

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

SALVE

ROČNÍK IV.

ČÍSLO 1

1994

A. Beneš OP Poselství encykliky „Veritatis splendor“

J. Hamer OP Pravá válka Pia XII.

H. U. von Balthasar Křesťanské umění a hlásání evangelia

J. Fuchs O filosofii a filosofování

S. Sousedík K problému kolektivní viny

Univerzalita není eklekticismus



OBSAH

A. Beneš OP – Poselství encykliky „Veritatis splendor“	2
J. Hamer OP – Prává válka Pia XII.	14
H. U. von Balthasar – Křesťanské umění a hlásání evangelia (1. část)	20
J. Fuchs – O filosofii a filosofování	28
S. Sousedík – K problému kolektivní viny	36
Univerzalita není eklekticismus (rozhovor s J. Mlejnkem)	41
Trhali jsme plody jeho bolesti (vzpomínka na o. Jiljího Dubského OP)	51
Ohlasy, kritika	61

Úvodem

Milí čtenáři,

letos k vám přichází *Salve* v barvě zelené – barvě naděje. Ač má naše křesťanská naděje eschatologický ráz, netýká se jen skutečností nadpozemských a posmrtných. Naše věčnost začíná zde a nyní. Tedy i Naděje prozatím sestupuje ze svých výšin do našich malých životů a bere na sebe podobu mnoha konkrétních nadějí se společným jmenovatelem: buď vůle tvá. Pokud je naše dílo vůlí Pána, nemusíme se bát o jeho prosperitu. V tom tedy spočívá naše malá redakční naděje. Doufáme, že i přes mnohé organizační, technické a koncepční změny, přes malou profesionalitu a zkušenost zůstaneme věrni základnímu zaměření dominikánské rodiny i jejího časopisu – sloužit pravdou, která má svůj počátek i cíl v Pravdě.

Salve se už nechce obracet pouze ke čtenářům OP, jak tomu bylo u jeho zrodu. To vyjadřuje nejen změna podtitulu na „revui pro teologii a duchovní život“, ale i změna vydavatele. Dosavadního vydavatele – Laická sdružení sv. Dominika – nahradila Čs. provincie Řádu bratří kazatelů ve spolupráci s nakladatelstvím Krystal OP. Provincie tak přebírá nad časopisem záštitu a chce, pokud to podmínky dovolí, navázat na tradici revue „Na hlubinu“.

Chceme nadále vycházet vstříc náročnějšímu čtenářskému publiku a nabízet pohledy na teologická a filosofická témata především z těch zorných úhlů, které již osvědčily svou stálost (nebo ji svou povahou slibují), nikoliv pouze popularitu a nekonvenčnost. Nevyhýbáme se ovšem ani kontroverzním nebo nedořešeným tématům, protože kritická myšlenková práce a diskuse je nejvlastnější cestou člověka k pravdivému poznání. Věříme, že mnozí z Vás využijí tento prostor myšlenkového klání, a těšíme se na Vaše příspěvky.

Uvítali bychom, kdyby i Vy jste nám sdělili, jaké naděje spojujete s naším časopisem. Jeho tvář není zdaleka vyhraněná, stále ještě (nebo již opět?) je ve zrodu. K jeho podobě může přispět každý dobrý námět, za nějž předem děkuje

redakce

Poselství encykliky „*Veritatis splendor*“

Albert Beneš OP

Encyklika *Veritatis splendor* představuje dosud v dějinách Církve nebývalé systematické pojednání o otázkách morální teologie formou oficiálního dokumentu autentického učitelského úřadu církve. Jestliže sv. otec tímto způsobem zasahuje do teologicko-filosofické diskuse, svědčí to o naléhavosti probíraných témat. Vídeňský moralista Andreas Laun nazývá encykliku odpovědí papeže na krizi morální teologie, krizovým managementem srovnatelným s závažnou operací. Nelze se však zastavit u pesimistického pohledu na dnešní problematiku morální teologie. Zmíněná encyklika není pouhým seznamem omylů, ale přináší především pozitivní poselství, které se skládá ze dvou vzájemně se doplňujících proudů – biblického a filosoficko-teologického. V druhém proudu odkazuje sv. otec především na duchovní otce západní teologie, na sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského.

Publikování dokumentu, který se týká morální látky, představuje v dnešní době odvážný krok. Vzpomeňme na reakce, které vyvolává dosud encyklika *Humanae vitae*. I tato poslední encyklika byla kritizována již dříve, než byla vydána. Samotná skutečnost, že papež plánuje vydání mravoučné encykliky, vyvolalo v některých kruzích negativní odezvu. Lze tedy očekávat, že i tato encyklika, podobně jako *Humanae vitae*, se stane prubířským kamenem rozlišování duchů.

Název encykliky – *Veritatis splendor*, t.j. nádhera, lesk, zář pravdy – napovídá hlavní myšlenku celého díla. V oblasti mravů jde především o pravdu. Mravní život křesťana má být prozářen pravdou. Název sám vyjadřuje, že i v mravním životě, v životě skutků a rozhodování, priorita přísluší poznání rozumu, a to rozumu, který je osvícen vírou. V oblasti mravů se proto nelze odvolávat na výrok „já to tak cítím“, ale půjde především o pravdivé objektivní poznání.

Tuto skutečnost rozvádí i exegese evangelního textu o setkání Krista s bohatým mláďencem. Bohatý mládenec přichází za Kristem s otázkou, chce vědět, co je třeba činit. Je typem každého člověka, který přichází za Kristem s morální otázkou. Tato otázka má zároveň i náboženský ráz – dobro, na které se mládenec dotazuje, je Bůh sám a jen On může na tuto otázku dát správnou odpověď. Tuto odpověď Bůh již poskytl tím, že stvořil člověka a vložil do jeho srdce přirozený zákon, který je podle

sv. Tomáše Akvinského definován jako světlo rozumu, které nám Bůh daroval již při stvoření a kterým rozlišujeme dobro a zlo. Tento zákon byl také vyhlášen v Desateru, které se stalo příslibem Nové smlouvy, v níž bude zákon vepsán do lidských srdcí. Prikázání Desatera potvrzuje Kristus svou odpovědí mládenci. Neuvádí všechna prikázání, ale jen některá takzvané II. desky, kterými jsou zdůrazněna a vyjádřena práva lidské osoby.

Jejich zachování je základní předpoklad skutečné lásky k bližnímu. Na otázku, co ještě schází, odpovídá Kristus výzvou k následování a chudobě. Tuto výzvu je třeba chápat v souvislosti s ostatními texty Nového zákona, především s blahoslavenstvími, která vyjadřují základní vnitřní postoje, které se již vymykají oblasti prikázání a jsou zasazeny do perspektivy dokonalosti. Mládenec, který sice zachovával Boží prikázání a připravil tím v sobě půdu k dalšímu kroku (směrem k dokonalosti), tento krok nakonec neuskutečnil. K jeho uskutečnění je zapotřebí daru milosti a zralé lidské svobody, která spočívá v sebeodevzdání. Zatímco zachovávání prikázání je nutným předpokladem k dosažení věčného života, výzva k dokonalosti má ráz nabídky. Tato dokonalost spočívá v následování Krista v chudobě a sebeobětování, v dokonalosti lásky, která napodobuje lásku Mistra v jeho oběti (Jan 13, 34–35). Tuto lásku není možno chápat jako pouhý prikaz, neboť to, co od člověka vyžaduje, překračuje jeho schopnosti. Tato nabídka k dokonalosti je především darem, kterým je obdarována lidská svoboda. Výstižně tuto skutečnost vyjádřil sv. Augustin modlitbou: „Dej to, co prikazuješ, a prikazuj, co chceš.“ Sv. Tomáš tuto skutečnost vyjadřuje slovy: Nový zákon je milost Ducha sv. udělovaná na základě víry v Ježíše Krista. Prikázání připravují na přijetí této milosti.

Rozhovor Krista s bohatým mladíkem pokračuje až do naší doby. Úkol pokračovat v tomto dialogu je svěřen apoštolům a jejich zástupcům v Duchu sv. Apoštolské listy nám podávají svědectví o tom, že spolu s katechesí, tj. s předáváním obsahu víry, byly hlášány lidem různých kultur i přesné normy jednání. Sv. otec zdůrazňuje, že harmonii mezi vírou a životem nesmí ohrožovat trhlina, která by oddělovala život víry od života mravního. Tvrzení, že učitelskému úřadu je svěřena oblast věroučných pravd, zatímco oblast mravní je světská, a je proto přenechána svědomí, by představovalo takovou nebezpečnou trhlinu v životě Církve. V této souvislosti zdůrazňuje sv. otec poslání učitelského úřadu v autentickém výkladu Zákona Páně: jen jemu je svěřen úkol sepsané a předávané slovo Boží závazně vykládat.

Druhá kapitola encykliky, která pojednává o poslání morální teologie, nese výmluvný nadpis: „Nepřipodobňujte se smýšlení tohoto světa“ (Řím 12,2).

Posláním morální teologie je dotazovat se především Božího zjevení, co říká v oblasti mravů, a zároveň se dotazovat lidského rozumu, co odpovídá jeho požadavkům. Morálka je především teologií, protože počátek a cíl mravního jednání objevuje v tom, který jediný je dobrý, a který v Kristu nabízí člověku blaženost božského života. Různé otázky, kterými se zabývá morálka, např. o vztahu pravdy a svobody, svobody a svědomí, lze převést na otázku mladíka: „Mistře, co musím učinit dobrého, abych získal život věčný?“ Poslání učitelského úřadu spočívá od počátku v rozlišování duchů, v odhalování toho, co neodpovídá zdravé nauce. V této souvislosti uvádí sv. otec řadu dnešních morálních problémů a některá se zjevnou pravdou neslučitelná řešení.

První okruh otázek se týká vztahu svobody a pravdy. Dnešní doba vykazuje vytříbený cit pro svobodu lidé osoby. Tato svoboda, která je důsledkem důstojnosti lidské osoby, byla i Církví potvrzena na II. vatikánském koncilu, zvlášť v prohlášení o náboženské svobodě. Tato svoboda nespočívá v libovůli, ale ve schopnosti člověka učinit si vlastní úsudek a podle něho zodpovědně jednat. Zahrnuje v sobě právo nebýt vystaven vnějšímu nátlaku při realizování této svobody.

Zde je třeba zdůraznit, že náboženská svoboda, o které mluví Koncil a papež, nespočívá v náboženské indiferenci, která prohlašuje, že všechna náboženství jsou stejně hodnotná a pravdivá. To by odporovalo zásadám logiky. Zásada náboženské svobody je převeditelná na zásadu svobody svědomí, která vyjadřuje, že člověk nemá být nikdy donucován jednat proti svému svědomí. Svoboda svědomí spočívá tedy v možnosti jednat podle zodpovědného úsudku vlastního svědomí, a to i tehdy, když se svědomí nezaviněně mylí.

Základní omyl týkající se svobody svědomí spočívá v tom, že se svědomí nepřisuzuje schopnost pravdu nacházet, ale přisuzuje se mu schopnost rozhodovat o tom, co je dobré a špatné. Zatímco správně chápáná svoboda svědomí spočívá v potvrzení jeho snahy hledat pravdu o dobru a zlu, nesprávná a nakonec ateisticky chápáná svoboda přisuzuje svědomí právo nejvyšší instance, která kategoricky rozhoduje o dobru a o zlu. Podle tohoto chápání je mravní úsudek pravdivý vždy tehdy, jestliže má svůj původ ve svědomí. Pravdivost mravního úsudku je chápána pouze subjektivisticky, správné je to, když se člověk shoduje sám se sebou.

V tomto pojetí ovšem svědomí již není úkonem rozumu, který nahlíží, ale úkonem vůle, která rozhoduje.

Takto chápaná autonomie (svézákonnost) svědomí vede k úplnému individualismu. Bohem stvořená svoboda však spočívá v tom, že člověk jako obraz Boží „je ponechán možnosti vlastního rozhodování“ (Sir 15,14), že svého Stvořitele hledá z vlastního rozhodnutí a svobodně dojde ke spojení s Ním. Jestliže člověk má právo být respektován ve své cestě hledání pravdy, z jeho strany tomuto právu odpovídá povinnost pravdu hledat a nalezené pravdy se přidržet, jak to vyjádřil výstižně kardinál Newman: „svědomí má práva, protože má i povinnosti“.

Uvedený problém vztahu svobody a pravdy je již řešen v druhé kapitole Genesis. Člověk má Stvořitelem darovanou rozsáhlou svobodu, může jít ze všech stromů v zahradě, ale jeho svoboda se musí zastavit před stromem poznání dobra a zla, tj. před mravním zákonem. V tomto omezení však člověk nachází svou pravou svobodu, neboť nachází to, co je pro něj vpravdě dobré.

Někteří katoličtí autoři však rozlišují mezi normami, které uskutečňují řád spásy, a mezi takzvanou světskou, lidskou morálkou, ve které je člověk zcela autonomní. Odvolávají se přitom na nauku koncilní konstituce *Gaudium et spes* o takzvané autonomii pozemských skutečností. Boží slovo týkající se těchto skutečností podává podle těchto názorů jen obecná napomenutí a povolává člověka k tomu, aby se sám stal tvůrcem konkrétních mravních norem. Tedy např. Bůh dává přikázání *Nezabiješ*, která je pouze obecnou směrnicí, ale člověk rozhoduje o tom, kdy a jak, v kterých situacích se toto přikázání uplatňuje či nikoliv.

Proti těmto teoriím staví papež správný katolický pojem lidské autonomie. Spočívá jednak v tom, že lidský duch je pánem svých úkonů, že rozhoduje o svém chtění, že v oblasti pozemských skutečností poznává jejich vlastní zákony a hodnoty a jich užívá. Výslovně však varuje slovy Koncilu před takovým užíváním pozemských skutečností, které se děje v nezávislosti na Stvořiteli. Člověk je povolán svým rozumem poznávat Boží věčný zákon, jímž je jeho Moudrost, a to se v člověku zjevuje v jeho vlastním přirozeném zákonu. Pravá autonomie spočívá v tom, že člověk je nositelem zákona, který je mu vnitřní a který svobodně přijímá. Tento zákon je součástí věčného zákona, který sv. Augustin definuje jako plán Boží, jenž přikazuje zachovávat přirozený řád. Sv. Tomáš definuje věčný zákon jako plán Boží moudrosti, který všechny tvory řídí k jejich vlastnímu cíli ve shodě s jejich přirozeností. Zatímco u jiných bytostí se přirozený zákon uskutečňuje samovolně, člověk je povolán k tomu, aby

svůj přirozený zákon uskutečňoval vědomými a rozumnými úkony. V této souvislosti sv. otec zdůrazňuje výslovně, že tomistická nauka o přirozeném zákonu se stala součástí morálního hlásání církve. Přirozený zákon je součástí věčného zákona a je vepsán do lidského srdce, a je to lidský rozum sám, který přikazuje dobro konat a zlého se varovat. Boží zjevení dává rozumu další osvětlení vírou v Nový zákon, který je dokonalostí Božího zákona. O něm praví sv. Tomáš, že zákonem ducha je Duch sv. sám, který tím, že přebývá v duši, nejen poučuje rozum o tom, co je třeba činit, ale naklání i vůli k tomu, aby se správným úmyslem jednala. Jeho vlastním působením je víra, která působí v lásce a která nás vnitřně poučuje o tom, co je třeba činit a čeho je třeba se varovat a vnitřně člověka též k dobru naklání.

Toto tomistické pojetí, které vidí principy jednání vsazené v lidském nitru, pomáhá překonat domnělý konflikt mezi svobodou a přirozeností, který vyvrcholil především v době renesance a reformace. Sv. otec odmítá dva nesprávné protichůdné názory: jeden, který spatřuje v člověku bytost nutně determinovanou svými přirozenými sklony, druhý, který odmítá přirozenost ve jménu vyšší svobody. Tento druhý směr vytýká tradiční nauce, že podléhá naturalismu a biologismu, že za mravní zákony pokládá zákony pouze biologické. Biologické hodnoty jsou však podle těchto autorů pouhým materiálem, který je svěřen lidské svobodě, která je povolána vytvářet pravé hodnoty. Člověk dává smysl své tělesnosti, sexualitě, erotice. Výnosům učitelského úřadu vytýkají proto naturalistickou argumentaci, když např. hlásá nedovolenost sterilizace, antikoncepce, umělého oplodnění, homosexuality apod. Tyto normy jsou podle jejich názorů kulturně podmíněné, člověk však může v nových změněných situacích dát svému jednání nový smysl.

Tyto morální teorie však neodpovídají pravdě o člověku. Člověk je jednotou duše a těla a tato jednota tvoří lidskou osobu. Přirozené sklony (jako jsou sklon uchovat život, zdraví, rod atd.) mají svou vlastní etickou hodnotu, která je odvozena z velikosti a důstojnosti lidské osoby. Takzvaný katalog neřestí (1Kor 6, 9–10) uvádí hříchy těla mezi hříchy, které vylučují z království Božího. Ti, kteří vytýkají tradičnímu pojetí přirozeného zákona biologismus, zapomínají, že přirozeností člověka je osoba sama, tj. jedinečné spojení ducha a těla. Různé sklony ducha i těla, jejich cíle a povinnosti jsou součástí přirozeného zákona, který není pouhým biologickým zákonem, ale řádem rozumu, který vyjadřuje povolání člověka vědomě usměřňovat své jednání a disponovat svou tělesností. Hodnoty života, sexualita apod. nejsou odvoditelné od jejich

biologického významu, ale mají především význam mravní, který převyšuje biologický význam, protože se vztahuje k osobě jako celku.

Další okruh problémů se týká universality mravních zákonů. Moderní pojetí klade do protikladu universalitu (obecnost) lidské přirozenosti, která je všem lidem společná, a individualitu jednotlivce, z které vyrůstá jeho svoboda. Individualita bývá zdůrazňována na úkor přirozenosti; přirozenost omezuje prý svobodu lidské individuality.

Oproti tomuto pojetí zdůrazňuje sv. otec universalitu pravého dobra. Je vždy a za všech okolností dobré ctít Boha a rodiče. Tato pozitivní přikázání jsou obecná a nezměnitelná, spojují v obecném dobru lidi všech dob. Zakazující přikázání (nezabiješ atd.) vyjadřují nutnost za všech okolností se varovat jednání, které porušuje osobní a všem lidem společnou důstojnost.

Positivní přikázání nemají horní hranici, ale spodní, kterou když člověk překročí, hřeší (neklade se hranice, míra v lásce k Bohu atd., člověk hřeší určitými projevy nedostatku lásky, úcty). Zakazující přikázání vyjadřují, která řešení (vražda, apod.) nikdy nepřicházejí v úvahu.

I když člověk ve svém rozvoji je v mnohých směrech kulturně a historicky podmíněn, přesto nelze popírat, že v člověku se nachází „něco“, co se vymyká všem podmíněnostem, a to je lidská přirozenost, která sama o sobě je nezměnitelná, a proto i přirozený zákon je nezměnitelný.

Tento zákon objevuje člověk ve svém srdci, tj. ve svém svědomí – zákon, který si člověk sám nedal, ale kterému se musí v poslušnosti podrobit. Svědomí aplikuje obecné mravní normy na konkrétní jednání. Problém nastává v otázce, jak lze obecná pravidla aplikovat na různé spletité situace života. Tzv. situační etika zdůrazňuje „tvůrčí“ schopnost svědomí: člověk sám s Bohem ve svatyni svého nitra přebírá zodpovědnost za různé úkoly, svěřené mu Bohem, aniž by se cítil vždy být zavázán přesným zněním zákona. Někdy může situace vyžadovat řešení, které je v rozporu s mravním zákonem. Mravní zákony nemají v tomto pojetí význam kategorický a universální, ale pouze orientační, informují člověka pouze o hodnotách, o které má usilovat. V některých případech může člověk zodpovědně dojít k řešení, které je v rozporu s mravním pravidlem. Tento směr opět přisuzuje svědomí „tvůrčí“ roli – úkony svědomí nejsou výroky, soudy o správnosti či nesprávnosti jednání, ale jsou to „rozhodnutí“, kterými člověk rozhoduje, co je v dané situaci správné. Tím prý člověk dosahuje zralosti. Svědomí v tomto pojetí tedy není schopnost, která naslouchá objektivní normě, ale která normy sama vytváří.

Proti těmto názorům argumentuje encyklika nejprve textem Písma (Řím 2, 14–15) o svědomí, které je i pohanům vepsáno do srdce. Svědomí je tedy svědkem zákona, je podle sv. Bonaventury Božím vyslancem; vnitřní dialog svědomí je proto dialog s Bohem samotným. Svědomí se vyjadřuje „myšlenkami“, které obviňují i zprošťují viny. Vlastní úkon svědomí není rozhodnutí o něčem, ale výrok o něčem – výrok, který praví, že určitý čin má být vykonán nebo opomenut (svědomí předchozí), nebo který se vyjadřuje k minulému úkonu, chválí nebo vyčítá vinu (svědomí následné). Svědomí aplikuje obecné normy přirozeného zákona na jednotlivý případ a stává se tak bezprostřední normou jednání člověka. Svě světlo však čerpá z přirozeného zákona. Vlastní vnitřní povahou svědomí je poslušnost vůči objektivní normě a snaha objektivní normu poznat. Výrok svědomí však není neomylný, může se mýlit na základě nepřekonatelné nevědomosti, která se týká existence zákona nebo skutečností se zákonem souvisejících. Nepřekonatelná nevědomost je takového druhu, že ji člověk nemůže svými schopnostmi odstranit. V takovém případě se člověku vina sice nepřičítá, přesto však objektivní přestoupení zákona je nedostatkem, které člověku škodí, brzdí jeho rozvoj v dobrém, vytváří nebezpečí návyku.

Svědomí se však může vlastní vinou mýlit, když se nesnaží dostatečně poznat pravdu. Koncil (DH 14) zdůrazňuje, že křesťané jsou povinni „při utváření svého svědomí dbát na posvátné a jisté učení Církve“. Učitelský úřad Církve poskytuje lidskému svědomí službu tím, že mu pomáhá vyvarovat se omylu a najít pravdu. Křesťan, který nedbá učení Církve ve věcech mravů, se vydává v nebezpečí omylu; pokud navíc odmítá výroky učitelského úřadu, dostává se do rozporu sám se sebou, se svým nitrem, které přijalo víru, a nyní důsledky víry odmítá.

Další pojednání se týká problematiky tzv. základního rozhodnutí (*optio fundamentalis*). Podle některých teologů uskutečňuje člověk svou svobodu základním, celoživotním rozhodnutím, kterým dává svému životu směr. Jednotlivá dílčí rozhodnutí, která se týkají různých „světských“ hodnot, nevyčerpávají základní a hlubinnou svobodu člověka, a proto v této oblasti nemůže dojít k těžkému hříchu. Podle těchto názorů se těžký hřích může uskutečnit pouze v rovině základního rozhodnutí pro či proti Bohu, a nikoliv přestoupením jednotlivých přikázání. Podle těchto názorů by tedy těžký hřích přicházel v úvahu u odpadu od Boha nebo nenávisti k němu, nikoliv však u krádeže, cizoložství, smilstva apod.

Skutečnost základního rozhodnutí v životě člověka sv. otec plně uznává a podpírá ji různými příklady z Písma. Na začátku obrácení stojí

základní rozhodnutí, kterým se člověk plně odevzdává Bohu. Toto rozhodnutí je úkon víry, kterým se člověk podrobuje Bohu rozumem i vůlí. Tímto podrobením si člověk získává novou svobodu. Tato svoboda je však stále ohrožována nebezpečím upadnutí do starého otroctví (Gal 5,1), nesmí se stát záminkou hříchu (Gal 5,13). Základní rozhodují pokračuje v životě jednotlivými denními úkony, kterými člověk toto rozhodnutí obnovuje. Může však toto základní rozhodnutí odvolat, když v závažné věci rozhodne protichůdným směrem. Tvrzení, že jednotlivé, i když protichůdné úkony nemohou zrušit základní rozhodnutí, znamená, že člověk již nevytváří integritu, že jsou v něm dvě na sobě nezávislé oblasti: jedna, ve které se uskutečňuje základní rozhodnutí, druhá, ve které se uskutečňují jednotlivá rozhodnutí se základním zcela rozporná. Takové tvrzení připouští možnost, že člověk může být zároveň zaměřen plně k Bohu a zároveň může hřešit cizoložstvím, krádeží a jinými hříchy.

Je zřejmé, že takový pohled na člověka je nerealistický. Sv. otec v této souvislosti opět rozlišuje mezi pozitivními příkazy (které nařizují určitý úkon) a mezi negativními (které něco zakazují). V případě pozitivních příkazů je úkolem rozumnosti zjistit, zdali jsou v dané situaci aplikovatelná, v některých situacích může mít jiná hodnota přednost (někdo nejde v neděli na mši sv., protože se stará o nemocného). Negativní příkazy – zákazy – nepřipouští však žádnou výjimku, mravně správné řešení je pouze to, které se řídí mravním zákonem a varuje se jednání, které je zakázané. V závažné látce (materia gravis) vědomé a dobrovolné přestoupení zákona je zároveň úkonem, kterým člověk ruší své základní rozhodnutí, a to i tehdy, když se formálně nestaví proti Bohu. To znamená, že skutky, kterými člověk porušuje mravní příkaz, koná-li ho vědomé a dobrovolně v závažné věci, odmítá zároveň Boha, Zákonodárce, a dopouští se těžkého hříchu.

Mravní charakter lidského úkonu je dán jeho vztahem k poslednímu cíli člověka, kterým je nejvyšší Dobro, Bůh sám. V tomto smyslu hovoříme o „teleologickém“ charakteru lidského jednání (telos – cíl). Stojíme před základní otázkou, co způsobuje, že konkrétní skutek je mravně dobrý či zlý – ptáme se po pramenech morality. Některé etické směry, které se nazývají „teleologickými“, odvozují moralitu skutku od jeho cíle a hodnot, které jsou skutkem uskutečněny. Hodnota mravního skutku je dána předvídatelnými důsledky skutku (konsekvencialismus) nebo poměrem mezi dobrými a špatnými důsledky vzhledem k vyššímu dobru (proporcionalismus). Podle těchto teorií jsou různé hodnoty (např. zdraví, život apod.) „předmorálního“ rázu, jiné jsou „morální“ ve vlastním

slova smyslu (lásky k Bohu, spravedlnost atd.). Pro etické rozhodování jsou směrodatné pouze hodnoty „morální“, u „předmorálních“ vše záleží na tom, zdali jsou zaměřeny k morálnímu dobru. Člověk může proto legitimně porušit přikázání, které se týká „předmorální“ roviny, pokud chce tímto úkonem dosáhnout „morálního“ dobra. Člověk tedy může např. usmrtit, dopustit se krádeže (život, majetek patří mezi „předmorální“ – fyzické – hodnoty), pokud jeho jednání realizuje vyšší hodnotu (účel světi prostředky).

Sv. otec odmítá tyto názory poukazem na tradiční nauku, že jednání je mravně specifikováno vlastním předmětem. Předmětem jednání je určité dobrovolně zvolené jednání (předmětem vraždy není fyzický život, ale úkon zabití). Tento předmět je hlavním zdrojem morality, dává skutku prvotní mravní specifikaci. Předmět – objekt – může být zaměřen k dobrému cíli nebo ke špatnému, avšak hlavní úloha v mravním určení přísluší objektu. Jednání, které je objektivně špatné (vražda), je ve svém konečném výsledku špatné, a to i tehdy, kdyby bylo zaměřeno k dobrému cíli (bylo vykonáno s dobrým úmyslem).

Určité skutky nemohou být nikdy zaměřeny k Bohu, protože jejich předmětem je zlo. Jsou zlé svou vlastní vnitřní povahou, a proto nemohou být nikdy dobré. Zvlášť jsou uvedeny: vražda, genocida, potrat, eutanásie, sebevražda, zmrzačení, mučení, fyzické donucování, nelidské životní podmínky, svévolné zatýkání, zavlčení, otrokářství, prostituce, obchod s dívkami a mladistvými, nedůstojné pracovní podmínky pro dělníky. V souvislosti s antikoncepčními praktikami cituje Humanae vitae: „Je-li někdy dovoleno trpět menší mravní zlo, aby nedošlo ke zlu většímu nebo aby bylo dosaženo většího dobra, není dovoleno ani z nejzávažnějších důvodů dělat zlo, aby z něho vzešlo dobro.“ (HV 14) To, co je vnitřně špatné, nemůže být ospravedlněno ani dobrým úmyslem, ani okolnostmi.

Někteří moralisté namítají, že existují příklady, kdy je dovoleno konat objektivní zlo pro vyšší dobro. Jako příklady uvádí dovolenost zabití nespravedlivého útočníka, dovolenost krádeže v krajní nouzi atp. Těmito příklady převzatými z tradiční morálky se snaží dokázat, že neexistují vnitřně špatné skutky (v oblasti „předmorálních“ hodnot), které by byly vždy a za všech okolností špatné. Někdy může být i vražda, krádež dobrá.

Tato tvrzení vychází z nedorozumění. Zabití nespravedlivého útočníka není totiž vraždou, tj. usmrcením nevinného. A krádež v krajní nouzi není krádeží, protože si člověk bere, co mu patří. Krádež je totiž odnětí cizí věci proti rozumné vůli majitele. Majitel, který se staví proti odnětí

své věci člověkem, který ji potřebuje k záchraně svého života, nejedná rozumně. Proto, jestliže člověk v takové situaci uchvátí cizí věc, nedopouští se krádeže, tj. skutku svou vnitřní povahou špatného, který by byl ospravedlnitelný na základě okolností nebo úmyslu, ale koná skutek, který je svou vnitřní strukturou správný.

Zdůraznění objektu jakožto hlavního zdroje morality je zdůrazněním pravdivosti jednání. Pouze jednání, které je samo o sobě správné, může být pravdivě zaměřeno k dobrému cíli, může být motivováno dobrým úmyslem. Jednání, které je vnitřně špatné, i když je konáno s dobrým úmyslem, ústí nakonec v lež.

Dnešní doba je poznamenaná skepsí vůči pravdě. Pilátova otázka „co je pravda?“ vyjadřuje i bezradnost dnešního člověka, který neví, odkud pochází a kam jde. Křesťan ví, že pravdu nachází v pohledu na ukřižovaného Krista. V něm nachází i odpověď na vztah mezi pravdou a svobodou. Svoboda, která se podrobuje pravdě, slouží pravému dobru lidské osoby. Dobro osoby spočívá v tom, nacházet se v pravdě a konat pravdu.

Mnoho lidí dnes žije tak, jako by nebylo Boha. Tento postoj ovlivňuje i některé křesťany, když oddělují víru od mravů. Víra však není pouhým souhrnem pravd, ale živým a žitým poznáním Krista, má proto i nutně mravní obsah. Mravním životem se víra stává uznáním a svědectvím o Bohu. Toto svědectví vrcholí v mučednictví, které je výmluvným vyvrácením všech dnešních nesprávných relativistických etických teorií a které dosvědčuje svou evangelní radikalitou skutečnost obecných nepodmíněných mravních norem. Mučednictví vyvrací každý pokus ospravedlnit špatné jednání výjimečností situace – mučedníci zvolili raději smrt, než by se dopustili jednoho těžkého hříchu. Jako příklad těchto mravních hrdinů uvádí starozákonní Zuzanu, Jana Křtitele, Štěpána, apoštola Jakuba a mučedníky, kteří odmítali i předstíraně sypat kadidlo modlám. Svědectví mučedníků pokračuje i v životě křesťanů, kteří svými obětmi a utrpením vydávají svědectví Kristu.

Církvi bývá často vytýkáno, že je nesmlouvavá v obhajování mravních norem. Tato nesmlouvavost je však výrazem její věrnosti Kristu a svěření pravdě. Mravní normy Církve nevytvořila a nejsou svěřeny její libovůli. V poslušnosti vůči Kristu, který je Pravda a jehož obraz se zrcadlí v přirozenosti a důstojnosti lidské osoby, Církve vykládá mravní normu a předkládá ji všem lidem dobré vůle, aniž by zatajovala její nárok na radikalnost a dokonalost. Opravdové pochopení a milosrdenství jsou spojeny v lásce k lidské osobnosti, k jejímu dobru a autentické

svobodě. Její nesmlouvavost a pevnost v hájení universálních a nezměnitelných mravních norem nechce svobodu člověka potlačovat, ale slouží pravé svobodě člověka, kterou je možno uskutečnit jedině v pravdě. Tyto normy jsou základem a zárukou spravedlivého a pokojného lidského soužití a pravé demokracie – tváří v tvář mravním požadavkům není mezi námi žádných rozdílů, jsme si všichni rovni.

Skutečnost mnohých sociálních a hospodářských nespravedlností v životě národů ukazuje, že jedině v Bohu nacházíme spolehlivý základ mravnosti, která zakazuje každé jednání neslučitelné s lidskou důstojností. Společenský totalitarismus má svůj původ v popírání objektivní pravdy. Tam, kde není uznávána transcendentální pravda, triumfuje násilí moci bez ohledu na práva druhých. Ani společenská většina nesmí prosazovat, co je proti důstojnosti a právům jednotlivců a skupin. V hospodářské oblasti respektování lidské důstojnosti vyžaduje především ctnost umírněnosti, spravedlnosti a solidarity, varování se především krádeže, zadržování cizího majetku, podvodů, přehnaných cen, nespravedlivých mezd, nepoctivosti v práci, zneužití společenského jmění k soukromým zájmům, daňových podvodů, padělání šeků a účtů, marnotratnosti, zotročování lidí. Nebezpečí spojení demokracie s etickým relativismem vede k popření základních lidských práv. Tam, kde není uznávána konečná pravda, snadno dochází ke zneužití různých myšlenek k mocenským účelům. Jak dokazují dějiny demokracie, bez absolutních mravních hodnot snadno vyústí v totalitarismus.

Člověk je povinen zachovávat etické normy i v obtížných situacích, i za cenu velkých obětí. Člověk objevuje ve svém srdci rozpor mezi dobrem, které chce konat, a zlem, které nechce (Řím 7,15–19). Tento rozpor má svůj původ v prvním lidském selhání, kdy se člověk chtěl stát nezávislým na Bohu. Toto selhání plodí další viny a náklonnost lidského srdce ke zlu. I když zachovávání zákona je někdy velmi obtížné, přece pro ospravedlněného člověka není nemožné. Bůh nepřikazuje nic nemožného, když přikazuje a napomíná, aby člověk konal to, co je schopen konat, a prosil o to, co schopen není, dává svou pomáhající milost každému, kdo s důvěrou prosí: „jeho přikázání nejsou těžká“ (1 Jan 5,3), „jeho břímě netíží a jeho netlačí“ (Mat 11,30). Bylo by závažným omylem v mravních normách spatřovat pouze ideál, jehož dosažení musí být přizpůsobeno různým životním podmínkám. Kristovo vykoupení je stálou možností uskutečňovat svou svobodu v plnění mravních norem, tomu kdo klesl, poskytuje možnost odpuštění a nápravy. Je lidské hřešit a prosit o odpuštění a znovu povstat, je však nepřístojné ze svého pádu

učinít normu pravdy, a tím se pokládat za ospravedlněného. Příklad kajícího celníka v evangeliu je stálým poukazem, že člověk ospravedlnění nedosáhne lpěním na své spravedlnosti, ale kající prosbou o odpuštění a snahou o nápravu. Úkol nové evangelizace zahrnuje v sobě i poslání zvěstovat dnešnímu odkřesťanštělému světu trvalé mravní hodnoty evangelia. Toto hlásání je uskutečnitelné pouze za pomoci Ducha sv., který dává učedníkům světlo a sílu.

Úloha morálních teologů spočívá v tomto: ve společenství s učitelským úřadem Církve uvádět do hlubšího pochopení Božího slova. Teologie je církevní vědou, protože v Církvi roste a o Církvi pojednává. Stojí proto plně ve službách Církve a jejího prorockého poslání. Úkolem teologů je vysvětlovat učení Církve ve věrné loyálnosti učitelskému úřadu.

Zvláštní úkol bdít nad neporušeností nauky přísluší pastýřům Církve, biskupům. Jejich posláním je chránit věřící před bludy, které jim jsou předkládány pod pláštěm katolicismu. Ve společenství s Apoštolským stolcem jim připadá povinnost bdít nad tím, aby různé instituce – školy, zdravotní a sociální zařízení –, které se odvolávají na Církev a nazývají se „katolické“, skutečně tomu názvu odpovídaly. V případě, že tomu tak není, je jejich povinností jim tento název upřít.

Encyklika končí důvěryplným vyzváním Panny Marie, Matky milosrdenství. Každý hřích dává vyniknout Božímu milosrdenství, které, aby služebníka vykoupilo, obětovalo Syna. Maria je Matkou milosrdenství, které Ježíš svěřil Církvi a celé lidstvo. U paty kříže přijímá jako syna apoštola Jana, když spolu se svým Synem se modlí za všechny, kteří nevědí co činí.

K ní se obrací sv. otec slovy:

Ó Maria, Matko milosrdenství,
bdi nad všemi, aby kříž Kristův nebyl zbaven své moci,
aby člověk nezbloudil z cesty dobra, aby neztratil vědomí
o hříchu,
aby rostl v důvěře v Boha,
„který je plný milosrdenství“ (Ef 2,4),
aby ze svobodného rozhodnutí
konal dobré skutky,
které mu Bůh předem připravil (Ef 2,10),
a celým svým životem sloužil tomu,
aby se šířila chvála jeho božské velebnosti (Ef 1,12).

Pravá válka Pia XII.

Kardinál Jérôme Hamer OP

29. června 1943 vyšla encyklika *Mystici corporis*. Jak a proč vznikla? V čem je její aktuálnost pro dnešek? Do četby dokumentu nás uvádí kardinál Hamer, dříve prefekt Svaté kongregace pro řeholníky a řeholnice.

Tato encyklika Pia XII, promulgovaná před padesáti lety, za plné války, na svátek svatých apoštolů Petra a Pavla, dala eklesiologii novou a rozhodující orientaci.

I když se na tomto místě omezíme na pouhé načrtnutí krátkého historického úvodu, trváme na tom, že *Mystici corporis* značně přesahuje nahodilý dobový kontext, v němž se zrodila, a dodnes představuje mistrovské podání nauky o Církvi.

V meziválečném období se projevuje překvapivé obnovení zájmu o pojem Mystického Těla. Americký jezuita J. J. Bluet po rešerši k tomuto tématu napsal r. 1942: „Rokem 1920 začíná období mimořádného růstu. Mezi roky 1920 a 1925 se objem literatury k tomuto tématu již vyrovnává s celou dvacítkou předcházejících let. Období 1925 až 1930 pak zaznamená další zdvojnásobení produkce. Léta 1930 až 1935 přinášejí již pětinasobek produkce odpovídajícího úseku předchozího desetiletí. Tato akcelerace vyvrcholila asi r. 1937. I po tomto datu sice pokračuje růst, ale již v mírnějším rytmu.“

A právě v tomto období byla publikována dvě významná a charakteristická díla: *Le corps mystique du Christ*, jež napsal belgický jezuita Émile Mersch († 1940), a *Corpus Christi quod est Ecclesia*, jehož autorem je holandský jezuita Sebastian Tromp, profesor Gregoriánské University v Římě.

Hledání, nejspíše pokusy a začasné i zmatené pojmů, to jsou průvodní znaky teologické situace v Německu v letech, jež předcházejí zásahu Pia XII. Karl Pelz, berlínský farář, publikoval r. 1939 *pro manuscripto* svou práci *Der Christ als Christus* (tj. „Křesťan jako Kristus“). Vztah mezi Kristem a křesťanem, Kristem a Církví, zde vehnal až do krajnosti, k negaci jakékoli distance, až k tvrzení reálné totožnosti. Tato kniha představuje extrém v jednom myšlenkovém proudu eklesiologie zabývající se obrazem Kristova těla, proudu, jenž rozvíjel zejména spirituální aspekt. Aspekt právní již nepřitahoval pozornost, a to se jevílo jako přínos. Karl Pelz zacházel daleko, až k tomu, že sjednocení realizované

v Mystickém těle přirovnával k eucharistické transsubstanciaci. Nikdo jiný si ani zdaleka nedovolil zajít až k této mezi. Je však třeba uznat, že jedna tendence německé katolické eklesiologie měla v oné době anti-intelektualistickou, mystickou, organickou, biologickou tvář. Tuto myšlenkovou orientaci kvalifikoval otec Przywara jako „romantickou“, pro její odlišení od orientace luterské a galikánské ve stejné oblasti. Někteří katoličtí teologové reagovali energicky. Kromě již zmíněného slavného jezuitu je mezi nimi třeba citovat L. Deimela a M. D. Kosteru.

M. D. Koster, profesor dominikánského studia ve Walberbergu, vydal v Paderbornu r. 1940 knihu, která vzbudila značný ohlas, *Ekklesiologie im Werden*. Předkládá tam kompletní inventář eklesiologie své doby a vůči právě popsanému proudu je zvlášť přísný. Jeho závěr je jasný: „Současná eklesiologie naprosto setrvává v předteologickém stadiu a k tomu, aby dosáhla úrovně vlastní teologie, má daleko. Projekt opravdové eklesiologie musí teprve vzniknout.“ Německá eklesiologie, pod vlivem částečných a předteologických vizí sv. Augustina, vidí v Mystickém Těle pouze totalitu jednotlivců, kteří jsou posvěceni a sjednoceni v Kristu milostí. Pro sv. Pavla je však Tělo Kristovo především *korporativní realita*, která je jako taková totožná s lidem Božím. Dílo teologie musí nyní začít u řádného magisteria. V jeho dokumentech se nejčastěji vyskytuje termín „lid Boží“. V eklesiologii lidu Božího otec Koster vidí nesporné výhody, nejvýraznější pak ve zdůraznění kontinuity Starého a Nového Zákona. Je to týž lid, který existuje pod dvěma různými ekonomii. Boží lid staré smlouvy se stává Církví, Tělem Kristovým. „Pokud jde o „Tělo Kristovo“, je to jedno *jméno* Církve mezi jinými, nic více a nic méně. Tento výraz nikdy nebude moci být *definicí* Církve“ (kurzíva je naše).

Praktický dopad teologické diskuse začal zneklidňovat pastýře. R. 1941 vydal M. Kassiepe svazek o „křivolakých a bezvýchodných cestách současného duchovního života“. Podle něho v dobových poblouděních a úchylnkách ožíval jakýsi semikvietismus, který minimalizuje lidský podíl na skutcích milosti. Diskrétně, leč přespříliš se kladl důraz na určité samy o sobě výborné naukové koncepce, jako například právě koncepce Mystického Těla. „Je bolestné, že tato vznešená nauka bývá tak často špatně pochopena a falešně interpretována“. Mons. Conrad Groeber, arcibiskup ve Freiburg am Breisgau, zazvonil k poplachu svým dopisem-dotazníkem adresovaným členům německého episkopátu 18. 1. 1943, pět měsíců před vydáním encykliky. Prelát dal najevo své znepokojení nad eklesiologií pojatou v pojmech duchovní biologie a přiroděnou vágním ná-

zvem „Mystické Tělo“, jejíž morální tendence směřují do falešného mysticismu stírajícího hranici mezi stvořeným a nestvořeným. Dokument byl ukončen výzvou k papežově zásahu: „Při pomýšlení na svůj pastýřský úřad cítím nutkání se dotázat, nakolik si lze zahrávat s věřícími tím, že se jim předkládá, a v tak hojně míře, mystika Kristova Těla... Smíme my, biskupové odpovědní za Německo, mlčet? Bude smět mlčet Řím?“

Řím v tichosti nezůstane. Encyklika byla promulgována 29. června téhož roku.

Co papež zamýšlí svým poukazem na některé omyly v nauce? Hlava Církve stojí proti nebezpečné, vágní, rozptýlené a nesnadno vystihnutelné mentalitě. Neoddává se vědecké analýze této situace. Jeho cílem není určit pro daný okamžik přesnou diagnózu duchovní mentality, jak by to učinil historik dobového smýšlení. Reakce je zásadně pastorální. Uprostřed ideového zmatení Církev kráčí vpřed a energicky poukazuje na některé významné doktrinární tendence, které považuje za nebezpečné pro stádce, za něž je odpovědná.

Oněm negativně posouzeným tendencím Církev nedává jméno. Je to na místě. Vypadá to, jako by řkala: přicházím varovat před některými omyly, jež jsem pečlivě vymezila. Jestliže v oněch pozicích poznáte sama sebe, pak jste se vzdálili od oné pravdy, kterou musím uchovávat a chránit. Kdo má dojem, že dokument má na mušce konkrétní jména, zůstane vždycky zklamán. Bude mít dojem, že pozice těchto autorů nebyly uváženy ve všech odstínech. Je sám příčinou své deziluze, neboť v dokumentu hledá něco, co ten nehodlá nabídnout. Zkrátka tato encyklika, jako kterákoli jiná, odráží zcela určitou historickou situaci; neklade si za cíl věnovat se puntičkářskému rozboru určité pozice, ale vitálně reaguje na přítomnou situaci. Dlužno si též připomenout, že její cíle přesahovaly příležitostnou pohnutku, jež jí dala vzniknout. Problém se objevil především v Německu, ale svůj list adresoval Pius XII. všeobecné Církvi.

Varování se týká tří hlavních nebezpečí:

1. Nesprávné pojetí sjednocení uskutečněného v Mystickém Těle. Právě na tento bod encyklika míří v první řadě: „Falešný mysticismus (který se snaží...) odstranit neproměnné hranice mezi stvořenými věcmi a Stvořitelem“.

Někteří zavádějí falešný pojem jednoty: „Údy Církve nechávají splynout a spojit se do téže fyzické osoby božského Vykupitele (...), přičemž lidem připisují božské rysy a Ježíše Krista podrobují omylům a lidským slabostem“.

2. Pojetí, jež opomíjí vnější a viditelnou stránku Mystického Těla. Důraz jednostranně až výlučně kladený na vnitřní stránku, sjednocení s Kristem, lásku, vede k představě „Církve téměř skryté a zcela neviditelné (...). Určitá z lásky žijící a láskou formovaná společnost, jíž se s jistým pohrdáním klade do protikladu jiná společnost, kterou nazývají právní“. Odtud plynou dva nevyhnutelné důsledky. Ti, kdo se nechají zaujmout těmito vizemi, nejsou nadále schopni chápat ani (a) viditelný a řádný úřad papeže: „Ocítají se tedy v nebezpečném omylu, kdo mají za to, že lze být těsně spojen s Kristem, hlavou Církve, a přitom nebýt věrně spojen s jeho náměstkem na zemi“;

ani (b) autentickou jednotu Církve, v níž jednota a viditelnost jsou neoddělitelně spjaty. Toto může vyústit do konfúze vyznání: „A proto se od božské pravdy vzdalují ti, kdo si Církev představují tak, jako by ji nebylo možno vidět a dosáhnout, téměř jako by byla jakési *pneumaticum*, jímž by mnohé křesťanské komunity, byť navzájem oddělené vírou, byly přesto mezi sebou spojeny neviditelným poutem.“

3. Orientace, která vede k nezdravému pietismu. Je nutno mít se na pozoru před „nebezpečným omylem těch, kdo se snaží z našeho tajemného spojení s Kristem vyvodit jistý nezdravý kvietismus, který veškerý duchovní život křesťanů i jejich pokrok ve ctnosti připisuje jedině působení Božího Ducha, s vyloučením jakékoli náležité spolupráce z naší strany.“

Když se objevily tyto tendence, Církev asi mohla reagovat dvěma různými způsoby. Buď podobně jako o. Koster ve zmíněné kontroverzi, to znamená odsunout obraz Mystického Těla z centra výkladu Církve a nahradit ho jiným pojetím, jež nepřináší obdobné nevýhody, anebo předložit precizní a rigorózní doktrinální vypracování onoho biblického obrazu tak, že se znemožní podobné matoucí interpretace, jaké byly v módě v jistých teologických a duchovních proudech v Německu. Toto druhé, a ostatně jediné rozumné řešení uskutečnila encyklika. Kdyby byl papež jednal jinak, nauková konfúze by nebyla rozptýlena a pojem Mystického Těla by zůstal zpola zatížen podezřením. Prvním záměrem *Mystici corporis* tedy bude definovat Církev. V této definici je možno spatřovat osu celého listu: „K definici a popisu této pravé Církve Kristovy – jíž je Církev svatá, katolická, apoštolská, římská – nenalezneme nic vznešenějšího než ono vyjádření, jež ji nazývá „Mystickým Tělem Ježíše Krista“. Papežovým úmyslem je zde lépe vyjádřit to, že Mystické Tělo a římská katolická Církev jsou jedna a táž skutečnost. Tento fakt sám o sobě ho vede k tomu, aby ihned zdůraznil viditelnost tohoto těla, jež

musí být konkrétní a smysly vnímatelné, jak praví Lev XIII: „Již proto, že je tělo, je Církev rozeznatelná očima.“

Tato připomínka umožňuje encyklice do výkladu nauky zavést jeden aspekt, který zůstal v německém pojetí opomenut a který nalezneme poprvé vyjádřen v *1Kor 12:12-27*, a v Řím 12:3-8 s ohledem na charismata v Církvi: to všechno, co protivníci obrazu Mystického Těla hledali v jiných výrazech, zřetelněji sociologického rázu. Mystické Tělo je konstituováno „organicky“ a „hierarchicky“, je vybaveno prostředky posvěcování a svátostmi, je složeno z přesně určených údů. Toto dohodnocení viditelnosti dále umožňuje osvětlit úřad papeže ve všeobecné Církvi a biskupů v partikulární Církvi jako „právní a sociální elementy určené k pokračování spásného díla Vykoupení na této zemi“.

„Falešný mysticismus“ vyvolal nutnost podat přesný význam přívlastku „mystický“. Toto je druhý hlavní záměr encykliky. Především je tento přívlastek zachován. O. Koster i L. Deimel ho považovali za zcela diskreditovaný. „Tělo Kristovo, jímž je Církev, se musí nazývat mystické. Toto pojmenování, užívané mnoha starověkými spisovateli, je stvrzeno v nemalém počtu papežských dokumentů“. Vedle tohoto argumentu z Tradice a autority však platí i vnitřní důvody. Tento přívlastek dovoluje rozlišit sociální tělesnost, korporativitu Církve a fyzickou tělesnost Krista narozeného z Marie a přítomného v Eucharistii. Dovoluje stejně dobře i rozlišení od libovolného dalšího fyzického či morálního těl(es)a.

Tuto nauku lze shrnout do následujícího schématu:

Rozdíl mezi Mystickým Tělem a fyzickým tělem:

V aspektu „subsistence“ („subsistentní“ jsoucno je takové jsoucno, které existuje nezávislým způsobem a které není součástí jiného jsoucna):

a) ve fyzickém těle: jednota „subsistence“ pro celé tělo – části nejsou subsistentní;

b) v Mystickém Těle: každý úd (člen) má svou vlastní osobnost.

Z úvahy o poměru mezi celkem a částmi:

a) ve fyzickém těle: každý úd je zaměřen k dobru celého organismu;

b) v Mystickém Těle: Církev je zaměřena k dobru věřícího i souhrnu věřících, neboť to jsou osoby (a rovněž je zaměřena ke slávě Boží a Ježíše Krista).

Rozdíl mezi Mystickým Tělem a morálním těl(es)em (korporací):

a) morální těl(es)o (korporace) nemá jiný princip jednoty než společné dobro;

b) v Mystickém Těle se připojuje další princip, vnitřní princip nadpřirozeného řádu: Duch Boží, který způsobuje jednotu Církve.

V úryvku, jež jsme právě schematizovali, Pius XII. dobře vysvětluje, jak je třeba rozumět přívlastku „mystický“ v tradičním výrazu „Mystické Tělo“. Toto jasné vysvětlení postačilo k rozptýlení konfúze, kterou někteří trpěli v předvečer vydání encykliky, ale též k zamezení jakéhokoli budoucího obnovení tohoto sporu.

Všimněme si ještě významu, jaký má závěr oné části, kde se praví, že Duch Svatý je principem jednoty Církve. Na jiném místě téže encykliky si Pius XII. přisvojuje tvrzení Lva XIII. (encyklika *Divinum illud*) „Duch Svatý je duše Církve“. I když jde nutně o metaforu, neboť Duch Svatý nemůže vstoupit do složení s Církví tak, aby s ní spoluvytvářel substanci, je tato formule Lva XIII. silná a obsažná, říká totiž, že Duch oživuje, posvěcuje a oduševňuje tělo a že je principem jednoty různých částí těla.

Zakončím tento až příliš stručný úvod přáním, aby rok padesátého výročí *Mystici corporis* byl rokem obnovení kontaktu s tímto dokumentem, neboť existuje riziko, že některé významné dokumenty, třebaže zůstávají trvalým dědictvím Církve, se vytrácejí z paměti věřících. Skutečně, jak se vymanit z dnešní masmediální mentality, podle ní novější text je nutně i významnější, musí tedy pohltit veškerou pozornost a nahradit ty ostatní? Dnešní noviny nás přimějí zapomenout ty včerejší.

Vrcholná hodnota *Mystici corporis* nám ukazuje, jak taková mentalita může být směšná a zhoubná.

Doporučuji klidné a úplné pročtení, bez přeskakování různých důležitých těžších témat, při nichž nás nic nezadržuje. Doporučuji též studium přímého i nepřímého vlivu, jaký měla encyklika na magisterium v posledních padesáti letech. Mimo jiné upozorňuji na fakt, že je dvanáctkrát citována v dokumentech II. vatikánského koncilu. Rovněž nedávný list (z 28. května 1992) o Církvi chápané jako společenství, jež Kongregace pro nauku víry adresovala episkopátům celého světa, ukazuje v jasném světle, jak je tento pojem společenství hluboce zakořeněn v nauce o Mystickém Těle. Musíme se přičinit o to, abychom znovu zpřítomnili učení *Mystici corporis* k duchovnímu prospěchu křesťanského lidu.

Z článku Jérôme Hamer OP, *La vera guerra di Pio XII*, in: 30 giorni, N. 6, giugno 1993, pp. 34–37 přeložil fr Tomáš A. Pospíšil OP

Křesťanské umění a hlásání evangelia

Hans Urs von Balthasar

H. U. von Balthasar byl mnohem plodnější a významnější teolog, než by se mohlo zdát podle četnosti českých překladů. Jen jeho bibliografie je dílem zhruba o 250 stranách. Lze jen doufat, že se Balthasarovy práce začnou ve větším rozsahu objevovat na českém trhu. (red.)

Boží zjevení je zpřítomňováno a předáváno nejenom prostřednictvím liturgie, kerygmatu a dogmatu, ale také – způsobem jemu vlastním – prostřednictvím křesťanského umění. Ke správnému poznání spojitosti mezi uměním a zvěstováním je nezbytné zvážit, v jakém vztahu umění vlastně ke Zjevení je. (aut.)

Jako vyjevení slávy Boží lásky

Řetěz starozákonních událostí nachází v Ježíši Kristu nepřekonatelný vrchol, a tedy také střed, který dává smysl, který vše shrnuje (Ef 1,10), a konec (τέλος Jan 13,1), to, co je jednou provždy a co je definitivní (Žid 7,27; 9,12; 10,10). Jedině toto směřování ke konečné podobě dává biblickému Zjevení jednotný řád, a tím také (bez porušení charakteru tajemství) pochopitelnou „formu“, která se ve své jednotě a určitosti musí stát formou, jež utváří věřícího člověka (Gal 4,19), Církev a – eschatologicky – také celý svět. Nekonečná, svobodná, svrchovaná sláva Boží se ukazuje již ve Starém zákoně ve stále nových činech–událostech, které unikají svévolnému uzpůsobování, které soudí a zachraňují. Nepochopitelná vyvolení Boží však zároveň tvoří jeho dobrovolnou vazbu v konečnost vyvoleného: jako Boží věrnost (smlouvě), na niž musí odpovídat věrnost víry lidu a jednotlivce. Nejvyšší určitost historické podoby Zjevení (národ, jeho dějiny, Zákon, kult, prorocké vykládání situací a vyučování víře) odhaluje nejvyšší určitost Boží svobody. Tento vztah dochází dovršení v existenciální postavě Ježíše Krista. „Podoba Boží“ se tu natolik snižuje v „podobu služebníka“ (Flp 2,6), že ta druhá tvoří adekvátní, a nejenom přibližnou odpověď,¹ a tím také Zjevení Boha–Spasitele hříšníkům. Moment přiměřenosti je zaručen skutečností, že celá Ježíšova existence může

¹V jazyce Mikuláše Kusánského lze také ve vztahu ke Kristu mluvit o praecisio (přesnosti), která je jinak užívána pouze pro Boha, zatímco každé světské bytí a myšlení je pouze conjectura (domněnka).

být – ve víře – vysvětlena jen směrem k poslednímu horizontu lásky (Sk 10,38). Tím je osvětlena nejenom poslední a nepřekonatelná skutečnost člověka (Jan 15,13), ale i poslední a nepřekonatelná skutečnost samého Boha: jeho vnitřní určenost, jakožto (trojiční) láska (1 Jan 4,16), za níž se nemůže skrýt žádné jiné, podstatně neprozkoumané Boží tajemství (1 Kor 10–13). Protože se v konečné podobě Kristova života, a právě v jeho skrytosti v utrpení a smrti, odhaluje a zviditelňuje definitivně účinným způsobem nekonečná skutečnost Boží lásky, může Jan skrytost utrpení již vyložit a oslavit jako vyjevení slávy božské lásky (δόξα, δόξαζειν) (Jan 1,14; 2,11; 12,16nn; 13,31–32; 17,5.22.24). Neuchopitelnost Boha se v konečné podobě Zjevení neprojevuje již tolik prostřednictvím svobody jeho jednotlivých svrchovaných skutků, jako spíše neproniknutelností příčiny a míry jeho lásky, která právě ve svém Zjevení v Kristu je vždy vyvýšena nad každou, lidem i tvorům vlastní míru lásky, a tím se prokazuje jako čirá Boží sláva (kabod).

Zjevení, ačkoliv se týká celého člověka, a je proto neoddělitelně duchovně–smyslové a dotýká se ve stejné míře všech smyslů („co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly“ 1 Jan 1,1), nakolik vyjevuje svobodné a svrchované Boží srdce, je především Zjevením skrze slovo. To, co je možné vidět, čeho je možné se dotýkat atd., má samo povahu Slova, to jest funkci svobodného sebevyjádření Božího; právě tak i všechno to, co ze Zjevení je duchovně–pojmové, má povahu slova: musí být vztaženo nad každý obecný, vnitrosvětský (filosofický) význam, k jedinečnému sebevyjádření jediného živého Boha. Jestliže již světský pojem podoby nelze vztáhnout výhradně na to, co je viditelné (neboť právě tak i básnické slovo a hudební fráze mají svou podobu, a také slepý člověk může podoby vnímat hmatem), pak tím méně se v teologickém Zjevení slovo, ačkoliv má primát, staví proti pojmu podoby. Toto prvenství neznamena nic jiného, než že prostřednictvím všech vyjadřování schopných smyslových a duchovních forem se nevyjadřuje jenom „essence“, ale spíše nekonečně – skutečně – existující Osoba.

Neboť ztvárňuje chaos hříchu

Protože je svět v člověku povolán k nadpřirozenému cíli, a v důsledku toho je též omilostněn, nepostačují formy a síly řádu působící ve stvoření jako takovém k dosažení jeho konečné podoby. Ta může být pouze nezaslouženou účastí na „podobě Boží“ (Flp 2,6; srv. Jan 5,38 = Nm 12,8; proti Dt 4,12); tím spíše, že člověk a svět hřešice ztratili podobu odpovědi, která jim byla v milosti propůjčena Božím slovem, a stojí vů-

či Božímu povolání jako beztvarý chaos. Sestoupení Slova (Logos) do „podoby služebníka“, když „se snížil (ἐταπείνωσεν) a byl poslušný až k smrti, a to k smrti na kříži“, je pravým vstupem do „pobuřující nevhlednosti“, pro kterou je všemi „opovrhován“ (Iz 53,2–3). Avšak již toto „stát se hříchem“ (2 Kor 5,21) a vzít na sebe „tělo podobné tělu hříšnému“ (Řím 8,3) znamená „vyvést na světlo“ beztvarou temnotu, neboť jde o vyjevení „skutku vykonaného v Bohu“ (Jan 3,21). Je-li materií tohoto skutku hřích, pak jeho formou je láska Boží činná v Kristu, která prosvětlením ztvárňuje chaotickou temnotu: „všechno totiž, na co se vrhne světlo, je potom světlo“ (Ef 5,13). Silou, která to, co je hříšné, nesoudí zvenku a z výše, nýbrž je přetváří, je utrpení Bohočlověka. Ono si všechny nedozírné aspekty viny světa v jejich protřpení souhrnně i jednotlivě přisvojuje, učí se znát je ze zkušenosti, v jejich hrozném vzeptění se Bohu. Stává se tak možným milosrdný soucit (Žid 2,14; 4,15; 5,8–9), aniž by se tato slabost (5,2) a „pokušitelnost“ (Mt 4,1n a par.) sama stala hříchem (Žid 4,15). Vnitřní proměna probíhá skrze modelující sílu jedinečné, nezaměnitelné, osobní skutečnosti Ježíše Krista. On je ten platný „obraz-výraz“ (εἰκὼν)² neviditelného Boha (Kol 1,15), a to jak pro skutečnost stvoření (v. 16), tak pro skutečnost vykoupení (v. 13–14) v jeho současné i v jeho eschatologické podobě (v. 18): jako svátosti, v níž Boží plnost tělesně přebývá (v. 19; 2,9) tak, že se harmonizace vesmíru uskutečňuje v jeho krvi (v. 20; Ef 1,7; 2,13n).

Plná shoda mezi Bohem a světem (δικαιοσύνη jakožto spravedlnost, pravdivost /Rechteit und Rechtigkeit/ před Bohem³ a skrze Boha) je nabídnuta, otevřena a zpřístupněna v podobě Krista každému, kdo se jí ve víře svěří, aby jí byl uchopen a proměněn (πίστις Ἰησοῦ: „víra uvnitř Kristovy skutečnosti“)⁴, natolik že se člověk v oblasti tohoto obrazu sám stává „neposkvrněným a bezúhonným“ (Kol 1,22; Ef 1,4; Řím 8,1). To platí především pro Církev jakožto Kristovu nevěstu (Ef 5,27) a jakožto základní skutečnost každé individuální svatosti z víry. V nejvyšší míře je paradigmatickým církevní dokonalé, prostřednictvím milosti vykoupení ve víře darované spravedlnosti Maria (Lk 1,28.38), v níž se proto slovo víry sionské dcery naplňuje bez jakýchkoli výhrad a váhání (Abstrich und Gericht) („Magnificat“, Lk 1,46nn). Pro jednotlivce je „obrácení se

²G. Kittel, εἰκὼν: ThW II, str. 386, 393n.

³V latinské teologii (Augustin, Anselm) je dvojí, etická a estetická stránka biblické δικαιοσύνη, vyjádřena pojmy rectum (cor) a rectitudo. Ve francouzštině je to hříčka ve dvojici justice a justesse (Pascal, Péguy).

⁴Viz můj článek Fides Christi ve: Sponsa Verbi, Einsiedeln 1960, str. 58n., s bibliografií.

k Pánu“ „viděním slávy Páně s nezastřenou tváří“, a tedy „přetvářením k jeho obrazu ve stále větší slávě“ (2 Kor 3,16–18), přičemž ale „sláva“ není nic jiného než „přetváření v podobu Kristovu“ (německy doslova: Durchformung mit dem Form Christi) (Gal 4,19), „prožívání Ježíšovy smrti na našem těle (Tragen des Todesleidens Jesu an unserem Leib), aby i Ježíšův život byl patrný na našem těle“ (2 Kor 4,10): počátečně již v tomto čase a definitivně ve vzkříšení ze smrti.

V analogii krásy

Jestliže se o bytí (vnitrosvětsky, jakož i mezi Bohem a světem) „vypovídá analogicky“, platí to i pro jeho transcendentální, konstitutivní vlastnosti (jedno, pravdu, dobro, krásu). Krása je podle sv. Tomáše (který v tomto následuje Dionysia) těsně spjata s „dobrem“⁵ : jakožto dokonalost (perfectio) sídlící ve jsoucím jako takovém, a jeho draho–cennost. Na druhé straně je také úzce spjata s „pravdou“, neboť přiměřenost ve skutečnosti, to co osvětluje a co se líbí, má vztah k přirozenosti mezi skutečností a poznávajícím (smyslem či duchem)⁶. Hloubka bytí ovšem, odkud se uspořádanost (ordo, proportio) často vykládá jako osvětlená jasnost (claritas), je tou jednotou, která každému jsoucnu umožňuje – vedle jeho „bytí–části–světa“ – mít účast na jednosti absolutního jednoho a která mu proto propůjčuje záblesk absolutního, fascinující vzácnosti Boží, a tím také právo na neomezenou lásku Boží.⁷

Formální nauku o transcendentáliích nelze popřít žádným Zjevením Božím, ona sama se však tříští pod sebezjevením Boha v trinitárním Slově, jež tryská z jeho nitra. Jestliže již v nejvyšším vnitrosvětském smyslu krása stále prýští z tajemných hlubin bytí, z Bohu blízkých prvních příčin (ἀρχαί, θεῖον), a tak je (v mystickém a filosofickém náboženství) také prožívána – odkud se utvořilo a stále znovu živilo každé původní normativní umění národů, jež je vždy náboženské – pak se v analogii (doslova: in überschwenglicher Analogie) s tímto biblická „sláva“ živého–osobního Boha bude muset člověku – k ní nasměrovanému skrze milost a víru – jevit jako úchvatná nadkrása také a právě tam, kde si volí jako své adekvátní projevení podobu skrytosti – až k naprostému nedostatku podoby Ukřižovaného.

⁵Bonum laudatur ut polchrum: Div. Nom. c. 4; též komentář Aquinata v c. 4 lect. 5 a 6.

⁶S.Th. I q.5 a.4 ad 1; I/II q.27 a.1 ad 3

⁷K učení sv. Tomáše o kráse viz: F. J. Kovach, Die Ästhetik des Thomas von Aquin (Estetika Tomáše Akvinského), Berlin 1961, s bibliografií.

Spočívá-li stvořená krása v mýtu (tj. ve svatém slově a zprávě o počátcích, pak Zjevení toto mýtické slovo a jeho podobu popře jen natolik, nakolik se klade absolutním způsobem a nenechává prostor svobodnému Zjevení Slova; naplní je však a doplní je v sobě, jestliže fragmenty Slova, nejasné, zastřené, rozporné, vyproštěné z hlubin světa (λόγοι σπερματικοί), vcházejí do jednoho, jasného, průzračného, nerozporného Slova Otcova a rozplývají se v něm. Toto, přijímajíc podobu světa a člověka, opravedlňuje zároveň i obraznou řeč – více či méně hustou smyslovou a fantazijsní příkrývkou zahalený pojem: podobenství, alegorii a symbol, „znamenaající“ svátost. Souhlasně s tím je zpředmětnění Zjevení v Písmu svatém plné takovýchto způsobů „přestrojení“, které právě tak, jak jsou, mají svou největší výrazovou sílu, a tak abstrakcí obvykle ztratí na teologickém obsahu, který v náboženství Božího vtělení a vzkříšení těla nemůže být „vysvětlen“, nýbrž pouze „pro-světlen“. Samozřejmě, všechny tyto formy, různým stupněm „poetické“, překračují svůj vztah ke stvořenému mýtickému elementu a vztahují se ke svobodnému a svrchovanému Já živého Boha. Proto jsou, pokud jde o jejich adekvátnost, vzdáleny průměrně neutrálnímu „estetickému“ soudu člověka: vidění pravdivosti (Rechtigkeit), a tím i (nad-)krásy člověk dostává v té míře, v níž se ve víře vzdává svých vlastních měřítek a spoléhá se na vyjevujícího se Boha; pouze „dívá se“ v Boha se mu mohou otevřít „oči víry“⁸. Viditelnou podobu Zjevení, která získává svou pochopitelnost z jednoty a určitosti nepochopitelné Boží lásky v Kristu, nelze v žádném okamžiku pozorovat nezaujatě. Veškerá křesťanská „kontemplace“ zůstává poslechem Slova, které stále znovu zaznívá v přítomnosti a které stále požaduje obrácení hříšníka; zůstává dále závislá na apoštolském a církevním zvěstování a výkladu (vázaném na tradici). Pouze takto získává svou zvláštní zkušenost zřejmosti ve víře⁹, která ji odděluje ode všech konkurujících náboženských podob. Neboť pouze v této podobě se ukazuje naprosto odlišná skutečnost živého Boha jakožto láska, která z něj vystupuje a která se jako taková ověřuje prostřednictvím všech různě artikulovaných podob Zjevení¹⁰. Liší se od ostatních podob, abychom užili příkladu, asi jako tělo lidské od těl zvířat: jako se u člověka se zřejmostí vyjevuje nový, neodvoditelný stupeň ducha, tak se zřetelně vyjevuje i vyšší úroveň jednoho Zjevení nad mnohostí mýtů a filosofí.

⁸P. Rousselot, *Les yeux de la foi* (Oči víry). Jako kritiku viz J. Alfaro, *Fides Spes Caritas*, Řím 1963, str. 416n.

⁹Viz mou teologickou estetiku „Herrlichkeit“ I, Einsiedeln 1961, str. 211 – 410.

¹⁰Viz mé „Glaubhaft ist nur Liebe“ (Věrohodná je pouze láska).

Důsledky pro vztah mezi Zjevením a uměním

Jako v Písmu svatém našly uplatnění při vyjádření Božího slova různé nauky lidské moudrosti („filosofie“), tak byla také ve Starém zákoně užívána různá lidská umění: poetické umění všeho druhu (od slavnostní, zákonodárné prózy a oficiálních historických vyprávění přes přísloví k jednoduché písni či vznešenému hymnu), umění hudební, architektonické a výtvarné. Zákaz obrazů stojí v jedinečném a neopakovatelném historickém kairu: rozhodné zavržení „ostatních“ bohů, jejichž vyobrazení sloužilo k magickému spojení s nimi a umožňovalo nutit je pomocí kouzel, což je narušením svrchované svobody Jahva, který nemluví ani nejedná v závislosti na nějakém vyobrazení¹¹. „Ze zákazu obrazů ve Starém zákoně nelze proto vyvodit žádný spekulativně chápaný závěr o Boží podstatě“.¹² Navíc máme přesný (přímo platónský) popis původního modelu chrámu, jak jej viděl Mojžíš na Sinaji, a jeho úplného zařízení, díla umělců výslovně k tomu nadaných a povolanych Bohem, kteří mají s naprostou přesností vyhotovit stan, archu pro desky smlouvy, oltáře s jejich vybavením, nádrž s podstavcem, tkaná roucha k bohoslužbám, a v tomto podání kněžské tradice je tedy umělec sice povolán Bohem, ale je podřízen kněžské kastě, která jediná přijímá od Boha přímou uměleckou inspiraci. To se nijak podstatně nemění ani při výstavbě Šalamounova chrámu, neboť je to tentokrát „král“ (David), kdo vypracovává až do nejmenších podrobností, ve shodě s pokyny samého Jahva, plány a modely (1 Kron 28, 11.19). K jeho vyhotovení Šalamoun najímá „dělníky z celého Izraele“ (1 Král 5.27) ale též Chírama z Týru, který „byl naplněn moudrostí, rozumností a poznáním, takže se vyznal v každé práci s mědí“ (7.14). Bůh přebývá viditelně, i když ne zpodobněn, ve stanu a v chrámu, a potvrzuje tak nejen smlouvu, ale také, jako správnou a vhodnou, teologickou funkci umění. Též poexilový chrám je stavěn za přesného vedení a neustálého dozoru (Ezd 3,8–9); pověření k tomu pochází od „krále“ Kýra, který obdržel příkaz bezprostředně od Boha (Ezd 1,2) a uděluje přesná nařízení (6,2–5), zatímco proroci Ageus a Zachariáš povzbuzují ke stavbě (5,1–2).¹³

¹¹G. von Rad, *Das Bildverbot im AZ (Zákaz obrazů ve SZ)*: ThW II, str. 378 – 380.

¹²H. E. Bahr, *Poesis, Theologische Untersuchung der Kunst* (Teologické pojednání o umění), Stuttgart 1961, str. 309.

¹³J. Daniélou, *Le Signe du Temple* (Znamení chrámu), Paris 1942 (český překlad V. Neuwirth: J. Daniélou, *Chrámy jako znamení Boží přítomnosti*, Křesť. akademie – Řím 1986); Y. Congar, *Le Mystère du Temple* (Tajemství chrámu), Paris 1958.

Celá tato oblast posvátného umění je jistě předobrazem a přípravou na Krista, jehož tělo, jakožto jediný zbývající chrám (Jan 2,21), představuje naprosté vtělení božství (Kol 2,9): připojením k němu se tělo věřícího stává chrámem Ducha svatého (1 Kor 6,19). To však tvoří základní aspekt osvobození křesťana ze všech uzavřených „sakrálních oblastí“ k „profánnímu“ jak správně i když jednostranně, podtrhuje teologie protestantská.¹⁴ Neboť tam, kde se Trpící a Zmrtvýchvstálý stává (eucharistickým) středem světa, není již z křesťanského pohledu oblast profánního: křesťanská svoboda je jistě osvobození ke skutečnému protějšku vůči Bohu, avšak pouze v té míře, v níž je to projevem nesmírně důvěrnějšího synovství v Bohu. Tak zde, jako všude, Starý zákon není zrušen, ale spíše ve svém dynamickém průběhu začleněn v Krista a v Církev a je vždy znovu průchodný jako autentická, sebe překračující cesta. Pouze tak může kristologická událost – „skok“ od sakrálnosti jednotlivé k sakrálnosti všeobecné – i v této oblasti zůstat událostí.

Což platí tím spíše, že Písmo Starého a Nového zákona zůstává nedělitelnou, objektivní svědeckou podobou Zjevení Církvi a v Církvi, aniž by tím byla učiněna újma faktu, že „kamenné desky“ jsou nahrazeny „živými deskami lidských srdcí“ (2 Kor 3,3). Toto tajemné dílo literárního umění Božího Ducha, který „inspiruje“ také druhotné autory lidské podle pravidel své vlastní inspirace, bere do Boží služby své umění v „analogii inspirace“, jež není zlomem, ale spíše z výše vybudovanou kontinuitou.

V této „analogii“ je lidskému autorovi ponechán prostor svobody, aby pohnut Duchem svatým hledal, pečlivě vážil, vybíral a účinně předpokládal formy vhodné k vyjádření skutečností Zjevení. Plastické obrazy, do nichž první zpráva o stvoření shrnuje nevyjádřitelné události počátku, jsou dílem velikého básníka. Knihy Královské si nezadají umělecky s klasickými hrdinskými epejemi. Literární formy mohou být při ruce jako rámce víceméně prázdné či již naplněné a – jakožto styly předem dané – očekávat upotřebení. Jestliže od výtvarného umění Starého zákona se požaduje nejvyšší míra poslušnosti vůči kněžskému zprostředkovanému vůli Zjevitelce, ve slovesném umění nachází analogie svou nejvyšší volnost. Již zde – ne až v Novém zákoně – dává Bůh velkou hodnotu svobodné odpovědi srdce věřícího. Jemu je, v žalmech a chvalozpěvech, ponechán prostor, aby sám vybral formu, která by byla správnou odpovědí na svo-

¹⁴K. Marti, Christus, die Befreiung der bildenn Künste zur Profanität (Kristus, osvobození výtvarného umění k profánnosti): *EvTh* 18 (1958), str. 371 – 375. W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit (Křesťanství a dějinnost), *Verwandlung* (Umění a náboženství v proměně), Köln 1961, a R. Hernegger, *Macht ohne Auftrag* (Moc bez pověření), Olten 1963.

bodné a láskyplné slovo Božího zjevení. A protože toto slovo (např. v řeči proroků) je vždy zprostředkováno a zformováno člověkem, a protože naopak samo slovo odpovědi člověka – jakožto inspirované Písmo svaté – je zahrnuto již do prvotního slova božského Zjevení, analogie se objevuje ještě jednou nově jako nepochopitelně intimní proniknutí svobodně vše ztvárňující tvůrčí činnosti Boha a svobody člověka, který se vši svou tvořivou estetickou schopností spolupracuje již na prvotním aktu Zjevení. Jestliže to, co jsme dosud řekli o slovu a obrazné podobě Zjevení, je uznáno za podstatně oprávněné a – pakliže opravdu má dojít ke vtělení Božího Slova – naprosto nezbytné, není třeba dělat výjimku pro ojedinělý případ evangelií. Výběr a podání událostí Ježíšova života – „scén“ dějin spásy – a jednotlivých výroků či jejich skupin, které mají být uchovány pro všechny věky, je podroben kritické úvaze hagiografů, jež nemůže být chápána pouze jako „praktická“, ale jistě i jako „estetická“. A jako není vposledku správné rozložit z kritických důvodů veliké profánní umělecké dílo, abychom se tak přiblížili ke smyslu celku, neboť tento smysl je mnohem pochopitelnější ve (a pouze ve) formě, kterou mu umělec dal, tak je tomu v podstatě také v celém Písmu, vytvořeném v božsko-lidské analogii inspirace, a v evangeliích zvlášť. Literární kritika může pomoci pochopit jednu báseň nebo jednu hudební větu, ale stojí-li před opravdovým uměleckým dílem, její pomoc se omezuje jen na lepší pochopení umělecké formy.

A jako nekřesťanský náboženský umělec, v poslušnosti své nejlepší intuici, vytváří patřičnou formu současně a nerozlučně pro Boha a pro lidi: k oslavě Boží (či „Bytí“ nebo „Skutečnosti“), a aby sdělil lidem něco o slávě Absolutního, přičemž jedna i druhá stránka jsou v tvůrčím aktu zcela jedno a nijak si neodporují, tak také je třeba přisuzovat hagiografům, že – inspirováni Duchem – pro podání skutečnosti spásy v bibli hledali, vybrali a vypracovali, v poslušnosti svému poslání, „obrazy hlásání“ přiměřené lidem; obrazy, které jak se ostatně patří na opravdové umění, nesou samy v sobě evidenci své autenticity. Dílo hagiografů, ačkoliv zůstává kanonickým pro Církev všech dob, vyjevuje také počátek a oprávněnost následného křesťanského a církevního umění.

*Z italské verze původně německého Christliche Kunst und Verkündigung in: *Mysterium salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Benziger Verlag – Einsiedeln 1965), díl I, str. 708-726, přeložil Vojtěch Novotný.*

Dokončení přineseme v příštím čísle.

O filosofii a filosofování

Jiří Fuchs

Pokusme se vžít do situace začínajícího zájemce o filosofii. Právě prolomil krunýř nedůvěry a povrchních odsudků, které filosofii obklopují, neboť pochopil, že každý má konec konců nějakou představu o životě (životní filosofii) a že hodnota faktického života závisí také na úrovni této představy – na tom, do jaké míry odpovídá skutečnosti. Ví, že obsahem životního názoru jsou různé odpovědi na filosofické otázky o celkovém smyslu života, o cestách zralého lidství, o člověku vůbec, o dobru a zlu, o svobodě, svědomí, Bohu, smrti, duši, zákonech, pravdě, společnosti, kultuře atd., a ví také, že věhlasní filosofové řeší tyto problémy různé, až protichůdně. Někteří tvrdí, že smysl života není poznatelný, jiní se domnívají, že je, přičemž jedni prohlašují život za absurdní, druhí za pozitivní – a zase: jedni za takový, druhí za onaký. Takové rezultační divergence nachází začínající zájemce u každé z uvedených otázek. Jak se v té spleti vyznat bez filosofování?

Přitom věc je vážná. Přemýšlivější duch snadno vytuší, že případné omyly ve zmíněných tématech jsou schopny uvést život na scestí a že taková mimoběžnost faktického života a reality není indiferentní – bolestně se dotkne toho, kdo se mylí. Adept filosofické moudrosti tedy pochopil, že zájem o filosofii mu ukládá život sám, že pravda o věcech, které základně určují jeho směr, je bytostnou potřebou. Potřeba opory a orientace se stává palčivou tváří in tvář dějinám filosofie, které pečlivě zprostředkovávají širokou paletu životních názorů a systémů. Jak se v nich orientovat, kde vzít mapu?

Obvykle se tu uplatní vzdělanostní návyk v kombinaci s tlakem prostředí, takže záhy odhadneme, že novější směry budou přece jen vývojově dál. A tak se to konečně dozvídáme: Nějaký vědecky seriózní postup nemůžeme v podstatných otázkách života očekávat. Exaktní metody patří do přírodovědy, k filosofickému zkoumání lidského bytí se nehodí. Tady je nutné nechat prostor zkušenosti a pozdvihnout ji spíše uměleckou invencí v působivých popisech fenoménů. Rozhodně by bylo zpozdilé přetěžovat citlivé téma nějakým definováním či dokazováním.

To je první poučení soudobého myšlení, které dnes bezpečně určuje tón. Pak je také nutné pochopit dějinnou situovanost života a nesnažit se jeho pestrost a vždy novou svěžest sešňorovat nějakými obecně platnými normami, či vtěsňovat jeho překypující rozmanitost do abstraktních schémat. Nemůžeme tedy insistovat na nějakých neměnných pravdách; to bychom neporozuměli dějinným kontextům a pulsaci života.

Tak pomalu zjišťujeme, že nás původní, vpravdě životní motiv filosofování – tj. nalezení nějaké pevné opory a směrodatné pravdy – začíná opouštět. Když ho nyní zreflektujeme, musíme uznat, že jsme k složité záležitosti filosofů přistupovali naivně, s iluzí definitivních řešení, se zjednodušující černobílou optikou. Pravý smysl a kouzlo filosofie zatím spočívá v permanentní otevřenosti, v kladení stále nových otázek, při nichž dochází k autentické seberealizaci našeho bytí.

Budme ale konkrétní. V našich poměrech se začínajícím zájemcům nabízí např.: Jaspersův *Úvod do filosofie*, Michálkovo dílko *Co je filosofie* a také *Lexikon filosofie* od německých autorek. Pokud čtenář očekává prohloubení svého pojmu filosofie, pak... posuďme sami.

Autorky lexikonu drží krok s dobou a hned v předmluvě ujišťují, že ve filosofii neexistují nějaké nadčasové, univerzální pravdy. Hůře už snad své dílo doporučit ani nemohly. Je to snad pouhá zlomyslnost, když se zeptáme, odkdy dokdy platí tato jejich pravda? Jde bezesporu o filosofické tvrzení, které je výsledkem filosofické reflexe podmínek realizace příp. validity filosofické pravdy a které si samo nárokuje univerzální platnost: ve všech dobách a na všech místech prý filosofie postrádá univerzální pravdy. Tato moudrost má krom toho celou řadu předpokladů o člověku, poznání, filosofii, pravdě, historických podmínkách atd., jejichž univerzální, metadějinná platnost zajišťuje aspoň elementární smysluplnost v jinak absurdním tvrzení zneužitých pojmů.

Podobné ladění a zřejmě i shodné důvodové založení má Michálkova předmluva, v níž autor rezignuje na definici a obecně platnou metodu filosofie s poukazem na to, že filosofie má své dějiny a různé podoby. Úvod prý tedy může uvést pouze na cestu určité dějinné podoby filosofování. Autor tu, jako ostatně i v jiných partiích, opakuje po Heideggerovi, jehož relativizaci pojmu filosofie jsme kritizovali (J.Fuchs – *Filosofická logika* 12.3.1.). Připomeňme, že konstatování dějinných proměn filosofii neruší, ale naopak předpokládá konstantní, definibilní obsah pojmu filosofie. Kdyby si filosofové občas ujasnili podmínky vlastních výpovědí!

Zprvu sympaticky, ale posléze nevěrohodně působí sdělení (str. 33), že vědomí vlastní nevědomosti je jedinou moudrostí, již se filosof odlišuje od ostatních. Autor svůj bonmot jistě nemyslí tak vážně. Vždyť o pár stránek dál předvádí heideggerovské variace na téma pravdy, s nepochybným nárokem na vpravdě filosofickou moudrost. (Zasluhovaly by také kritickou analýzu.)

Jinak se jedná o typickou nevyváženost existencialistického myšlení, které když chce něco zdůraznit, musí zbortit vše ostatní – podmínky akcentovaného nevyjímaje. Schopnost problematizace je jistě pro filosofování nezbytná, není však postačující. Akcent otázky na úkor odpovědi

ovšem odpovídá skeptické náladě, která z pochopitelných důvodů zachvacuje filosofování soudobých myslitelů. Všimněme si některých skeptických momentů v Jaspersově úvodu.

Také Jaspers tvrdí (str. 11), že otázky jsou ve filosofii podstatnější než odpovědi, že podstatou filosofie je hledání pravdy, nikoli její vlastnictví; to prý vede k dogmatismu a k definitivním formulákům. Dá se pochopit, že tu Jaspers reaguje na pokleslé způsoby školského filosofování, z něhož se vytratil kritický motiv. Ale je přitom nutné přepadat do opačného extrému? Je-li pravdou, že každá odpověď vyvolává další otázky, pak je neméně pravdou, že filosoficky plodné tážení čím dál víc předpokládá fundované odpovědi. Metodické problémy jsou ve filosofii mnohdy závažné a určující, ale tím naléhavější je jejich řešení. Z hlediska přirozené entelechie filosofického tážení je preference hledání protismyslná, neboť hledání je osmyslněno nalezitelností.

Mezi pochopení pravdy a dogmatismus také nelze klást rovnítko, neboť pravda může být osvojena kriticky. Není prostě nutné pojímat hledání a vlastnění pravdy tak vyostřeně. Jaspersovo vyjádření podstaty filosofie zavání samoúčelem pouhého problematizování a prozrazuje tematický ústup k „autentickému pobývání filosofujícího“. (Co je to filosofie, lze prý vědět jen vlastní zkušeností.) Novověké podvázání filosofických možností stáčí pozornost k osobní situaci filosofa, kterému i bez šance na spolehlivé, objektivizovatelné poznání samo filosofování „coś“ přináší.

Tato zúžená perspektiva upnutí na subjektivitu filosofujícího ústí např. u Z. Neubauera v radikální skepsi (*Nový Areopág* 33–36). Zdravou zásadu univerzální metodické (nikoli rezultační!) pochybnosti proměňuje ve filosofovu manýru, když ji odmítá chápat jako „metodicky aplikovatelnou techniku“ a charakterizuje ji jako „etiku“, mrav, postoj filosofa, který bez ohledu na stav poznání, vždy a vše maniakálně zpochybňuje.

Když se pak v této souvislosti dozvídáme, že následná absurdizace radikální skepse je jen trikem či zásadním nepochopením, nedivíme se, že Neubauer definuje filosofa jako toho, kdo je *stále* nakloněn považovat to, k čemu došel, za klam. Rádi bychom věřili, že Neubauer toto zmechanizované a ztrivializované pojetí skepse také pokládá za klamné. Bohužel nevíme, proč nás potom o něm přesvědčuje.

Jinak je zřejmé, že se skepse, vypojená z řádu smysluplného zkoumání a ztrativší charakter účinného prostředku k cíli, stává duchaprázdnou pózou filosofujícího nešťastníka, který k ničemu nedojde, protože pod vlivem filosofie otrěsených základů prostě uvěřil, že nikam dojít nelze. Naštěstí pro něj na tuto víru často zapomíná. Jen čtenář zůstává poněkud zmaten, přestává si být jist, kdy má brát autora vážně.

Vraťme se k Jaspersovi. Jeho despekt k definitivním filosofickým výpovědím je srozumitelný v souvislosti s úvodní myšlenkou (str.7), podle níž filosofie neposkytuje apodiktické výsledky. Zatímco vědy dosahují jistého, pro všechny platného poznání, ve filosofii této jednomyslnosti, ustavující prý definitivní vědění, není. Jaspers dokonce tvrdí, že když se poznatek stane apodiktickým, přestává být filosofickým a stává se vědeckým.

V této myšlence je soustředěno základní nedorozumění o filosofii, z něhož se odvíjí řada předsudků a znehodnocujících predikátů. Co se rozumí upíranou hodnotou apodikticity? Jde o takové poznání, jehož pravdivost je nahlédnuta jako nutná. Můžeme také mluvit o reflexivní, kriticky zjednané jistotě. Jaspers tedy hned zkraje začátečníka upozorňuje, aby si nedělal o možnostech filosofie iluze. Užívá k tomu oblíbeného kontrastu s vědou. Ale komparace zde není tak jednoduchá, jak se na první pohled jeví.

Apodiktická platnost vědeckého poznatku může být uznána teprve tehdy, je-li nahlédnuta i nutná pravdivost elementárních předpokladů veškerého poznání. Takové předpoklady však v rámci partikulárních věd vstupují do hry jen jako věřené. Tyto vědy je totiž nereflktují, axiomy lidského vědění nejsou jejich tématem, unikají jejich metodám. Jsou-li ale axiomy jen věřené, pak musíme připustit, že mohou být mylné, a pak nikdy nemůžeme nahlédnout závěry z nich dovozené jako apodiktické.

Proto se Jaspers mýlí, když tvrdí apodiktičnost poznatků dílčích věd za současné absence apodiktické filosofie, která by prokázala nevýratnou platnost základů poznání. Možná, že filosofie není schopna apodikticky vyřešit problém axiomů, ale pak se rychle rozloučíme s vizí apodiktického poznání vůbec a neuznáme ho ani u partikulárních věd.

Ostatně Jaspers nám o tom nic určitého říct nemůže, neboť sám jako filosof na jisté poznání rezignoval. Jeho filosofické výpovědi o možnosti filosofie v oblasti axiomů budou tedy podle vlastního předznamenání, jímž filosofii zatížil, vždy jen pochybné. Je totiž jasné, že Jaspers odnětím filosofické jistoty podmiňoval celé pásmo vlastních filosofických výpovědí o předpokladech poznání a z nich vyplývajících filosofických výpovědí o filosofii. Že se skutečně jedná o filosofické a nikoli nějaké metafilosofické výpovědi o filosofii, je zřejmé jak z autoreflexivní povahy filosofie, jakožto eminentně rozumové reflexe, tak z tematické souvislosti problematiky poznání a definice filosofie. (O nevhodnosti praktiky moderních logiků, kteří by i ve filosofii chtěli zavádět jakési metaroviny, se ještě zmíníme.)

Chceme-li tedy trvat na možnosti apodiktického poznání vůbec, musíme ho primárně přiznat filosofickému zhodnocení předpokladů veškerého poznání. Apodiktičnost filosofie je proto podmínkou možné apodiktič-

nosti ostatních věd. Zcela vnějškový a povrchní je Jaspersův poukaz na souhlas kompetentních účastníků. Definitivnost vědění např. o noetické hodnotě poznání nezávisí na konsensu filosofů. Pokud je možná, je uskutečnitelná z vnitřních zdrojů filosofie. Faktický nesouhlas zde vypovídá toliko o náročnosti tématu; nezakládá však rozumnou, tj. smysluplně udržitelnou pochybnost.

Labilita základů pochopitelně nezůstává bez odezvy ani v určování rozměrů filosofie. Jaspers podle očekávání odmítá důkazy Boží existence (33–35). Je v tom zřejmě závislý na postulátech novověkých teorií poznání. Nechme nyní stranou, že se jejich autoři příliš nestarali o bezrozpornost, že vyznačili lidskému poznání meze, aby se do nich pak sami nevešli. Nepochopitelné jsou však i poznámky, které Jaspers k stávajícím důkazům přičinil.

Jaspers tvrdí, že důkazy dělají z Boha věc ve světě, ale opak je pravdou. Výsledkem důkazu první Příčiny je naopak kontrast druhých příčin – jsoucn tohoto světa – a transcendentní Příčiny, která nemá nic z jejich nedokonalostí – je radikálně jiná. Právě filosofie první Příčiny udržuje následné reflexe Boží skutečnosti na vysoké úrovni, neboť je činí imunními vůči různým antropomorfizacím, které se do nesnadných úvah o absolutním Jsoucnu snadno vkrádají. Konfuze však vrcholí, když se Jaspers snaží vysvětlit, proč je klasický kosmologický důkaz nelegitimní. V interpretaci důkazu operuje celkem dvojím způsobem: Jednak se prý z náhodnosti jednotlivin vyvozuje nutnost celku, a pak se prý ze světa jako celku vyvozuje něco mimo něj – a to právě činí důkaz falešným. Jenže klasický důkaz nezapříčiněné Příčiny žádný celek nevyžaduje. Totalita světa v něm nefunguje ani jako závěr, ani jako premisa. Jaspers vůbec nepochopil logickou strukturu důkazu, který kritizuje a odmítá. Tento u tak zkušeného filosofa neuvěřitelný lapsus jakoby varoval, že u citlivých témat musíme někdy počítat s až příliš angažovanou subjektivitou filosofujícího.

Myšlenky, které se postulují už i v úvodech, najdeme přirozeně i v textech křesťanských myslitelů. Tak např. O. Mádr v souvislosti s úvahou o životních jistotách tvrdí (Velehrad 1/92 str. 26–27), že v přesném slova smyslu neexistují důkazy, že Bůh je. Boha si prý nemůžeme položit na badatelský stůl vědy. Mádr zde zřejmě uplatňuje současné představy o vědě, dokazování a také o tom, jaké filosofické otázky je dnes vhodné klást a o jakých se už nemluví. Jenže tyto představy jsou filosoficky natolik problematické, že by neměly být beze všeho akceptovány jako rezultáty pozitivního vývoje lidského poznání.

Např. takový kauzální důkaz Boží existence je sice ze světa dnes proskribované metafyziky. Jeho přesvědčivost je krom toho vázána na složité

noeticko-ontologické reflexe, takže ho nelze ani s úspěchem popularizovat. Přesto je nutné teologovi připomenout, že každý krok kauzálního důkazu je speciálně garantován reálně platným principem sporu. Bude tedy teolog riskovat dobrodružství sázky na Hegelovu dialektiku?

Mádr sice také uvádí jakýsi důvod nedokazatelnosti Boha, ale své přesvědčení jím spíše kompromituje. Boha prý nelze prokázat logickým pochodem, protože je Láska, kterou můžeme objevit, když po ní toužíme. Snad by se ale dalo rozlišit, že něco jiného je dokazovat Boha jako Příčinu, příp. Stvořitele, a něco jiného je ho v lásce prožít jako Lásku. Z čeho však plyne, že jeden duchovní proces vylučuje druhý, zůstává záhadou. Nebo snad objevená Láska není existujícím Stvořitelem? V pozadí se ozývá zneužívané tvrzení o Bohu filosofů, který prý není Bohem víry. Skutečně není? Ebeling např. tvrdí, že pouze Bůh, k němuž se vztahujeme výlučně vírou, je pravým Bohem. Je ovšem jasné, že takové výhrady vůči „odcítěnému“ Bohu filosofů mají jen smysl náboženský, relacionální – nikoli ontologický. První Příčina zůstává základní podmínkou náboženského života, nevylučuje se tedy s Otcem.

Kdo tedy objevil Boha jako Lásku, miluje jistě i pravdu. Chce-li pak hodnotit důkazové možnosti rozumu ve vztahu k Boží existenci, bude je nejprve solidně zkoumat, a ne schovávat převzaté prvky agnostické mentality za Boží lásku. Nebude-li moci takové zkoumání podniknout, zdrží se raději hodnocení. Někteří teologové se patrně domnívají, že zaujmou, když „pochtivě přiznají“ naší neschopnost Boha dokazovat. Zdá se však, že by bylo poctivější, kdyby místo takových gest podložili svá „přiznání“ důkladným rozбором pozrání. Pak by se nemuseli uchylovat k takovým „argumentům“, jaký nacházíme v *Naší víře*, kde se zcela vážně tvrdí (str. 37), že Boha nelze dokázat, protože by jinak nebylo ateistů.

Také J. Zvěřina přijímá scientistický model vědy, když v úvodu ke své *Teologii agapé* ujišťuje, že teologie není „vědou o Bohu“ a „nesmí podávat důkazy“; byla by prý napodobeninou přírodovědy (sic!). V moderním myšlení je o dimenzích vědeckého světa prostě rozhodnuto. Jedni ho pak adorují, druhí kritizují jeho impotenci v podstatných otázkách života. Ale metafyzickou dimenzi vědeckosti svorně odmítají. Vzniká tedy otázka, jak dalece má smysl pěstovat teologii ve stínu scientistických představ o prostředcích vědeckého poznání.

Relativizační vymoženosti dějinného myšlení nacházejí mezi křesťanskými mysliteli také hojně uplatnění. Jako příklad této varianty destrukce pojmu filosofie může sloužit pohoršení D. Dubarleho nad „hanebným etnocentrismem Západu“. Takto ostře Dubarle hodnotí pojetí ontologie jako stálé složky, konstanty v celku filosofie. Pak se prý ontologie necitlivě vnucuje jiným kulturám. Jakoby bylo filosoficky lhostejné, zda myslitel

tematizuje jsoucnou, bytí, esencialitu či kauzalitu, nebo tyto problémy v závislosti na jiných způsobech myšlení jednoduše vynechá.

Dostupné Úvody tedy nezamýšleně zpřítomňují krizi pojmu filosofie. Tato krize má vážné důsledky; některé jsme naznačili. Kde však leží kořeny krize pravdy o filosofii a odkud by případně mohla vzejít náprava? Formulace krize určí směr, který by měl být sledován. Filosofická pravda je v moderních systémech agnosticky zkrácena, skepticky v základech otřesena a historismem zrelativizována. Bylo by tedy nanejvýš žádoucí sestoupit k základům novověké filosofie a kriticky revidovat její teorie poznání. (Ontologický fundament relativismu je jimi také podmíněn.)

Tady se ovšem staví do cesty překážka položená jaksi z druhé strany. Teorii poznání jako filosofickou disciplínu odepisuje I. Bocheňski (*Slovník filosofických pověr* str. 42, 123); zabývá se prý pseudoprobémem. Bocheňski se odvolává na moderní logiku, podle níž soudy o všech soudech jsou rozporné – a noetika je nutně užívá. Tady ovšem Bocheňski upřilishňuje. Správnější by bylo říct, že soudy s obecným subjektem „soud“ mohou být někdy rozporné – ale nemusí. Např. v soudu „každý soud je myšlenkový úkon“ se zajisté žádný rozpor nenachází. Ostatně Bocheňski užívá konvenci logiků, podle níž je lépe vyhýbat se takovým soudům, poněkud účelově. Neboť uvažuje obecně o verifikaci a smysluplnosti výroků. Tedy i jeho soudy o obecných podmínkách smysluplnosti jsou jím kladeny jako smysluplné.

Jestliže zakážeme soudy o všech soudech, protože jsou někdy rozporné, mohli bychom stejnou logikou zakázat soudy vůbec, protože jsou někdy mylné. Od pouhého logika specialisty by takový zásah do filosofie nepřekvapoval. Tady však vyřazuje přirozenou autoreflexivitu rozumu, která je mimo jiné i zdrojem kritických možností filosofie, erudovaný filosof, a to jen na základě poněkud nedomyšlené konvence logiků. Možná, že Bocheňski jako nepochybně kritický myslitel cítil určitý dluh v problematice základů poznání a pomohl si z nesnáží, jimiž je reflexe axiomů obtížena, „geniální zkratkou“. V dřívějších pracích totiž na problémy teorie poznání ještě reagoval, ale ne zrovna přesvědčivě. Kdo ví, jestli právě nevyřešení noetické otázky nezpůsobilo u myslitele tak vysokých nároků posun ve vývoji od tomismu k analytické filosofii.

Velice výstižná je naopak Bocheňského myšlenka pod heslem „guru“, která se týká způsobu filosofování. Bocheňski v ní v podstatě odmítá vazbu filosofa jakožto filosofa na autoritu nějakého Mistra. Myšlenka vnitřní autonomie filosofa je také klíčem k řešení problému začátečníka, traumatizovaného nepřehledností, kterou dějiny filosofie do řádu pravdy vnášejí, a výchozí bezradností, která z toho plyne. Jak má začátečník rozhodovat, který z filosofů má pravdu? Koho zvolit za průvodce? Otázky jsou

špatně položeny. Ve filosofii nejde o to, aby nám uznávání filosofové sdělili pravdy (každý tu svou) a my je po nich opakovali a jako nevývratné hájili. To je neadekvátní, byť častý přístup k filosofii. Neboť ve filosofii legitimně nerozhodují autority, nýbrž jen a jen důvody.

Poučení od filosofů je tedy jiného rázu. Mohou nás informovat o problémech, o jejich úskalích, o metodách a možnostech řešení. V tom jsou jejich zkušenosti nezastupitelné a obrovsky kvalifikují naše filosofování. Ale rozhodnutí o platnosti toho kterého řešení musí spočívat jen na osobním pochopení hodnoty odůvodnění. Tento vposledku osobní, kritický vztah k hodnotě filosofických závěrů je jedině přiměřený, neboť filosofové předkládají svá řešení jako výsledky vlastního promýšlení. V myšlení však zjednáva zřejmost nějakého řešení jen důvod – argument. Sugestivní výrazové prostředky, gesta, boční motivy, zájmy, sympatie, dokonce i respekt k osobnosti působí na subjektivitu a skrze emoce vyvolávají přesvědčení; korumpují však filosofické myšlení.

Opravíme-li tedy původní očekávání, v němž se hledá filosofický guru, který by byl následován, věrně memorován, příp. vášnivě obhajován, zbavíme se i depresí, které začátečníky přepadají před labyrintem –ismů. Filosofující musí od počátku usilovat o kritický odstup. Rezervovanost ke sledované látce i k učiteli, kdy se hned neztotožňujeme s předkládanými tezemi, není žádnou pýchou, ale nezbytností, neboť nezastupitelně vytváří prostor osobního přivlastnění filosofické pravdy.

Nezbytná ctnost filosofování, kritičnost, je tedy jakousi opatrností, uvážlivou obezřetností v řádu teoretického myšlení. Vyznačuje se uměním počkat se souhlasem. Takové umění se získává důsledným dotazováním po důvodech tvrzení, která se ucházejí o náš souhlas. Imperativ kritičnosti tedy zní: nenechat se levně přesvědčit. Karikaturou kritičnosti je vzdor za každou cenu. Kritičnost není mechanickým odpíráním, v němž se setrvačně opakuje pochybnost. I odmítání nějaké teze musí být v rámci kritického myšlení kultivované. Musí se starat o důvody pro antitezi, zjišťovat její nosnost.

Klasická filosofie je ve 20. st. reprezentována hlavně tomismem. Důvodů, proč se v konfrontaci s novověkým myšlením a ke škodě soudobého filosofického podněbí neprosadila, je jistě víc. Pokud mohu posoudit, patří mezi ně i určitý nedostatek zmíněné ctnosti filosofování. Zdá se, že mnozí tomisté prostě uvěřili v tomismus. Taková víra však podvazuje filosofování a činí ho pasivním až neplodným. A to bohužel neodpovídá možnostem ukrytým v pravdách, které klasická filosofie obsahuje.

K problému kolektivní viny

Stanislav Sousedík

Výraz „kolektivní vina“ lze za našich dnů často slyšet i číst, a to většinou s tím, že se přisuzování viny nějakému souboru osob jako celku s nevolí odmítá. Takové stanovisko je po určité stránce oprávněné, protože je zřejmě nespravedlivé připisovat jedinci osobní odpovědnost za události, jež sám nezavinil. Věc je však složitější, než se na první pohled zdá. Příčí-li se našemu mravnímu cítění přičítat nějakému souboru osob kolektivní vinu, mělo by se mu přičít i to, aby se osobně nevinný jedinec za kolektivní vinu omlouval. Tak tomu však není. Projevy představitelů, kteří se omlouvají jménem různých kolektivů (států, národů, církví ap.) za krivdy v minulosti spáchané, hodnotíme, jak známo, většinou kladně. Tato nesrovnalost naznačuje, že problém kolektivní viny není jednoduchý a že je při jeho řešení zapotřebí obezřetnosti.

Nesnadnost problému souvisí s tím, že se nemůžeme opírat o nějaká již předem vypracovaná řešení. Dosavadní tradice morálně-právního myšlení nevěnovala problému kolektivní viny příliš velkou pozornost. Představitelé křesťanské myšlenkové tradice jako Augustin a Tomáš Akvinský se problému dotkli jen letmo v souvislosti s některými otázkami teologickými. Z moderních myslitelů se jím zabýval německý filosof Karl Jaspers, jehož věc zas zajímala z hlediska odpovědnosti Němců za zločiny nacistického režimu. Navrhovaná řešení jsou vesměs příliš srostlá s otázkami, z nichž vyrostla. Obecně pojatá teorie kolektivní viny, pokud vím, není. Nabízím v dalším několik myšlenek, které snad mohou být k úvahám o této otázce užitečné. Nejasnosti spojené s kolektivní vinou pocházejí, zřejmě z toho, že nám pod uvedeným výrazem často splývají dva pojmy, jež je třeba pečlivě rozlišit. Je to jednak pojem viny společné, jednak pojem viny společenské čili kolektivní v přesném smyslu.

O společné vině mluvím, způsobí-li nějakou nežádoucí událost společným úsilím více jedinců. Provedou-li např. vloupání do bytu společně dva pachatelé, mají na škodě, kterou způsobili majiteli, společnou vinu. Podíl na této vině bývá ovšem v takových případech různý. V našem příkladu má na krádeži jistě větší vinu iniciátor loupeže než jeho pouhý pomahač. To je samozřejmě důležité při případném stanovení trestu. Mají-li být důsledky, které vyvozujeme ze společné viny, spravedlivé, musíme pochopitelně pečlivě zjistit míru, kterou se jednotlivci na této vině podílejí. Velké nesnáze mohou vzniknout, má-li se zjistit podíl jednotlivců na vině velkých sociálních skupin, jako jsou politické strany, různá

hnutí ap. V takovém případě lze viníky rozdělit do několika skupin. Největší vinu na způsobeném bezpráví mají původci hnutí. Po nich ti, kteří jejich myšlenku vezmou za svou a zcela se pro ni angažují. Po nich následují, kdo jsou hnutím strženi a běží, protože běží jiní. Menší vinu mají, kdo se účastní, protože mají strach zůstat stranou. Téměř nevinní, ale přece jen ne tak zcela, jsou ti, kdo jsou sice celým srdcem proti, ale bojí se to viditelně projevít. Zcela nevinní zůstávají, kdo se otevřeně postaví na odpor a riskují přitom vše, třeba i život. Nevinní ovšem do souboru osob, které mají společnou vinu, nenáleží a zůstávají tedy v úvaze o tomto typu viny stranou.

Společná vina (jako všechny jiné druhy vin) může být pro viníky spojena s některými nepříjemnými následky. Zvláštním případem takových následků jsou tresty. Přepadnou-li v noci dva lupiči osamělého chodce, může věc dopadnout tak, že přepadený při obraně jednoho z útočníků zraní a druhého zažene na útěk. Následek pokusu o loupež, tj. zranění jednoho z útočníků, nemusí samozřejmě postihnout toho, kdo měl na přepadení větší vinu. Nikdo rozumný nebude jistě přepadenému vyčítat, že při své sebeobraně mezi útočníky po této stránce nerozlišoval. Pokud však jde o zvláštní následek přepadení, spočívající v tom, že je viníkům uložen trest, je tomu jinak. Zde budeme při společné vině jistě požadovat, aby výše trestu odpovídala co možná nejpřesněji velikosti osobního podílu, který na ní pachatelé mají. Trest, jehož velikost se odchýlí od velikosti viny, považujeme za nespravedlivý.

Tolik k pojmu a následkům viny společné. Podívejme se nyní na problematiku viny kolektivní. Viděli jsme, že pro společnou vinu bylo charakteristické, že soubor osob, které tuto vinu společně mají, je vymezen větším nebo menším podílem na vzniklém bezpráví. Ten, kdo se nijak nepodílel na vzniku bezpráví a je tedy osobně nevinný, do souboru provinilých osob prostě nenáleží. S kolektivní vinou je tomu jinak. Při ní je soubor osob, které takovouto vinu mají, vymezen nějakými kritérii, která jsou na osobní provinilosti jednotlivců nezávislá. S tím souvisí, že soubor, který je nositelem kolektivní viny, může zahrnovat i osoby, které jsou případně osobně zcela nevinné. Představme si, že nějaké sportovní družstvo, např. mužstvo kopané, prohraje důležitý zápas. Čí je to vina? Sportovní komentátoři se shodují, že většina hráčů podala jen „průměrný výkon“, připouštějí však, že si někteří jednotlivci počínali osobně velmi dobře. K prohře došlo zřejmě vinou špatně hrajících hráčů, důležité však je, že se následky této viny nepřičítají pouze jim, nýbrž – a to především – mužstvu jako celku: všichni – i ti, co hráli osobně výborně – jsou posléze poražení a všichni přijímají i následky, které prohra při sportov-

ních soutěžích s sebou nese. Je to nespravedlivé? Zřejmě nikoli! Pravidla kopané jsou prostě taková, že se podle nich hodnotí mužstva jako celky. Osobní vina některých jednotlivců se v duchu těchto pravidel rozšíří na celek a z tohoto celku se zase přenáší zpět na všechny jednotlivé hráče, včetně těch, kteří osobně zahráli dobře. Takováto vina není již vina osobní (resp. společná), nýbrž je to právě vina kolektivní. Soubor osob, který takovouto vinu nese, není vymezen osobní provinilostí svých členů, nýbrž na základě jiných kritérií: mohou do něho tudíž patřit i jednotlivci osobně nevinní.

Zde by někdo, kdo nepřipouští skutečnost kolektivní viny, mohl namítnout, že není přítelem kopané a jiných kolektivních sportů právě proto, že při nich jednatel může nést důsledky cizí viny. Mohl by dále upozornit, že v individuálních sportech k něčemu takovému nedochází a vyslovit přesvědčení, že je jim z toho důvodu třeba dávat přednost.

Pokud toto stanovisko vyjadřuje pouze osobní vkus v oblasti sportovní činnosti, nelze proti němu samozřejmě nic namítat. Je však třeba mít na paměti, že v životě mimo oblast sportovních her se mnohdy nemáme možnost vyhnout příslušnosti k určitým sociálním skupinám, které se sportovním mužstvům po některé stránce dosti podobají. Již tím, že se narodíme, stáváme se bez vlastního rozhodnutí členy určité rodiny, občany nějakého státu, většinou příslušníky nějakého národa a někdy i nějaké církve. Později vstupujeme do různých spolků, organizací, přijímáme jmenování do různých komisí atd. Vyhybat se příslušnosti k takovým společenským skupinám je dílem nemožné, dílem – kdybychom totiž chtěli všude ze všech okolností zůstat stranou – by to nebylo ani správné. Přitom se však jedná o skupiny, na nichž, jak se zdá, může vesměs ulpět jak kolektivní zásluha, tak ovšem i – a o to nám zde jde – kolektivní vina. Že tomu tak je, neplyne v tomto případě z nějakých konvenčních pravidel, která můžeme a nemusíme akceptovat, nýbrž to vyplývá z určitých biologických, psychologických a jiných podobných zákonitostí, jejichž působení nemůžeme, ale ovšem ani nechceme potlačovat. Zkoumat, jak dalece tyto zákonitosti způsobují, že jsme v některých případech nuceni uvažovat o kolektivní vině, není jednoduché, a mohu to zde pomoci několika příkladů pouze naznačit.

Vezměme si jako první příklad rodinu. Rozbije-li dítě někde při hře okno, považujeme za spravedlivé, že škodu zaplatí otec, třebaže je osobně bez viny. Promrhají-li naopak rodiče svůj majetek, nijak se nedivíme, že se některé nepříznivé důsledky jejich chyb přenáší i na děti. Podobných příkladů by bylo možno uvést mnoho. Zdá se, že rodina vystupuje za určitých okolností jako celek, který může být nositelem kolektivní viny.

Podobně jsou takovým kolektivem i občané určitého státu. Představme si, že určitá vlivná skupina docílí přes odpor jiných toho, že stát zahájí agresivní válku proti jinému. Napadený stát se po právu brání, zasahuje však při tom svými zbraněmi nejen ty, kdo nesou na oné agresi osobní vinu, ale i nevinné. Za takových okolností nelze rozlišovat. Kdyby se měl voják při obraně své země řídit nějakou fiktivní „presumpcí kolektivní nevinu“, nebyla by obrana státu možná.

Že by mohla existovat kolektivní vina národa, se obvykle s rozhořčením odmítá, ale i to je – jak se domnívám – ve skutečnosti těžko popíratelné. Představme si, že do určitého státu dojíždějí jako turisté příslušníci určitého národa a vyvolávají u tamního obyvatelstva svým špatným chováním po delší dobu nepříznivý dojem. Špatná pověst vznikne takto sice vinou jednotlivců, ale je přirozené, že vyvolá nedůvěru k národu jako celku. Důsledkem takové nedůvěry mohou být různá faktická i právní omezení postihující všechny příslušníky onoho národa, a to ovšem i jednotlivce osobně zcela bezúhonné. Je to opět případ, kdy v zájmu oprávněné obrany nelze rozlišovat. Podobně by bylo možno uvažovat i o dalších společenských skupinách, o politických stranách, různých hnutích a konečně – nikoli však na posledním místě – i o církvích. Zvláštním námětem by mohla být otázka kolektivní odpovědnosti a případné viny lidí programově neangažovaných. Nezdá se totiž, že by vina, kterou nesou za rozšíření zla, jemuž se nepostavili spolu s jinými v cestu, byla výlučně jejich vinou individuální. Tyto a jiné o sobě jistě nenezajímavé otázky tu však pomímám. Naše dosavadní úvahy nás přivedly k závěru, že by bylo ideální, kdybychom mohli posuzovat každého jednotlivce výlučně podle jeho osobní viny, případně podle jeho podílu na vině společné. Je jasné, že jsme povinni usilovat o to, abychom se tomuto ideálu co nejvíc přiblížili, zároveň je však zřejmé i to, že úplné dosažení takového ideálu je v dějinách neuskutečnitelné. Pokusy takový ideál uskutečnit jsou utopické a mohou být – jako každá utopie promítající eschatologická očekávání do dějin tohoto světa – dokonce i nebezpečné. Odmítnutí utopie nás vede k uznání kolektivní viny. To, že osobně nevinný jedinec musí snášet trest spolu se skutečně provinilými, je ovšem zlo, je to však nutné zlo, které snášíme, abychom předešli zlu ještě většímu. Zde by bylo možno úvahu skončit, rád bych ji však doplnil ještě jednou myšlenkou. Uvedené posouzení kolektivní viny je totiž sice správné, ale není, jak se domnívám, úplné. Abych věc objasnil, vrátím se ještě jednou ke kolektivním hřmám. Uvedl jsem v předchozím, že někdo může dát před kopanou přednost nějakému individuálnímu sportu, a to z toho důvodu, že za své výkony chce nést odpovědnost výlučně sám. Egocentričtí jedinci takového typu

se sice vyskytují, ale není jich, myslím, mnoho. Většina zdravých lidí má kolektivní sporty ráda a necítí se jejich pravidly nijak deformována. Důvodem asi je, že je člověk svou povahou společenská bytost, což se projevuje nejen ve způsobu, jímž vede zápas o uchování existence, ale – odvozeně – i ve způsobu, jímž se baví, tj. ve hře. Potřeba identifikovat se s nějakou společenskou skupinou je hluboce lidská potřeba a nezajde-li jedinec při jejím uspokojování příliš daleko, takže se ve společnosti úplně rozpustí a pozbude toho, co ho činí samostatně myslící a individuálně odpovědnou osobou, je tato potřeba zcela legitimní. Z toho důvodu přijímáme za určitých předpokladů ochotně rizika, s nimiž je naše pobývání ve společenských souvislostech neoddělitelně spojeno: vedle osobní odpovědnosti i odpovědnost kolektivní a z ní plynoucí kolektivní zásluhu a případně vinu a trest.

Kolektivní zásluha má převážně příjemné důsledky, k jejichž převzetí není třeba nějakého mimořádného mravního úsilí. Pro jednotlivého hráče kopané není těžké se podílet na společném úspěchu mužstva, třebaže k němu osobně nijak zvlášť nepřispěl. Jinak je tomu ovšem, má-li osobně nevinný jedinec převzít důsledky kolektivní viny. K zvládnutí takové situace je třeba mravních kvalit, a to těch, které se od pradávna čítají k nejcennějším. Je to vidět i na našem sportovním příkladu. Po mravní stránce si při kolektivních hrách nejvíce ceníme hráče, který neusiluje za každou cenu o osobní vyniknutí, nýbrž hraje tak, aby zvítězilo mužstvo. Má toto mužstvo rád a neopustí je, utrpí-li s ním porážku. Po porážce, k níž došlo bez jeho viny, nespílá v kabině spoluhráči, který ji zavinil, nýbrž bere společný neúspěch jako něco, co patří ke hře, kterou má i s tímto rizikem upřímně rád.

Nejinak hodnotíme lidi i v jiných oblastech společenského života, v rodině, kterou jsme založili, ve státě, jehož občany jsme, v národě, za jehož členy se považujeme. Připomínám, že i v nejrozšířenějším světovém náboženství, v křesťanství, má myšlenka osobně nevinného jedince, který na sebe bere kolektivní vinu celého lidstva, kladný význam.

Kolektivní či – jak bych pro svou osobu raději říkal – společenská vina je tedy v daném řádu světa jakýmsi nutným zlem, ale není jím výlučně. Má totiž i ráz náročné mravní výzvy. Nevinní, kteří tuto výzvu s láskou přijmou, zažíhají v temnotách lidských dějin světla zářící na cestu jiným, kteří by bez toho jasu možná zbloudili.

Univerzalita není eklekticismus

rozhovor s Josefem Mlejnkem st.

Střední Evropa, Komunikace, Souvislosti. Svět a divadlo, Maritain, Gilson, Tresmontant, Miłosz, Florian – několik jmen, o kterých bude v tomto rozhovoru řeč s Josefem Mlejnkem st., překladatelem, redaktorem a básníkem (tento rok mu vyjde v nakladatelství Host sbírka Pastvina), otcem tří dětí (Josef Mlejnek jr., nejstarší syn, publikuje politické komentáře v novinách a časopisech).

Kdo jsi, Josefe Mlejнку?

Přiznám se, že jsem trochu na rozpacích, mám-li o sobě hovořit, protože člověku je lépe, zůstává-li v pozadí. Neříkám to z falešné skromnosti, protože je také pravda, že když se upozadění přehání, může vzniknout podezření, že jde o někoho jiného než ve skutečnosti a že si třeba – za bukem anonymity – na něco hraje.

Takže, kdo jsem. Narodil jsem se v roce 1946 – v rodině kulaka. S rodiči jsem po různých združstevňovacích peripetiích doputoval až na Vysočinu, kde se můj otec nakonec stal nadlesním. Vysočina je pro mě důležitá. Tam jsem se seznámil s dílem Bohuslava Reynka, Josefa Floriana, a stal se také v roce 1967 „uvědomělým“ katolíkem, i když jsem od dětství řádně pokřtěný. Tehdy jsem v Brně studoval filozofii a češtinu a studium ukončil v roce 1970 diplomovou prací o Friedrichu Nietzscheovi a prací o poezii Vladimíra Holana pro děti. Akademická dráha mě nijak nepřitahovala, myslel jsem si už tehdy spíš na nakladatelskou práci. Učit jsem jít pochopitelně nechtěl.

A co šedesátý osmý rok?

Hlavně co bylo potom. Sedmdesátá léta považuji za hodně bezútešná. Vše nasvědčovalo tomu, že se politicky dlouho nic neuděje a ono se skutečně nic nedělo. Rusové se i díky ústupkům západní Evropy roztahovali, kde to jen šlo, východní politika Svatého stolce nás upřímně děsila: viz agent StB Vrana olomouckým arcibiskupem.

Říká se, že pro tu dobu byl charakteristický únik do soukromí?

Spíš jsem si tehdy sám pro sebe řešil otázku, co dělat. Nemyslím tím něco dělat za každou cenu – to zavání nepříjemným aktivismem, který dobře charakterizoval už Josef Florian, když řekl, že největší nebezpečí

představují pitomci plní energie. Zjistil jsem, že hledat uplatnění v oboru, byť rámcové, zvláště ve filozofii, je nemožné, protože jak říkal jeden můj kolega: „Buď se k nim dáš, anebo jsi negr.“ Nechtěl jsem být jedno ani druhé. Snažil jsem se proto soustředit na systematictější samostudium a dohnat to, co mi nedala „škola, rodina a dům“. Učil jsem se francouzsky, začal jsem se pokoušet o překlady s systematictější se seznamoval s díly Maritaina, Gilsona, Piepera. Mnoho pro mne znamenali ruští klasikové, ve filozofii Solovjev a Berdajev. Přes Polsko, resp. Katolickou univerzitu v Lublinu, jsem se mohl seznamovat s díly současných filozofů.

Musím říci, že jsem se v té době také setkal s lidmi pro mne nenahraditelnými, jako bratři Reynkové, Jiří Olič, Milivoj Husák, Sergej Machonin, otec Vít Tajovský a další. Na konci sedmdesátých let jsem byl požádán, abych pro sebrané básnické dílo Bohuslava Reynka, které vyšlo později v londýnských Rozmluvách, napsal úvodní studii. Při jejím psaní jsem si řekl, že chci v těchto věcech pokračovat, ověřil jsem si, že je to v mých možnostech, a to mě „rozpohybovalo“.

Počátkem osmdesátých let jsem odešel do Prahy. Dnes se mi to zdá legrační, ale já měl tehdy tak trochu strach, aby mě v Praze nepodezírali, že jsem „agent provokatér“, který přišel najednou z provincie do velkoměsta a tváří se mezi disidenty jako jeden z nich. Přitom v mém případě šlo jen o jedno ztroskotané manželství. V Praze jsem opět poznal spoustu lidí, ale jedno z nejdůležitějších setkání bylo s Rudolfem Kučerou.

Rudolf Kučera, to je Střední Evropa?

Ano, setkáním s ním také začala moje práce v samizdatové Střední Evropě, kam jsem do prvního čísla napsal polemiku s konjunkturálním a matoucím pojetím střední Evropy Milana Kundery. To bylo v roce 1984. Začínali jsme ve třech, ještě s Janem Vítem, který však brzy odešel. Po něm přišli Zbyněk Hejda, Petruška Šustrová, Luděk Bednář a samozřejmě řada spolupracovníků, kteří zůstávali v pozadí, přispívali nebo se podíleli na technické stránce věci. Střední Evropa pro mne znamenala jeden okruh problémů, který mě vždy zajímal. Země, v níž žiji. Čeho byla a čeho je součástí? Jaká je její nynější situace? Jaký je smysl našich dějin a proč je zamlžován a maten? Co s tím dělat? Jak z toho všeho ven čestně a zodpovědně? To byly otázky, ke kterým se chtěla Střední Evropa vyjádřit.

Trpěli jste ve SE nějakou nostalgii po Rakousko-Uhersku?

Často to tak bývá. Něco bylo a není, a přichází nostalgie, ale my jsme se vždycky bránili, že to není naše základní poloha, nostalgie po párku s hořčicí a po chocholu jisker za rychlíkem, který vyjede z Prahy a zastaví se až někde na Jadranu. Projekt střeoevropské rekonstrukce byl přes všechny počáteční neujasněnosti přece jen program, politický i kulturní, do budoucnosti. A s budoucností se, pokud vím, žádná nostalgie nespojuje.

Kromě Střední Evropy jsi také začal vydávat Komunikace.

Byly to pro mne, a doposud jsou, spojité nádoby. Vedle politicko-historické polohy jsem samozřejmě považoval za nutné vědět nebo poznat něco o člověku z jiných aspektů – teologie, filozofie, poezie, výtvarné umění. Proto jsme začali spolu s Jiřím Mrázkem vydávat časopis Pražské komunikace. Název časopisu byla vlastně recese. Vracela se nám ve výtkách typu: Jak to? Pražské komunikace, ale o Praze tam nic není!

Jaký jste měli v té době náklad?

Asi sto kusů. Zájem byl, ale hodně záleželo na momentálních možnostech. V undergroundu se člověk setkal s různými lidmi. Někomu jsi důvěřoval, svěřil jsi mu, aby zajistil technické záležitosti, ale on ti všechno ukradl a někde propil a mohl ses jít klouzat. Občas některý příspěvek vzaly české zahraniční časopisy, což zvětšilo jak okruh čtenářů, tak prestiž tohoto samizdatu. Přes dílčí problémy a zklamání to bylo ohromně důležité období mého života, které si nenechám amputovat výroky některých dnešních generálů po bitvě o disidentech jako spolku opilců a psychopatů.

Jací autoři, jaké osobnosti ti pomáhaly při základní orientaci v životě a v poznání?

V první řadě to je Jacques Maritain, s nímž jsem se začal seznamovat už za studií. V šedesátých letech ještě žil, ale já ho měl za mrtvého, protože v nějakém spisku z padesátých let o něm napsali „nedávno zesnulý filozof-obskurant“. On se pak dožil jedenadevadesáti let.

Tady je nutné poznamenat, že od roku 1989 nevyšla u nás, kromě drobnosti o sv. Tomáši Akvinském, ani jedna jeho kniha. Žádnému z katolických nakladatelů se nechtělo Maritaina vydat, bohužel často následoval dovětek, že se jedná o vykopávku, která se svého času postavila proti 2. vatikánskému koncilu.

Bože, to je hrozný nesmysl. Vždyť se dá bez nadsázky říci, že Maritain je přímo jedním z otců 2. vatikánského koncilu! Jerzy Turowicz mluví dokonce o tom, že Pavel VI. chtěl Maritaina jmenovat prvním laickým kardinálem novověku. Maritainova kniha Sedlák od Garonny je jasným svědectvím o jeho postoji k těmto otázkám – reaguje-li v ní drsněji, potom spíš na některá krajní stanoviska, pochopitelná na pozadí základního uvolnění. Ale nemyslím si, že před 2. vatikánským koncilem byla jenom tma a po něm samé světlo. Tenhle manicheismus je mi cizí. Možná je něco pravdy na názoru jiného francouzského myslitele, který jsem nedávno četl, že církev místo redukce liturgie a zákazu antikoncepční pilulky měla postupovat spíš naopak. Dělat z Maritaina odpůrce 2. vatikánského koncilu je velké nedorozumění, abych citoval živého „klasika“, a zároveň hanebnost. V Komunikacích jsem měl jeden text z knihy Církev Kristova, kterou napsal jako devadesátiletý stařec, kde píše o hippies. Projeví-li lidé, kteří o něm mluví jako o vykopávce, desetinu tolerance, desetinu velkodušnosti a desetinu bystrozraku, s jakými hodnotí toto hnutí konce šedesátých let, tak před nimi nejen smeknu, ale i pokleknu.

Vedle Maritaina to byl také Etienne Gilson a jeho práce o tomistické metafyzice, jeho polemiky s karteziánismem, kde obhajuje objektivitu metafyzického poznání, jeho vyvážené polemiky s Heideggerem a jeho žáky, kde poukazoval na inkoherenci mnohých křesťanů, kteří vyznávají filozofii křesťanství protivnou a zároveň jsou věřícími křesťany. Jako člověk křesťan, jako filozof něco jiného. Toto rozpolcení nejlépe hodnotí výrok jednoho z filozofů minulého století Jaime Balmese: „Kdyby ve mně měl být rozpor mezi filozofem a člověkem, raději přestanu být filozofem.“ To je zásadní kritérium.

Dalším je pro mě samozřejmě Claude Tresmontant. I ten je dnes prezentován jako vykopávka, přestože mu ještě není ani sedmdesát. Považuji za veliké štěstí, že jsem mohl studovat jeho díla. Jeho přínos například pro biblistiku je obrovský.

Na přelomu roku ti vyšly dva překlady jeho knih – Dějiny vesmíru a smysl stvoření a Výklad učení rabiho Ješuy. Český čtenář má většinou příležitost setkat se spíš s překlady z německý mluvících zemí, které se sledují pečlivěji. Vypadá to skoro tak, že to podstatné a důležité v teologii a biblistice se odehrává právě tam.

Dobré knihy vycházejí i jinde. Ve frankofonní i anglosaské odborné literatuře je mnoho zajímavých osobností. Je třeba sledovat dění komplexně.

Oddělit nadčasovost od konjunktury. Od Francouzů se zde můžeme učit tomu, co je podle Péguyho jejich síla: přesné rozlišování. Je pravda, že Tresmontant například s německou biblickou školou polemizuje. Na toto téma napsal kdysi do časopisu Sursum pěknou studii Dominik Duka.

Setkal jsi se někdy s Claudem Tresmontantem osobně?

Jsem pozván do Paříže, ale ještě jsem cestu neuskutečnil. Náš styk je písemný, chystám s ním do obnovených Komunikací rozhovor na různá palčivá témata. Zatím poslední kniha, kterou napsal, se jmenuje Největší nedorozumění v teologii. Jde o jakýsi katalog. Rád bych ji přeložil a nabídl někomu k vydání.

Další osobnost, která se pro mě stala pojmem, je J.M. Bocheński. Jeho Slovník filozofických pověr jsem dostal z ciziny v roce 1986 a ještě téhož roku přeložil a vydal samizdatově. Po roce 1989 jsem dlouho sháněl nakladatele, až jej nakonec vydalo vydavatelství Aeterna. Cesty k filozofickému myšlení vydal v exilu Alexander Tomský. Jde o v dobrém slova smyslu populární výklad filozofických pojmů. Myslím, že je to velký dar, když filozof dokáže takhle tlumočit látku širší veřejnosti, aniž by ji ředil a zjednodušoval. V dohledné době by měla vyjít jeho kniha Dějiny současné filozofie, což je systematický výklad filozofie první poloviny našeho století. V této knize se projevuje jako odborník, který dokázal postihnout vše důležité, aniž by škatulkoval a schematizoval.

Znám tvojí úctu a respekt k polskému básníku a spisovateli Czeslawu Miłoszovi.

Czeslaw Miłosz je jeden z největších metafyzických básníků našeho století. Ne snad, že by zbášňoval metafyziku, ale dokáže jazykem poezie vyjádřit skutečnosti, které nás přesahují – nejen v našich vzájemných vztazích, ale ve vztahu k Původci naší stvořené existence.

Miłosz žije v USA. Je ale jedním z těch, kteří odolali ve svém díle náporu amerikanizace a jsou nadále sví. Přednáší na amerických univerzitách, ale drží si Ameriku od těla. Jak ho asi berou jeho posluchači – jako staromilce, vzpomínajícího na staré dobré časy, nebo jako nonkonformistu, který intervenuje v zájmu nejvyšších lidských hodnot bez ohledu na módní trendy?

Rozhodně má své posluchače. Miłosz je kromě jiného velkým znalcem ruské literatury. Ruská literatura viděná pohledem polských autorů – to bylo vždy velmi zajímavé téma. Miłosz to neměl zpočátku na Západě jednoduché. Například jeho knihu Ztročený duch Západ nepřijal díky své

intelektuálně prokomunistické orientaci. Miłosz se vždy bránil nálepce politického spisovatele, kterou mu ve své době jako emigrantovi z komunistického bloku chtěli přilepit. Nobelovu cenu také dostal skutečně za literaturu. Je velká škoda, že u nás postrádáme osobnost Miłoszova formátu.

Jaká je podle tebe situace současné české poezie?

Poezie u nás vychází myslím až dost. Stala se bohužel snadným psaním, k němuž není třeba prakticky žádné kvalifikace, žádné *školy*. Chceš-li být básníkem, co jednoduššího. Sedneš a sepisuješ své dojmy a pocity. Takové poezie je dnes skutečně hodně, ale jsou také výjimky z tohoto pravidla. V poslední době jsem například četl verše Violy Fischerové. To je něco jiného než jen popsáný papír.

To je dost „tvrdá řeč“, není to způsobeno vlivem Josefa Floriana?

Byl jsem několikrát obviněn z nekritického obdivu k Josefu Florianovi, ale takovým obdivovatelem skutečně nejsem. Trvám jen na tom, že Florian je základní osobnost našeho katolicismu dvacátého století, po které tady zůstal veliký odkaz. Bylo by dobré na něj navázat. Navázat ale neznamená dělat reedice, které jsou navíc pouhými replikami. Je třeba v Dobrém díle pokračovat. Florian byl člověk velké intuice a předvídavosti nejen v teologii a filozofii, ale i ve výtvarném umění a v literatuře a právě poezii rozuměl skutečně jako málokdo.

Co pro tebe znamená pokračovat v Dobrém díle?

Necítím se zcela povoláný udílet z pomyslného myslitelského pahorku nějaké pokyny a rady. Když jsem překládal Tresmontanta, dělal jsem to s přesvědčením, že by po něm pan Florian jistě sáhl také. Myslím, že právě náš katolicismus stále postrádá univerzální dimenzi. Slyším-li slovo multikulturalita, jde pro mě o neutrální pojem, ale může se za ním skrývat rezignace na univerzalizmus. Hlavním znakem lidí, kteří by dnes hrozně rádi reprezentovali církev, je povrchní eklekticismus, bezstarostné spojování neslučitelných věcí.

Je univerzalita dnes ještě vůbec možná?

Je, ale je třeba pro to něco udělat. Honění se za poslední módou – Stanislaw Vincenz má krásný obraz chrtů ženoucích se za umělým zajícem – není cesta, která by k univerzalitě vedla. Je to spíš nepopulární cvičení se v trpělivé konkordanci. Návody, které by spolehlivě vedly k cíli,

neexistují, protože je to také na neposledním místě otázka elementárně poctivé existence.

Po roce 1989 si spoluzakládal časopis Souvislosti, který do roku 1993 vycházel v nakladatelství Zvon.

Bylo mi jasné, že nemohu nadále dělat některé věci sám, a proto jsem byl rád, když za mnou v lednu 1990 do kotelny přišel Martin Putna, který mě zavedl k dr. Květě Neradové. Okruh lidí kolem ní vydal po listopadu nulté číslo časopisu Portál, což mi hned znělo spíš jako název časopisu pro památkáře. Jim se zase nelíbil název Komunikace, který jsem nabízel, takže jsem navrhl Souvislosti, což se ujalo. Dobře se mi spolupracovalo s Antonínem Petruželkou. To byl člověk s redaktorským svědomím. Z původního záměru dělat čistě literární časopis kolegové na mé naléhání ustoupili, a tak došlo k tomu, že Souvislosti uváděly kromě literatury i práce z teologie, filozofie, duchovního života a vědy. Naneštěstí lidé jako Martin Putna začali brát publikování v Souvislostech především jako sebe prezentaci a nakonec nebylo možné udržet časopis v původním vymezení. Nezbylo než odejít. Bylo skutečně únavné zdůvodňovat některým členům redakčního okruhu, že práce některých jejich přátel jsou netisknutelné. Dnes už jsou Souvislosti zcela jiným časopisem, univerzální zřetel se, dá se říci, vypařil, čímž netvrdím, že se v nich neobjevují dobré texty, ale to ještě nedělá časopis dobrým. Dobrý časopis, to jsem říkal už několikrát, se přece pozná tak, že v něm nejsou texty špatné. Proměna Souvislostí mě pochopitelně mrzí. Bral jsem jako příkoří, že do chodu časopisu mluvili lidé naprosto nekompetentní jako P. Fiala, který přestože literatuře a redaktorské práci vůbec nerozumí, zasahoval mocensky do chodu redakce, jako bychom si něčeho podobného neužili v minulých letech víc než dost.

Po dvou letech v Souvislostech jsi vloni obnovil Komunikace. Jaké jsou jejich vyhlídky?

Zatím vyšlo jedno číslo v nakladatelství Host v Brně. Na další čísla mám nového nakladatele Romana Mikysku, majitele nakladatelství ERM, kde loni vyšly Tresmontantovy Dějiny vesmíru a letos mi právě vyšel výbor z próz E. Wiesela Návrat do Sighetu. Máme v plánu vydávat Komunikace asi dvakrát ročně. Lépe je být v tomto ohledu skromný a neklást si přehnané cíle. Loňské číslo bylo věnováno E. Steinové, ve druhém čísle bude portrét Lva Šestova, další texty jsou od M. Balabána, O. Štampacha a dalších. Větší náklad než tisíc kusů nepředpokládám. Roman

Mikyska je dobrý nakladatel, který se dal, myslím, správnou cestou: vysoké nároky na kvalitu. Tím je, možná pro někoho paradoxně, zajištěna prodejnost spíš, než když se pomýšlí především na zisk. To je krátkozraká politika, která se nemůže dlouhodobě vyplatit.

Tvoje další překladatelské a vydavatelské plány?

Chystám velice zajímavou korespondenci T. Mertona a Cz. Miłosze, která by měla vyjít v Košicích v knižní dílně Timotej, kterou vede Erik Groch, v nakladatelství Petrov jsou připraveny do tisku eseje F. Mauriaca a v nakladatelství ERM bych rád vydal vlastní antologii esejí Cz. Miłosze. V knižní edici Střední Evropy chystáme k vydání Hvězdu vykoupení od F. Rosenzweiga, Dějiny koncilů od F. Dvorníka, Besançonovu knihu o Solovjevovi a Orwelovi, knihu o sovětském Gulagu od polského exilového spisovatele Herlinga-Grudzinského a jiné.

Cudně jsi pomlčel o tom, že jsi se stal odpovědným redaktorem revue Střední Evropa?

Zcela necudně mohu říci, že jsem tuhle práci dělal vlastně pořád. Změna je v tom, že teď jsem, abych tak řekl, zapsán na vývěsním štítě. Letos má SE desáté výročí od založení. Rádi bychom něco připravili – pro čtenáře i pro širší veřejnost.

V plánu máme sestavit sborník o judaismu a křesťanství. Měl by vyjít na podzim a impulsem k němu byla informace o předpokládaném navázání diplomatických styků mezi státem Izrael a Vatikánem. Je to sice především událost politická, ale má své pozadí historické i kulturní a sama znamená iniciativu s velkou perspektivou pro budoucnost. Hodláme oslovit s žádostí o příspěvek řadu významných osobností, za všechny např. kardinály Ratzingera a Lustigera, pražského rabína Karola Sidona...

Co tvůj vztah k divadlu? Tvoje studie a kritiky v časopise Svět a divadlo?

To je už trochu jiná historie. Co nejstručněji řečeno, u divadla mne nejvíc přitahuje jeho možnost zjevovat skryté věci, zviditelnovat neviditelné. V tom divadlo zůstane nenahraditelné, nezaměnitelné.

Plánuješ stihnout ještě něco jiného?

Kdykoli jsem něco moc plánoval, výsledky nebyly valné. Ale je pravda, že práce je hodně a člověk si někdy říká: hanba spát...

připravil Šebestián

Claude Tresmontant – Výklad učení rabiho Ješuy, kap. XIV – „Nesudťe“

Matouš 7,1: „Nesudťe, abyste nebyli souzeni, neboť soudem, jakým soudíte, budete souzeni i vy, a mírou, jakou měříte, budete i vy měřeni.“ Toto je také jeden z charakteristických rysů evangelního učení a ducha evangelií. Člověk evangelia se od člověka etiky a ctnosti liší vědomím, že nemůže a že také nemá soudit.

Je třeba zdůraznit, že tu nejde o „morální“ předpis ani o doporučení ke shovívavosti. Jde o něco úplně jiného. Jde o pravidlo a přikázání, jež vyplývá z ontologické pravdy. Člověk, jenž soudí druhého člověka, tím zároveň předpokládá, že ho dokonale zná. To je první omyl. Jedině Bůh, Stvořitel zkoumající ledví a srdce, zná lidskou bytost dokonale, až do těch nejskrytějších tajemství. Neznáme-li někoho po všech stránkách, nemůžeme ho soudit.

Za druhé: kdo soudí nějakého člověka, zároveň předpokládá, že lidská bytost, již soudí, je neměnná, ustálená a ukončená, že se nevyvíjí, že je pevně usazená ve svém tvaru. Ten, kdo soudí živou bytost, proměňuje ji ve věc nebo přinejmenším jedná tak, jako kdyby jím souzená bytost nějakou neměnnou věcí byla. Svou představou ji „zmrazuje“, fixuje a petrifikuje. Každý soud vychází z určitého fixismu. Toto je druhý omyl. V přítomném zdejší trvání jsou všechny bytosti ve stavu geneze, tvoření. Nikdo není zcela završen ani zcela hotov. Každý je v pohybu a musí se vyrovnávat s různými protikladnými možnostmi. Každý z nás je schopen udělat řadu krajně protimluvných věcí. Soud předpokládá zafixovanost, ale ta neexistuje. Soud petrifikuje něco, co je v pohybu. Soud je omyl vůči neukončenému stvoření. Spočívá v nedůvěře v budoucí možnosti a možnou proměnu souzené lidské bytosti. Zastavuje a popírá čas. Soud a odsouzení v podstatě znamená výrok smrti, poněvadž vnucuje falešnou představu, že souzená bytost je a neodvolatelně zůstane tím, za co ji svým soudem považujeme. Člověka, jež soudíme, znehybňujeme a zároveň rozkládáme. Přitom nemůžeme soudit něco, co se teprve rodí a co je dosud neukončené.

Živá bytost, člověk, může projevit lítost a učinit si, jak říká Písmo, nové srdce. *Metanoia*, o níž hovoří řecký Nový zákon, je proměnou toho, co Bible označuje pojmem *nús*, obnovou toho, co je v nás nejhlubší, rozumu a vůle zároveň. Člověk se může stát jiný. Člověk, který lhal, nebyl přece lhářem odjakživa, ve všech situacích ani ve všech rovinách. A kromě toho může také přestat lhát. Může u něj dojít k obnově a on se může stát pravdomluvný. Člověk, jenž zabil, nebyl svou podstatou zabiják. Byli

lidé, které měl rád a které chránil. Už to je tedy omyl, když soudíme: toto je vrah. Neboť i když onen člověk zabil, nebyl vrahem ve všem a všude. Byl také něco jiného než vrah. Nebyl výlučně vrah. Nesl v sobě něco cenného, určitou vnímavost, jež se do kategorie a schématu, do kterého jsem ho svým soudem uzavřel, nevejde. Mohl přestat být vrahem. Může se stát jiný. A nestojím na místě Stvořitele, jenž z kohokoli z nás - a v dějinách to také dokázal - může učinit světce a z kamenů může povolat Abrahámovy syny. Soud je ontologický omyl, blud.

A je to omyl, který soudí mne samotného: je to soud, jímž odsuzuji sebe sama. Neboť soud, který tvrdě aplikuji na někoho, jehož skryté dějiny, vnitřní těžkosti a boje, které musí podstupovat, i břímě atavismů, které si nese, neznám, vydává nakonec svědectví o zatvzrzelosti mého srdce. Soud, jímž „usazuji“, znehybňuji, fixuji a petrifikuji něco, co se nalézá ve stavu dosud neukončeného stvoření, vydává svědectví o mé neschopnosti porozumět stvoření, v našem případě stvoření člověka, o mé nedostatečné vnímavosti a soucítění s dosud neukončeným, zárodečným a tápajícím lidstvem, jež se velice neohrabaně učí existovat. Soudíme-li, podobáme se špatnému zahradníkovi, jenž vysekává zvadlé rostliny, místo aby je oživoval, nebo špatnému učiteli, jenž nezručné dítě trestá, místo aby mu pomáhal v jeho rozvoji. Proto rabi Ješua prohlašuje: *mírou, jakou užíváte k souzení jiných, budete souzeni i vy sami*. Neboť je-li naše míra úzkoprsá, malicherná nebo tvrdá, zároveň tím odhalujeme, co jsme sami a do jaké míry jsme nepochopili tajemství stvoření.

Šaul z Tarsu napsal někdy kolem roku 52 Ješuvým žákům žijícím v Korintu: „*Nesoudím ani sebe.*“ (1 Kor 4,3) - Vnímavý člověk, jenž chápe tajemství stvoření, dobře ví, že nemůže soudit druhé ani sebe sama, neboť každý z nás je sám pro sebe stejným tajemstvím jako ti druzí. Také v sobě samotném může rozpoznat všechny protikladné síly, prodírající se pramen, bolesti dosud nezavršeného stvoření. Soudit sebe je stejně poštilé jako soudit druhé. Neboť když soudím sebe sama, potom i sebe sama petrifikuji, dělám ze sebe fixovanou a „usazenou“ bytost, jinými slovy, dělám ze sebe věc. Podceňuji všechny proměny, které se se mnou mohou za mé spoluúčasti stát. Popírám, že se mohu narodit znovu a stát se, jak říká Pavel, novým stvořením, *kainé ktisis* (2 Kor 5,17; Gal 6,15).

přeložil Josef Mlejnek st.

Trhali jsme plody jeho bolesti

24.2.1994 jsme si připomněli 10. výročí smrti P. Jiljího Dubského OP (nar. 1918), faráře u sv. Jiljí v Praze v letech „normalizace“. Po 16 let byl jediným pilířem pražského dominikánského života a teprve po listopadu 89 se ukázalo, že po sobě zanechal celou novou generaci bratří, sester i laiků, kteří byli schopni navázat na to, co osobně nikdy nepoznali a dál rozvíjet přerušené tradice řádového života.

Osobní vzpomínka dvou z jeho duchovních dětí a ukázka kázání nám přiblíží jeho osobnost lépe, než podrobná životopisná data. (red.)

Na začátku svého křesťanského tápání jsem potkal dvě velké osobnosti – paní profesorku Růženu Vackovou a otce Jiljího Dubského. Tito dva krásní lidé mě ovlivnili do té míry, že převážili všechny mé pochybnosti a zlé náklonnosti, velikostí svých osobností mi ukázali velikost člověka a vzbudili touhu po jejím uskutečňování. Potkat v životě člověka s velkým „Č“ je opravdu Boží dar a těžko svoji vděčnost za něho Bohu dostatečně projevíme.

V letošním roce je tomu již deset let, po která postrádám otce Jiljího, jeho povzbuzení, radu, pomoc, příklad. A nejsem sám. Pamatuji si mnoho z jeho výroků a promluv. Ale nebyly to důkazy, bystré teologické výpovědi, které pohnuly mou zatemněnou myslí. Prostá slova s vážou celého člověka, postřehy a především hluboká moudrost a bezmezná trpělivost stavěly pozvolna mou důvěru v Pána. Kde se vzala u toho, který tak rád sám sebe nazýval „obyčejným“ farářem, ta přesvědčivost a síla?

Znal jistě mnoho, ale průkaznost jeho slovům dávaly nejčastěji příklady, které měly své kořeny jinde než v knihách – v životě, ne tom příjemném a plynoucím bez problémů, ale v životě ústrků, ponížení, trápení a vlastně neúspěchů. Proti slovům otce Jiljího, která by slibovala úspěch, zadostiučinění a triumf stála mocenská mašinérie, neustálé ohrožení všech jeho podniků zmarem. On však nic nesliboval. Jen svědčil o věrnosti Boží. „Vím, komu jsem uvěřil“, citoval často sv. Pavla a skutečně podle toho i žil a pracoval. Touto jistotou dovedl nakazit i ty, kdo byli v jeho okolí. Připadalo nám to tak samozřejmé, že nám ani nedošlo, jak tvrdě a bolestně je taková důvěra vybojována.

Farář, kterého po velmi krátkém působení kamsi vyvezou, který jde nucenými pracemi v hábitu i uniformě, kriminálem a odstavením na vedlejší kolej kdesi u dráhy, se vrátil do své farnosti, ke svému kostelu, jakoby si jen na chvíli odskočil. Ale z této nucené „dovolené“ se vrací člověk s velkým „Č“, který už nespravuje jenom farnost, ale vychovává nové

pokolení. A toto pokolení se v jeho škole učí nejen věřit v Boha (v plné síle tohoto slova), ale učí se i ctnostem, které Jiljí získal během přestávky v pastorační farnosti. Ne, že bychom se je naučili, ale viděli jsme, jak vypadá člověk, který je má. Trpělivost, důvěra, vlídnost, spravedlnost ve spojení se silou odpouštět a v neposlední řadě veselost, nebo lépe radostnost, nezávislá na vnějších podmínkách, jejíž původcem je božská naděje. To je jen velmi krátký výčet toho, s čím jsme se u Jiljího denně setkávali, abychom viděli, „jak to funguje“. To, co se on naučil v bolesti, my jsme jen okoukávali – bezbolestně, protože, podobný Ježíšovi, tuto bolest vytrpěl i za nás. Je to málo důvodů ke vděku a vzpomínce?

Jistě i na nás čekalo a čeká nějaké to trápení, ale být svědkem toho, že to skutečně prospívá, že má smysl přijmout a vydržet Boží řízení, je povzbuzením i pro nejbátlivějšího.

Těžko říci, zač jsem otci Jiljímu více vděčný – zda za poučení získané studiem, nebo svědectví předávané bolestí. Ale snad to ani není nutné od sebe oddělovat. Vždyť právě tato kombinace byla tím, co sehrálo v mém životě tak významnou roli. A není to vlastně ono „contemplata aliis tradere“, o kterém mluvil a které se stalo i heslem nás, kteří jsme ho do Řádu následovali?

V kontaktu s Jiljím jsme však nebyli účastní jenom povídání. Pečlivě zkoumal možnosti a zkoušel pracovat na hranici možného – a úspěšně. Pod neustálou kontrolou, podezírán, že je tajným biskupem a kdovíco organizuje, trpělivě stavěl kamínek ke kamínku. Byl trnem v oku těch, kdo odpovídali za úspěšnou likvidaci Církve a především Řádů. A přece se nepodařilo jeho působení ohrozit. Proč? Nebyly to podniky otce Jiljího, ale Boží, na kterých on věrně a poctivě spolupracoval. A tomu se snažil naučit i nás. Snad se při svých neúspěších a potížích rozpomeneme na jeho příklad a potáhneme to jho, které prý netlačí, dále. Jiljí je donesl. Jsem přesvědčen, že se nyní přimlouvá, abychom je donesli i my tam, kam nám jeho i náš Pán uložil. Otče Jiljí, upřímné díky.

Vojtěch Soudský OP

Kázání o utrpení Páně (postní doba 1974)

Když na začátku své veřejné činnosti přišel Pán Ježíš k řece Jordánu, aby se dal od Jana pokřtít, prohlásil o něm Jan: to je ten pravý Beránek Boží, který sejme naše hříchy.

Těmito slovy označil Krista jako obětního beránka, na kterého vkládal kněz ruce na znamení, ponese hříchy všeho lidu, a pak ho zabil a obětoval jako celopal, aby byly s beránkem zničeny i všechny hříchy.

Proto také Kristus Pán jako úvod k svému obětování slavil se svými učedníky slavnost velikonočního beránka, aby lépe pochopili souvislost mezi starozákonním symbolem a novozákonním uskutečněním.

Když byla večeře skončena, když už bylo jasné, kdo bude zrádce, vedl Ježíš své učedníky do zahrady Getsemanské. Snad patřila majiteli večeřadla, jímž měl být podle tradice pozdější evangelista Marek.

Šli touto cestou přes potok Cedron, protože tudy chodívali častěji. Ale jistě kromě Ježíše si nikdo z nich neuvědomil, že je to tatáž cesta, kterou kdysi, před 9. stoletími, prchal král David před svým nepodařeným synem Absolonem. David prchal, aby se aspoň ještě na chvíli skryl před ctižádostivým synem, Ježíš odcházel, aby se aspoň ještě na chvíli skryl před nevďečným národem, kterému dal také všechno, ale který neměl v sobě ani špetku vděčnosti. David byl jenom král. Ježíš však byl očekávaný Spasitel, ale dopadli stejně.

Ježíš je si plně vědom, co ho čeká. Neodchází z města, aby se skryl, vždyť to místo, kam šel, bylo známo i zrádci. Šel se jenom posílit v klidu a samotě modlitbou k Otci. V tom je právě rozdíl mezi Ježíšem a Davidem a Ježíšem a námi: my před bolestí před utrpením jenom prcháme, Ježíš se však šel na ně lépe připravit.

Samota zahrady Getsemanské byla jistě velmi vhodným místem k modlitbě, k rozjímání. Není divu, že tam Ježíš rád chodíval se svými učedníky a je vlastně samozřejmé, že tam zamířil i teď.

Nikdy nemůžeme porovnávat své utrpení s tím, co trpěl Ježíš. Ale trpíme také a myslíme si, že právě to naše utrpení je největší.

Ježíš nám dal příklad, co máme dělat, když vidíme, že se utrpení vyhnout nemůžeme: nehledat útěchu u lidí, těžko ji najdeme, když vlastně každý sám má co dělat se svými vlastními těžkostmi. Ale hledat útěchu u Otce nebeského, stranou všeho hluku, stranou lidí, na místě, kde je jenom Bůh a já.

(...)

Když Ježíš se svými učedníky došel až na místo, které si vybral k poslední přípravě na své utrpení, padla na něho tíživá tesknost. „Smutná je má duše až k smrti.“ Když to svým učedníkům říkal viděl, zřejmě jejich nechápavé obličej, a proto je nechal na místě, sám poodešel, co by kamenem dohodil, tam padl na kolena a modlil se.

Jak si tohle všechno mám vysvětlit? Až doposud byl Ježíš vždycky statečný, o svém utrpení mluvil jako o něčem samozřejmém, co musí splnit a co chce splnit rád. A najednou, taková skleslost, takový smutek!

Kdyby byl Kristus jen obyčejný člověk, nějaký prorok nebo podobně, bylo by to pochopitelné. V duchovním životě přicházejí chvíle, kdy

člověk po velkém vzrušení, po velkém vypětí sil upadá do skleslosti, až malomyslnosti. U Ježíše by to nebylo nic divného: prožil strhující vjezd do Jeruzaléma, má za sebou trapnou a nepříjemnou očistu chrámu od bezohledných kupců, jistě na něho zapůsobily i dojemné chvíle rozloučení při Poslední večeři. Kdyby byl Kristus jenom člověk, dala by se tato deprese docela dobře vysvětlit.

Jenomže Kristus není jenom člověk, je Spasitel světa, který přišel na svět proto, aby svým utrpením smazal naše hříchy. Proto nemůžeme jeho smutek zdůvodňovat jenom depresí, která doléhá na každého člověka po velkém nervovém vypětí, nýbrž v něčem docela jiným, co nám vysvětlí jedině víra: je to jeho setkání s hříchem.

Na svůj úkol přinést smírnou oběť svého života za hřích světa, na to byl Kristus připraven, k tomu byl ochoten. Ale zdá se, že v této rozhodné chvíli viděl před sebou naše hříchy. Všechnu tu jejich rafinovanost a prohnanost, jejich zlomyslnost, která dovede člověka tak ošálit a podmaňovat. Viděl všechno to, co se kolem něho děje a co se bude dít, viděl naši neochotu a nezájem o pomoc, která se nabízí, a proto stále horší nebezpečnější upadání do slabosti, stále hlubší podléhání úskočnosti a zlobě.

Abychom tedy mohli pochopit Kristovu úzkost v zahradě Getsemanské, musíme napřed pochopit celou zlobu hříchu.

Příliš často mluvíme o hříchu, ale co si pod tím představujeme? Roztržitost při modlitbě? Kdo dokáže usebraně se modlit, když musí stále myslet na tolik a tolik zbytečností, které se naše doba vymyslela a kterými nás zavaluje? Jsou to naše myšlenky na věci, které nás ponižují? Nejsme přece dřevo nebo kámen, jsme živí lidé se zvědavými smysly, chtivými vášněmi, které nás stále táhnou jinam, než kam chceme.

Hřích je daleko, nesmírně více: hřích je nezájem o Boha, je to pohrdání Bohem. Věrní svatí upadali do mdlob, když o hříchu uslyšeli. Jak bylo Kristu Pánu, když je viděl všechny?

(...)

Písmo svaté říká o Ježíšovi v Getsemanské zahradě, že na něho padla úzkost, že se až krví potil. Vypozoroval to pravděpodobně majitel večeřadla i zahrady, který Ježíše obdivoval, a protože nepatřil mezi jeho veřejné učedníky, aspoň zpovzdálí jej pozoroval.

Vykladači se domnívají, že tato úzkost vycházela z vidění hříchu v jeho podstatě.

Abychom to dobře pochopili, musíme se nad tím trochu zamyslet. Ježíš nebyl jen člověk. Jeho poznání bylo daleko hlubší než naše. On věděl jasně, co to znamená, když člověk propadne hříchu. Že to není

jen mravní nekázeň, duchovní povrchnost člověka, který se o věci Boží nezajímá, nebo naivita člověka, který o věcech Božích nic neví, anebo jen velmi málo. Ježíš viděl, že toto propadnutí hříchu je přímo zasažení, narušení celé lidské bytosti.

Musíme si uvědomit, že Ježíš neviděl toto propadnutí hříchu jenom jako zbožný člověk, který se hříchu bojí jako zla, nejenom člověk, který v hříších žil, ale pak se z nich s pomocí Boží dostal a zná zlobu hříchu tedy z vlastní zkušenosti, neboť i když se nám Ježíš ve všem podobal, v hříchu nikdy. Ježíš viděl hřích ne jako svůdné lákadlo, ale jako zlo, jako narušení řádu, viděl jej ne jako člověk, ale jako Bůh. V tom je jistě veliký rozdíl. Člověk celou hloubku zloby hříchu nikdy nepochopí, jenom ji tuší. Ježíš však ji viděl do nejmenších detailů. Člověk vidí spíše vlastnosti, důsledky hříchu, Ježíš viděl přímo jeho podstatu.

Proto se cítil tak strašlivě sám, protože byl jako jediný vidoucí mezi slepými, jako jediný, kdo ví, oč jde, mezi nevědomými a neznalými.

Ovšem toto vědění a vidění Ježíšovo není jako vědění např. učitele, profesora, který ví více než jeho žáci a je smutný, že oni nic nevědí. Ježíš neviděl hřích z jakési nadřazenosti, povýšenosti, nýbrž jako Bůh, který je všude a ve všem. Viděl hřích jako Bůh, ale protože byl člověk, zloba hříchu, která nemůže umenšit blaženost Boha, způsobila jeho člověčenství nesmírná muka. Takže bychom mohli říci, že Ježíšovo neštěstí bylo v tom, že byl Bůh a člověk. Žádný člověk není schopen vidět hřích v jeho pravé podobě, Ježíš to však viděl. Proto byla jeho lidská stránka naplněna takovou hrůzou, proto ty úzkosti, proto ten krvavý pot. Proto se cítil tak strašlivě sám, protože nikdo ani netušil, co on viděl. Proto nebyl žádný člověk schopen jej potěšit, protože nikdo nechápal vlastní důvod jeho bolesti.

Prosíme tě, Pane Ježíši Kriste pro tuto tvoji opuštěnost a bolest, kterou jsi prožil v zahradě Getsemanské, dej, když nemůžeme pochopit celou zlobu hříchu a je pro nás stále lákavý, abychom ti aspoň věřili, že je to skutečně největší zlo, a abychom se ho z lásky k tobě báli, abychom se mu ze všech sil vyhýbali.

(...)

V této svojí největší úzkosti prosil Kristus Pán svého nebeského Otce o pomoc. Otec však zůstal jako hluchý. A tak dochází k tomu nejsklíčejšímu volání, jaké lidská ústa vyslovují: Bože, můj Bože, proč jsi mě opustil!

Co o tom všem můžeme říci my lidé? Nebylo by lepší jenom mlčet a žasnout nad velikým tajemstvím bolesti, kterou nedokážeme pochopit? Ale náš rozum je zvědavý a proto zkoumá, předpokládá a myslí.

Nebeský Otec poslal svého Jednorozeného jako člověka na zem, aby na sebe vzal hříchy všech lidí a podal za ně zadostiučinění. Toto rozhodnutí bylo učiněno už dávno, od věčnosti. Ale v zahradě Getsemanské nastává chvíle, kdy se má uskutečnit. Je to chvíle, kdy zloba hříchu a láska Boží se setkávají ve své nejvyhrocenější podobě.

Ježíš, obtěžkán hříchy nás všech, tedy zlem zhuštěným do nejvyšší míry, proti němu Otec, nejvyšší svatý, nejvyšší dobrotivý. Je to z našeho čistě lidského pojetí poslední projev vzpoury zla proti Bohu, neboť jakmile Kristus Pán splní svůj úkol, už k tomu nemůže nikdy dojít, neboť moc zla bude navěky zlomena.

Představujeme si to tak, že Ježíš s celým množstvím hříchů, jejichž zlobu chápe, hledí na svého Otce a děsí se, hrůzou z této zloby, která ve srovnání s dobrotou Boží je strašlivá. A Bůh, nejvyšší dobro a láska hledí na Syna, zavaleného hříchy, a jakoby zapomněl, že je to jeho Syn, vidí jen tu hroznou zlobu. A to je chvíle, kdy Syn postřehl toto jakoby přehlédnutí Otcovo a proto volá: Bože, můj Bože, proč jsi mě opustil?

Tohle všechno jsou samozřejmě jenom naše lidské úvahy. Nejsme přece vůbec schopni pochopit, proč se Ježíš tolik chvěl hrůzou, proč se tak děsil, že se jeho pot úzkosti měnil až v krev. Nevíme, proč se cítil tak opuštěný i od vlastního nebeského Otce. Je to přisuzování lidských způsobů Bohu, které je Boha nedůstojné. Ježíš se přece nikdy nezdráhal splnit vůli nebeského Otce, naopak prohlašoval, že je mu to něco tak samozřejmého jako pokrm. A tuto ochotu projevil znovu, když skončil svoji modlitbu v zahradě: ne má, ale tvá vůle se staň. Také nebeský Otec nikdy svého Jednorozeného neopustil. Tato úvaha nám chce jenom připomenout, že hřích, kterého se někdy tak lehkomyšlně, nezodpovědně dopouštíme, není opravdu maličkost, když se jeho zloby i Boží Syn děsí.

Pane Ježíši Kriste nauč nás milovat Otce, aby se nám na pozadí této lásky tím jasněji a zřetelněji odrazila zloba hříchu, který tak často přehlízíme!

Kázání na Zelený čtvrtek r. 1974

Dnešní den, Zelený čtvrtek, zvaný tak podle zelených salátů, kterých se používalo při obřadních hostinách židovských nebo též podle toho, že veřejní hříšníci bývali toho dne přiváděni opět do shromáždění věřících a stávali se tak živými, zelenými ratoolestmi na kmeni Kristově, je vlastně největší kněžský svátek. Příkazem to činite na mou památku dal Pán Ježíš apoštolům moc obnovovat jeho největší zázrak, proměňování chleba v Kristovo tělo a víno v Kristovu krev. A jak se můžete přesvědčit, kněží tento příkaz plní a budou plnit až do konce věků.

Jaký to má všechno význam? Kristus Pán přišel na svět, aby zaplatil svou krví za naše hříchy, takže tento veliký dluh u Boha je vyrovnán. Avšak nestačí jen dluh vyrovnat, třeba žít tak, aby nový dluh nevznikl. A to nám ukázal Kristus Pán svým příkladem

Kristovo tělo a Kristova krev není jen pokrm k udržení života, je to pokrm k životu věčnému. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný. Avšak abychom byli hodni věčného života, musíme po něm ne jenom toužit, ale také se na něj připravovat. Přijímat Ježíšovo tělo a Ježíšovu krev znamená žít jeho životem..

Jaký je Ježíšův život, to víme všichni: je to život lásky.

Milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás. Společenství lásky se nejvíce projevuje u společného stolu. Sedí-li lidé kolem společného stolu každý uzavřený sám do sebe, naježený jako kaktus, je to opravdu žalostné.

Společný stůl večeře Páně, společný stůl sv. přijímání. Přípravou na něj je kající úkon na začátku mše svaté, ale i pozdravení pokoje těsně před ním. To není jen formalita, to je vážný a hluboký závazek pro každého, kdo chce jít ke stolu Páně.

Milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás. Jestliže miluji jen ty, kdo mi lásku oplácejí, jak se liším od pohanů? Jestliže přeji pokoj Kristův jen těm, kdo jsou mi milí, co je ve mně z Kristova učení?

Zelený čtvrtek se společným sv. přijímáním nám připomíná tuto povinnost vzájemné lásky. Zelený čtvrtek. Už ten název nás musí nutit, abychom byli také ratolestí zelenou, živou na stromu Kristově.

Bylo by jistě příjemnější poslouchat při společném svatém přijímání hezkou hudbu, nechat se unášet krásou obřadů než myslet na tyto základní věci. Ale ani hudba, ani obřady nenaplní srdce klidem, radostí, to dokáže jen vědomí blízkosti Krista.

Když se chystali apoštolové k večeři, Kristus Pán jim napřed omyl nohy. A vysvětlil jim, proč to dělá. K hostině, ke které se připravují, mohou přijít jen ti, kdo jsou čistí. A jen ti, kdo jsou pokorní, protože jenom Bůh je veliký, a kdo chce být před ním veliký, musí být služebníkem všech.

Kolik se nám tu nabízí látky k přemýšlení! Čím je mi svaté přijímání, hostina lásky? Uvědomuji si, když přijímám ať už pod způsobou jednou, nebo pod obojí, že se tím okamžikem stávám součástí Krista? Jeho učení, jeho život dostatečně znám. Může se říci, když vyjdu ven do svých povinností, třeba i velmi prostých a obyčejných, všedních, že tento život Kristův ve mně skutečně je? Není to všechno jen symbol?

Při své Poslední večeři s apoštoly nám Ježíš ukázal, na čem mu nejvíc záleží: Otče, dej, aby byli jedno, jako ty a já jsme jednotni.

Rozhlédněme se teď, v této posvátné a dojemné chvíli, kolem sebe. Mohu si říci, že jsem jedno se všemi těmi, kdo tu jsou kolem mne? Uvědomuji si, že toto shromáždění je společenstvím bratří a sester, dětí Božích?

Jistě všichni dobře víte, že je veliký rozdíl mezi zástupem lidí, kteří se scházejí proto, že musejí, ale přitom si nemají navzájem co říci, a mezi shromážděním lidí, které přivedla dohromady jedna myšlenka, jedna touha, jedno vědomí pospolitosti. Chodí-li křesťan ke stolu Páně jen proto, že musí, a nechodil by, kdyby nemusel, je to špatný křesťan. Ke stolu Páně nás musí vést touha po životě Božím, který přijímám ve svatém přijímání. Tento život se však nedá ukrýt, nedá se udržet jenom v mém nitru, tento život se musí projevit i navenek. Podle toho pozná svět, že jste moji učedníci, budete-li se navzájem milovat.

A tak tu máme neklamné poznávací znamení, žijeme-li životem Božím, či ne: lásku jeden k druhému. Nic více, ale také nic méně.

Ať tedy tento společný stůl, k němuž nás přivedl sám Ježíš Kristus, není jen symbolem, není jen formalitou, ale radostným vědomím a jistotou: Spojila nás všechny láska Krista Pána.

Protože je víra ve zmrtvýchvstání Ježíše základem křesťanství, snažíme se s věřícím teologem Guardianim zvážit všechny okolnosti, abychom je dobře pochopili, pokud je to jen možné.

Přemýšlíme-li o životě Ježíšově a našem, zjistíme, že je tu velký rozdíl, třebaže se na první pohled zdá být všechno stejné. Náš lidský život se podobá jakoby oblouku: začíná v temnu. Toto temno, i když se je odborníci snaží vysvětlit, nakonec temnem zůstává. Potom vystupuje, stoupá, dosahuje určitého vrcholu, aby znovu začal klesat a skončil ve smrti, tedy zase v temnu, vždyť kdo může říci něco zcela určitého o smrti? Jedině naděje dovede toto temno prozářit. Takové je schéma našeho života.

Ježíšův život však je jiný. Nezačíná narozením, jako náš, jeho začátek je daleko před narozením, ve věčnosti: Dříve než byl Abrahám, já jsem, prohlásil Ježíš. Tato slova neprohlásil jen člověk, nějaký zbožný středověký mystik, který se dovedl zamýšlet na Ježíšovým životem, to prohlásil Ježíš sám. Vyjádřil tím, co sám v sobě prožíval. A tento jeho život nekončí smrtí, nýbrž jde pořád dál: zabijí ho sice, ale třetí den vstane z mrtvých.

Narození a smrt nejsou v jeho životě začátek a konec, nýbrž jen jako určitá zastávka. Pokud jde o jeho smrt, byla to zastávka velmi krutá

a bolestná, ale v jeho vlastním věčném životě nemohla nic změnit. Což nemusel to všechno Kristus vytrpět, a tak vejít do své slávy? Jeho zmrtvýchvstání jen nám lidem odhalilo život, který v něm byl stále a který byl jakoby zahalen přijetím lidské přirozenosti.

Teprve Ježíšovo zmrtvýchvstání nám jej ukazuje v jeho pravé skutečnosti. Jeho život je daleko hlubší než náš, je to život bez začátku a konce, život věčný, který se zde na zemi ukázal jenom jako projev Boží lásky k člověku, lidem přijatelným a přístupným způsobem, aby po skončení svého poslání opět žil jako od věčnosti.

To je tedy pravý, skutečný Ježíš, ne jenom člověk Bohu velice milý, ale sám Bůh. Jeho zmrtvýchvstání tedy není zázrak, jako třebaš u dcery Jairovy, mládence naimského nebo Lazara, nýbrž je to projev jeho skutečného života.

Proto je tak důležitá víra v Ježíšovo zmrtvýchvstání, neboť je to víra v Ježíše Boha, který jediný byl schopen podat Otci přiměřené zadostiučinění za urážky, a proto jen On je Spasitel všech lidí.

Kdyby tohle všechno nebylo pravda, kdyby to byl jenom požadavek náboženských horlivců, tedy nějaký mýtus a ne skutečnost, pak jsme opravdu nejubožejší ze všech lidí, protože bychom žili z něčeho, co ve skutečnosti není.

Ale Ježíš vstal, tj. ukázal, že není jen člověk, jehož život na této zemi končí smrtí, nýbrž že je Bůh, který nemá ani začátek ani konec, který je a bude, a proto také je a vždycky bude naším Spasitelem.

„Víte, Bůh nám v tomhle milostiplném roce dává poznat, že nás nepotřebuje. A to, že nás přece používá ke svému dílu, je z lásky k nám.“ To řekl po Vánocích 1983. Říkával to i předtím, trochu jinak: „... jsme jen neužiteční služebníci“, a většinou se přitom usmíval. Těšilo ho, že smí svému Pánu sloužit. Byl sjednocující osobností pro ilegální dominikánský dorost a z kostela, ke kterému lnul se zodpovědností zahrnující identitu řádové spirituality, nám vytvářel domov budovaný prací všech na společném díle. Snad mohu říci nejen za sebe, že dominikánská generace jím vychovaná má vryté do srdce duchovní pokrevenské, vědomí rodinné řádové sounáležitosti, které nemohou rozbít zkoušky tohoto časného světa.

Měl velmi kritický pohled do vlastních řad – církve i řádu – ovšem snoubící se s vírou, jež neúnavně a bezpečně vše překrývala Božím odpuštěním. Prakticky prováděl to, co často opakoval: „Víte, my musíme být taková zeď proti zlu, aby se o nás zarazilo a už nepostupovalo dál.“ Způsob, jakým zprostředkovával Boha, bylo bezhraničné milosrdenství,

kterým nejen léčil hřích, ale kterým reagoval i na nejrůznější křivdy nebo ohrožení, o něž v té době nebyla nouze a jež na něho dopadaly.

S nesmlouvavou přísností se stavěl k jedinému: k přepjaté, okázalé zbožnosti. Nároky na pravdivý život a duchovní poctivost podával jemně, s hlubokým pochopením a soucitem, ale i s lehkou dávkou ironie často spojenou v solidaritě se sebeironií. Jeho prosté, konkrétní rady někdy začínaly slovy: „Jestli máte mozek v hlavě...“ Všem však dával pocítit, že ona ironie není zaměřena proti člověku, ale proti jeho maskám, k nimž byl pro dobro svých duchovních dětí podezíravý. – Byl podezíravý? Jednou si o někom pár týdnů myslel, že je agentem StB, a přece jej s celou otevřeností a upřímností přijal do své vpravdě otcovské péče. Avšak s diskrétní opatrností chránil ostatní.

Pater Jiljí byl věcný a střízlivý. Že to byl současně člověk s něžným a horoucím srdcem, prozrazovala liturgie – snad jiní by mohli lépe svědčit, s jakým smyslem pro duchovní krásu celebroid eucharistickou obět. Při slavení poslední svátosti smíření u něho mi vlastně určitým způsobem zanechal svou závěť: odcházela jsem s vědomím trvalého závazku k milosrdné lásce.

Závěť má ještě jednu část: Pater Jiljí nepěstoval pseudoduchovní křesťanskou odpoutanost. Byl člověkem plně srostlým s kostelem, o který pečoval, a loučil se s ním s těžkým srdcem. Odkázal nám jej jako symbol věrnosti řádu.

O tom, kým Pater Jiljí byl, snad výmluvněji vypoví rady, které uděloval... a pak už jen mlčení na prahu Příbytku Nejvyššího ve společenství svatých:

„Mluv, Hospodine, tvůj služebník poslouchá.“ (1 Sam 3,9)

„Já se musím menšit, aby On mohl růst.“ (Jan 3,30)

„Ať se mi stane podle tvého slova.“ (Lk 1,38)

Terezie Eisnerová OP

Odpověď O. Vladimíru Koudelkovi

Jan A. Spiež OP

Význačný historik dominikánského řádu, O. Vladimír Koudelka, se cítil vyprovokován chybami v mém článku *Tutelariss Silesiae*. Jsem povinen pár slovy odpovědět. Především bych chtěl upozornit na to, že v onom článku napsaném u příležitosti 750. výročí smrti bl. Česlava jsem se snažil ukázat, jak je viděn Česlav jako světec v minulosti i dnes. A tudíž mě zajímala spíše jeho „legenda“, než zjištění jeho biografie. Okolnosti týkající se Česlavova života jsem musel směstnat s velkým zjednodušením na dvou stranách strojopisu. Polský čtenář shánějící se po základních informacích mohl sáhnout k jiným publikacím vydaným v posledních letech. Odpověď začnu od nejprostších věcí:

1) O. Koudelka náležitě vytkl zřejmou chybu týkající se let, kdy byl Česlav provinciálem. Vkradla se tam následkem mé nepozornosti.

2) Skutečně nemohli první bratři, kteří přišli do Krakova v roce 1222, přinést bulu vydanou v roce 1224. Ale já jsem psal o „takiej“ (takové) čili podobné ochranné bule, teprve v překladu z ní byla udělána tato. Odvolal jsem se na bulu z roku 1224 proto, aby čtenáři věděli, že z oněch časů k nám dorazily nejen kopie či výtahy dokumentů. Totiž navzdory přesvědčení otce Koudelky, že je to pouhý výtah (AFP 34[1964] s.17), originál tohoto pergamenevého dokumentu s papežskou bulou přivešenou na červenožlutých šňůrách je dodnes uložen v Archivu ve Wroclavi (Repozitura [a ne repertorium] 57 nr 2; por.: Katalog dokumentů uložených ve Státních archívech Dolního Slezska t.I [do r. 1300] zpracoval: Roman Stelmach, Wrocław 1991, s.28, nr 96).

3) V českém textu se mi podařilo objevit ještě jednu věcnou chybu. Stojí tam (Salve s.50), že biskup Vavřinec přejal kostel sv. Vojtěcha od wroclavského opatství augustiniánů 17. května 1226, polsky 17. kwiecien, ale polský kwiecien je český duben. Naproti tomu o něco výše je dobře přeložené polské datum 1. maj, český 1. květen.

4) O. Loenertz má mnoho zásluh jako badatel v nejstarší dominikánské historiografii v Polsku. Neznamená to však, že na poli, jež on zpracoval, už není možné chopit se dalšího výzkumu. Vědomě jsem se nepouštěl do diskuse a občas jsem šáhl po zjištěních O. Pavla Kielara OP (Počátky dominikánů v Polsku, *Nasza Przeszłość* 39 [1973] s.17–102). Musím tedy zdůvodnit několik svých výroků.

O vstupu prvních Poláků a Čechů do řádu máme zprávy pouze v polských pramenech. Jedním z nich je *De Vita s. Iacchonis* napsaný v polovině 14. století, téměř sto let po smrti sv. Jacka lektorem Stanislavem z Krakova. Po nakladatelích *Monumenta Poloniae Historica* (Komentář L. Cwiklinského t.IV s.818–841 a 909–910, a současně poznámky W. Ketrzynského t.V s.1017–1026) kritickou analýzu tohoto pramenu podal K. Dobrowolski, který potvrdil jeho závislost na životopisech sv. Dominika, připomněl chronologické nepřesnosti a popřel jeho hodnotu coby pramene poznání života sv. Jacka a prvních dominikánů (*Život sv. Jacka. Ze studií polské středověké hagiografie. Krakovská Kronika* 20[1926] s.20–39). Otec R. Loenertz došel k podobným výsledkům. Avšak připustil pravdivost informace o Jackově pobytu ve Frisku, to, že byl vyslaný do Polska svatým Dominikem, ale také předpokládal, že vstup Jacka do řádu souvisel se zázrakem vzkříšení Napoleona, když vezmeme v úvahu

nedostatek důkazů přítomnosti biskupa Ivona v té době v Římě. Na základě toho odmítl jeho iniciativu v povolání dominikánů do Krakova.

Díky výzkumům O. Koudelky se uchovala ještě jedna velmi podrobná informace lektora Stanislava, o ochranné bule, kterou přinesl do Polska sv. Jacek: „Celle de Wroclaw (z 9.II. 1221), est, pensons-nous, la lettre papale que mentionne Stanislas de Cracovie, biographe de S. Hyacinthe“ (AFP 34[1964] s.26). Těžko našemu hagiografovi připisovat znalost praxe papežské kanceláře vůči prvním dominikánům, kterou ve svých studiích předkládá O. Koudelka, musel tedy tu bulu znát z autopsie. Skutečnost, že tuto zprávu uvádí, znamená, že přes bezradnost týkající se souvislosti faktů a stanovení jejich chronologie, však sahal k pramenům jemu dostupným. Můžeme proto zavrhnout tak podstatnou informaci, jako je ta, kdo byl přijat do řádu samotným sv. Dominikem, a o účasti biskupa Ivona při této příležitosti?

5) Přesvědčení, že Česlav byl přijat svatým Dominikem, nebylo výmyslem Stanislava, ale existovalo ve vědomí prvních pokolení polských dominikánů. O tom svědčí zmínka o padesát let starší, v kázání Peregryna z Opole, které bylo napsáno okolo roku 1300: „Item tertius status est in caelo patriarcharum, qui fuerunt sancti patres in caelo, qui filios, magistros et sanctos post se reliquerunt. Sic beatus Dominicus fuit pater omnium martyrum. Certe mirabilis pater, quia mirabiles filios educavit post se. Qualis filius beatus Petrus martyr in Longobardia, qualis Jordanus ultra mare, qualis Iacco in Cracovia, qualis Ceslaus in Wratislavia.“ (Dvě kázání Peregryna z Opole o sv. Dominikovi vydal R. Tatarzynski. *Przegląd Tomistyczny*, 5[1992] s.81) Petr mučedník byl tehdy jediným kanonizovaným světcem v řadě kromě Dominika a každý svým způsobem pokračoval v jeho díle. Objevil se Česlav v této společnosti náhodou?

6) Soudobou zprávu o příchodu dominikánů do Krakova přináší Kronika krakovské kapituly: *M^oCCXXII per eundem Ivonem ordo Predicatorum ad Sanctam Trinitatem de civitate (...) statutur.* (MPH seria nova, t.V, s.73.) Kronika jmenuje ostatní řádová založení tohoto biskupa, avšak nezaznamenala o něco pozdější usídlení františkánů v Krakově, kteří nebyli biskupským založením. Tento zápis tedy potvrzuje zvláštní angažovanost Ivona při uvedení dominikánů do Polska, jež hagiografickým způsobem uvádí lektor Stanislav. V životě Ivona bylo několik příležitostí k jeho setkání se svatým Dominikem nebo s jeho bratry, zprávu o novém řádu mu také mohli podat jeho přátelé z Boloně nebo Paříže. Ivo nemusel být přítomen při přijetí prvních bratří Poláků, ale přesto jej mohl nějak inspirovat. Jacek mohl též vstoupit do řádu dříve během pobytu Ivona v Římě, ale lektor Stanislav chtěje přikráslit své vyprávění jej spojil se zázrakem vzkříšení kardinálova synovce. Tato poslední možnost je však velmi málo pravděpodobná, neboť příliš urychluje příchod prvních Poláků do řádu. Avšak vše, co víme o Ivonovi, poukazuje na to, že jeho založení klášterů, a tudíž i toho dominikánského, přesně plánoval.

7) Zprávu o příchodu Jacka a Jindřicha z Moravy do Krakova podává tzv. Kronika Krasinských, která se k nám dostala v opise z 16. století: *Trinitatis sancte ecclesia lignea parva in Cracovia predicatoribus monachis per Ivonem episcopum Cracoviensem datur. Et hoc propter adventum fratris Iaczkonis de Oppole et fratris Henrici de Moravia quos in curia sua episcopali in monte hospicio suscepit, usque claustrum construxit* (MPH t.III s.132). Podobně je jmenován katalogy krakovských biskupů (MPH seria nova t.X,2) – čtvrtá redakce (svatokřížská, s. 59–60) pátá (dominikánská, s.92) a lublinská (s.112). Rovněž

u Długosze v jeho Katalogu krakovských biskupů (MPH Seria nova t.X,2 s.165–166) a v Liber Beneficiorum Dioecesis Cracoviensis, kde je řeč o příchodu až osmi bratří (s.448) není zmínka o Česlavovi. Přes pozdní vznik těchto děl – všechna pocházejí z 15. století – se badatelé shodují, že se opírají o starší prameny.

Chybějící zájem o Česlava ve zmíněných historických pramenech lze snadno vysvětlit. Za prvé se vztahují ke Krakovu, kde se Česlav svým působením nezapsal. Proto také Długosz, jenž ve zmíněných dílech používal životopis ze Stanislawova pera, vzpomíná Česlava teprve ve svém největším díle Annales seu Cronicae inolit Regni Poloniae vztahujícím se k celému Polsku. Za druhé, v době, kdy bylo redigováno, neměli krakovští dominikáni zájem připomínat Česlava, bylo to totiž období soupeření o první místo v provincii mezi tímto klášteřem a wrocławským. Kult Česlava, zakladatele jejich kláštera, rozvinuli tehdy dominikáni z Wrocław. Jsou známe projevy tohoto kultu z 2. poloviny 15. století, ale již v suplice do té doby nepublikované, přeložené papežovi Evženu IV. v květnu 1439, psali: domus sancti Alalberti fratrum predicatorum fundata fuit anni millesimo ducentesimo vocesimo sexto, quo tempore beatus Dominicus eiusdem ordinis fundator vitam agebat in terris, nam beatus Ceslaus, qui fuerat Canonicus Cracoviensis dum esset Rome tempore quo Beatus Dominicus nepotem Domini Stephani cardinalis es mortuis suscitavit, receptus ad ordinem per ipsum beatum Patrem, prefatum domum Wratislavinsem pro fratrum habitatione recepit et multis ibidem miraculis claruit in vita et post mortem (...) A proto tedy tradice o přijetí Česlava do řádu svatým Dominikem, která utichla v Krakově krátce po napsání Vita S. Hyacinthi, trvala v té době ve Wrocław. Myslím, že není možné stavět alternativy – Česlav nebo Jindřich z Moravy. Je pravděpodobnější, že v roce 1222 přišlo do Krakova bratří osm, jak to psal Długosz v Liber Beneficiorum, spíše než jen dva, a že mezi nimi vedle sv. Jacka byl nejvýznamnější postavou Jindřich. Museli někde do řádu vstoupit, buď v Římě nebo v Boloni, nebo se snad připojili k Jackovi teprve na cestě do Polska. Faktem však je, že nejstarší tradice, jakou známe, říká pouze o třech z nich, že přijali hábit z rukou sv. Dominika – o Jackovi, Česlavovi a Heřmanovi.

8) Nepřítomnost Česlava mezi bratry, kteří přišli do Krakova v roce 1222, může svědčit o tom, že už tehdy se od nich odloučil a působil na jiném území. Vždyť na cestě do Polska a v Krakově bratři nevedli skrytý život čekající na to, až se objeví provinciál Gerard, jenž je rozešle do nových klášterů. Právě naopak: vedli velmi aktivní apoštolát a díky tomu jejich počet rostl. Mezi těmi, kdo v Krakově vstupovali do řádu ještě před založením pražského kláštera, museli být také obyvatelé Čech a Moravy. Zprávu, že provinciál Gerard, "anno Domini 1225 (...) Cracoviam veniens, primum ibi celebravit capitulum, de quo misit fratres recipere domos Wratislaviensem, Pragensem, Camyenesem, Sandomiriensem, Gedanensem" (Liber Beneficiorum, t.3, s.450), sestylizovanou podle vzoru rozeslání bratří svatým Dominikem v roce 1217, je asi třeba interpretovat ne doslovně, ale jako zkratku vyjadřující, že byly stanoveny směry rozvoje a potvrzeny již započaté snahy o trvalé usazení bratří v těchto městech. Dříve než v roce 1226 Praedicatores receperunt locum in civitate Pragensis, jak to zapsaly kroniky, tam přicházeli nebo dokonce tam trvale přebývali dominikánští kazatelé. A takového kazatele jsem viděl v Česlavovi, a ne tedy prvního převora již zformovaného kláštera.

přeložila Terezie Eisnerová OP

KNIHOVNA

Sefer: A. Neher - Studna exilu

Křesťanská akademie: A. Grün - Hlubinně psychologický výklad Písma

Arca Jimfa:

K. Emmerichová - Život a hořké umučení Pána našeho Ježíše Krista,

2. kniha

Zvon:

J. Kettner - Dějiny pražské arcidiecéze v datech

B. Marshall - Plná slávy

Angelus Silesius - Cherubský poutník

T. Merton - Kontemplativní modlitba

Ch. Brown - Moje levá noha

Scriptum: K. Rahner - O svátostech v církvi

Ježek:

J. Sokol - Člověk a svět očima Bible

C. Chalierová - O filozofii E. Levinase

E. Kohák - Člověk, dobro a zlo

M. Růžička - Informace a dobro

Blok: J. Dobraczynski - Stín Otce

Karmelitánské nakladatelství:

P. Ferlay - Modlitba bl. Alžběty od Nejsvětější Trojice

Karmel v Čechách

Vyšehrad:

P. Pokorný - Literární a teologický úvod do Nového zákona

Svoboda:

Platon - Ústava

S. Kierkegaard - Bázeň a chvění; Nemoc k smrti

Vernant - Počátky řeckého myšlení

J. Patočka - Úvod do fenomenologické filozofie

P. Pokorný - Řecké dědictví Orientu

M. Bič - V zemi sfing a pyramid

Filozofický ústav: J.F. Lyotard - O postmodernismu

Archa Bratislava: - edice Filozofia do vrecka

G. Deleuze - Podl'a čoho rozpoznáme štrukturalizmus

N. Malcom - L. Wittgenstein v spomienkach

I. Kant - Zmysel tvojho života

C. Lévi-Strauss - Mýtus a význam

J. Culler - Saussure

MF: H. Arendtová - Krize kultury

CDK: Podzemní univerzita (přednášky - D.S. Levy, J. Keane, D. Regan, F. Dunlop)

Koniáš Press: W. Welsch - Postmoderna

SLON:

O. Matoušek - Rodina jako instituce a vztahová síť

M. Večeřa - Sociální stát - východisko a přístupy

Documenta: J. Florian - S. Jílovská - Korespondence

Votobia:

J. Olič - Čtení o J. Demlovi

T. Mann - Schopenhauer

Vetus via: L. Bloy - V temnotách

Naše vojsko: H. Bergson - Smích

Aula: R. Vacková - Věda o slohu I.

Knižná dielna Timotej:

C. Tresmontant - Výklad učení rabiho Ješuy

Panevropa:

O. von Habsburg - Úvahy o Evropě

R.N. Coundenhove-Kalergi - Panevropa

Atlantis: D. Pecka - Z deníku marnosti

zpracoval Šebestián

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 4 (1994), (REVUE NA HLUBINU, ROČ. 23)

pro Čs. provincii Řádu bratří kazatelů vydává Krystal OP, s.r.o., Husova 8, Praha 1

vychází čtyřikrát ročně

redakční rada: Odilo Štampach OP, Tomáš Pospíšil OP, Norbert Badal OP, Dagmar E. Kopecká, Jiří A. Fuchs, Pavel J. Rychetský, Tomáš Š. Weiss

výkonný redaktor a jazyková úprava: Eva I. Fuchsová

redakce: Salve, Husova 8, Praha 1, 110 00, tel. 242 184 41/1.28. Nevyžádané rukopisy nevracíme. Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

distribuce pro ČR: cena jednoho čísla je 18,- Kč, roční předplatné včetně poštovného 80,- Kč; platí se pošt. poukázkou typu C na adresu: Knihkupectví f.ú. Praha-Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1

distribuce pro SR: cena jednoho čísla je 22,- Sk, roční předplatné 88,- Sk; platí se pošt. poukázkou typu C na adresu: Knihkupectví AF, Kozia 20, 811 03 Bratislava

sazba: KRYSTAL OP v systému L^AT_EX

tisk: tiskárna Tobola, Praha

MK ČR 6783

Proglas

kulturně politický měsíčník konzervativní orientace

Přináší svým čtenářům:

esejisticky laděné příspěvky z oblasti filosofie, politické filosofie, politologie, sociologie, historie a náboženství od domácích i zahraničních autorů. Pravidelně přetiskuje materiály z předních britských i amerických konzervativních revuí - *The Salisbury Review, Commentary, Crisis, First Things...*

Literární část časopisu obsahuje prózu i verše jak autorů současných, tak i autorů zamlčených a téměř zapomenutých.

Z obsahu čísla 1/94 vybíráme:

Gregory Wolfe: Křesťanský humanismus Russela Kirka – Portrét „otce“ amerického konzervatismu R. Kirka. Portrét je doplněn jedním ze zásadních Kirkových esejů.

J. Budziszewski: Iluze morální neutrality – Aktuální esej na téma morálního relativismu.

Milan Sláma: Eric Voegelin - Poznámky k uvedení do díla I – U nás vůbec první systematický výklad rozsáhlého díla klíčové osobnosti americké poválečné filosofie.

John Carroll: Mužské a ženské vlastnosti – Esej na rozhraní sociologie, etiky a antropologie o podstatě mužství a ženství. Text je skvělým příspěvkem k současné diskusi o feminismu.

Rio Preisner: Dva světy v aforismu Franze Kafky – Pronikavý a objevný filosofický rozbor jednoho Kafkova aforismu, objasňující základy Kafkova pohledu na svět.

Jacques Maritain: Nemožný antisemitismus – Slavný a u nás dosud neznámý esej odhalující na filosofickém a teologickém pozadí zhoubnost antisemitismu.

Profil Alberta Vyskočila – Portrét významného literárního historika doplněný ukázkami z díla.

Poezie Pavla Švandy – Seznámení s dosud skrytou oblastí tvorby známého prozaika a esejisty.

Vydává Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Mendlovo nám. 1a, 603 00 Brno

Pro předplatné Proglasu se můžete rozhodnout až po přečtení ukázkového čísla, které vám na požádání zašle zdarma pražská distribuční firma JI-PE.Burdova 1227, 198 00 Praha 9.

Tel.(02) 66 31 12 09 / 155 Předplatné na rok 1994 (10 čísel i s poštovným) činí 200,- Kč