady na Východě říkáme: Když mudrc ukazuje na Měsíc, idioti se dívají na prst.

Jean Guitton, velmi zbožný a pravověrný francouzský spisovatel, k tomu přidává ohromující komentář: Často toho prstu užíváme, abychom někomu vyloupli oči. Není to šokující? Vědomí, vědomí a ještě jednou vědomí. Ve vědomí je vaše uzdravení, ve vědomí je pravda, ve vědomí je osvobození. Ve vědomí je duchovnost, ve vědomí spočívá rozvoj, ve vědomí je obsažena milost, ve vědomí tkví probuzení. Vědomí.

Musím mluvit o slovech a pojmech, protože bych vám rád vysvětlil, proč se díváme na strom a ve skutečnosti ho nevidíme. Zdá se nám, že vidíme, ale ujišťuji vás, že nevidíme. Když se na nějakého člověka díváme, nevidíme ho doopravdy, jen se nám zdá, že ho vidíme. Co vidíme, je to, na čem se zachytila naše mysl. Prožijeme nějaký dojem a pak se ho křečovitě držíme a díváme se na toho člověka tímto prismatem. Tak to skutečně děláme ve všem. Když to pochopíte,

porozumíte kráse a půvabu stavu vědomí, jež se vztahuje ke všemu, co nás obklopuje. Tam je totiž skutečnost. „Bůh", ať je čímkoli, je tam také. Ubohá malá rybka v oceánu se ptá: „Promiňte, kudy do oceánu? Můžeš mi říci, kde ho najdu?" Je to vzrušující? Kdybychom jen prohlédli a spatřili, v tu chvíli bychom rozuměli.

Prohrát závod

Vraťme se k té krásné větě z Evangelia, že je třeba sám sebe ztratit, abychom se nalezli[2]. Tuto myšlenku najdeme doslova v celé náboženské literatuře, ve všech náboženstvích, v celé mystické literatuře. Jak můžeme sami sebe ztratit? Zkoušel jsi někdy něco ztratit? Je pravda, že s čím větším úsilím se o to pokoušíš, tím hůře toho dosahuješ. Různé věci ztrácíš proto, že neúměrně toužíš jich dosáhnout. Ztrácíš, když si toho nejsi vědom. Jak tedy může člověk umřít sám pro sebe? Mluví se tu pochopitelně o smrti a ne o sebevraždě. Žádá se po nás, abychom odumřeli, ne abychom se zbavili života. Kdybychom se pro své já postarali o bolest a utrpení, jen bychom je tím posílili. Výsledek by byl opačný, než jsme zamýšleli. Nikdy nejsi tak plný svého já, jako když trpíš. Nikdy nejsi tak soustředěn na sebe, jako když jsi malomyslný. Nikdy nejsi blíže tomu, že zapomeneš sám na sebe, jako tehdy, když jsi šťastný. Štěstí tě osvobozuje od já. Utrpení, bolest, nouze a deprese tě svazuje s já. Uvaž, jak jsi si vědom svého zubu, když tě bolí. Když je bolest pryč, ani si dokonce neuvědomuješ, že zub existuje. Stejně je to s hlavou, když tě nebolí. A úplně jinak, když ti bolest trhá hlavu na kusy.

Předpoklad, že se můžeš zříci svého já tím, že mu přispoříš bolest, že ho zapřeš a umrtvíš, jak se to tradičně chápe, je zcela falešný a mylný. Zříci se já znamená, že já odumře, že se rozplyne, znamená to pochopit jeho pravou podstatu. Když ji pochopíš, já zanikne, přestane existovat. Připusťme, že jednoho dne někdo klepe na dveře mého pokoje.

– Prosím, vstupte, říkám. – S kým mám tu čest?

On odpovídá:

– Jsem Napoleon.

– Snad ne ten Napoleon...

– Právě ten. Bonaparte. Francouzský císař.

– Co to říkáte! – odpovídám a uvažuji o tom, že vůči tomuhle chlapíkovi musím být opatrný. – Račte usednout, Veličenstvo – říkám.

– Slyšel jsem, otče, že se vyznáte ne zrovna nejhůř v otázkách duchovního růstu. Mám problém duchovního rázu. Obávám se, že pro mě nebude snadné doufat v Boha. Má armáda bojuje v Rusku a já trávím bezesné noci a bojím se, jak to skončí.

– Tak bych vám tedy, Veličenstvo, mohl na to něco poradit. Doporučil bych vám, abyste si přečetl šestou kapitolu Matouše: Pozorujte polní lilie, jak rostou: nelopotí se, nepředou.

V tu chvíli začínám pochybovat, kdo je vlastně šílenější, ten chlapík nebo já. Ale otravuji se s tím šílencem dále. Právě tak postupuje na počátku u tebe moudrý guru. Dělá ti společnost a bere vážně tvé problémy. Setře několik slz z tvých očí. Jsi blázen, ale ještě o tom nevíš. Zakrátko ale musí přijít chvíle, kdy ti vyrazí zbraň z ruky a řekne ti:

– Skonči s tím. Nejsi Napoleon.

V proslulých dialozích měl Bůh říci svaté Kateřině Sienské: *Já jsem ten, který jsem, ty jsi ta, která není.* Zakusil jsi to, že nejsi? My na Východě představujeme tento prožitek obrazně. Je to obraz tanečníka a tance. Bůh je tanečníkem a Boží stvoření

[2] Volně podle Mt 10,39 (pozn. překl.)

tancem. Není to tak, že by Bůh byl velkým tanečníkem a ty malým tanečníkem. Nikoli. Nejsi vůbec tanečníkem. Jsi tančen! Už jsi to někdy zakusil? Možná, až člověk dostane rozum a uvědomí si, že není Napoleonem, nepřestane existovat. Existuje dále, ale náhle mu dojde, že je něčím jiným, než si myslel.

Ztratit své já znamená uvědomit si najednou, že jsme někým úplně jiným, než jsme dosud mínili. Myslel sis, že jsi v centru? Teď zjišťuješ, že jsi satelit. Myslel jsi, že jsi tanečníkem, a teď zakoušíš, že jsi tancem. Jsou to jen analogie, obrazy. Proto je nemůžeš brát doslovně. Jen ti dávám klíč a ukazuji směr. Jsou to jen ukazatele. Pamatuj na to. Není třeba se toho držet příliš křečovitě. Neber je příliš doslovně.

přeložil Odilo Štampach

Výmluvnost mlčení

Zygmunt Mazur OP

Mlčení tkví u základů veškerého života duše, vždy znamená návrat vnitřního pokoje. Člověk je neustále oddán činnosti a je uzpůsoben k usilování o nějaký cíl. Záležitosti tohoto světa ho vstřebávají často beze zbytku, a proto je jen velmi málo přítomen v sobě samém. Charakteristickým znakem této společenské horečky aktivismu je povrchnost a egoismus. Existuje však i takový druh otevření se světu, jakým je láska. Láska je soustředění svého života na život někoho druhého, oddání se: „neboť láska nehledá sebe". Setkání s druhým člověkem čistě vnější a utilitární (čili pod heslem: „jaké výhody mi to přinese?") se nedotýká kořene osobnosti druhého. Nemění se v oddání sebe sama. Jedině člověk schopný mlčení je schopen obětavé lásky, neboť jen takový umí být opravdově sám sebou. Mlčení mu umožňuje vysvobodit se z tyranie hledání sebe a nalézt skutečnou svobodu, a tak se vrátit k pramenům pravého duchovního života. Jedině zaměření k duchovnímu světu a osobnosti druhého člověka mu dovoluje navázat s ním dialog. Slovo rodící se z mlčení je mnohem více setkáním, dialogem, láskou, která zve, než veškerý jiný kontakt, prázdná slova nebo zraňující kritika.

Slovo bývá příčinou mnohého utrpení a zla. Ne vždy je pravdivým projevem našeho nitra. Častěji bývá spíš maskou, pokrytectvím a lží. Místo aby přibližovalo, oddaluje. Avšak slovo zrozené z tichosti mlčení, z nitra osobního prožitku, má schopnost přijímat do tohoto nitra jiné. Přátelství je vzájemná účast ve vnitřním životě. Opravdový dialog plynoucí z hlubin mlčení je zvnitřněním životní opory, projevem vzájemné lásky dávající se a vycházející vstříc.

Slovo často musí ustupovat mlčení. Bohatství skutečnosti totiž vždy převyšuje vše, co mohou zahrnovat slova. Výmluvnost mlčení v sobě obsahuje veškerá slova, a proto se jí nic nemůže rovnat. Mlčení bývá někdy tak nabité obsahem, že jakékoli přerušení působí jako svatokrádež. Mlčení mluví samo za sebe: nejlépe vyjadřuje lásku plnou něhy a úcty spojující dvojici milujících se lidí. Setrvávají spolu v mlčení a vůbec nepotřebují hledat slov k vyjádření svých citů.

Člověk, jenž se neumí vnitřně soustředit, ale tráví život mimo sebe samého, stává se bytostí zbavenou obsahu, vyhaslou a osamocenou. Reflexe činí člověka skutečně přítomným. Uvádí ho do kontemplativního kontaktu se skutečností a činí ho otevřeným na vnitřní odezvu všech věcí. Pouze takový člověk, jenž umí skoncovat s hledáním vlastního zisku a vejít do sebe v mlče-

ní, je schopen vycítit v sobě onen ohromný bytostný úžas tváří v tvář vlastní existenci a existenci všech ostatních věcí. A pouze ten, jenž nosí ve své duši onen mlčenlivý údiv, je schopen navázat kontakt s Bohem.

V mlčení beze slov věřící člověk dochází k otevření své duše před Bohem. Svět mlčení je světem modlitby. Bůh je přítomen pouze v mlčení. Slovo Boží přišlo na svět v mlčení prosincové Noci.

Zbožné mlčení není tedy nějakou prázdnotou, pasivitou či chudobou, ale nejvyšší činností a otevřením se duše. Ovládne srdce člověka naplňujíc ho mlčící, leč mocnou přítomností samého Boha. A tak pramenem vnějšího mlčení je vždy vnitřní zaměstnávání se Bohem. Bůh je nám bližší než my sami sobě. Ale ta Boží blízkost je současně příčinou, že Boha tak obtížně nacházíme! Dokážeme jen být před Ním, přijímat od Něho milost, naladit harfu své duše na Jeho vanutí.

Kdo se vnějškově ztiší, též se pomalu ztiší vnitřně. Proto se člověk dobrovolně snaží o vnější mlčení, aby v sobě utvářel takový stav duše, jenž ho bude spontánně přiklánět k vnitřnímu pokoji. Tento všeobecný psychologický zákon je podstatou veškerého umrtvování a pokání.

Člověk je bytostí společenskou. Dialog s Bohem není myslitelný bez dialogu s lidmi. Péguy, když píše o pobožnůstkářích, říká: „Soudí, že milují Boha, protože nemilují nikoho." Čím bližší a osobnější je vztah člověka k Bohu, tím důvěrnější je jeho vztah k bližním.

Mlčení jednotlivce je silným tvůrčím činitelem ve společenském životě. A naopak: poručování mlčení může být přestupkem proti lásce k bližnímu. Někdy může člověk prokazovat víc společenského ducha zachovávajíc mlčení, než když se na každého obracící se slovy nebo znameními přátelství. Atmosférou skutečné přítomnosti, autentického daru, opravdového ducha lásky a společenství je mlčení. Nejvýznamnější činy lidského života probíhají v mlčení. V mlčení lidé milují, trpí, obětují se a modlí se. Když se modlíme jedni za druhé, jsme si blíž, než když se setkáváme a jsme spolu.

V mnoha případech je lépe mlčet než mluvit. Zvlášť když mluvíme o druhých, je slovo tak omezené! Stěží jsme totiž schopni mluvit o sobě, jak tedy dokážeme mluvit pravdivě o bližních? Bližní není nějakou statickou skutečností, ale někým, kdo žije! Naše slovo se dotýká pouze vnějších rysů jeho charakteru a činnosti, ale nikdy samé podstaty jeho osobnosti. Lidskou osobu totiž nikdy nelze vystihnout celkově z jejích vnějších činností. „Člověk je vždy hodnotnější než jeho činy", říká přísloví. Slovo tedy může říci o bližním pouze část pravdy. Zato mlčení zachovává jak pro sebe tak pro bližního nekonečné množství možností slovem nezachytitelných. Člověk, jenž umí mlčet před druhým, dovoluje mu, aby byl sebou samým, tedy aby byl „člověkem plným možností". Bližní má právo na naše mlčení, a jestliže toto právo porušujeme, lze na nás vztáhnout větu evangelisty, že z každého planého slova budeme muset skládat účty (srv. Mt 12,36).

Mlčení je tedy nesmírně bohaté. Mlčení je tvůrčí. Jestli nás bude oživovat velká láska k Bohu a bližnímu, pak se naše mlčení nikdy nepřerodí v mrtvý formalismus. Mlčení je ustavičně plné nových možností. Musí se stát v našem životě viditelným projevem Kristovy lásky.

W drodze, 9/1993, přeložila Terezie Eisnerová OP

Deset otázek pro magistra řádu

Timothy Peter Josepf Radcliffe se narodil v Londýně 22. srpna 1945. Hábit oblékl ve dvaceti letech a po roce složil sliby. Na kněze byl vysvěcen v Oxfordu v říjnu 1971. Řádové studium absolvoval v Oxfordu a v Paříži. Několik let byl kaplanem Londýnské university a potom profesorem Nového zákona. Má titul Magistra OP.

Po dvě období byl zvolen převorem v konventu Blackfriars v Oxfordu. Dne 12.dubna 1988 se stal provinciálem anglické provincie. Zároveň byl prezidentem národní konference řeholníků a aktivním členem Výzvy za právo a mír v Anglii. V roce 1989 se zúčastnil generální kapituly v Oaklandu v Kalifornii. Jako účastník volební kapituly v Mexiku byl 5. července 1992 ve druhém volebním kole zvolen generálním představeným Řádu Bratří kazatelů. Je 85. nástupce sv. Dominika. Ve svých 48 letech patří k nejmladším magistrům řádu a je prvním anglickým dominikánem, který zastává tento úřad.

Nový generální představený se ve své práci specializoval na vztahy mezi sociologií a teologií. V pastoraci pracoval hlavně s lidmi na okraji společnosti a také s nemocnými AIDS.

Rozhovor vedl P. Oskar OP den před ukončením kapituly v Mexiku.

1. Chtěli bychom poznat člověka Timothy Radcliffa. Jaký je, odkud přichází, jaké má dojmy, na co myslí a v co doufá? Mohl byste nám krátce něco sdělit z vašeho dětství, z vašeho života v rodině a nějaké vzpomínky z vašeho mládí?

Moje rodina pochází z Yorkshiru na severu Anglie. Byla to katolická rodina, která přes všechna pronásledování zůstala vždy věrná katolické církvi. Patří tedy k mým vzpomínkám významné vědomí, že patřím do rodiny, která trpěla pro svou víru. To bylo pro mne velice důležité. Byli jsme rodina se šesti dětmi, pět chlapců a jedno děvče. Já byl čtvrtý chlapec. Myslím, že i to je důležité – patřím do početné rodiny. Domnívám se, že mě to do jisté míry připravilo na život v řádu. Byli jsme šťastná rodina, kde jsme se my děti od malička učily žít ve společenství s ostatními a rozdělovat se o všechno, co jsme měli, neboť to patřilo všem. To nám pomáhalo nebýt sobeckými a rozmarnými dětmi v atmosféře lásky, aniž nás někdo musel napomínat. Vím dobře, že v Mexiku šest dětí není mnoho, ale v Anglii to stačí... Z mého dětství je také důležité, že jsem vyrostl na venkově v lese, mezi zvířaty. Včas jsem se naučil žít v přírodě, znát její hlasy, vůně a barvy a také její krásu. To upevňuje charakter. Pro mě to bylo něco velmi krásného a také to pokládám za důležité.

2. Jaký byl váš život věřícího v této době? Poznal jste řád? Proč jste se rozhodl stát dominikánem? Byl to nějaký zvláštní zážitek?

Když jsem chodil do školy, měl jsem jistě hlubokou víru, ale nemohu mluvit o přílišném nadšení. Na náboženství jsem nemyslel a nechtěl jsem se stát knězem. To mě nikdy nenapadlo. Jistě jsem silně pociťoval Boží přítomnost a věděl jsem, že Bůh je dobrý. Chodil jsem do školy k benediktinům – tito řeholníci měli podivuhodné vnímání Božího milosrdenství, takže mě ani nenapadla myšlenka na rozzlobeného nebo mstivého Boha, a já myslím, že i to bylo

důležité. V této době jsem si také přál stát se řeholníkem. Když skončila škola, udělal jsem si na rok volno, abych měl pracovní zkušenost, než půjdu na universitu. Poprvé v životě jsem žil s nekatolíky – bylo to něco jiného než doma. Ptali jste se mne na mou víru a já se tehdy také musel poprvé sám sebe zeptat: „Je jisté to, čemu věřím?" Jestliže to jisté je, musí to pro mne být to nejdůležitější. Jestliže víra neposkytuje pravdu, musím být čestný a vzdát se jí. Otázka pravého učení a pravdy mě tísnila a znepokojovala. Měl jsem nejasnou vzpomínku na nějaký řád, o kterém jsem četl, když jsem chodil do školy, jehož heslem bylo „Pravda". Tehdy jsem začal přemýšlet o dominikánech. Dostal jsem se s nimi do kontaktu a navštívil jsem je, abych se něco dozvěděl o řádu, který se věnoval Pravdě. Bylo mi tehdy dvacet let. Když jsem je viděl, nijak mě neovlivnili. Ale pozvali mne, abych jednoho dne zašel do noviciátu. Tam jsem se seznámil s P. Mattewem Rigneyem, který ještě žije v Oxfordu. Dokud jsem nepoznal toho starého muže (pokládal jsem ho za starého, ačkoliv byl tehdy mladší než já dnes), byl jsem rozhodnut, že se dominikánem nestanu. Slyšel jsem ho tenkrát mluvit o svátostech, o tom, že Bůh nás ve všem lidském potkává, ve všem, co má něco společného s naším životem – v narození i ve smrti, v hříchu, sexualitě, jídle, pití... Uvědomil jsem si, v čem je síla života. Myslím, že tato myšlenka na sílu života a setkání s Bohem mě přivedly do řádu. Bůh nežije někde nahoře, ale pravý Bůh nás potkává ve všem, co je lidské v našem životě. To mne přitahovalo a přivedlo do řádu.

3. Máte nějaké životní zkušenosti z počátků vašeho kněžství a z první práce po svěcení?

Svátost kněžství jsem přijal v roce 1971. Potom jsem celý rok vyučoval a pak jsem žádal, abych směl udělat přestávku v akademickém životě. Strávil jsem mnoho let studiem na universitě a myslel jsem, že nastal čas, abych uvedl do praxe to, co jsem studoval. Byl jsem pověřen prací kaplana na Londýnské universitě. Byla to dvě nádherná léta. První důvod spočíval v tom, že hlavním kaplanem byla žena z nekatolické církve, a já myslím, že to bylo velmi dobré, že jsem se při své první práci stal asistentem ženy. Při tom jsem se mnoho naučil. Ona byla skvělá, vynikající osobnost, velmi otevřená, měla velký smysl pro spolupráci, věděla, jak má náš tým pracovat. Byl jsem po celou tu dobu velmi spokojen. Druhý důvod pro mou radost bylo kázání. Věděl jsem, že existovali velcí kazatelé, chtěl jsem jít v jejich stopách a stát se jedním z nich. Ale když jsem začal kázat, zjistil jsem, že se studenti nudí a nemají žádný zájem o to, co já říkám. To mě zasáhlo a já v jistém smyslu ztratil jistotu. Shledal jsem, že se musím znovu učit. Věděl jsem alespoň to, jak se to dělat nesmí. Naopak jsem musel poslouchat jejich způsob řeči, poznat jejich způsob myšlení a pak se teprve pokusit vyjádřit, co mám na mysli. Co se mi zdálo těžké a co mě zbavovalo nadšení, vidím dnes jako cennou zkušenost. Třetí základní věcí byl problém naslouchání. Když se mě jednotliví studenti při svých problémech ptali na radu, bylo to pro mne cosi alarmujícího. Sotva začali mluvit, měl jsem na mysli jen svou odpověď, takže jsem je vlastně nevyslechl. Čekal jsem na jejich mlčení, abych jim řekl to, co jsem si myslel. Zjistil jsem, že to pro rádce studentů není dobrá metoda. Přišel jsem na to, že musím vážně poslouchat, aniž bych formuloval nějakou myšlenku, kterou bych jim potom měl říct. Spolehnu se jen na to, že mi bude dána inspirace, když budu opravdu naslouchat. To jsou některé vzpomínky na moje první pastorační zkušenosti.

4. Jaký byl váš život jako převora v Oxfordu? A později jako provinciála?

V Oxfordu byla tradice, že převor musí vždy vyučovat. Teorie zakazovala, aby si myslel, že on jediný má pravdu, a trávil celý svůj čas vměšováním do života druhých. Takže bylo velmi správné, že byl převor profesorem. To mu dávalo především

důvěru k ostatním profesorům a pocit, že že je jedním z nich. Musím konstatovat, že jsme se drželi bohaté a dobré tradice při společných setkáních – studenti, novicové a všichni ostatní. Snažili jsme se diskutovat pomalu a trpělivě, abychom dosáhli souhlasu všech a jednomyslnosti. Nepodařilo se to vždy. Když se nyní dívám nazpět, musím vlastně říct, že jsme často kolísali, ale vcelku jsme to dělali docela dobře. Myslím, že mně to alespoň dávalo pevné přesvědčení, že vedoucí by měl být něco jako zahradník. Nejde na prvním místě o to, aby prosadil své hledisko nebo své myšlenky. Tvou úlohou je péče o bohatství, které máš u bratří k dispozici. Je třeba věřit jim více, než důvěřují sami sobě; a to se může stát tehdy, pokud ti začnou věřit víc, než ty sám sobě. Je to bratrství vzájemné důvěry, podle slov evangelia to základní. Jan Křtitel měl například důvěru ke svým učedníkům, ale často se mu zdálo, že své sebevědomí ztrácí, a proto se ptá Ježíše: „Jsi to ty, kdo má přijít, nebo máme čekat jiného?" A učedníci dosvědčili Janovi, co oni vidí a slyší. On jim však věří a získává opět svou sebedůvěru. Myslím, že v srdci života dominikánů je vkořeněn požadavek věřit jeden druhému, i když on už věřit nemůže. Jako představený musíš jistě ztělesňovat také část této víry, že totiž milost Boží působí ve všech a skrze ně je zde také pro všechny.

5. Vaše účast na zasedáních provinciálů vám bezpochyby zprostředkovala obraz řádu nejen v Evropě, ale prostřednictvím generální kapituly v Oaklandu a Mexiku také jinde. Můžete nám říci, jak vidíte řád v dnešní době?

Co na mě na kapitule v Mexiku nejvíce zapůsobilo, bylo vystoupení nových hlasů. My jsme opravdu ještě nikdy neslyšeli hlasy Afriky, až zde. Slyšeli jsme tu také hlasy našich spolubratří z východní Evropy. Ještě nikdy předtím nebyli na generální kapitule zástupci východoevropských provincií. Zazněly tu též hlasy našich spolubratří z Latinské Ameriky. Získáváme pocit, že do řádu je stále více vtiskována podoba mimoevropská, a my musíme stále více myslet na připojení národních kultur. Nalézáme nové formy, abychom vyjádřili dominikánský ideál? Velmi na mě zapůsobila návštěva kaple v Tonzátlu a den, kdy jsme byli v Pueblu. Kaple byla vybudována domorodci v tehdejším barokním stylu. Takovou plnost života jsem v jiných barokních chrámech nenalezl. Vidíme to v dokumentech o Africe i o východní Evropě. Jak můžeme pomoci lidem, aby našli nové životní formy, v nichž převezmou vlastní zodpovědnost a sami se budou moci stát činnými? Zdá se mi, že to je jeden z velmi důležitých úkolů.

Další problém se dá jen těžko popsat. Existuje jistě krize denního způsobu života v našich vlastních střediscích řádu. To je evidentní, když musíme vytvořit nová centra např. v Africe nebo v Santiagu de Chile, oproti způsobu života v Oxfordu nebo v tradičních zařízeních, jako je Angelicum. Žijeme ve společnosti, která nespoléhá na konsensus, ale spíše věří odborným znalostem, v době, kdy udržování středisek, kde lidé studují a učí se, tvoří důležitou úlohu.

Když to shrneme, dostáváme se ke třem věcem: intelektuálnímu a náboženskému vzdělání, naslouchání nově vznikajícím hlasům a inkulturaci. Kapitalismus k těmto věcem nevyzývá, ani nežádá soucit s ostatními.

6. Jaké jsou úkoly, které podle vašeho mínění musí řád dnes vyřešit?

Zdá se mi, že žijeme příliš organizovaným způsobem – často proto, že máme z mnohých aspektů úzkost a chováme k nim nedůvěru. To se ukázalo v diskusi o úloze generální kapituly. Kapitula by měla nabídnout především čas a prostor, abychom spolu mohli s důvěrou hovořit hovořit otevřeně a vše si oboustranně vysvětlit. Myslím, že bychom měli věřit řádovému životu, jenž musí něco dobrého obsahovat, vyplatí se ho žít. Od konce šedesátých do sedmdesátých let jsme pokládali za nejdůležitěj-

ší požadavky, které přeceňovaly úlohu práce. Pokušení mé generace je myšlenka, že se všeho dá dosáhnout prací. Byli bychom však lepšími kazateli a šťastněji bychom žili, kdybychom se vrátili k pocitu, že je dobré být řeholníkem, žít v chudobě, čistotě a poslušnosti. To by měl být úkol dominikánů. Přirozeně jsou další úkoly, které musíme objevit.

7. Kde bychom měli po zkušenostech této generální kapituly začít?

Dnes ráno jsem vstal v 5.30, abych si připravil kázání pro zítřejší ranní mši k ukončení kapituly, a přemýšlel jsem, jak se můžeme chopit těchto úkolů. Tu mi přišel na mysl obraz sv. Dominika a papežského legáta, který byl doprovázen skvělou družinou. Oba začínají kázat. Sv.Dominik říká: „Musíte vypřáhnout koně, odložit drahé šaty a propustit sluhy, aby se vaše slova stala důvěryhodnými". To je podle mého mínění úkol. Skutečný úkol. Jde o věci, které nalézáme nejen v našem společenství, ale i v celém světě; formy spolupráce a konkrétní akce se nespokojí s pouhými slovy. Proto jistě musíme promyslet obsah nadcházející kapituly, abychom se lépe vyrovnali s úkoly, které má naše církev a náš svět před sebou.

8. Když je řeč o obnově řádu, v čem by se měli dominikáni jako řád obnovit?

Jedním z úkolů je, abychom se naučili být opravdu chudí v konzumní společnosti, která vidí vše z hlediska peněz a všechny věci označuje cenou. V mnohých světadílech nemají lidé jinou možnost než být chudí. Když chceme mluvit o sociální spravedlnosti a požadavcích jménem chudých (a já doufám, že můžeme), musíme být chudí a solidární s nimi. Jiná, pro mě důležitá věc je láska ke studiu, která pro nás zůstává něčím podstatným. Tak si zachováme lásku k pravdě a budeme mluvit vždy pravdivě. Žijeme ve společnosti vybudované na lži a poslání řádu jako kazatelů pravdy je velmi aktuální ve světě, který hladoví po pravdě.

9. Nemohl byste nám krátce sdělit program vaší práce pro příští léta? Jaké by byly první zásahy?

To je, Oskare, velmi předčasné. Měl jsem malou rozmluvu s Damiánem Byrnem, který mi radil, abych první dva roky získával znalosti a cestoval. Žádné kanonické vizitace, ale jen cesty k bratrům, abychom se poznali. Doufám, že v nejbližších letech pojedu do Afriky (už v lednu 1993), že strávím nějaký čas ve východní Evropě a několik měsíců v Latinské Americe. Až potom plánuji kanonické vizitace.

10. Poslední otázka: Co byste řekl mladému muži, který by dnes chtěl vstoupit do noviciátu a co byste mu chtěl ze strany řádu nabídnout?

Přál bych si od něho vášnivé zaujetí pro život a hlubokou touhu rozdělit se o život s chudými. K tomu by mělo přistupovat stejně vášnivé přání rozumět Písmu sv. a právě tak vášnivá snaha pomáhat druhým. Tedy dělat věci s vášnivým zaujetím. K tomu bych od něj požadoval, aby byl vědychtivý a neklidný takovou touhu po vědění, která nestojí před věcmi jen s údivem, ale stále se ptá: „Proč?". Jak to dělal již sv.Tomáš Akvinský, kterého Herbert Mc. Cabe charakterizoval slovy: „Myslím, že to nejkrásnější na sv.Tomášovi byla svatost jeho ducha, která se ukazovala v tom, že se nikdy nespokojil s jednoduchou0 odpovědí, když např. kladl otázky o Bohu." Tak bych si přál od našeho kandidáta touhu po vědění a vášnivou zaujatost.

Co bych mu nabídl? Velkou rodinu. Kdo přišel do Mexika, pochopil, že se jedná o mnohem větší rodinu, než si myslel. Nabídl bych mu, co odpovídáme při naší profesi na otázku: „Co žádáte, bratři?" – „Milosrdenství Boží a vaše." Nabízíme milosrdenství, které nejen odpouští hříchy, ale je především působením Božím.

přeložila Alena Filipová

Perspektivy křesťanské publicistiky

rozhovor se šefredaktorem přílohy Katolického týdeníku Perspektivy Jaroslavem Šubrtem a redaktory Milošem Doležalem a Václavem Dvořákem

Ot: Jaké to je dělat v dnešní době noviny, které se snaží proniknout ke čtenáři s nabídkou solidní křesťanské publicistiky?

VD: Těžké !

Ot: Ptám se na vaši zkušenost po téměř dvouletém snažení, na ohlasy, které dostáváte jako zpětnou vazbu vaší práce?

JŠ: Ukazuje se, že ohlas není vždy takový, jaký bychom čekali. Přesto si myslím, že se nám podařilo přijít s několika tématy, která jsou ve společnosti živá. Největší zájem vyvolalo číslo věnované judaizmu a antisemitismu, na které přišlo nejprve množství dopisů zjednodušeně řečeno protižidovských a po otištění některých z nich následovaly dopisy, které s námi solidarizovaly. Množství prvních mě osobně překvapilo. V Čechách a na Moravě nikdy neměl antisemitismus takovou tradici jako třeba v Polsku nebo na Ukrajině. Přesto tento problém lidi pálí, i když nikdy nevyvřel na povrch a neměl politické a společenské konsekvence jako v jiných zemích. Dalším tématem, které vyvolalo živou čtenářskou odezvu, bylo téma české identity. Výběr témat je vlastně sázkou do loterie. Nikdy nedokážeme odhadnout reakce čtenářů. Řídíme se spíš vlastní intuicí. Vycházíme z toho, že křesťanská publicistika v průběhu komunistického čtyřicetiletí neměla prakticky možnost tematizovat některé problémy, které by měly být přirozenou součástí myšlenkového horizontu křesťana. Naše práce je z tohoto pohledu ještě stále spíš osvětou, která chce ukázat nabídku křesťanství i křesťanům samotným.

Ot: Nedávno byli v Praze zástupci Tygodniku Powszechnego. Záviděl jsem jim, že se Tygodniku podařilo, samozřejmě i díky historickým okolnostem, stát se čtivem inteligence bez konfesního dělení, novinami, které si koupí polský intelektuál, který hledá zajímavá témata komentovaná solidním způsobem. Je Tygodnik vzorem pro Perspektivy?

JŠ: Koncepce Tygodniku je pro nás jistě lákavá, ovšem je to vidina velice vzdálená. Předně má Tygodnik ke komu hovořit. Máme obavu, že u nás se obdobná čtenářská základna zatím nevytvořila. To bude, myslím, trvat několik let. Uvědomme si, že v Polsku nebyla nikdy tak zdecimovaná křesťanská inteligence, křesťanská publicistika se vyvíjela kontinuálně, což se projevuje v obrovském autorském zázemí, po celou éru komunismu tam existovala katolická univerzita. Z toho všeho vyplývá, že Tygodnik není recept pro nás. Sledujeme jejich práci a vážíme si jí, ale hledáme vlastní tvář.

VD: My zatím přesně nevíme, pro koho Perspektivy děláme. Je to dáno hlavně podmínkami naší práce. Voláme do neznáma, občas někdo odpoví, občas ne.

Ot: Je předmětem diskuse, zda mají být čtenáři Katolického týdeníku totožní se čtenáři Perspektiv. Zdá se totiž, že přítomnost v KT zabraňuje Perspektivám oslovit ty, o které v neposlední řadě jde, intelektuály bez rozdílu vyznání a světonázoru, a nabídnout alternativu, nasvítit problém z jiného úhlu, použít jinou optiku.

JŠ: Když se hovoří o úloze médií v církvi, volá se, kromě jiného, po přirozeném vytváření nezávislého veřejného mínění v církvi, které je schopné plnit kritickou funkci. To je asi nejvzdálenější horizont, který sledujeme. Domníváme se, že by jednou moh-

ly Perspektivy tento úkol plnit, ale nejsme tak pyšní, abychom tvrdili, že už ho plní. Nesouhlasím s Václavem, že nemáme žádnou koncepci. Určitou minimalistickou koncepci vidím v tom, že připravujeme půdu. Mám-li možnost mluvit se čtenáři, pak společným rysem, který zdůrazňují, je možnost nahlédnout věci, o kterých nikdy nepřemýšleli, způsobem, jaký prezentujeme v našich novinách.

Ot: Máte pocit, že vám některá křesťanská periodika v téhle snaze pomáhají?

JŠ: V poslední periodě to byl hlavně časopis Velehrad, mám na mysli hlavně asi poslední půlrok před jeho prozatimním koncem. Rozdíl byl v koncentraci Velehradu na vnitrocírkevní problematiku. Perspektivy jsou přeci jen otevřeny spíš navenek.

Ot: Přivítali byste, jako pomoc ve svém snažení, projekt překládání zahraničních aktuálních materiálů, které by vycházely periodicky ve speciálním časopisu?

JŠ: Já bych k tomu byl dost skeptický. Za sebe jsem pro podporu domácích autorů. Mohu-li se např. rozhodnout, zda použiji dobrý překladový článek nebo o něco horší domácí, volím domácí. Myslím si, že je nutné naše autory podporovat, dávat jim šanci na sobě pracovat.

VD: Pravdou však je, že můžeme našim autorům nabídnout opravdu minimum. Jak finančně, tak profesně. Málo se o nás ví, i když často ten, komu ukážu Perspektivy jako něco nového, si pochvaluje jejich úroveň. Neznámé noviny příliš autory netáhnou.

Ot: Perspektivy věnují dost místa kultuře, zaplňování bílých míst na mapě české literatury, rozhovorům s výtvarníky, režiséry. Kultura je často platforma pro navázání dialogu mezi lidmi rozdílných názorů.

MD: Budeme v prezentaci kultury pochopitelně pokračovat, i když upřímně řečeno je dnes velmi nesnadné najít autora úvahy o kultuře, který by vztahu křesťanství a kultury rozuměl a dokázal o něm zajímavě psát.

Ot: Jak na tebe působí dělení na křesťanskou a ostatní kulturu?

MD: To je samozřejmě hloupost. Hodně mi to vadí. Snažíme se v Perspektivách ukázat jiné hodnocení kultury než podle „ta naše a ta jejich".

JŠ: Uveřejnili jsme třeba několik profilů osobností tvůrců, kteří se existenciálně identifikovali s křesťanstvím. Myslím si, že je pochopitelné, že se jako katolické periodikum zaměříme hlavně na určitou část kulturní historie a současnosti. Nemusíme z toho mít žádný mindrák. Naopak je toto zaměření v kulturní veřejnosti ceněno jako určitý přínos. Mám dokonce zjištěno, že maturanti nebo uchazeči o studium na vysokých školách, pokud očekávají otázky týkající se spirituální linie české literatury, čerpají mnohé informace z Perspektiv.

MD: To ovšem nevylučuje náš zájem o autory, kteří stojí mimo církev, mimo křesťanství, ale přesto přinášejí svoji tvorbou do společnosti hodnotnou výpověď o našem životě. Jsou to často lidé, kteří stojí mimo jakýkoliv zájem.

Ot: V redakční radě Perspektiv se podařilo dát dohromady skutečně kvalitní sestavu. Články podepsané jmény Příhoda, Mádr, Kolář, Štampach, Med by mohly být ozdobou každého slušného časopisu. Jak to vůbec vypadá na redakční radě?

JŠ: Možná by mohla pracovat aktivněji. Na jejich omluvu chci říci, že je těžké sejít se jednou za měsíc, dostat se do obrazu a pracovat nějak systematicky na koncepci. To je pro lidi se spoustou dalších závazků, kteří jsou často doslova uštvaní, skutečně naplno nemožné.

Ot: I když Perspektivy nejsou novi-

ny informační, ale spíš úvahové, máte vůbec nějaké napojení na novinářské prostředí? Máte možnost dozvědět se a být u událostí, které vás zajímají?

JŠ: Pokud se něco děje v našem prostředí pak se k nám, až na výjimky, informace dostanou, přestože fungování informačního systému v naší církvi je v plenkách. Chybí agentura, která by informovala o často atomizovaném životě církve jak nás, tak i ostatní média. Pokud se týká běžného novinářského provozu, jde vlastně mimo nás. Pro ilustraci – před dvěma roky se řešil problém, zda Katolický týdeník bude brát svodku ČTK. Tehdy s odůvodněním, že je to moc drahé a pro KT nepotřebné, tento požadavek nakladatelství Zvon zamítlo. Ale to je, myslím, problém celého nakladatelství – život mimo realitu.

Ot: Připadá mi to pěkně absurdní. Žít mimo realitu a chtít s realitou navázat kontakt a dialog.

JŠ: Perspektivy naštěstí nepřinášejí zpravodajství. Nám stačí sledovat denní tisk, pokud chceme vědět, co se ve společnosti děje, ale pro KT je to problém skutečně závažný.

VD: Je to zvláštní stav. Novináři týdeníku mají zhruba ty samé informace jako každý občan. A když jim někdo ukradne noviny z přihrádky...

Ot: Co Souvislosti a jejich zrušení? Dalo by se o tomto případu pohovořit na obecnější úrovni?

JŠ: Řeknu to stručně. To, že zanikly Souvislosti, je průšvih, ale sám bych nedokázal nabídnout recept, jak by se situace kolem nich měla řešit.

MD: Je to vážně škoda. Myslím, že je to ztráta jedné možnosti komunikace.

VD: Kolem zrušení byla dost hysterická nálada, věc nespěla k žádnému věcnému řešení, a to zásluhou obou stran, jak Zvonu, tak Souvislostí. Mně osobně se zdá podivné zastavit časopis uprostřed ročníku.

Ot: Zeptám se jinak. Souvislosti (třetí číslo ještě vyjde) i Perspektivy usilují o prezentaci křesťanství za branami církve. V čem se liší vaše přístupy?

JŠ: Souvislosti si v posledním půlroce vzaly zřejmě moc velké sousto. Chtěly otevřít určité fórum, kde by se kriticky, z nejrůznějších hledisek, reflektovala situace církve a náboženství. Zároveň to chtěl být časopis, který by bez světonázorových fixací prezentoval tvorbu mladých literátů. Přechod od pevně vymezené koncepce Souvislostí byl moc rychlý, což u mnoha lidí, kteří měli možnost rozhodovat o jejich bytí a nebytí, vyvolalo paniku. Jaké by měly být Perspektivy v kontrastu k Souvislostem? Myslím si, že by svůj názor měly mít, měly by se ztotožnit s nějakým stanoviskem a ne pouze nezávisle hodnotit. Perspektivy se z hlediska politologického, sociologického a ekonomického kloní spíš ke konzervativní poloze. V kultuře se toto zaměření projevuje tím, že nás nezajímají ideové základy různých uměleckých směrů, ale to, jak a co tvoří konkrétní člověk.

Ot: V Perspektivách má pravidelné místo rubrika knižních recenzí. Co říkáte dnešní situaci na křesťanském knižním trhu?

JŠ: Stále chybí takové knihy, jako např. Pascalovy Myšlenky. Vřele doporučuji k reedici. Zaručená trvalka mezi hodnotnými knihami.

MD: Já bych měl pro křesťanské nakladatele jeden vzkaz – prosím vás, přestaňte už s tím amatérismem a začněte pracovat.

VD: Vychází dost dobrých knih, ale málokterá je z nakladatelství, která si říkají křesťanská.

Ot: Padl tady typ na konkrétní knihu, která chybí, ale známe to, každému z nás by mohla chybět jiná. Zkusme díry v edičních plánech pojmenovat obecněji. Které oblasti se jeví jako nepokryté?

JŠ: Já bych se přimlouval za vydání klasických děl evropské teologie, tzn. autorů, kteří připravovali atmosféru II. vatikánského koncilu a jejichž znalost by měla být pro současného křesťana zcela přirozená – de Lubac – Katolicismus, R. Guardini, K.Rahner, H. Rahner, Chenu, Congar. Připravit dobře zredigované výbory z jejich děl by bylo jistě užitečné.

MD: Za sebe mám radost z Karmelitánského vydavatelství, kterého si pro práci, která je za ním vidět, skutečně vážím.

JŠ: Dnes by lidi spíš než rozředěná duchovní četba brala literatura popisující duchovní život v extrémních existenciálních situacích, např. J. Fesch – Za pět hodin se setkám s Kristem, což je deník člověka, který zabil policajta, v cele smrti konvertoval a prožíval ohromné duchovní věci, hraničící až s mystikou. Další knihou by mohly být Paměti francouzského kněze G. Gilberta, člověka, který pracuje s lidmi na okraji společnosti.

Ot: V minulém čísle Salve říkal na adresu křesťanské knihy P. Rudolf „nekopejme do zavřených dveří". Skutečně jsou chvíle, kdy se chce církev v dobré víře k člověku prolomit, ale z pozice, kterou není adresát schopen z různých důvodů slyšet. Pustí se Perspektivy do objevování nových vchodů k duši dnešního člověka?

JŠ: Hledat nové cesty k duši člověka – to je problém, při jehož řešení bychom klidně mohli sahnout po zkušenostech západních církví. Jejich speciální časopisy a aktivity, které pomáhají řešit problémy kolem drog, lidí s HIV, lidí v různých extrémních situacích, svobodných matek, bezdětných manželství, by pro nás měly být důvodem k zamyšlení. Jak u nás začít? Vyjdeme-li z toho, že jsme přílohou Katolického týdeníku, pak jistě osvětou, podáním základních informací – uvést kontakty na odborníky, popsat modelové případy a jejich možná řešení. Vstoupit do seriózního řešení těchto problémů je pro nás velmi lákavé, ale kde najít schopné autory, kteří by se těchto úkolů ujali?

Ot: Myslím, že by se Perspektivy daly pochválit za vzácný jev v dnešním novinářském světě – odpovědnost. Skutečně, kdo je ještě nečetl, přišel o dnes vlastně exotický zážitek. Čtete kultivované noviny, kde si na stránkách nikdo s nikým nevyřizuje účty, kde grafická úprava ladí s obsahem a kde čas je něco, co je možné harmonicky nahlédnout svrchu.

JŠ: Snažíme se o několik věcí. Nechceme být populisticky přizpůsobiví ani nechceme upadnout do zbytečného zatěžování textu neprůhlednými slovními spojeními. Chceme úroveň držet na hranici kompromisu mezi obojím. Občas se ke mně dostane hlas, že Perspektivy jsou časopisem kroužku pražských intelektuálů, ale jiné hlasy z různých koutů Čech a Moravy si naopak libují, že Perspektivy jsou náročnějším čtením. Naší další zásadou je také ohled na čtenáře, který byl – až na vzácné výjimky – odříznut od informačních zdrojů, určitý takt při informování a hodnocení. Představ si, že čekáš na kamaráda před branou vězení, až ho po dvaceti letech pustí. Vyjdete spolu na ulici a on má prostě vězeňské tiky, chová se nemožně, ale ty mu přece nevpálíš do tváře, že je idiot. Snažíš se mu vysvětlit, že se chová nevhodně, ale nějak taktně – pokud Ti skutečně jde o něho.

s redakcí Perspektiv rozmlouval Šebestián

OHLASY, KRITIKA

V bratrském údivu

V listárně Teologických textů č.2 roč.4 odpovídá redaktor na otázku, zda je přestup katolické charizmatické rodiny k Jednotě bratrské odpadem, sice pouhým odstavcem, ale dostatečně výmluvně: „Je to odpad, když je vedlo dobré svědomí a my jsme jim nezprostředkovali ani jasné katolické vědomí, ani vřelý vztah k našemu Pánu? Spíše je to varování před pastorací školáckou, mentorskou, věcnou, úzkostlivou a chladnou."

To je nejen hlavní, nýbrž i jediná myšlenka odpovědi. Redaktor ji podpírá vlastní zkušeností s řadou lidí, kteří prý našli hloubku víry teprve v jiné církvi. Odpověď působí velice sympaticky. Není v ní očekávané horlení, ani stín rozpaků nad rozhodnutím oné rodiny; má vskutku ekumenickou noblesu. Navíc se celá událost stala příležitostí k pokorné sebekritice. Přesto vzniká nad odpovědí pochybnost, a sice z hlediska zmíněného katolického vědomí. Uvažme nejprve její praktický dopad.

Odpověď je vlastně návodem k řešení krizí víry, pokud k nim přispívá přitažlivost protestantského prostředí: Za určitých okolností, máte-li přitom dobré svědomí, klidně přestupujte do jiné církve; možná, že tam naleznete hloubku víry. Je tu sice malý problém s vazbou svědomí na katolické vědomí a tudíž i s možností dobrého svědomí při takovém přestupu, ale redaktorská odpověď vahou své nesporné autority svědomí uklidňuje – dokonce dvojím způsobem. Jednak samotným sdělením, a pak i důsledkem ve směru ujasňování katolické víry. Jestliže totiž vystupňujeme logiku odpovědi, musíme uznat, že ani ona nepřispívá ke kýžené jasnosti katolického vědomí, té jasnosti, která by vnesla více světla i do svědomí a tak ho v případě vzniku přestupního sklonu silně zneklidnila.

Sebekritiky nepochybně schopného redaktora jistě nepohorší, když zkonstatujeme, že jeho odpověď katolické vědomí spíše zatemnila. Neboť tazatel očekával odpověď z hlediska katolické víry – a tady faktická odpověď zcela selhala. Nešlo totiž jen o slovo „odpad". V podtextu otázky se ozývá obava, zda onen přestup k Jednotě bratrské přece jen neznamená ztrátu něčeho podstatného. Odpověď však dává ujištění, že nic takového nehrozí a nadto skýtá perspektivu možného prohloubení víry.

Katolické hodnocení takového přestupu se však nemůže vyhnout otázce, zda opuštění katolické víry nepředstavuje ztrátu nějaké relevantní pravdy, a to nikoli jako pouhé teoretické poučky, nýbrž ve smyslu nějaké podstatné skutečnosti, kterou do života svých následovníků přináší Kristus (myslíme např. na pravdu o eucharistii a život z ní). Pak se ale katolický teolog nemůže spokojit s jednoznačně pozitivním, ani pouze neutrálním hodnocením přestupu. Může být, že se u přestupujícího jedná o „subjektivně nutnou" fázi jeho duchovního vývoje, v níž se setkává s hodnotami, které ve své katolické existenci nerealizoval. Ale je právě na katolickém teologovi, aby podle své víry a navzdory momentálnímu prožívání přestupujícího doplnil jeho vidění objektivní realitou a interpretoval přestup v nejlepším případě jako okliku na cestě dotyčné osoby. Takový je za daných okolností nejen požadavek lásky k pravdě, o níž v úvodním článku čísla píše O. Mádr, ale i lásky k bližnímu. Tady ovšem musí ustoupit ekumenické ohledy, strategie i líbivá sebekritika hluboko do pozadí.

Bylo tedy na místě katolickému svědomí především osvětlit – a možná i s trochou té chladné věcnosti – že přestup zde znamená rozchod s mnohými pravdami a tedy i skutečnostmi, které nabízí jen katolická církev a za nimiž vposledku stojí sám Autor zjevení. Pak teprve mohl přijít poukaz na pastorační nedostatky. Redukce

na tento poukaz však řadí odpověď mezi tyto nedostatky. Mohli bychom tento typ nedostatků charakterizovat jako pastoraci intelektuálně rozkolísanou a intelektuálsky zředěnou či matoucí. Jistě, intelektuál by měl mít vypěstovanou zdrženlivost ke kategorickým stanoviskům, podloženou schopností zpochybňovat. Ale měl by tuto techniku doplňovat sebereflexí, která zjišťuje únosnost–bezrozpornost setrvávání u metodické skepse. A v tomto ohledu už moderním intelektuálům dochází dech. Také redaktorská odpověď trpí touto vadou; neboť jistě proti vůli autora vyznívá relativisticky.

Je konec konců jedno, zda křesťan věří katolicky či protestantsky – hlavně když má Krista. To jsou pro změnu slova mladého katolického kněze – nadšeného charismatika. Bylo by myslím chybou, vysvětlovat tento lapsus pouze objektivně zapříčiněnými, prostými nedostatky teologického vzdělání u nás. Mladý kněz citlivě vnímá ducha doby a vyjádřil jen rozšířené přesvědčení o nedůležitosti pravdy v životě lásky i ve víře. Také redaktorova odpověď v tomto přesvědčení utvrzuje, a to nejen svým relativistickým vyzněním, ale i přístupem k problému, způsobem jeho uchopení. Neboť odpověď legitimuje evidentní ztrátu plnosti víry právě proto, že v ní bylo zcela vynecháno hledisko pravdy. O pravdě se sice občas vznešeně píše a až na pár radikálů ji nikdo explicitně neprohlásí za irelevantní. Když o ni ale skutečně jde, stává se svou nekompromisností nepříjemnou, obtížnou. Zařídíme to tedy tak, abychom její naléhavost tolik nepociťovali. Tolikrát už jsme četli, že víra není nějaký souhrn pravd, až se nám pravdivostní zřetel vytratil i tam, kde je nezbytný. Tím se dostáváme k teoretickému kontextu kritizované, podstatně privativní odpovědi.

Skutečnost, že redaktor taktně pomlčel o podstatném, nemá jen ekumenický motiv. Hledisko pravdy je jistě pro ekumenismus příliš konfliktní, ale zde jsou kořeny onoho podivného neobtěžování pravdou patrně hlubší. Moderní mentalita je z jistých, vysoce teoretických důvodů určena skepsí mnoha podob. Odtud pak vychází základní míra a tón snesitelného intelektuálního chování, které se vyznačuje domněle ušlechtilou tolerancí k neomezenému pluralismu v samotném řádu pravdy. Nic v tomto prostoru nepohoršuje tolik, jako neskromný „monopol na pravdu". Tak je označován i sebeodůvodněnější nárok na pravdivost určitého názoru jako protějšku opačných omylů. Rysy této skepsí podvázané mentality jsou patrné i v myšlení moderně orientovaných teologů. Odtud jsou srozumitelné i jinak nepochopitelné vynechávky pravdivostního hlediska. Jednu jsme právě zaznamenali v uvedeném čísle T.T., paradoxně věnovanému pravdě; vedla k její nechtěné, protismyslné relativizaci. Nebo snad můžeme v rámci katolické víry bezrozporně a s dobrým svědomím tvrdit rovnocennost obsahů víry katolické a protestantské? Právě tento dojem legální zaměnitelnosti čtenář odpovědí získal.

Pokročíme-li však od řečí o kritickém myšlení k jeho uskutečnění, pak musíme uznat, že posledním důvodem naší víry např. v reálnou Kristovu přítomnost v eucharistii není zvyk, ani naše interpretace příslušných evangelijních textů, nýbrž přesvědčení, že Bůh zařídil komunikaci zjevených pravd tak, jak učí katolická církev: prostřednictvím učení apoštolů a jejich legitimních nástupců – biskupů. Naukový odklon od tohoto učení nemůže být v této perspektivě chápán jinak než jako vážná deformace obsahové identity víry, té identity, která nemá lidský původ.

Pak ale nezbývá, než vzít břemeno nepříjemné, v prostředí rozvinutého smyslu pro demokracii a pluralitu přímo odpuzující výlučnosti nároku na plnost pravdy a začít přes všechny averze a animozity trpělivě vysvětlovat: že ona skandalózní výlučnost není ani z naší intelektuální pronikavosti, ani pro naše zásluhy; že také není žádným triumfalismem, fundamentalismem či konzervatismem; že není výzvou k netoleranci a násilnému prosazování, že však neomezený pluralismus je absurdní už v řádu

filosofického poznání; že v tomto řádu je sice odpor k dogmatickým postupům zcela oprávněný, ale na úrovni křesťanské víry a potažmo i teologie je naopak dogmatické východisko v logice věci, takže kdo tento rozdíl stírá, upadá do těžkých metodických konfuzí s neblahými následky; že moderní ztroskotání v problémech pravdy není principiálně nutné, že však má odezvu v apriorní nedůvěře k naukovému řešení otázek života, a proto i v životních nejistotách, ideologických kompenzacích a „postmoderních" frustracích; že toto skepsí prosáklé klima není zrovna vhodné ani pro elementární úvahy o víře, takže i teologické adaptace na toto klima jsou předem prohraným počínáním, byť obsahovaly vizi snazšího oslovování.

Zdá se, že i redaktorova odpověď nese stopy vlivu takového přizpůsobení. Je sice rutinní záležitostí, ale prozrazuje v hutné zkratce určitou tendenci teologického myšlení, kterou lze vystihnout jistými důrazy a odpovídajícími vynechávkami. Čemu se vyhýbá a proč, bylo naznačeno. Pro úplnost dodejme, že zmíněná tendence není bez závislosti na myšlenkových schematech existencialistů, kteří z novověkého despektu k rozumu vycházejí a v relativistické pasti končí.

Jiří Fuchs

KNIHOVNA

Alverna:
Ch.A. Lainati – Svatá Klára z Assisi

Portál:
Hosana (zpěvník)

Karmelitánská spiritualita:
Učitel víry II (sborník o sv. Janu od Kříže)
A. Grün OSB – Modlitba jako setkání

MF – edice Váhy:
Ortega y Gasset – Evropa a idea Národa

Svoboda – OIKOYMENH:
L. Wittgenstein – Tractatus logico-philosophicus

Orfeus:
Poutník (ruský anonym vypráví o své cestě k Bohu)

Dobrá kniha Trnava:
A. Litva SJ – Teologia sv. Augustina

Zvon:
A. Seipolt – Všechny cesty vedou do Říma
A. Porubčan SJ – Svědectví pravdě
Mistr Eckhart a středověká mystika

Návrat:
C.S. Lewis – K jádru křesťanství

Matice CM:
Nešpory
Páter Pius
J. Vystrčil – Křesťanský východ
L.M. Grignion – O pravé oddanosti k Panně Marii

Votobia:
A. Plichta – Advokát Jakuba Demla
W. Wieschedel – Zadní schodiště filosofie

NV:
J. Ortega y Gaset – Vzpoura davů

Volvox Globator:
G. Papini – Život Krista

Atlantis:
A. Finkielkrant – Destrukce myšlení
R. Aron – Demokracie a totalitarismus

ČS:
J. Kameník – Zápisky v noci (poezie)
E. Fink – Hra jako symbol světa

Občanský institut:
Církev a majetek I, II

Archa Bratislava:
J. Derrida – Texty k dekonstrukci

Filosofický ústav:
L. Wittgenstein – Filosofická zkoumání
M. Sobotka – Dějiny novověké filosofie

RECENZE

Rajmund Tretera OP: Církevní právo

V současné době vychází kniha Církevní právo od Doc. JUDr. Rajmunda Jiřího Tretery OP. Tato učebnice v rozsahu asi 200 stran obsahuje značně rozšířenou a nově uspořádanou látku, která byla probrána ve dvou dílech předchozího sešitového vydání. Obsahuje také dosud nepublikovaný text, který byl připravován pro zamýšlený třetí díl učebních textů.

Autor vyučuje církevní právo čtvrtým rokem na právnické fakultě Univerzity Karlovy; předtím se věnoval této výuce šest let na neveřejně působícím Generálním studiu OP. Používá jak zkušeností z výuky, tak z práce právníka působícího ve světě.

Učebnice podává přehled o právu všech dvaceti církví a náboženských společností registrovaných v České republice. Nevyhýbá se obtížným otázkám vztahu sekulárního a církevního práva a obhajuje autonomii církevního práva v demokratickém státě. Poukazuje na jednotlivé případy vzájemné recepce právních norem. Dotýká se i konfesního práva (státních předpisů o církvích).

Většina textu učebnice je věnována platným právním institucím kanonického práva Církve katolické a církevního práva Českobratrské církve evangelické a Církve československé husitské.

Část textu pamatuje na necírkevní čtenáře exkurzem o vzniku a počáteční historii křesťanství. I církevní čtenáře může zajímat výklad o základech církevního práva v Novém Zákoně. Nástin dějin kanonického práva je stručný.

Učebnice je pokusem o přispět výkladem církevního práva k pochopení církve a jejího poslání. Snaží se podat církevní právo v těsné souvislosti s ekklesiologií. Kniha chce být ekumenická a jednotící směrem ke světu. Terminologické sblížení sekulárního a církevního práva od vydání CIC 1983 přispívá k porozumění mezi věřícími i nevěřícími občany společného státu.

Knihu vydává Nakladatelství Jan Krigl, Praha. *red.*

SALVE - časopis dominikánské rodiny

vychází čtyřikrát ročně
vydavatel: Laická sdružení sv. Dominika
nakladatel: Nakladatelství Velehrad, Olomouc
redakční rada: Dagmar E. Kopecká, Pavel J. Rychetský, Petr M. Svoboda, Odilo I. Štampach, Tomáš Š. Weiss
redaktor: Odilo I. Štampach, Jiří Kopecký; jazyková redakce: Eva Fuchsová
distribuce: Velehrad spol. s r.o., Biskupské nám. 2, 771 00 Olomouc, tel. 068–200337
redakce: Salve, konvent sv. Jiljí, Husova 8, 110 00 Praha 1
sazba v systému LaTeX: Kazatelské středisko Čs. provincie Řádu bratří kazatelů
tisk: TISKÁRNA SURSUM, CÁHLOVSKÁ 162/17, 666 01 TIŠNOV, TEL. 0504 / 643
MIČ: 47 484
cena: 18,- Kč