

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

SALVE

ROČNÍK IV.

ČÍSLO 2

1994

J. Pieper Tomáš Akvinský o mravní čistotě a nemravnosti

A. Scandura Karol Wojtyła a sv. Jan od Kříže

M. Marsch OP Setkání se Samaritánkou neboli
osvobození ducha

J. Maritain Freud a psychoanalýza

H. U. von Balthasar Křesťanské umění
a hlásání evangelia

T. Rādcliffe OP Aby naše slova měla moc



OBSAH

<i>Místo editorialeu</i>	1
<i>J. Pieper – Tomáš Akvinský o mravní čistotě a nemravnosti</i> ...	4
<i>A. Scandura – Karol Woltyla a sv. Jan od Kříže</i>	7
<i>M. Marsch OP – Setkání se Samaritánkou neboli osvobození ducha</i>	13
<i>J. Maritain – Freud a psychoanalýza (1. část)</i>	19
<i>H. U. von Balthasar – Křesťanské umění a hlásání evangelia (dokončení)</i>	29
<i>Timothy Radcliffe OP – Aby naše slova měla moc</i>	39
<i>Život se nemůže zastavovat u počátečních bojů a nejistot (10. výročí úmrtí Metoděje Habáně OP)</i>	46
<i>Modlitba sv. Anselma z Canterbury</i>	56
<i>Recenze (Summa proti pohanům, Grün - Hlubinně psychologický výklad Písma)</i>	58

Oběť

Oběť přináší ten, kdo se vzdává něčeho svého pro „cizího“, pro druhého. Pro jinou bytost lidskou nebo božskou, nebo také pro morální hodnotu – třeba pro pravdu. Předpokladem oběti a jejího smyslu je uznaná platnost nějakého řádu. Řádu, který přesahuje život a zájem jedince. Také zarytý individualista a antropocentrik se ovšem může obětovat: pro zachování integrity své osobnosti, tedy rovněž pro určitý řád, o němž se však domnívá, že si ho stanovil sám. I před takovou pohnutkou obětí se jistě skloníme, třebaže nejvyšší mírou se tu stalo vlastní já, které v jakémsi sebezbožštění transcenduje k sobě samému. Oběť má vždy ráz daru, jímž se navazuje vztah s obdarovaným. Její cena stoupá, jestliže obětující nedaruje pouze nějaký předmět, díl svého majetku, ale část sebe sama. Tak se totiž stává účastným na druhém bytostně, svazuje se s ním poutem vzájemné odkázanosti. Neboť každý dar je založen na představě reciprocity. Oplátkou však nemusí být jistá odměna či výhoda. G. van der Leeuw to ve své fenomenologii náboženství dokládá na prvotním, sakrálním smyslu oběti. Je zřeknutím se něčeho, co mi původně nepatří, co nemám ze sebe, co jsem sám přijal jako dar. Oplácím, vracím tedy jen, co mi bylo dáno. Pak je oběť nejvyšším aktem uznání a současně chvály dárce, naplněním života, završením jeho smyslu. Každá řeč o oběti si vybavuje někde na obzoru siluetu oběti nejvyšší. Nejspíš proto, že k hlavním rysům oběti patří strast překonávání, jejíž krajní důsledek nelze nikdy vyloučit. Oběť začíná nárokem na opuštění či zdolání něčeho lidsky pochopitelného, snad přirozeného a jistě omluvitelného: příjemných stránek života, pohodlí, strachu, lhostejnosti, osobní svobody, potřeby bezpečí, závislosti na někom, tvrdošíjného egoismu, možná i pudu sebezáchovy. Kdo jednou nasadil sám sebe, dal se cestou, která ho může – obrazně i reálně – dovést daleko, i k prolití krve. To po každé vycítujeme, a jakoby dotčení nebo také povzbuzení vybočením ze zabydleného průměru, hned stupňujeme své požadavky: kdo se jednou obětoval, ať vytrvá až do nejtvrdších konců. Zarazí-li se nebo klopýtne-li sám o sebe, soudíme jeho „selhání“ rozhodně přísněji než sebezáchovnou opatrnost a mravní laxnost vlastní i mnohých jiných. Tak i všechny nekrvavé, tiché a nenápadné oběti mají svou poslední míru v oběti absolutní. Sama podstata oběti je však v tom, že jeden člověk může stát za druhého. A to darováním, nasazením sebe sama, tedy svou skutečnou účastí na něčí bolesti, vině a bídě, na jeho sklíčenosti, ponížení a opuštěnosti. Oběť je možná jen z vědomí vzájemnosti a zástupnosti. Člověk nese spo-

luodpovědnost za úděl druhých. A odpovědnost je vlastně připraveností po pravdě odpovědět na nějakou otázku, především na tu kardinální: Kdo je člověk. Na ni se ovšem neodpovídá definicí, ale životem, složením počtu ze svého člověčenství.

Zřejmě či tušená přítomnost odříkání a utrpení, a navíc jejich dobrovolného přijetí ve prospěch druhého, nebo dokonce za něho, je tvář v tvář přinášené oběti zdrojem soucitu, úcty, obdivu. Uvědomujeme si, že se tu děje něco vážného, co souvisí se samým základem lidství. Avšak takové afektivní hodnocení oběti, které vždy převažuje, umožňuje také zaujmout k ní odstup. Snadno se uspokojíme tím, že oběť v nás vyvolala ušlechtilé city. To stačí, abychom si připadali ospravedlněni a nezavázáni k následování. Jenže v oběti není vztah k druhému projevem afektivity, ale otevřenosti vůči němu. Mohli bychom ji také nazvat láskou. Dnes však ani afektivní hodnocení oběti není nikterak samozřejmou reakcí. Vždyť oběť se přináší bez vyhlídky na odměnu, tj. „zadarmo“, gratis. Proto také ve světě, kde život jakožto sebezáchova je prvním příkazem, kde prosadit sebe, „realizovat se“, platí za přirozený nárok, kde i nejosobnějším vztahům je nadřazena představa možného prospěchu, vypadá oběť v původním smyslu jako pošetilost a marné gesto. V takovém světě se pak už nevyskytují oběti, ale jen obětování.

Karel Kraus¹

Pošetilost a marné gesto, čiré bláznovství? Možná, i když od dob svatého Pavla už nám to slovo nezní jen pejorativně. Jestliže oběť předpokládá nějaký řád, pak „bláznovství“ stojí na nejvyšších příčkách hierarchie hodnot takového řádu, je hybnou silou života, který směřuje k jeho naplnění.

Už nejmenší míra obětování, sebezáporu, odříkání je vzhledem k naší pozemské existenci zárodkem bláznovství. Proč podřizovat své sklony, touhy, přání vyšším hodnotám, proč vůbec mravní hodnoty považovat za „vyšší“? Což nejsem JÁ sám sobě nejvyšším smyslem a zákonem? Jaký význam pak má omezovat jeho radius a svírat jeho krátkou existenci do hranic vymezených potřebami jiných? Dá se namítnout, že jistá mravní úroveň a pocit sounáležitosti s druhými také spoluvytváří onen pocit uspokojení, štěstí, ke kterému směřuje Ego. Ale co potom říci o oběti nejvyšší, kdy se JÁ bortí i se všemi svými ambicemi na štěstí, dokonce i na pouhou existenci?

¹text je z recenze Beckettovy Katastrofy a Havlovy Chyby z 80. let, autor je nyní dramaturgem divadla Za branou

Jestliže je v podvědomí lidského rodu taková hodnota považována za pozitivní, pak se to dá vysvětlit buď bezmezným sobectvím těch, kteří zůstali a jimž taková hodnota přinesla profit, nebo skutečnou nerozumností až bláhovostí; je však ještě třetí možnost vysvětlení: v lidské přirozenosti zůstává tušení o nějakém vyšším řádu, v jehož rámci dostává každá oběť nový smysl; tento řád nemá svůj vrchol v naplnění pozemské existence, ale tenduje k věčnosti.

Je potřeba jiný úhel pohledu, aby se z intuitivního tušení stala jistota, schopná dát sílu „nejbláznivějším“ kouskům. Je to pohled, který bláznovství přetváří v nejvyšší racionalitu, přesahující přirozený řád.

Díváme-li se zespoda na hrnek, vidíme kolečko. Bylo by nemoudré chtít naplnit kolečko vodou a pít z něj. Stačí však změnit zorný úhel, aby se nám skutečnost zjevila ve své plnosti a my mohli uchopit bohatství jejího smyslu

Nový úhel pohledu se nám naskýtá už od křtu. Sám Bůh nás darem víry postavil na jiné, vyšší místo, ze kterého můžeme vidět lépe a pravdivěji. Je však potřeba i práce rozumu, abychom nový vjem dokázali zhodnotit, abychom teď pro změnu neviděli místo kolečka obdélník, který je právě tak nevhodný k naplnění a k pití jako kruh.

Doufáme, že i *Salve*, které vám předkládáme, dokáže přispět na konto rozumu osvětleného vírou.

ef



Tomáš Akvinský o mravní čistotě a nemravnosti

Josef Pieper

V tradičních pojednáních o mravní čistotě a nemravnosti nevane vždy svěží dech.

Tato skutečnost může mít mnoho kořenů. Jedním z nich jistě je, že v rozporu s pravou hierarchií věcí se sexualita dostala z mnoha příčin do středu pozornosti obecného mravního vědomí. K tomu navzdory jakémukoli zásadnímu ujišťování přistupuje, že manicheismus, který doutná pod povrchem, podezírá všechno, co souvisí s tělesným plozením, jako nějak nečisté, poskvřňující, jako něco, co leží pod úrovní opravdové lidské důstojnosti. Dalším kořenem je přecenění kasuistiky, která se ráda usazuje právě v této oblasti, jakkoli málo práva a půdy jí právě zde náleží. – Ze všech těchto a jiných skrytých nesrovnalostí se uvolňují tísnivé výpary spletnosti a zvrácenosti, rozpaků a neodbytnosti, které nezdřídka pronikají traktáty o mravní čistotě a nemravnosti.

Ve srovnání s tím je osvěžující a osvobozující číst v Teologické sumě Tomáše Akvinského takový traktát napsaný s opravdu svatou nenuceností a stručnou pečlivostí. A s radostí si vzpomene, že máme jistě právo (a více než jen právo) přidržet se „obecného učitele“ církve.

Především je třeba uvést, že pro Tomáše je samozřejmé – tak samozřejmé, že to před trochu poučenými lidmi není ani nutné zdůrazňovat –, že sexualita není nutné zlo, ale dobro. Tomáš říká s Aristotelem, že v lidském semeni je něco božského. Pro Tomáše je tedy zcela samozřejmé, že – tak jako „jídlo a pití“ – uspokojení přirozeného pohlavního pudu a tomuto uspokojení přiřazená rozkoš jsou dobré, a ani v nejmenším hříšné (*absque omni peccato*), ovšem za předpokladu, že se zachová míra a řád. Protože vnitřní smysl sexuality, aby i v budoucnosti obývaly lidské děti zemi a Boží království, není pouhé dobro, ale jak říká Tomáš Akvinský, „vynikající dobro“. Ano, naprostá absence smyslnosti (*insensibilitas*), odvrácení od jakékoli pohlavní rozkoše, kterou by jistě mnozí chtěli pokládat za dokonalý ideál vlastní křesťanskému učení, se v Teologické sumě označuje nejen jako defekt, ale přímo jako mravní nedostatek (*vitium*).

Zde musíme hned obezřele poznamenat, že plózení není jediný a výlučný smysl sexuality, jako ani dítě není jediný a výlučný smysl manželství. Manželství je však vlastním naplněním sexuality. Ze třech „dobr“

manželství (*fides, proles, sacramentum*; životní společenství, dítě, svátostnost) je, říká Tomáš, *fides*, přátelské a nedotknutelné společenství života, dobrem, které přísluší člověku „jako člověku“.

Pro Tomáše je však tento kladný postoj jasný nad jakoukoli pochybnost proto, že Tomáš, jako sotva nějaký jiný křesťanský učitel, bere vážně prapůvodní myšlenku zjevení a domýšlí ji do konce: *Omnis creatura Dei bona est*, „všechno, co Bůh stvořil, je dobré“. Tato slova pocházejí od apoštola Pavla, jenž odmítá pomoci téhož argumentu, totiž poukazem na stvoření, ony „pokrytce a lháře“, kteří „mají vypálen cejch na vlastním svědomí“ a „zakazují lidem ženit se a jíst pokrmy, které Bůh stvořil“ (1 Tim 4,2n.). Hereze a přehnaná askeze spolu vždy souvisely. Církevní otec Jan Zlatoústý to vyjádřil velmi rozhodně; v jednom kázání poukazuje na výrok Písma o dvou, kteří „budou jedno tělo“ (Mk 10,8), na tělesné spojení partnerů, a dodává: „Co se červenáš, vždyť je to přece čisté! To je způsob heretiků!“

„Čím nutnější něco je, tím více se v tom musí udržovat řád rozumu.“ Právě proto, že sexualita je tak velkým a nutným dobrem, potřebuje uchovávat jí a ochranný řád rozumu.

Bytostné určení mravní čistoty jako ctnosti je dáno tím, že tato ctnost uskutečňuje řád rozumu, *ordo rationis* v sexuální oblasti. Stejně jako na druhé straně spočívá bytostné určení nemravnosti jako hříchu v tom, že v této oblasti se řád rozumu překračuje a porušuje.

Otevřeně řečeno, necítíme se dnes jako křesťané právě dobře při takové neústupné řeči o „rozumu“ a o „řádu rozumu“. Ale tato nedůvěra, která má ostatně dost podnětů a důvodů, nám nesmí bránit v tom, abychom si nejdříve nepředpojatě uvědomili, co chce Tomáš vůbec rozumět pod *ratio* a *ordo rationis*. Musíme si postavit před oči čtyři skutečnosti, abychom unikli nebezpečí, že názor sv. Tomáše prostě mineme – ještě před vlastním zaujetím stanoviska. Musíme uvážít, že pojmy „rozum“ a „řád rozumu“ u svatého Tomáše je třeba chápat realisticky a ne idealisticky, že neobsahují nic společného s osvícenským určením rozumu a konečně že nejsou vůbec spiritualistické.

Pojem „*ordo rationis*“ za prvé neznamená, že by něco muselo být v souladu s imperativy „absolutního“, od objektu odloučeného „rozumu“. *Ratio* zahrnuje vztah ke skutečnosti, ono samo je tímto vztahem. „Přiměřené rozumu“ je v tomto smyslu to, co je „samo v sobě“ pravdivé, co odpovídá samotné skutečnosti. *Ordo rationis* tedy znamená, že něco je uspořádáno podle pravdy skutečných věcí.

Za druhé: *Ratio* není rozum svémocně se omezující na oblast toho, co lze poznat přirozeným způsobem. *Ratio* zde obecně znamená lidskou sílu uchopit skutečnost. Skutečnost však člověk uchopí nejen v přirozeném poznání, ale také – vyšší skutečnost a vyšším způsobem – ve víře a zjevení Božím. Jestliže tedy v Teologické sumě stojí, že Kristus je *principalis dominus*, první vlastník našeho těla, a kdo ve smilstvu užívá své tělo v rozporu s řádem, dopouští se bezpráví na Kristu samém – Tomáš Akvinský se nedomnívá, že se zde vypovídá něco, co by přesahovalo vzor (Richtbild) „pouhého“ *ordo rationis*, ale domnívá se, že pro křesťanské myšlení je ohled na Boží zjevení právě nejvyšší formou „přiměřenosti rozumu“ (třebaže jinak právě Tomáš dovede rozlišovat mezi přirozeným a nadpřirozeným poznáním). „Řád rozumu“ je tedy řád, který odpovídá skutečnosti zjevné člověku ve víře a vědění.

Za třetí: Zdůrazňované a stále se vracející vyzvedávání rozumu a rozumového řádu v díle svatého Tomáše není ani v nejmenším míněno osvícensky. Uskutečňování řádu rozumu v oblasti sexuality přece nebudeme chtít chápat tak, jako by to, co přirozený cit a mrav obklopují ochranou skrytosti a mlčení, mělo (či jen smělo) být vytrženo z tohoto hájemství temnoty do umělého světla nějakého plochého rozumářství. Tomáš výslovně přiřazuje mravní čistotě stud, jehož funkcí je bdít nad tím, aby toto mlčení a temnota nebyly zničeny ani nedostatkem studu, ani rozumářstvím bez zábran a osvícenskou pronikavostí a prudkostí. A to také patří k řádu rozumu.

Za čtvrté bychom mohli pojem rozumu svatého Tomáše dezinterpretovat spiritualisticky, k čemuž mají mnozí lidé zvláštní sklon. Věta „Bytostným dobrem člověka je bytí v souladu s rozumem“ by mohla být vyložena asi tak, jako by se zde říkalo, že stálá bdělost ducha je bytostné (vlastní) určení lidství, a všechno, co tuto bdělost kalí, je neduchovní, a tedy nedůstojné lidské bytosti a pochází od zlého. Neměli bychom – ve vztahu k oblasti, o níž hovoříme – vyvodit z takového spiritualistického výkladu například tuto větu: „V aktu plození je rozum natolik pohlcen přemírou rozkoše, že jak říká filozof, duchovní poznání se stává nemožné... tedy nemůže být žádný akt plození bez hříchu“? Ano, tuto poslední větu najdeme skutečně v Teologické sumě svatého Tomáše – ale jako „námitku“, to znamená jako výslovně odmítnuté mínění, jako „ne“, proti němuž stojí jasné „ano!“ Toto „ano“ však říká, že „přemíra (*abundantia*) neodporuje pravému středu ctnosti, když akt plození sám odpovídá řádu rozumu. A ani skutečnost, že rozum není schopen svobodného aktu poznání duchovních věcí současně s takovou rozkoší, nedokazuje, že akt

plození odporuje ctnosti. Není totiž proti ctnosti, je-li působení rozumu čas od času přerušeno něčím, co se děje v souladu s rozumem, jinak by bylo přece proti ctnosti oddat se spánku.“ Je třeba ještě dalšího výkladu, nakolik bere pojem rozumu svatého Tomáše v úvahu celého člověka, tělo a duši, smyslovost a duchovnost? Jako „neshodující se s rozumem“ označuje Tomáš mínění některých církevních otců, že „v ráji se bude lidský rod rozmnožovat jiným způsobem, tak jako andělé“; Tomáš říká: rozkoš provázející akt plození by v ráji – při nezkalené bdělosti ducha – musela být ještě silnější pro větší jemnost přirozenosti a větší schopnost těla pociťovat. Ale dost o tom.

Teprve na základě těchto čtyř vymezení a popření se náš pohled uvolní pro skutečné jádro věty: Mravní čistotu uskutečňuje řád rozumu ukázněním sexuality.

Řád rozumu však znamená za prvé, že nedojde ke zvrácení vnitřního smyslu sexuality, ale k jeho naplnění (v manželství a jeho třech „dobrech“), za druhé, že zůstane zachována vnitřní struktura mravní osoby, a za třetí, že nebude porušena spravedlnost mezi lidmi.

Ze třetí kapitoly studie Zucht und Mass – Kázeň a uměřenost (Das Viergespann, Herder 1970, s 213 – 220) přeložil Ivan Ozarčuk

Karol Wojtyla a sv. Jan od Kříže*

Adolf Scandura

Autor stručně referuje o tématu disertační práce K. Wojtyly – Učení o víře u sv. Jana od Kříže. Podle Wojtyly lze centrální Janovu myšlenku vyjádřit tezí: „Víra je jediným prostředkem, který nás může spojit s Bohem, a tím uvést do kontaktu svět přirozený a svět nadpřirozený beze zmatku a zjednodušování...“

Abychom určili dobu prvního „setkání“ Karola Wojtyly se sv. Janem od Kříže, musíme se přenést zpět do roku 1940. Církev tehdy prožívala v nacisty obsazeném Polsku dramatické chvíle. Mnozí z kněží byli

*Podrobné a úplné pojednání obsahuje kniha R. Buttiglione, Il pensiero di Karol Wojtyla, Jaca Book, Milano 1982. Nepostradatelná jsou též Studia in honorem Caroli Wojtyla, in: „Angelicum“ 56 (1979), str. 149–408. Dále též A. Huerga, Karol Wojtyla comentador de S. Juan de la Cruz, „Angelicum“ 56 (1979), str. 348–366, a především R. Sorgia, Approccio con l' „opera prima“ di Karol Wojtyla, „Angelicum“ 57 (1980), str. 401–423.

odvlékání do koncentračních táborů a tragédie se nezastavila ani před biskupským sborem. Mnohé fary zůstaly opuštěny a faráři vyzývali laiky k užší spolupráci na náhradě za deportované kněze. A právě díky jednomu z těchto laiků si tehdy dvacetiletý Karel zamiloval španělského mystika. Tento laik se jmenoval Jan Tyranowski (1900–1947) a byl krejčí. Po četných výzvách farního úřadu v krakovské čtvrti Debniki začal čtyřicetiletý Jan uskutečňovat setkání s mladými lidmi, mezi nimiž byl přítomen také Karol Wojtyla. Krakovský krejčí neměl zvláštního teologického vzdělání a užíval výrazů převzatých z katechismů a běžně známých argumentů. Nebylo v tom nic originálního. Za nepřiliš atraktivními přednáškami se však skrývala mimořádná hloubka zkušeností s pojednávanými věcmi. Jan Tyranowski žil mystickým životem a přiváděl k Bohu lidi pobývající v jeho blízkosti. A právě četba spisů Jana od Kříže mu pomohla poznat toto jeho charisma. Karol Wojtyla o něm ve vzpomínce uveřejněné v jednom polském deníku praví: „Byl apoštolem Boží nesmírnosti a transcendence. Naučil se všemu od svého hlavního duchovního vůdce – sv. Jana od Kříže. Bůh není uvnitř nás samých proto, abychom jej omezovali v úzkých hranicích naší lidské duše, Bůh je v nás proto, aby se vzepjal k místu své nadpřirozené transcendence.“¹

Mladý Karol v té době dokončuje své přípravy na kněžské povolání a teologická studia mění za praxi. V posledních letech nacistické okupace připojil krakovský arcibiskup kardinál Sapieha všechny seminaristy k arcibiskupskému paláci, aby je chránil před deportacemi.

Po letech tajného semináře je Wojtyla vysvěcen na kněze v listopadu 1946 a v tomtéž měsíci se запиše na Angelicum, dominikánskou teologickou fakultu v Římě. Na této fakultě vynikala osobnost P. Réginalda Garrigou-Lagrangea, velkého znalce sv. Jana od Kříže. P. Garrigou-Lagrange vystupoval jako moderátor při rozpravě o doktorské disertaci, kterou pan Wojtyla po dvouletém teologickém studiu předložil. Disertace je nazvána „Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce“.

Chceme zde ve stručném přehledu představit tuto práci a osvětlit výsledky dlouhého autorova studia.

U úvodu je krátce načrtnut historický rámec tématu. Sv. Jan od Kříže se jakoby náhodou dotýká svým učením náboženské krize své doby. Mnohá hnutí byla živena a proniknuta touhou po osobním vztahu k Božskému, velikou touhou po „zakoušení“ Boha, jak bychom řekli dnes. Někteří se dali cestou hereze, jako například Alumbrados (Osvícení), odmítající

¹ K. Wojtyla, *I miei amici*, CSEO, Bologna 1980, str. 39

některé prostředky církevní a zjevené, tvrdíce, že člověk je sám schopen dojít bezprostředního zření Boha. Jiným, rozsáhlejším jevem byla reformace. Na rozdíl od Alumbrados pochyboval Luther o možnosti dosáhnout přátelství s Bohem a hledal spásu ve víře-důvěře. V obou případech byl narušen správný vztah mezi sférou přirozeného a nadpřirozeného, mezi člověkem a Bohem. Španělský mystik byl svým učením a zkušeností „živoucí“ odpovědí katolicismu na „takoveto porušené křesťanství.“²

Tato odpověď sv. Jana od Kříže je oslavou teologické víry jakožto jediného prostředku, který nás může spojit s Bohem, a tím uvést do kontaktu svět přirozený a svět nadpřirozený beze zmatku a zjednodušování.

Proč je víra jediným prostředkem? Podle světce je třeba mít na mysli filosofickou poučku: prostředek vhodný a přiměřený k dosažení cíle musí mít „bytotnou podobnost“ s předmětem, jehož má dosáhnout. Z toho vyplývá, že k proniknutí do světa nadpřirozeného je zapotřebí i nadpřirozeného prostředku. A protože nic stvořeného neobsahuje tuto „bytotnou podobnost“ s Božským, je zřejmé, že „realita stvořeného nemůže poskytnouti přiměřeného prostředku ke sjednocení s Bohem“³, nevylučuje vznešené schopnosti lidské. Pro světce je jediným „přiměřeným prostředkem“ spojení víra: „Cesta, jež vede k tobě, ó Pane, je cesta svatá, to jest cesta čisté víry“ (Výstup 2:8,3). To, co bylo shora řečeno, je možné pouze proto, že víra je jaksi „příbuzná či sourodá“ s Božským, náleží do sféry nadpřirozeného, ale zároveň je schopna pohnout intelekt k poznání Boha. Je patrný dynamický pohyb této náboženské ctnosti.

Bytost Boží vstupuje do rozumu prostřednictvím zjevené pravdy. „Jedná se o pravdu, jež poskytuje lidskému rozumu věrnou zprávu o skutečnosti, již je Bůh.“⁴

„Stvořená intelligence, jakkoliv dokonalá, nevlastní prostředky k tomu, aby se jí zmocnila. Stojí před pravdami, jež náleží světu hraničícímu s absolutnem.“⁵ Zde zapůsobí dar víry, nadpřirozené světlo, vlité rozumu Bohem samotným za tím účelem, aby byl rozum přitahován Předmětem v této pravdě skrytým a přítomným. „V přilnutí ke zjeveným poučkám se rozum se rozum nachází v reálném spojení s Boží Bytostí, jež vytváří

²K. Wojtyła, *La fede secondo S. Giovanni della Croce*, Angelicum-Herder, Roma 1979, str. 15

³Ibid., str. 40

⁴Ibid., str. 75

⁵Ibid., str. 76

jejich předmětnou součást.“⁶ Takovéto sjednocení myslí s vlastním předmětem předpokládá účinné spojení s podstatou rozjímané skutečnosti, ale ponechává ještě rozum bez jasného psychologického vnímání Boží Bytosti. Lidský rozum se však nespokojí s věřením, ale chce také vnímat, „ochutnat“. Avšak toto je v plném smyslu možné pouze v blaženém zření v životě věčném.

Touhu po sjednocení s Bohem plodí víra již v tomto životě. Člověku je dáno rozjímat o Tom, v něhož věří. Ale víra nestačí: pouze láska může sjednotit duši s Bohem, neboť jediná má schopnost spojit milující s milovaným. Milost zde nenalézá člověka „neutrálního“, nýbrž lpějícího, poutaného láskou a poznáním ke stvořené skutečnosti, od níž, byť sebevznešenější, se musí odpoutat. „Stvořená skutečnost musí být opuštěna, usilujeme-li o sjednocení s Bohem. A je to víra, jež zakazuje přisuzovat stvořenému místo náležící jedině Bohu.“⁷ Odstranění zcestných forem se uskuteční v „noci“. Vůle i rozum se osvobodí od žádosti po jakémkoliv přirozeném předmětu, stvořených věcech či poznávacích formách. V těchto schopnostech se tak vytvoří hrozivé prázdno. V odstranění veškeré rozdílnosti vůči Bohu během noci „se uskuteční sebezapření, jež se však netýká inteligence, neboť ta svojí povahou cíleně míří k čistým formám“⁸.

V tomto stavu prázdna a úplné psychologické očisty poskytuje Duch požívání lásky: „Boží podstata je poznávána skrze lásku. Jsme na vrcholu mystické zkušenosti dosažitelné v tomto životě a způsobené jediné ‚temným šatem víry‘. Je to nejvyšší stupeň sjednocení s Bohem, jehož člověk může dosáhnouti jak ve smyslu metafyzickém, tak i psychologickém.“⁹

Vcelku tedy „víra, jako hlavní účinná příčina sjednocení, svou vlastní povahou a schopností dosáhnout styku s Nadpřirozeným, chová se jako zprostředkující moc schopná zahájit i dokonat sjednocení duše s Bohem, započaté a udržované v kontemplaci.“¹⁰

Ačkoliv téma kontinuity mezi církevní vírou a mystickou zkušeností není hlavním předmětem disertace, zaslouží si přesto pozornost. Víra církve vede k přijetí a souhlasu s dogmaty zjevené doktríny, působí náklonnost k církvi a magisteriu, jenž duchovně vede a dává poučení.

⁶Ibid., str. 284

⁷Ibid., str. 128

⁸Ibid., str. 293

⁹Ibid., str. 301

¹⁰Ibid., str. 308–309

V mystické zkušenosti se v první řadě klade důraz na vztah jedinečného a neopakovatelného jednotlivce „jako osoby“ s Osobou Boha. V dějinách církve byly někdy tyto dvě základní složky chápány a prožívány jako vzájemně konfliktní, např. již zmíněnými Alumbados. Jde o bezprostřednost vztahu k Bohu, po němž člověk dychtí, na straně jedné a zprostředkující roli církve na straně druhé. Karol Wojtyla se snaží ze světcova učení vyzvednout a osvětlit implicitně obsaženou odpověď na tento obtížný problém. Může docházet k opominutí jedné z obou částí. Při vyloučení zprostředkování vzniká mystický naturalismus, který popírá rozdílnost mezi člověkem a Bohem, až konečně vyústí v bezbožnost (Bůh se stává majetkem či modlářskou konstrukcí člověka). Když dojde k popření osobního vztahu k Bohu, ztrácí církev svůj smysl, životnost a kořeny a sklerotizuje.

Z několika úryvků poznáváme odpověď Karola Wojtyly na tuto odpověď. V díle mystika se jako první bod vynořuje ústřední postavení Krista, v němž se nachází odpověď na lidské tužby a pramen mystické víry. Toto ústřední postavení je formulováno následovně: „Jako nejzáživější nit protkává mystické učení sv. Jana od Kříže. Rozumu se dostalo k věření množství zjevených článků, ale člověku se dostalo ještě více následováním Krista v křesťanském životě. V Ježíši Kristu se zvláštním způsobem dostává lidem od Boha zjevení, aby se neustálým napodobováním znovu rodil skrze lásku v každém z nás. Tímto způsobem a nikoliv neuctivou zvědavostí a všetečným pátráním po božských tajemstvích se Bůh plně projevuje a konkrétně sděluje.“¹¹

Wojtyla objasňuje Kristovo prostřednictví přetrvávající v církvi, když cituje Výstup 2:22,7: „Toto učení o prostřednictví vtěleného Krista a jeho zástupců ve vyznání nadpřirozené víry nalézá svůj fundament v následujícím principu: Bůh chce, aby vše, co sděluje nadpřirozenou cestou, jsme přijímali prostřednictvím jiných, nám podobných lidí v činném aktu autentické víry. Ta se již nemůže rozplynout v nitru nějakého soukromí a osobního, vnitřního zjevení.“¹²

Setrvání ve víře v církev jako pokračovatelku lidství Kristova je „mystickým skutkem“. Přimknutí k církvi a přimknutí k Žijícímu znamená kontinuitu mezi církevní vírou a mystickou zkušeností. Karol Wojtyla to precizuje ve své disertaci takto: „Víra jako základ objektivní mystické inteligence se opírá o věci zjevené Bohem, jak nám byly předány Kristovou církví. V tomto setrvání se již uskutečňuje nadpřirozená ví-

¹¹Ibid., str. 196

¹²Ibid., str. 203

ra, jež je v podstatě identická s tou, na níž spočívají nejvyšší mystické zkušenosti.“¹³

Kromě doktorské disertace existuje jiný významný text zajímavý pro Wojtylův vztah ke sv. Janu od Kříže. Jedná se o slavnostní projev papeže v Segovii 4. listopadu 1982¹⁴. V něm svatý otec rozpoznává hluboké pouto, jež jej váže k mystikovi: „Vzdávám díky Prozřetelnosti, jež mi dovolila zúčastnit se uctění ostatků a připomenout postavu a učení svatého Jana od Kříže, jemuž tolik vděčím za svoje duchovní utváření. Naučil jsem se jej poznávat v mládí a mohl jsem vstoupit do intimního dialogu s tímto mistrem víry, s jeho jazykem a myšlením, až jsem nakonec dospěl k vypracování doktorské disertace o víře sv. Jana od Kříže. Již tehdy jsem v něm našel přítele a duchovního vůdce.“*pozIbid.*, str. 1293

Proslov představuje v syntetické podobě obsah disertace. Světec z Fontiveres „ukazuje cesty poznání skrze víru, neboť jediné takové poznání ve víře uschopňuje inteligenci ke sjednocení s živým Bohem... Akt víry se soustředí, podle světce, v Ježíši Kristu... který je konečným Slovem Otce, alfa a omega zjevení... Přesto učitel víry nezapomíná zdůraznit, že Krista nalézáme v církvi, Snoubence i Matce zároveň, a že pod jejím vedením nalézáme nejbližší pravidla a bezpečné směrnice víry, lék na naše rány, zdroj milosti...“¹⁵

Též je řeč o dalších typických tématech jako modlitbě, zářivé temnotě a očistě víry, osvobození a kráse, již zakouší člověk dosahující společenství s Bohem.

Uzavíráme úryvkem tohoto proslovu, který zřetelně shrnuje a zpřítomňuje nauku mystického učitele: „Dnešnímu člověku, obávajícímu se o smysl své existence, lhostejnému mnohdy ke slovům církve a skeptickému snad ke všemu zprostředkování Božího zjevení, nabízí vznešené hledání vedoucí ve svém cíli ke stejnému zdroji zjevení, jímž je Kristus, Slovo a dar Otce. Nabádá nehledět na vše, co brání ve víře, a vede přímo ke Kristu. K Němu, jenž zjevuje a nabízí pravdu a Boží život v církvi, své viditelné pozemské snoubence, mystickém Těle a absolutní záruce pravdivosti víry.“¹⁶

Přeloženo z Quaderni Carmelitani, 6, 1989, str. 225–230

¹³Ibid., str. 205

¹⁴Giovanni Paolo II, Discorso in onore di S. Giovanni della Croce tenuto a Segovia, 4 novembre 1982. In: „La traccia“, n.10, anno III, dicembre 1982, str. 1292–1295.

¹⁵Ibid.

¹⁶Ibid.

Setkání se Samaritánkou neboli osvobození ducha

Michael Marsch OP

Ježíš musel projít Samařskem. Přišel tedy k samařskému městu zvanému Sychar, blízko pole, které kdysi odkázal Jakub svému synu Josefovi. Tam byla Jakubova studna. Ježíš, unavený chůzí, posadil se – tak (jak byl) – u té studny. Bylo kolem poledne.

Tu přišla jedna samařská žena navázat vodu. Ježíš jí řekl: „Dej mi napít.“ – Jeho učedníci totiž odešli do města, aby koupili něco k jídlu. – Samařská žena mu odpověděla: „Jak to? Ty, Žid, žádáš o napití mne, Samaritánku?“ Židé se totiž se Samaritány nestýkají. Ježíš jí na to řekl: „Kdybys znala Boží dar a (věděla), kdo ti říká: Dej mi napít, spíše bys ty poprosila jeho, aby ti dal živou vodu.“ Žena mu namítla: „Pane, vždyť ani nemáš (vědro), a studna je hluboká. Odkud tedy chceš vzít tu živou vodu? Jsi snad větší než náš praotec Jakub, který nám dal tuto studnu a sám z ní pil, i jeho synové a jeho stáda?“

Ježíš jí odpověděl: „Každý, kdo se napije této vody, bude zase žít. Kdo se však napije vody, kterou mu já dám, nebude žít navěky, ale voda, kterou mu dám já, stane se v něm pramenem vody tryskající do života věčného.“ Žena mu řekla: „Pane, dej mi tu vodu, abych už nikdy neměla žízeň a nemusela sem chodit čerpat.“ Ježíš jí řekl: „Jdi, zavolej svého muže a zase přijď sem.“ Žena mu odpověděla: „Nemám muže.“ Ježíš jí na to řekl: „Správně jsi odpověděla: Nemám muže; pět mužů už jsi měla, a ten, kterého máš teď, není tvůj muž. To jsi mluvila pravdu.“ Žena mu řekla: „Pane, vidím, že jsi prorok! Naši předkové uctívali Boha tady na té hoře, a vy říkáte: (Jen) v Jeruzalémě je to místo, kde se má Bůh uctívat.“ Ježíš jí odpověděl: „Věř mi, ženo, nastává hodina, kdy nebudete uctívat Otce ani na této hoře, ani v Jeruzalémě. Vy uctíváte, co neznáte, my uctíváme, co známe, protože spása je ze Židů. Ale nastává hodina – ano, už je tady – kdy opravdoví (Boží) ctitelé budou Otce uctívat v duchu a v pravdě.“ Žena mu řekla: „Vím, že má přijít Mesiáš, nazvaný Kristus (Pomazaný). Ten, až přijde, oznámí nám všechno.“ Na to jí řekl Ježíš: „Já jsem to, který s tebou mluvím.“

Právě tehdy se vrátili jeho učedníci a divili se, že mluví se ženou. Přesto se však nikdo nezeptal: „Co jí chceš?“ nebo „Proč s ní mluvíš?“ Žena tam nechala svůj džbán, odešla do města a řekla lidem: „Pojďte se

podívat na člověka, který mi řekl všechno, co jsem udělala. Snad je to Mesiáš?“ Vyšli tedy z města a šli k němu.

Mezitím ho učedníci prosili: „Mistře, najež se!“ On jim však řekl: „Já mám k jídlu pokrm, který vy neznáte.“ Učedníci se mezi sebou ptali: „Přinesl mu někdo něco jíst?“ Ježíš jim řekl: „Mým pokrmem je plnit vůli toho, který mě poslal, a dokonat jeho dílo. Říkáte přece: Ještě čtyři měsíce, a nastanou žně. Hle, říkám vám: Zvedněte oči a podívejte se na pole: jsou už bílá ke žnám. Ten, kdo žne, už dostává svou mzdu a shromažďuje úrodu pro věčný život, takže se raduje zároveň rozséváč i žnec. V tom je totiž pravdivé přísloví: Jiný rozsévá a jiný sklízí. Já jsem vás poslal sklízet, na čem jste nepracovali. Jiní pracovali, a vy sklízíte (plody) jejich práce.“

Mnoho Samaritánů z toho města v něj uvěřilo pro řeč té ženy, která svědčila: „Řekl mi všechno, co jsem udělala.“ Když tedy ti Samaritáni k němu přišli, prosili ho, aby u nich zůstal. Zůstal tam dva dny. A ještě mnohem víc jich v něj uvěřilo pro jeho řeč. Té ženě pak říkali: „Věříme už nejen proto, žes nám to pověděla, vždyť sami jsme ho slyšeli a víme, že je to skutečně Spasitel světa.“

Jan 4,4–42

Ježíšovo setkání s nežidovskou ženou u Jakubovy studny nám dává zřetelněji poznat, co znamená identita daná Bohem a jak se uvolňuje: jak se, podobná cibulové sazeničce, pomalu ale jistě klube z mnoha slupek toho, co my považujeme za svou identitu: co nám bylo vštípeno rodiči, učiteli, přáteli a „pomocníky“, co je v nás zraněno výchovou – a co my sami jsme podnikli, abychom tato často bolestná zranění ochránili před dalšími zásahy.

Naše obranná reakce je značná. Ale naše pravá identita se neuvolňuje nějakými metodami zvenčí, třeba představami, jakými bychom měli být a jak by nás jiní k tomuto bytí mohli dovést, nýbrž naše identita se projevuje pouze *osvobozením Božího ducha v nás*. Toto osvobození je nemyslitelné bez Boží lásky právě ke všemu, co je slabé, nezdravé a neuspořádané. Tato láska táhla Boha k tomu, aby za nás dal svůj život. Chtěl se vzdát svého božského bytí a stát se jedním z nás. Chtěl se pro nás učinit otrokem. Chtěl se vzdát jakékoliv osobní svobody a být poslušným až k smrti na kříži (srov. Fil 2,6).

Sotva kde je toto Boží ponížení tak jasné, jako při setkání se Samariánkou. Ježíšova pokora je odvážná: unavený a žíznlivý putováním posadí se za pravého poledne na okraj studny a prosí nějakou ženu, jejíž pověst

každý zná, o doušek vody. Toto gesto je ze strany židovského muže natolik nezvyklé, že sama žena se tomu diví: „Jak ty jako Žid můžeš chtít ode mne, Samařanky, abych ti dala napít?“ Text diskrétně komentuje: „Židé se totiž se Samařany nestýkají.“

Když Ježíš prosí ženu, aby pro něj načerpala z hloubky studny, nechce nic jiného, než aby se ponořila do hloubi svého bytí a *v sobě samé* se setkala s oněmi proudy živé vody, které jsou v Janově evangeliu většinou symbolem Ducha svatého. Augustin říká: „Hledal její víru.“ Dalo by se také přeložit: „Žebral o její víru“ nebo „vyzval víru, aby vyšla ven,“. Ježíš chtěl svým naléhavým žebráním pomoci otevřít ženě cestu k onomu *Deus interior*, který je hluboko v ní přítomný, důvěřující a milující víc než všechno, co až dosud zakusila zvenčí.

Svou odvážnou pokorou z ní Ježíš dává spadnout všemu, co dosud považovala za svou identitu, možná dokonce za svůj definitivní osud. Odhaluje jí, že se může zříci všeho, co dosud považovala za platné. Napomáhá jí k její vlastní identitě a důstojnosti ženy! Nese tuto důstojnost *sama v sobě*. Nemusí si to, čím je, ani vyžebravat, ani vykupovat. Je to *dar* Ducha Božího. Ale tento dar nese *sama v sobě*. Ježíš nechce nic jiného, než aby tento dar vědomě přijala. Proto nejprve *on* přijímá *od ní*. Proto nejprve *on* sází *na ní*. Proto se *on* nejprve činí závislý *na ní*.

Teprve potom, co se jí vydá, odevzdává, může jí říci: „Kdo by se však napil vody, kterou mu dám já, nebude žíznit na věky. Voda, kterou mu dám, stane se v něm pramenem, vyvěrajícím k životu věčnému.“ (Jan 4,14) Ježíš nechce tuto ženu učinit závislou na sobě, ani na své božské moci. Ježíš pro ni chce být jen přítomností – a ještě něčím víc, než je přítomnost: zřeknutím se této přítomnosti, aby veškerý prostor v ní uvolnil pro Otce.

Neboť Ježíš chce setkáním s touto ženou dosáhnout jen jediného: nikoli *především* jejího duševního uzdravení, nikoliv *především* její morální změny a duchovního obrácení, ba dokonce ani *především* jejího osvození z hříchu, pokušení a tíživých zvyklostí. Ježíši i zde jde nejprve a především o Otcovu oslavu a účast právě této ženy na Boží slávě. Neboť teprve z jeho slávy ona přijme potřebnou sílu ke svému vnitřnímu uzdravení, teprve z ní obdrží darem rozhodnutí k obrácení – i všechny dary, které pro svůj nový život potřebuje.

To všechno jí Ježíš poskytuje pod jednou jedinou podmínkou; kterou klade vždycky tam, kde chce někoho uzdravit: aby se tento člověk sám poznal a přijal, aby si bez příkras uvědomil svou vnější situaci i svůj vnitřní postoj, aniž by se úplně zavrhl.

Samaritánka podlehla tomu, čemu se dnes říká konzumní postoj, ba konzumní pud. Hodnoty, které v sobě nosí, se jí úplně ztratily – anebo ona si je nikdy neuvědomila, protože jí k tomuto uvědomění nikdo nepomohl. Hluboká touha po uskutečnění těchto hodnot ji však nutila hledat jejich naplnění jinde – tam, kde je určitě nemohla najít.

Jeden román katolického autora Bruce Marshalla začíná větou: „Mladý muž, který zvoní u dveří nevěstince, je stále na cestě hledání Boha.“ Při hledání hodnot nám skrytých se skoro všichni dostáváme dříve či později do světa prostituce: tam, kde se obchoduje s naším hladem po lásce, náklonnosti a něžnosti – a my podléháme této iluzi tak, že už vůbec nepozorujeme, že je to ten nejhanebnější podvod našeho nejniternějšího úsilí. Naše touha po skrytosti je vtěsnaná do schématu práce a odměny, do něhož jsme natolik vtaženi a na nějž jsme si tak zvykli, že jej považujeme za dokonale „správný“: správný a oprávněný současně. Naše práce, tak se domníváme, si zaslouží odměny. Vyšším výkonem dosáhneme vyšší odměny. Vyšší odměnou roste náš blahobyt. Díky blahobytu dojdeme vážnosti. Větší vážností roste náš vliv. Stáváme se nezávislejší. A nakonec budeme emancipovaní – domníváme se.

Řeč o emancipaci však odhaluje právě proľhanost a bezvýchodnost jakéhokoliv konzumního postoje. Neboť emancipace nakonec nevede k vytoužené svobodě, většinou jenom k vyššímu tlaku. Emancipace je totiž módní nemoc, která je právě tak stará jako Adam a Eva. Had, který jim namlouvá: „budete jako Bůh“, nalhává jim tím mnohem víc: „Nebudete už závislí na Tvůrci. Budete rovnoprávní. Už nebudete muset sloužit. Nové stvoření – *vaše* stvoření! – se stane rájem samoobsluhy.“

Ale iluze o nezávislosti zavedla už Adama s Evou do úplně jiné závislosti, než byla ta, kterou pociťovali v ráji: od dobrovolné závislosti v lásce upadli do nuceného podřízení. Konzum a emancipace v sobě nemají nic osvobozujícího. Naopak, stávají se lehce vynuceným postavením, které nakonec zotročuje, protože odvádí od Boha i od lidí. Přátelé se stávají konkurenty, ba nepřáteli na život a na smrt. „Budete jako Bůh“ obsahuje nejen klamný závěr svobody a rovnosti, nýbrž i iluzi úspěšného konkurenčního boje: „Budete nejen rovnoprávní. Časem budete dokonce lepší než on. Vy se stanete vítězi, on poraženým.“

Nikoliv bezdůvodně se o tom, kdo stojí za hadovými svůdnými slovy, říká, že byl „vrahem od počátku“, (Jan 9,44). A ne bezdůvodně staví Bůh proti této vražedné iluzi moci, nezávislosti a emancipace svůj život ve slabosti, závislosti a milujícím podřízení.

I k Samaritánce přichází jako prosebník, ba jako žebrák. V jeho slovech „dej mi napít“ zaznívá naprostá odkázanost novorozence na matku

v betlémské stáji i „Žízním!“ na kříži. Teprve svou vědomou závislostí dává ženě uvědomit si její otrockou situaci, která není ani dobrovolná ani milující jako ta jeho, nýbrž která jí byla vnucena – ale na kterou už si tak zvykla, že jí připadá normální.

Nepřikrášlená diagnóza, kterou jí Ježíš předkládá, proto v sobě nemá nic moralizujícího: „Měla jsi pět mužů. A ten, kterého teď máš, není tvůj muž.“ Toto zjištění neobsahuje žádnou výtku ani jen hodnocení. Skutečnost na ženu působí jako osvobození. „Pane, vidím, že jsi prorok.“ Ví, že Ježíš jí tíživé břemeno její minulosti neklade za vinu, nýbrž bere je na sebe a odpouští jí. Proto pro ni jeho slova také nemají nic ponižujícího. Působí spíš povzbudivě. Podobna světelnému paprsku ukazují nezměrné Otcovo milosrdenství. On Ježíše poslal, ne aby soudil, ale aby zachraňoval. Ježíš tu chce jen být pro ostatní. Chce zprostředkovat Otcovu přítomnost.

Ale právě tato přítomnost vede Samaritánku k přiznání vlastního bezdomovství a neustálého neklidu. „Naši otcové se domnívali . . . , vy však říkáte . . .“ Vypuká v ní hluboká touha po pravém místě uctívání. Ježíšovo zjevení je ještě příliš mocné, příliš nové, než aby ho žena mohla přijmout v celé jeho skutečnosti: *v ní samotné* je místo uctívání. *V ní samotné* je přítomný Duch a pravda. *V ní samotné* pramení proudy živé vody. Ježíš jí musí pomoci pochopit, že *tato* pravda a *tento* duch není iluze, nýbrž skutečnost: že její spasitel není žádný vzdálený hrdina, nýbrž že už stojí před ní. „Já jsem to – ten, který k tobě mluví.“

Bůh, který mluví a odpovídá, musí ovšem odněkud pocházet. Musí mít své dějiny, nemůže prostě jen být. Ne, pochází ze zdůvěrnění s Otcem. A to v první řadě znamená: zdůvěrnění s dějinami židovského národa, v němž se stal člověkem. Ani duch a pravda nemohou být jenom tak. I ty musejí odněkud pocházet. „Ze Siónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma.“ (Iz 2,3) Tam na Siónu si Bůh vyvolil svůj příbytek mezi lidmi. Odsud nejen vyšlo jeho slovo, nýbrž i naplnění tohoto slova, spása, která se stala člověkem. „Spása je ze Židů,“ říká Ježíš Samaritance. To říká sám od sebe – ale nejen jako jednotlivec, nýbrž jako syn celého národa a svých dějin. Tyto dějiny nikdy nejsou minulostí, nýbrž stále přítomné a spásonosné, neboť jsou to dějiny Boží lásky: „Vy uctíváte, co neznáte. My uctíváme, co známe.“ Ježíš zná Otce a jeho bezmeznou a nadčasovou lásku k svému lidu. Neboť Ježíš je nejen Synem svého Otce, nýbrž i synem svého lidu: celý Bůh s Otcem, celý člověk s lidem.

Stejně božská jako lidská láska, v níž vyslovuje své „já jsem to,“ a tím vyznává svou mesiánskou identitu, propůjčuje Samaritance důstojnost, která do ní sice byla vložena, ale kterou si nikdy nemohla uvědomit.

Jedině touto svou zdrženlivostí, sebeodhacením a důvěrou v přítomnost Ducha v této ženě v ní Ježíš uvolňuje Dary Ducha: ona nejen věří, že je skutečně Mesiáš (což by nemohla bez milosti víry). Dosvědčuje dokonce před jinými, že on je ten od Boha poslaný a pomazaný, ba ona Ježíše předchází: „Mnozí Samaritáni v tom městě v něj uvěřili skrze slovo té ženy.“ Teprve potom Ježíše přijímají a dosvědčují na základě lidského setkání: „On je skutečně Spasitel světa.“

Svědectví Samaritánky tedy umožnilo, že Ježíš je uznáván už nejen za „židovského krále“, nýbrž za „Spasitele světa“. Nejen *přináší* spásu pro Izrael, nýbrž *on je* spása, která je *ze Židů pro všechny* lidi – a všichni ho teď mohou jako tuto spásu poznat.

Ovšem toto univerzální Ježíšovo zjevení je možné jen skrze jeho nejniternější spojení s Otcem. Zatímco Ježíš ještě mluví se Samaritánkou, nutí ho učedníci, aby něco pojedl. On však odpovídá: „Můj pokrm je činit vůli toho, který mě poslal, a přivést jeho dílo ke konci.“ Jedině touto bytostnou jednotou Syna a Otce a stále nově si uvědomovanou dobrovolnou závislostí jeho lidské vůle na spasitelné vůli Otcově je Ježíš s to zasít do srdcí setbu, jejíž plody budou jiní sklízet. Jednotou Syna s Otcem našla i Samaritánka novou vnitřní jednotu. Tím je však skrze ni připravena cesta k obrácení mnohých Samaritánů, ke spáse a jednotě *celého* Kristova těla.

Shrneme si to ještě jednou: Pro uzdravení Samaritánky je rozhodující *Ježíšův postoj* vůči ní: jeho odvážná a milující pokora. Činí se na ní nejprve zcela závislý. Tím jí odhaluje schopnost lásky a důstojnost, která *v ní samotné* je skryta. Svým sebeodhacením, zřeknutím se jakékoliv „moudré rady“ umožňuje, že se jí Otec zjevuje v jejím nitru.

Ježíš se v tomto setkání ukazuje podstatně jako nástroj a prostředník spásy skrze Otce. Samaritánka se poznává bez ohledu na všechny lidské slabosti jako chrám Ducha svatého. Je povolána k Boží oslavě. Tímto uvědoměním se stává schopnou uctívat „v duchu a v pravdě“: pravda ji osvobozuje ode všeho tlaku.

Osobním setkáním s Ježíšem, vtělenou spásou, se ovšem také dozvídá: *Spása přichází ze Židů*, v osobě Ježíše Krista stojí před ní. To jí dává sílu zvěstovat Ježíše jako Spasitele světa. Její osobní postoj se stává spásou pro druhé.

z knihy M. Marsch: Heilen, Biblische Grundlagen des Heilungsauftrags der Kirche, 1982, přeložila Pavla Edita Mazalová, III. OP

Freud a psychoanalýza

Jacques Maritain

Pojednat o mnoha složitých problémech, které nastolil freudismus, v jedné krátké esejí není snadné. Věc je dále komplikována skutečností, že zájem o Freudovy objevy a teorie se neomezil na psychologické a psychiatrické kruhy. Naopak, zdá se, že vzrůstá a stává se žhavějším právě proto, že se rozšiřuje na méně kompetentní skupiny. Zvláště literáti hráli významnou úlohu v rozšíření freudismu. Je to nebezpečný pokus o vědeckou doktrínu, nebo o něco, co je jako takové předkládáno a co za svůj úspěch vděčí literátům a veřejnosti. Vážná objektivní diskuse o tom, co freudismus přináší nového, je zmatená. V parazitickém hluku, který následuje, bývá hlasu nestranné inteligence zřídka dopřáno sluchu. Místo toho zasahují do věci více nebo méně jasné všechny druhy zvědavosti a temných tužeb po ospravedlnění a obhájení. Freud sám se propůjčil k takovému zmatku pro vášeň, oživující jeho výzkumné síly. To platí ještě více v případě jeho žáků. Poněvadž oddávání se zmatku v každém ohledu vzrůstá, je úkolem filosofa pokoušet se tím vytrvaleji o vytvoření správných rozlišení. Jsem přesvědčen, že jakákoli diskuse o tomto předmětu je odsouzena k neúspěchu, není-li na samém počátku ostře odlišena psychoanalýza jako metoda psychologického výzkumu a psychiatrické léčby od freudismu jako filosofie. To však nestačí. Je třeba učinit trojí dělení a rozlišovat:

I – psychoanalytickou metodu,

II – freudovskou psychologii,

III – freudovskou filosofii.

Dovolte mi ihned prohlásit, že – podle mého názoru – v té první rovině (psychoanalytická metoda) Freud projevuje výzkumného génia. Ve třetí rovině (freudovská filosofie) se téměř podobá člověku posedlému. Ve druhé rovině (freudovská psychologie) se jeví jako obdivuhodně bystrý psycholog, jehož myšlenky, inspirované úžasným objevitelským instinktem, jsou pokázeny radikálním empirismem a špatnou metafysikou, která si není vědoma sama sebe.

Poněvadž Freudovy myšlenky jsou více či méně známy každému, nemá smysl začínat historickým a doktrinálním výkladem, který by mohl být únavný.

Psychoanalytická metoda a výzkum nevědomí

Freud je dobře znám jako rozhodný obhájce *psychologického nevědomí*. Odmítl dokonce užívat slovo „podvědomí“, bezpochyby proto, aby se vyhnul zdání, že straní tendenci vidět v nevědomí pouze zbytek vědomé aktivity. Podle něho to, co charakterizuje takzvané nevědomí, není skutečnost absolutní nepřístupnosti, nýbrž skutečnost, že je nepřístupné *volnímu vyvolání*. Pro Freuda obsahuje nevědomí všechno, co je nepřístupné volní evokaci. Oněm nevědomým prvkům, které mohou být učiněny vědomými na základě volního vyvolání, vyhrazuje název *předvědomí*.

Na počátku musí být položena otázka, zda existuje *duševní život*, který uniká vědomí, či nikoliv, a zda dosahuje onoho jasného pásma pouze svým výronem. Podle mého názoru musí být odpovědí na tuto otázku kategorické ano, a Freud měl tudíž pravdu. Tento problém byl mezi profesionálními psychology tak znejasněn, že někteří dlouho připouštěli pouze fyziologické nevědomí. Jiní se uchýlovali k velice sporné představě plurality center vědomí. Těmi, kteří by za to měli být obviněni, jsou filosofové, zvláště Descartes, který prostřednictvím idealistického předpokladu ztotožnil *psychologická fakta s fakty vědomí*. Alespoň s ohledem na to, co tvoří psychický život (*le psychisme*), muselo by tedy *byť* být ztotožňováno s *poznáním* (being known). Jinými slovy, pro veškerou psychickou aktivitu by bylo podstatné vědomí sebe sama.

Podle mého názoru to, co Meyerson viděl jako realistický postulát vědy a v čem tomistický metafysik vidí pevnou filosofickou pravdu, totiž že poznávané věci nebo předměty existují nezávisle na našem poznání, je axiomem realismu, platným právě tak pro psychologii jako pro každou jinou vědu.

Pro sv. Tomáše to není jen lidská duše, která je sama sobě temná a která poznává svou konkrétní existenci pouze prostřednictvím reflexe vlastních aktů. Ani její kořenné tendence – její mohutnosti nebo schopnosti – nejsou jedinými realitami v nás, jejichž vnitřní povaha uniká introspekci. Pudy, sklony, získané tendence, *habitus* (stavy schopnosti) nebo vnitřní dokonalosti schopností, ctností a neřestí a hluboký mechanismus života ducha – to vše reprezentuje svět reality, který dosahuje vědomí pouze svými účinky. Zda vůle je či není schopna vyvolat jisté vzpomínky a představy, je v psychické formě dáno tím, že množství vzpomínek a představ je v nás udržováno v latentním stavu. Rovněž psychické činnosti, dokonce i činnosti poznávací, podobně jako činnosti smyslů, mohou v nás být produkovány, aniž bychom si jich byli vědomi, to jest, aniž by samy sebe zřetelně poznaly rozumovou reflexí, aniž by se jich chopil rozum, aby si je sám pro sebe označil. Je dosti primitivní

a poplatné příliš zjednodušeným formám psychologie nebo idealistickým či racionalistickým předsudkům domnívat se, že v nás neexistuje nic kromě toho, co my sami sobě o sobě říkáme, a že myslíme a milujeme pouze to, co myslíme, že myslíme a milujeme. Sebemenší pečlivé pozorování našeho vlastního chování i chování druhých stačí, aby nás v tomto ohledu vyvedlo z omylu.

Ve *výkladu snů* Freud píše: „Nevědomí je duševno samo, je jeho podstatnou skutečností. Jeho vnitřní povaha je nám právě tak neznámá jako vnitřní povaha vnějšího světa, a vědomí nás o něm informuje právě tak nedokonale jako naše smyslové orgány o vnějším světě.“ Je-li tato formulace vzata sama o sobě, lze s ní jistě souhlasit.

Je však třeba ihned provést přesnější vymezení. Bylo by bezpochyby nesprávné tvrdit, že Freud ignoroval účinnost vědomí. Konec konců, léčba neurózy spočívá podle něho právě v převedení nevědomého do vědomí. Co však ignoroval, je *vlastní život* a *vlastní energie* celé oblasti duševního života, s níž je vědomí nezbytně spojeno. Mám na mysli *racionální* část duše, soudy rozumu a svobodné volby vůle. Ty jsou svou povahou nutně vědomé, a mají skutečně *základní* význam pro naše chování. Pro Freuda však neexistuje nic takového jako svobodná volba. Pokud jde o funkce rozumu, mohou být podle něho i ty nejvyšší z nich, spolu s ostatními, realizovány v nevědomí. Má-li vědomí vůbec nějakou účinnost, spočívá výhradně ve stavu *poznávání* (becoming known). Nevědomí je pro něho hlavním faktorem v člověku, ne-li součtem veškeré jeho energie. Člověk je ovládán svým nevědomím. Světlo vědomí – za předpokladu, že funguje dobře – nečiní nic více, než že brání vnitřním konfliktům nevědomých energií porušovat tuto vládu příliš vážně.

Vrátíme-li se od tohoto odbočení zpět ke skutečnosti existence psychického nevědomí, musí být nyní položena otázka jeho výzkumu.

V tomto ohledu jsme Freudovi zavázáni za objevy, jejichž význam nelze popírat, máme-li být spravedliví.

První podmínkou výzkumu nevědomí je zrušit kontrolu a zábrany, jimiž normálně působí vyšší funkce na nižší. Jinými slovy, je to otázka dočasné zástavy této kontroly za tím účelem, aby se docílilo vynoření nižšího duševního života v poli vědomí. Jedná se zde o to, co je ve Freudově řeči nazýváno *de-represe* nebo funkční uvolnění. K tomu účelu se užívalo několika triků. Někteří psychiatři se uchylují k narkotickým prostředkům, například etherizaci. Jiní užívají hypnózy.

Freudova genialita spočívala v tom, že se pro tento účel uchýlil k volní zástavě sebekritiky a sebekontroly. Je všeobecně známo, že právě toto je základním rysem psychoanalýzy nebo techniky volných asociací. Jde

o to přimět pacienta, aby na chvíli jaksi ztratil hlavu. K tomu účelu je nejlepší získat jeho vlastní souhlas. Pacient se tedy dobrovolně poddává zážitku, v němž bude jeho duševní život takřka rozložen nebo roztaven, zážitku, který ho v určitých okamžicích přivede do stavu velmi blízkého hypnóze nebo snění. Leží v pološeru a nevidí lékaře, který stojí za ním jako pozorný svědek. Ten jej prostě žádá, aby asocioval na nějaké slovo, potom na jiné, dané v odezvu, atd. Pacient se oddává vznikajícím slovům a představám a zcela se osvobozuje od logického myšlení a volní sebe-kontroly. Po uplynutí jisté doby začne vystupovat na povrch množství vzpomínek a neznámých myšlenek, ponořených v hlubinách nevědomí.

Proces bývá provázen krizemi a duševním utrpením, neboť je nutné užít jistého násilí k potlačení aktivního a houževnatého odporu, jenž se často stává automatickým, a neurotických mechanismů sloužících právě k tomu, aby nevědomí mohlo tím žárlivěji střežit svá tajemství.

Proto musí být k procesu de-represe připojena interpretace. Interpretace osvětluje represivní faktor a převádí jej do pole vědomí. Zde ztrácí svůj automatický charakter a rozpadá se. Tím je umožněno osvobození potlačeného materiálu a jeho vstup do vědomí. Psychické odblokování, navozené první de-represí, postupuje krok za krokem, de-represe a interpretace se vzájemně podmiňují. Právě technikou interpretace a zvláště užíváním symbolismu je dáno to, že se Freud a jeho žáci mohli oddávat nutkavě dogmatickým a pedantickým výstřednostem, jimiž vydávali psychoanalýzu v nebezpečí diskreditace a překonávali nejlepší vtipy Aristofanovy a Moliérovy. To přimělo jisté vtipálky prohlásit, že nejhoršími nepřáteli psychoanalýzy jsou psychoanalytici sami.

Rovněž tak je pravda, že rozšíření freudovských interpretací na veřejnosti mělo za následek, že se v lidech vytvořilo právě to, co v nich mělo být odhaleno, a nádavkem byla otrávena jejich představivost. Mám na mysli především slovník symbolizace, který Freud považuje za společný všem členům jisté etnické nebo lingvistické skupiny. Metoda však nemá být posuzována podle toho, k čemu ji lidé zneužili, nýbrž podle kladných výsledků, jichž je schopna dosáhnout. Podle mého názoru je nutno prohlásit, že principy a zákony freudovské interpretace lze zachránit exaktní a přísnou metodologií.

Freudovské mechanismy přestavění, kondensace, dramatizace, symbolizace, druhotného přepracování, censury a maskování, zřejmě provisorní ve své formě a podrobované opravám, jsou pronikavými vhledy do problematiky. Freud nám zde předkládá velice zajímavou představu, kterou profesionální psychologové před ním téměř ignorovali. Jedná se o to, co Foland Dalbiez (v knize, která se již stala klasickou a byla prvním

dílem, jež osvětlilo freudismus filosoficky) nazývá představou *psychické exprese*. Podle této představy je psychický stav determinován nejen *zpředu*, mohu-li tak říci, – rozumí se *předmětem*, k němuž se vztahuje – ale také *jaksi zezadu* – rozumí se *jinými stavy a psychickými dispozicemi subjektu*, jichž je zároveň *účinkem i znakem*, to jest, *psychickou expresí*. Je to něco, co si lze obzvlášť evidentně ověřit v případě „dereistických“ psychických produktů – snů, halucinací a neurotických symptomů – které již nejsou soustředěny na realitu.

Psychoanalýza postupující podle přísných metodologických pravidel bývá často bezvýsledná. Produkuje-li výsledky, jsou mnohem častěji v řádu pravděpodobnosti než jistoty. V každém případě v sobě obsahuje znalost jedinečného, vysvětlení jedince v přítomnosti jedincem minulým. To vše znamená, že psychoanalýza nespadá do sféry spekulativní vědy, nýbrž že je doménou medicíny. Proto také trpí nedostatky, jež jsou vlastní logickým nástrojům takové vědy. Freud poznamenává zcela správně, že „psychoanalýza není nějaký nestranný vědecký výzkum, nýbrž terapeutická činnost. Ve své podstatě neusiluje o to, aby něco dokázala, nýbrž aby to modifikovala.“ Takto omezen, výzkum nevědomí symbolickou metodou, jež hraje v psychoanalýze pouze sekundární roli, produkoval navíc, jak Freud často opakoval, dostatečné množství solidních pozitivních výsledků (odhalená skutečnost vzpomínek a traumat skrytých od dětství byla často ověřitelná bez pátrání v pacientově minulosti), což nás nutí pokládat tuto techniku výzkumu geologických hloubek duše, spolu s technikou interpretace snů, za vysoce hodnotný objev. „Základním přínosem Freudova díla je tedy to, že vytvořil úplně novou metodu výzkumu nevědomí.“

Výše uvedená Freudova poznámka však velice vhodně připomíná, že psychiatrii se uchylují k psychoanalýze, *aby léčili*. Jaká je tedy její terapeutická hodnota? Aniz bych se chtěl pustit do podrobné diskuse, uvedu prostě závěry, k nimž, jak se zdá, musí vést seriózní studium dokladů. Podle mého názoru je psychoanalytická metoda – navzdory logicky nedokonalé formě, kterou dal Freud, podobně jako téměř všichni velcí novátoři, svým objevům – nejen výzkumným nástrojem, schopným produkovat exaktní výsledky, ale také něčím, co může vést k léčení neuróz a snad i psychóz. (Pokud však jde o otázku psychóz, schizofrenie, mentálního automatismu atd., bylo by lépe pojednat o myšlenkách Bleulerových a Jungových než Freudových.) Bylo by absurdní dělat z psychoanalýzy jediný terapeutický nástroj k léčení neuróz. Je to *jeden* z terapeutických nástrojů k léčení *jistých* neuróz, ale mechanismus léčení je v tomto případě obzvlášť zajímavý pro filosofii. „Jakmile se nevědomé procesy stanou

vědomými,“ píše Freud, „symptomy zmizí.“ Není to nějaká abstraktní představa minulosti, která působí, že se de-represe vrací na světlo dne, ale konkrétní minulost, s existenciální jistotou vlastní intuici paměti. Tento proces je nutný. Říkalo se, že „umělé vyvolání jevu *hypermnézie* je jedním z pilířů psychoanalytické budovy.“ Pacient má nyní před sebou své vlastní nevědomí, své vlastní minulé neštěstí; jeho psychická zranění – ježto jsou jeho – náleží nevykořenitelně k jeho vlastní irrevizibilní minulosti a tvoří jedno tělo s jeho vlastní existencí. Vyvolání *hypermnézie* však nestačí. Musí zasáhnout rozum. Interpretace, provedená pacientem nebo uznaná jím za správnou, objasňuje mu příčinné spoje mezi látkou jeho minulého života a poruchou, kterou trpí nyní. Je důležité pochopit, že je to záležitost vědomého rozumového aktu, který nemá co činit s dedukcí, nýbrž s intuicí, vztahující se k samotným vláknům psychické tkáně subjektu. Automaticky, samotným faktem této *prise de conscience*, jsou automatismy vytvořené nevědomím nuceny zmizet. Světlo rozumu je rozptyluje. Každé vyléčení neurotických symptomů psychoanalýzou svědčí o radikálním zdraví rozumu a vědomí.

Abych ukázal, jak tento druh vyléčení může být spontánní, uvedu případ, který jsem sám znal. Mladá dívka pociťovala příznaky úzkosti, jež se každým rokem zhoršovaly, kdykoli se nacházela v uzavřeném prostoru, například v těsné místnosti nebo v kupé vlaku. Náhodou byla povahy otevřené a zvyklá mít sama v sobě jasno. Jednoho dne na procházce si řekla: „To není možné. Musí být pro to nějaké vysvětlení.“ Začala uvažovat o své minulosti. Náhle jí přišla na mysl *zcela zapomenutá* příhoda z jejího raného dětství. Když jí byly asi tři roky, byla jednou se svým otcem, jehož zřídka vídala a jehož se velice bála. (Otec s matkou byli rozvedeni.) Chtěla odejít z pokoje, v němž se nacházeli. V okamžiku, kdy otočila knoflíkem na dveřích, otec zamkl zámek, který byl umístěn příliš vysoko, než aby na něj mohla dosáhnout dětská ruka. Vrhla se k oknu. Ale otec zavřel okno a postavil se před ně. Dítě se cítilo uvězněné a přemožené úzkostí a pokořením. Bylo snadné pochopit spojení mezi touto událostí z raného dětství a úzkostí, kterou nyní tato mladá dívka zakoušela, kdykoli se nacházela na uzavřeném místě. Symptomy počínající neurózy náhle a provždy zmizely. Tato mladá dívka, jež nevěděla nic o psychoanalýze, prodělala psychoanalytickou léčbu, aniž by ji znala, podobně jako M. Jourdain, který mluvil v próze a nevěděl o tom.

Léčba analýzou spočívá v podstatě v odstranění patologických návyků tím, že se připomenou události, které je zrodily.

Roland Dalbiez správně poznamenává, že „klíč k analytické léčbě je v rozdílu mezi návykem a pamětí. Bylo vždy známo,“ pokračuje, „že

učíme-li se nějakým obratným pohybům, to jest vytváříme motorický návyk, dosahujeme cíle jen tehdy, je-li vědomí motorickému aparátu vzdáleno a motorická integrace se děje automaticky. Obráceně, bylo zjištěno, že samotná snaha uvědomit si opět detaily prováděných pohybů hluboce narušuje motorické návyky a rozbíjí jejich automatický charakter. Pianistu, stenografa a šermíře vytvářejí jejich automatismy. Jsou ztraceni, jakmile je chtějí analyzovat.“

Je dobře známou skutečností, že to byl Videňan dr. Josef Breuer, kdo v letech 1880–1882 objevil, že reintegrace traumatické vzpomínky v poli vědomí může mít léčivý účinek. Nazval to *katharse* neboli očista duše. Breuerův objev spočíval v aplikaci obecného zákona psychického determinismu na oblast chorobných afektivních návyků. Osobní přínos Freudův spočíval ve vytvoření absolutně originální výzkumné techniky, to jest analýzy spontánních asociací, snů a ingibovaného jednání, a v tom, že byl první, kdo pochopil patogenickou důležitost neúspěšného potlačení. Avšak, jak Freud sám tvrdil, uznání za to, že byly osvětleny základní terapeutické principy analýzy, to jest desintegrace návyku rozpomenutím se, náleží Breuerovi.

„Je to tento základní terapeutický princip, který odlišuje Freudovu teorii vztahu mezi návykem a pamětí od názoru, který zastává Bergson. Francouzský filosof by proti sobě postavil návyk jako získaný tělesný mechanismus, a čistou paměť. Freud také proti sobě stanoví návyk a paměť, ale jiným způsobem. Pro něho je nemožné připustit, že návyk je čistě somatický. Celá jeho teorie by tím byla v základech otřesena. Podle ní jsou návyky psychické, kognitivní. Automatismus může přemoci psychický život právě tak jako život organický. Desintegrace chorobných afektivních návyků jejich znovuvybavením dokazuje psychický charakter takových návyků. O psychoanalytické léčbě lze říci, že je terapeutickým vyvrácením bergsonovské these, která omezuje návyk na oblast čistě organickou a nevidí v něm nic kromě motorické aktivity.“

Psychoanalýza může léčit jisté neurózy, a to ty, jejichž etiologie není organická, nýbrž psychodynamická – především hysterii (pojem, který zavrhl Babinski, ale který hrál významnou roli v genezi Freudových teorií a v současné době je na cestě ke své rehabilitaci), psychogenní úzkostné stavy a nutkové neurózy. Je třeba ihned dodat, že je může také zhoršit a že může vést k neuróze nebo i k něčemu horšímu v případě lidí, kteří jsou celkem v pořádku, ale jednoho dne se ze snobismu či z nerozumné zvědavosti odeberou naneštěstí do psychoanalytickovy ordinace. Kdokoli se těmito věcmi zabýval, zná příklady lidí, jejichž duševní a morální život byl za takových okolností rozvrácen. To dokazuje, že psychoanaly-

tická metoda – ať už z hlediska terapie či z hlediska prostého výzkumu nevědomí – je nesnadná a nebezpečná. Jestliže za obvyklých okolností lze vybrat jednoho dobrého lékaře z tisíce, v tomto případě lze vybrat jednoho dobrého psychoanalytika z deseti tisíc. Objev sám o sobě může být dobrý, je však obtížné správně s ním zacházet, je to nebezpečné a vyžaduje to neobyčejnou opatrnost. Je to případ mnoha vynálezů moderního světa. Psychoanalytická metoda je riskantní jak pro subjekt, tak pro lékaře. Rád bych uvedl několik znaků této skutečnosti.

Co tím míním, je v krátkosti to, že psychoanalýza – a to je právě její vědecká zásluha – nás uvádí do zakázaného území. Vždycky tu hrozí nebezpečí, že se poruší *pevně stanovené vztahy* mezi vědomím a nevědomím. Vždycky je nebezpečné dostat se do stavu indukované pasivity. Překračuje se hranice na druhou stranu, kde již člověk nemůže spoléhat na ochranu rozumu. Nachází se v divokém, necivilizovaném světě. Kdo ví, zda ten, který sní o dobrodružství, najde opět dveře k svému vlastnímu domu? Zmíněné nebezpečí existuje již v případě subjektu, který praktikuje psychoanalytickou metodu sám na sobě. Je mnohem vážnější v případě vlastní psychoanalýzy, kdy dva lidé, lékař a pacient, začnou společně vnikat do pacientova nevědomí.

Novým prvkem, který dosud nebyl dostatečně objasněn, je skutečnost, že psychoanalýza transformuje vztah, který se vytvořil mezi pacientem a lékařem dříve. Původně byl lékař pouze *představitelem* určitého umění, jež praktikoval na nemocné osobě; mizel za svým uměním jak jen bylo možno. Jestliže se jeho osobnost aktivně projevila (a snad v tom spočívá největší působivost jeho jednání), bylo to *jemu navzdory*. Totéž platí v případě duchovního vůdce. Zde je naopak léčebná činnost jedinečným bojem mezi dvěma osobnostmi na společné cestě do oblasti vnitřního inferna. Tento souboj a nesnáze obecně vyvolávají v lékaři neobyčejně vyčerpávající napětí, neboť musí udržet svou nezávislost a dominantní nestrannost neporušenou. Jsou tu nebezpečí, jimž by jeho zdravý rozum mohl nakonec podlehnout. Pokud jde o pacienta, je pacientem v pravdivějším a hroznějším smyslu, než jak bylo toto slovo chápáno dříve. Nedopadne-li zkušenost dobře, je vydán napospas desorganisaci a ještě hlubší destrukci svého duševního života.

Někdy se říká, že psychoanalýza je druhem náhrady za zpověď. To se mi zdá být velice nesprávné. Na jedné straně by bylo iluzorní věřit, že zpověď má léčivou moc nad neurózami a psychózami. Její předmět a účel nejsou vůbec psychoterapeutické. Vzpomínky, které pacient sděluje zpovědníkovi, jsou definovány jako vzpomínky, které náleží sféře vědomí a předvědomí a závisí na volní evokaci. Jestliže se pacient zabývá sám

sebou příliš pečlivě a nutí svou vůli k dalšímu sondování, riskuje nebezpečí přehnané skrupulosity, ale proto ještě nevstupuje do světa nevědomí. Jde-li ke zpovědi osoba neurotická či delirantní, zaplavuje zpovědníka výlevy své neurózy nebo pomatenosti, místo aby odhalovala jejich kořeny.

Na druhé straně, zpověď je aktem rozumu a vůle. Dvě osobnosti, prezentující se jedna druhé, jsou od sebe odděleny, jak jen je možno. Pacient svěřuje tajemství svého srdce zpovědníkovi jedině jako nástroji Božímu. Zpovědník skrývá svou veškerou osobnost za rolí soudce.

Uvážíme-li, jakou důležitost psychoanalýza přikládá onomu jedinečnému střetnutí lidských osobností, o němž jsme právě mluvili, nabudou zvláštního významu dva typické rysy psychoanalytického přístupu. Prvním z nich je pravidlo, že budoucí psychoanalytik, aby se vyhnul jistému nebezpečí nervové poruchy, musí začít tím, že se sám podrobí psychoanalýze. Teprve po tomto zasvěcení a předběžné psychické očistě je schopen provádět psychoanalýzu jiných. Druhým typickým rysem je zákon *přenosu*. Jeho podstatou je to, že dříve nebo později nevyhnutelně dochází k manifestaci pacientových chorobných návyků, zejména jeho neurotických tendencí, vůči psychoanalytikovi samotnému. Všichni, kteří jsou svým povoláním nuceni přijímat důvěrná sdělení – zpovědníci, lékaři, právníci – stávají se nepochybně objekty emocí neurotické osoby, která jim důvěřuje. Je tu však otázka ještě mnohem hlubšího a typičtějšího zákona. Transfer je nutným stavem, jímž musí neurotik projít na cestě k psychoanalytickému vyřešení svých obtíží. „Psychodynamická neuróza je podle Freudova schématu systémem chorobných, špatně potlačených návyků, vyjadřujících se chybným způsobem. Jedním z prvních důsledků léčby (analytické) je to, že tyto chrobné návyky, místo aby se manifestovaly vůči okolí, budou se ztělesňovat ve vztahu k lékaři.“ Freud prohlašuje: „Analýza bez přenosu je nemožná.“ Je-li tomu nutně takto, není to způsobeno skutečností, že v psychoanalýze existuje velmi zvláštní vzájemný vztah, který spojuje osobnost lékaře a pacienta? Není to typický projev zasahování jednoho člověka do duše člověka druhého, jak bylo zdůrazněno?

Je to právě tento velmi zvláštní vztah, který psychoanalýzu vzdaluje rovině vědy (praktické vědy), jež je vlastní medicíně v klasickém smyslu toho slova, a umisťuje ji na úroveň střetnutí mezi dvěma osobami, kde převládá individualita a nahodilost. Toto snad také vysvětluje, proč psychoanalytici mají všeobecně větší potíže než jiní při dodržování zákonů objektivity, vlastních vědecké metodě. „Psychoanalytici“, prohlašuje Claparède, „dělají na člověka dojem, že jsou sovami psychologie. Mohou

vidět ve tmě. To je jistě velká výhoda, protože v hlubinách nevědomí, právě tak jako v temných záhybech primitivní duše, se odehrává mnoho věcí, a psychoanalytici objevili množství spojů a skutečností, které unikaly pozornosti jiných psychologů. Tato výhoda má však svůj rub. Někdy se zdá, jako by psychoanalytici, přivyklí tmě, nebyli schopni vysvětlit jasně a racionálně své pojmy a přesvědčit tak ty, kteří na rozdíl od nich nejsou přesvědčeni předem. Zdá se také, jako by ztratili smysl pro jemné odstíny a jako by už nebyli schopni rozlišovat mezi hypotézou typu ‚abrakadabra‘ a pravděpodobným závěrem.“

Význam poznámek, které jsem právě učinil, by neměl být chápán špatně. Nemíním jimi psychoanalytickou metodu zavrňovat, ani předpokládat, že je morálně nepřipustná. Taková otázka vůbec neexistuje. Jedná se prostě o otázku nebezpečí, které s sebou psychoanalytická metoda nese a jehož příčiny jsem se pokusil naznačit. Je jasné, že v určitých případech je na místě uchýlit se k nebezpečnému léčení. Prozrazuje-li se abnormální vztah mezi vědomím a nevědomím neurotickým symptomem, který pustoší lidský život, měla by se bez váhání zkusit psychoanalýza, vyžadují-li ji nosologické příznaky, a také je-li člověk dán do rukou dobrého psychoanalytika. Utíkat se však k psychoanalýze tak, jako se užívá aspirin, svědčí o úžasné naivitě.

Dříve než uzavřu tuto část, rád bych v souvislosti s otázkou mravní přípustnosti naznačil způsob jistých badatelů, jímž postupují pod záminkou vědeckosti. Za účelem experimentálního ověření hodnoty freudovského symbolismu hypnotizovali Schrötter a Fofenstein své subjekty a vsugerovali jim, že se jim zdá o nějaké nechutné nemravnosti, našeptávané jim do uší, aby viděli, jak budou obscénní představy ve snu zamasakovány. Betlheim a Hartmann vybrali pacienty, postižené určitou asociativní poruchou (Korsakovův syndrom) a přiměli je naučit se nazpaměť jisté prosaické pasáže pohoršujícího obsahu, aby zjistili, jaké spontánní symbolizace by bylo možno ověřit, když pacient později tyto pasáže přednášel. Takový druh pokusů na ubohých nemocných lidech, s nimiž se zachází jako s pokusnými vzorky a jejichž představivost je nepochybně poškozená, vyvolává pochybnosti o morálních předpokladech takových experimentátorů.

Z knihy Scholasticism and Politics, kap. VI, přeložila dr. Ludmila Brožová

Křesťanské umění a hlásání evangelia *(dokončení z minulého čísla)*

Hans Urs von Balthasar

Umělec před Zjevením

Jako každý člověk, i umělec je zasažen shrnujícím (Gesamtwort) slovem Kristova zjevení a je vyzván, aby na ně odpověděl obrácením, vírou a láskou; on ale také navíc i k odpovědi uměleckou tvorbou. Nakolik tato ve svém průběhu – od první inspirace přes všechny fáze vnitřního uchopení až ke vzniku díla – náleží k tomu nejosobnějšímu a odníkud neřízenému, natolik setkání umělce se Zjevením musí být příkladně osobní. Neboť čím existenciálněji zakouší toto setkání a odpovídá na ně v modlitbě a životě, tím bezprostředněji se může spolu spojit inspirace přirozená a nadpřirozená, charisma přirozené a nadpřirozené. Přirozené zde (jako i u ostatních církevních charismat) nemůže být nahrazeno žádnou nadpřirozenou milostí, ani jí být stupňováno. Nutný průchod milostí víry prostřednictvím nenahraditelné osobní inspirace dává umělci jedinečnou svobodu také v prostředí celku Církve. Tato svoboda, správně a pokorně užívaná, z něj může učinit způsobilého svědka pro Krista; může se stát i ozdravující protiváhou proti zlořádům (nevyhnutným mezi hříšníky) klerikalismu a významným těžištěm v ekumenickém úsilí¹. Tyto tři funkce jsou obsaženy jedna ve druhé a navzájem se provokují. Nicméně takto vystupňovaná odpovědnost vrhá světlo i na nesnáze a paradoxnost umělecké tvorby: znázornit a dosvědčit prostřednictvím

¹ „Jestliže právě nejvýznamnější katoličtí spisovatelé umělecky rozvíjejí ve svých dílech toto původně evangelické vyznání (justificatio impii), pak to vrhá světlo na skutečnou situaci dnešního křesťanství: oficiální stratosférické frontální linie mezi křesťany evangelickými a katolickými již vůbec neodpovídají vnitřnímu stavu věřících; vlastní rozpory postupují napříč oběma vyznáními: kdyby dnes chtěl nějaký katolík vědět, jak tomu opravdu je existenciálně s kristologií Martina Luthera, lze mu jen doporučit, aby si přečetl co nejvíce románů a dramat moderních katolických autorů (Heinz Beckmann). A naopak: jestliže nějaký evangelický věřící, který se považuje za umělce, chce znát katolickou víru, pak se nesmí obrátit ani k autoritativním požadavkům kurie, ani hrozivě okrajovým pozicím katolické teologie. Může však najít příklad z odvahy, bezpodmínečnosti a výrazové síly katolických básníků. Neboť ne klerici a teologové, nýbrž umělci jako Léon Bloy, Charles Péguy, Mauriac a Bernanos udržovali katolictví živé a aktuální prostřednictvím svého protestu uvnitř Církve a prostřednictvím své často prorocké teologie. Budiž pak zde pouze naznačeno, že z tohoto pohledu na problematiku vstupují do nového světla také konverze umělců ke katolictví.“ H. E. Bahr, cit. dílo, str. 251–2.

umění (nejen prostřednictvím křesťanské existence) naprosto adekvátní vtělení Boha v Kristu ve vtělení novém – nutně neadekvátním.

Největší křesťanské umění zato dokazuje, že tato nesnáz není nepřekonatelná: že nejvyšší vážnost a hodnotnost umělecké inspirace a realizace jsou slučitelné s vědomím poslední nepatrnosti vzhledem ke skutku milosti, který Bůh vykonal v Kristu. Řešení je tam, kde umělec chápe své dílo jako bezúčelnou chválu skutečnosti tak vznešené, že je – i bez vnější chvály – již sama sebou nepřekonatelně oslavena a chválena. Že velcí umělci mohli práci na svém díle – coby jako nepodstatném – ukončit (nebo byli často v pokušení tak učinit), aby chválili a sloužili už jen svým životem, je třeba vzít jako věcnou a nikoli příliš patetickou skutečnost (která má i mimokřesťanské paralely: Vergilius).

Na druhé straně jsou vyložená charismata také vždy církevní. A i když umělec nezbytně nepracuje pro Církev v užším smyslu, to jest pro (liturgicky shromážděnou) obec, ale pro všechny lidi své doby, nemůže ani on, jako žádný jiný křesťan, potkat zjevení mimo Církev, mimo „církevní ducha“, v soukromí. Tak jako forma církevnosti (Form der Kirchlichkeit) patří ke Zjevení v jeho objektivní podobě (i Písmo je kniha církevní víry), tak je vyžadována i subjektem, aby do svého nitra ve shodě s realitou přijal účinek Zjevení. Též umělec, který ve svém poselství nemá před sebou tematicky Církev (jakožto instituci), neunikne jejímu duchu, chce-li pojednávat adekvátním křesťanským způsobem o člověku, jaký je (to jest pro Boha v Kristu, v Církvi, což je jediný objektivní úhel pohledu).

Ostatně i srovnání s nekřesťanským uměním ukazuje, že napětí mezi čistě osobní náboženskou inspirací a inspirací vázanou na společenství – a to dokonce na společenství dogmaticky určené – nebylo pocíťováno jako omezení, ale často dokonce jako jednoznačně podněcující. Podmínkou je, že „dogma“ a víra společenství se budou chápat a budou věřeny jako výklad prvních principů bytí. Tak se děje, abychom uvedli alespoň jeden příklad, v čínské malbě, která se točí okolo Tao². Transparenci pozitivně-dogmatického do oblasti metafyziky lze v křesťanství dovést ještě hlouběji (v „intellectus fidei“); tak pro umělce, který se nevyhýbá námaze takového prohloubení a nachází k tomu i nezbytnou pokoru, nemůže v žádném ohledu znamenat omezení jeho osobní inspirace, jestliže oslavuje biblickou podobu Zjevení v jejím vytváření a slouží Duchu Božímu v Církvi a farním společenství.

²Mai-Mai Sze, *The Tao of Painting, a study of the ritual disposition of chinese painting* (Tao v malířství, studie o rituálních předpokladech v čínském malířství), v Bollingen Series 49, Pantheon, 2 díly, New York 1956

Umělec před hříchem a vykoupením

Pro křesťanského umělce krása nemůže být v žádném protikladu s pravdou (jako by ozáření skutečnosti bylo zastřením jejích propastí), neboť Kristus vnesl božskou spravedlnost právě do propastných temnot odporu proti Bohu a umíraje ji v nich zjednal. Toto je nejvyšším zákonem pro křesťanského umělce, který v tomto ohledu stojí v podobné pozici jako zpovědník: vložit Kristův řád do propastných hlubin hříchu, které se otvírají světlu. Má-li dostatek čistoty a pokory (ve zkoumání „hlubin satanových“, Zj 2,24, překonáváje svou vlastní žádostivou pokleslost a zvědavost) k tomu, aby se zcela vydal svému charismatickému úkolu, může vnášet do propastí Kristovo světlo (které se snad stalo neviditelným), ve shodě s rozlišováním duchů, jak jej vystihuje Pavel: „Zkoumejte, co se líbí Pánu. Nepodílejte se na neužitečných skutcích tmy, naopak je nazývejte pravým jménem. O tom, co oni dělají potají, je odporné i jen mluvit. Když se však ty věci správně pojmenují, je jasné, oč jde. A kde se rozjasní, tam je světlo.“ (Ef 5,10–14). Jistě, tam kde Kristovo světlo vstupuje do temnot, tam se zdánlivě uhasí, tam podoba milosti ztrácí svou podobu, tam je Bůh sám opuštěn od Boha. A tento základní zákon vykoupení stojí také v „estetickém kánonu“ evangelia. Přesto náleží k pokorě Církve (symbolizované Marií, Janem a zbožnými ženami pod křížem – jakožto prostě přihlížejícími svědky, jako těmi, kteří zůstávají naživu tam, kde Ježíš je mrtev) ponechat naprostou zkázu podoby pouze Ježíši a – pro svůj jednoduchý stav svědka, který ji v jistém smyslu vylučuje z pravého a vlastního dramatu a činí ji proto pokornou – dosvědčovat, že to, co on prožívá jako pravou temnotu, je světlo lásky; že to, co on prožívá jako chaos, je řád milosti; že to, co on zakouší jako opuštění Bohem, je způsob Božího přebývání s hříšníkem. Zde tkví největší potíží křesťanského umění: protože Ježíšovo utrpení je zástupné, není žádný člověk, ani umělec, vyzýván, aby existenciálně opakoval pravdu, již Ježíš prožíval (a tato pravda se jinak znázornit nemůže); musí proto v kenosis vidět slávu lásky (janovskou dóξα), aniž by tím zakrýval, že právě kenosis je touto slávou.³

³ „Obrazy utrpení“ (Grünwald a podobní) riskují splývat s indiskrétní, násilnou subjektivností, zatímco obrazy slávy (od byzantských Pantokratos až do baroka) zakrývají kenosis. Námět trůnu milosti by mohl být optimum objektivizace, neboť trinitárně ukazuje sestoupení a nechává objevit se gesto Otcovy lásky za k Synu v podobě oběti.

Odkaz na počátek a konec

Jako každé lidské tázání po transcendentáliích (jedno a pravda = metafyzika; dobro = etika), i estetika a umění (v kráse) mají náklonnost k sebeoslavení: tyto absolutizace jsou všechny rozbity Zjevením. Vzhled a jas krásy stvořené, i při její křehkosti, se jeví natolik završujícím a sebeúčelným vrcholem, že krása, více než ostatní transcendentálie, vábí k definitivnímu přebývání. Každé velké lidské umění, aby zůstalo věrné pravdě, vidí krásu spojenou s tragičností a zánikem (Homér, tragikové), a proto s nezaslouženou milostí (charis u Pindara), a jako nositelku zaslíbení nadlidského štěstí (postavy řeckých bohů). Z biblického pohledu krása odkazuje k protologii ráje před pádem a k po- a naddějinné eschatologii vzkříšení těla. Ale středem dějin se vine přímá, bezčasová linie spojující počátek a konec: na jejím vrcholu je Obnovitel celého Stvořitelova a Omilostnitelova řádu spásy, Ježíš Kristus; na něm je též, prostřednictvím milosti vykoupení, před-pádové Neposkvrněné Početí. Tito dva jsou, jako nový Adam a nová Eva, skutečně daným, i když dějinně v tajemné podobě přítomným eschatonem člověka, Církve a světa. Jejich vzájemnost dovršuje snoubeneckou vzájemnost Jahva a Sionu a předchází eschatologickou svatbu Beránkovu. Křesťanská agapé převyšuje eros (jenž je velikou hybnou silou všeho umění, neboť vyjasňuje podstatu), pouze jestliže jej do sebe integruje: Kristus – církev je též (eucharistické) tajemství těla a sebedarování (2 Kor 11,1–2; $\acute{o}$ $\chi\rho\iota\sigma$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\iota$: 1 Kor 6,13; Ef 5,21–33). Křesťanská agapé je (V Kristu a Marii) skutečná, i když ještě ve víře skrytá, přítomnost první a poslední skutečnosti, která se ukazuje a potvrzuje jako skutečná v „naději, která neklame“ (Řím 5,5) a ve „svědectví Ducha svatého“ (Řím 8,16; 1 Jan 5,9n). U Boha je totiž „smíření“ v Kristu, které znovu nastoluje božský řád, již totožné s (eschatologickým) osvobozením a znovuzískáním onoho prvopočátečního stavu stvoření „velmi dobré“. Umění nemá zapotřebí chtít zvětňovat okamžik v hříšném hybridu. Křesťansky vykoupené může ukázat, v obrazech a symbolech věčnost, jež – ve víře, naději a lásce – již skutečně přebývá i v pomíjejícím okamžiku, který ještě podléhá rozsudku smrti. Je tedy neseno křesťanským úsilím o ctnosti a ve vědomí trvajícím hříšnosti a volání křesťanů k pokání, nefalšovaným hlásáním evangelia.

Z křesťanského pohledu umění, které vyjevuje i svou povahu ukazatele na eschaton, promlouvá více a hlouběji než umění, které předstírá plnou přítomnost proměny v přítomném okamžiku. Objektivní, příliš oslnující krása, příliš dokonalá umělecká technika (jež tedy buduje příliš sama na sobě) mohou být nebezpečím povaze „znamení“. Již v předkřesťanském období promlouvá umění archaické (jemuž jsou náboženské

hlubiny bližší) silněji než umění pozdně-klasické. V nejvyšších výrazech lidského umění forma zůstává službou a odkazem na tajemství bytí a existence a naprosto nechce být vychutnávána pro sebe samu. Již v imanenci musí být vrchol „důstojnosti“ (plný odříkání) vždycky povznesen nad „půvab“ /Anmut/ (Schiller), chce-li se dosáhnout definitivně platného výrazu. V křesťanství mohou ještě neobratné, své vyjádření teprve objevující techniky říci mnohem více, než díla technicky dokonalá, leč bez zanícení vytvořená⁴. Období zpovrchnění do imanentního ideálu krásy plodí jako přirozenou a nutnou reakci ikonoklasmy; křesťanská ctnost střídmosti obnovuje své nadpřirozené zdraví prostřednictvím vyrovnávajícího půstu. V teologickém smyslu není abstraktní umění jen nefigurativním, ale už od svého náboženského vztahu s jediným konkrétním *finis supernaturalis* vzdáleným uměním; uměním upadlým do Boha zapomínající imanence; umění, jehož vnitřním „trestem“ je nakonec i ztráta podob světa. Historická forma proti-ikonoklastické teologie (zvláště u Jana Damašského, který propracovává argumenty vzaté od Theodora Studity a Nikofora) zůstává předběžnou a nedokonalou: „hypostatická“ či quasi-sakramentální jednota mezi vzorem a vyobrazením, myšlená zdánlivě kristologicky, zůstává poplatná neoplatonskému chápání obrazů; argument zázraků, způsobených obrazy, i kdyby měl opravdu být teologicky nosný, zůstává poplatný myticko-magickým, v nejlepším případě starozákonním chápáním posvátného; nosnější je argument pravého Božího vtělení; správný je též poukaz na pomíjivý charakter církevního umění (ἐπὶ τὸν πρωτότυπον διαβαίνει); v celku však by bylo třeba místo strohých teologických dedukcí položit silnější důraz na nezávislost lidské umělecké schopnosti, která je jako každá jiná schopnost vzata do služby.⁵

Vzdávání chvály a hlásání evangelia

Řekli jsme již, že hagiograf (v analogii inspirace) vytváří své dílo ve svobodné poslušnosti s ohledem na Boha jako vzdávání chvály a s ohledem na lidi jako hlásání evangelia; a dodali jsme, že zde se pro křesťanského a církevního umělce stává viditelným východisko jeho poslání.

Ve Starém zákoně mělo, též v poezii a hudbě, převahu velebení, neboť Izrael není národ misionářský. Věřící z vděčnosti chválí Boha tím nejkrásnějším, co má a dokáže. Prvenství tohoto oslavného poslání před

⁴Viz pronikavé postřehy Jana od Kříže – také umělce – o umění Církve v Subida del Monte Carmelo (Výstup na horu Karmel), kniha 3, kap. 36–42.

⁵Bibliografie o uctívání obrazů a o sporu o obrazech: LThK II (1958), str. 467; RGG, Tübingen ³1957, str. 1270–75.

každým apoštolským účelovým cílem odpovídá smyslu krásna, jak jej hluboce a pravdivě vyjádřil Druhý vatikánský koncil: „Výtvarné umění, zvláště náboženské, a jeho vrchol, umění sakrální, se plným právem počítá k nejvznešenějším činnostem lidského ducha. Svou povahou jsou tyto druhy umění zaměřeny k nekonečné kráse Boží, která má nalézt aspoň nějaký výraz v lidských výtvorech. Jsou tím více zasvěceny Bohu, jeho chvále a slávě, čím více si kladou za cíl jedině to, aby svými díly co nejvíce přispěly k oddanému otevření lidské mysli vůči Bohu.“⁶ To znamená, že „apoštolský“ cíl umění neleží vně cíle hlavního a že tak neohrožuje „nezaujatost“ oslavy: jako příroda chválí Boha, a tím k němu obrací mysl lidí, tak je tomu i s uměním: jeho účinek je totožný s jeho vnitřní, vyzařující silou. Což nebrání tomu, aby umělec (jako předtím hagiograf) nevzal výslovně v úvahu službu, kterou jeho činnost koná světu a lidstvu. Již ve Starém zákoně náleží k formě chvály díkyčiněním „zvěstovat“, například „před velkým shromážděním“ (Ž 22,23; 35,18; 40,10–11; 149,1; atd.). V Novém zákoně – podle analogia fidei (Ecclesiasticae) (Řím 12,6) – svatý a inspirující Duch (Církve) má i podle přirozenosti znovupůsobit na církevního ducha a prostřednictvím Církve ve světě, jak to také vyjadřuje koncil: „Všichni umělci, kteří se z popudu svého tvůrčího nadání snaží sloužit Boží slávě ve svaté Církvi, ať nikdy nezapomínají, že přitom jde o jistý způsob posvátného napodobení Boha tvůrce a o díla určená pro katolickou bohoslužbu, duchovní povznesení, zbožnost a náboženské vzdělání věřících.“⁷

Je tu jmenováno též povznesení a poučení, a je třeba stále mít na mysli dříve rozvinutou myšlenku, abychom v tom nespatriili nějaké zúčelnění, a tím sebe-odcizení umění. Ovšem celé dějiny křesťanského umění svědčí spíše ve prospěch křesťanského umění, proti tomuto abstraktnímu obvinění, které má zřejmě většinou kořeny v anticko-klasicistním předsudku, jehož nebyl úplně prost ani Hegel, když říká: „Dáváme-li nyní umění toto absolutní postavení, zanecháváme tím výslovně stranou výše uvedenou představu, která pojímá umění jako něco použitelného k rozmanitému jinému obsahu a jiným zájmům, které jsou mu cizí. Naproti tomu náboženství dosti zhusta užívá umění, aby přiblížilo náboženskou pravdu našemu citu anebo aby ji zpodobilo pro fantazii, a pak umění stojí ovšem ve službách oboru, který se od něho liší. Kde je však umění ve své nejvyšší dokonalosti, tam je to právě ono samo, jež obsahuje ve svém obrazném přístupu ten druh podání, který nejvíce odpovídá obsahu

⁶Konstituce De Sacra Liturgia, čl. 122.

⁷Tamtéž, čl. 127.

pravdy a je proň nejpodstatnější. Tak např. Řekům bylo umění nejvyšší formou, v níž si lid představoval bohy a kterou si získával vědomí pravdy. Proto básníci a umělci stali se Řekům tvůrci jejich bohů... A to ne tak, že by tyto představy a nauky byly již před poezií přítomny v abstraktní podobě uvědomění jako všeobecné náboženské city a myšlenková určení a potom teprve že by je umělci byli přiodívali obrazy...; nýbrž způsob umělecké produkce byl ten, že oni básníci svou básnickou prací dovedli ze sebe vydat pouze v této formě umění poezie to, co v nich kvasilo... Nám již neplatí umění za nejvyšší způsob, jímž si pravda zjednává existenci⁸.

Tato závažná tvrzení, která chtějí definitivně umístit zlaté období umění do minulosti, se zakládají na dvojmýslu: 1. že absolutní poznání leží výše nežli ve vidění věčného prostřednictvím viditelných podob, a proto 2. že Boží vtělení v Kristu je, pokud jde o jeho viditelnou, vtělenou stránku, nečím předběžným (u čehož se ovšem zastavil katolicismus), což musí být překonáno prostřednictvím Ducha svatého obce a (protestantské) niternosti. Nechájí-li se takové předsudky padnout, i v křesťanství si umělecké vyjádření, ve vztahu k Boží chvále i zvěstování, uchovává své přednostní postavení, jestliže se jen sféra estetického chápe jako vskutku transcendentální, v naprostém průniku s prostorem pravdivého a dobrého (to jest s prostorem křesťanské „svědecké“ existence). Je-li Boží vtělení v Kristu chápáno celostně lidsky, je v něm hlásáním evangelia nejenom řečené slovo, ale i podoba, celkový projev: právě zde se musí přidružit umění, aby bylo oslaveno plné vtělení Boží v Kristu a aby se tato sláva ukázala světu. Přesná estetická „čtení“ podoby Zjevení (jakožto předpoklad jejího „překreslení“) se však může dít pouze v poslušnosti církevního výkladu, takže – vzhledem k umělecké tvorbě – existuje přednost kázání a katecheze církevního úřadu, ale i v církevním duchu vedeného studia Písma. Je to vztah církevního úřadu k vynikajícímu a křesťanskému charismatu.⁹

Koncil si je tohoto velmi jemného, proměnlivého vztahu dobře vědom, když například předepisuje: „Biskupové ať se buď osobně nebo prostřednictvím vhodných kněží, vynikajících odbornou znalostí a lás-

⁸F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik* /Přednášky o estetice/: Werke X/1 (1835), str. 133–134 (citováno z překladu Jana Patočky: G. W. F. Hegel, *Estetika*, Odeon Praha 1966, sv. I, str. 119).

⁹Zvažíme-li důsledky vtělení, nebudeme moci uznat podstatný rozdíl mezi uměním církevním a uměním křesťanským, s výjimkou nepodstatného rozlišení, podle něž by církevní umění bylo uměním bezprostředně určeným pro komunitní prostředí. G. Rouault maloval po celý svůj život „křesťanské umění“ a pouze na závěr přijal církevní zakázku. Bachova Mše h-moll je jistě církevní umění, ačkoliv její rozsah činí takřka nemožným bezprostřední použití při bohoslužebných obřadech.

kou k umění, věnují umělcům a uvádějí je do ducha sakrálního umění a posvátné liturgie“; mají se starat, ať klerici během své přípravy „studují také dějiny a vývoj sakrálního umění“; v péči o církevní umění mají dbát „o ušlechtilou krásu, ne o pouhou nádheru“; musí připouštět, „ať se rovněž umění naší doby a všech národů a zemí...pěstuje svobodně“, samozřejmě s výjimkou těch moderních výtvarných děl, která „jsou v rozporu s křesťanskou zbožností“ a která „urážejí pravé náboženské citění.“¹⁰

Což přivádí zpět k vypjaté situaci umělce vůči samému Zjevení, jež mu – v jeho napodobování Krista – ani neubírá důvěru v tvorbu, ani jej nešetří pokorného podrobení se božsko-církevnímu Duchu. Čím hlouběji a osobněji uskuteční onu syntézu, tím hlouběji se může podílet na církevním úřadu hlásání evangelia, který nezastával rozsáhlým a účinným způsobem pouze v dobách analfabetismu, ale který uchovává veskrze i dnes. Síla jeho estetického nadání spojená s uskutečňovanou vírou ochrání umělce, aby se nevzdal „nezištnosti“ umění ve prospěch pseudo-apoštolské činnosti, která jenom sama sebe zplošťuje, aniž by pomáhala napřímit ploché. Pravé umění vyvěrá vždy jen z pravé kontemplace, která se stává účinnou jen ve svém vyzařování a nemůže být uchválena vykořisťovatelskou aktivitou.

Umělecky hlásající chvála se může buď převážně podrobit potřebám společnosti, nebo může být převážně osobním projevem. Obě formy se plodně stýkají, když nějaký významný představitel církevní či křesťanské ideje zadá významnému umělci úkol zároveň osobní i nadosobní: takovému setkání vděčí za svou existenci největší stavby křesťanství (s jejich malbami a sochami), největší hudební díla a často i básně. Nelze je jednostranně přičíst touze po slávě papežů, císařů, králů a biskupů, ale spíše jedné myšlence společně oduševňující objednavatele i umělce; i když takto pochopitelně lze klesnout k umění světské dvorní oslavy. Řada nejvznešenějších příkladů však ukazuje, jak mnoho získává vždy osaměle pracující tvůrce jistotou sociálního zázemí, zatímco čistě individualistické umění si protřečí až k sebezničení.

Není možné, aby nějaké umění či skupina umění měla se Zjevením větší příbuznost nežli ostatní. Od přirozenosti jako takové k milosti neexistují odstupňované, měřitelné rozdíly. Proto je protestantská teze o vyšší teologické důstojnosti umění auditivních nad uměními vizuálními bezpodstatná. A i kdyby snad jevení upřednostňovalo slovo před obrazem, je třeba si uvědomit, že se jedná o slovo samého Boha, zatímco veškeré

¹⁰Konstituce De Sacra Liturgia, čl. 122–127.

umění dává podobu lidskému slovu. Ukázali jsme též, že kategorie „slovo“ odkazuje k osobnímu sebe-vyjádření Boha. To může najít své místo nejen v slyšitelné vyřčeném slově, nýbrž i – tím spíše, že Slovo se stalo tělem – ve všech osobních projevech člověka. Slovem pak člověk může lhát, zatímco tvář „mluví“ zcela jednoznačně. Král David ke chvále Boží nejenom básnil a hrál, ale i tančil a naplánoval chrám. Luther dává přednost hudbě (jakožto umění sluchu)¹¹ na základě nesprávného zevšeobecnění: být „posluchačem slova“ je něco zcela jiného, než být posluchači zvuků: tyto dávají přímo zaznít pouze vnitrosvětským harmoniím a disharoniím.

V tomto časném světě si Boží slovo a jeho odpověď – slyšící, poslušná víra – jistě uchovávají přednost před (eschatologickým) viděním (2 Kor 5,7). Ale i „obraz“ může teologicky být zašifrovanou podobou samotné skutečnosti („nyní vidíme jen jako v zrcadle, v náznaku“ 1 Kor 13,12). A platí blahoslavenství očí, které „vidí to, co mnoho proroků a spravedlivých toužilo vidět, ale neviděli“ (Mt 13,16–17); to, co oni tápavě hledali, a tak „sloužili vám“, kteří vidíte; věci, do kterých i andělé touží důkladněji nahlédnout (1 Petr 1,10–12), ale které jsme pouze my, „očití svědci jeho velebnosti“, viděli (2 Petr 1,16). A i když podle apoštola (Jan 20,29) jsou blahoslavení ti, kteří neviděli, je přesto současně pravda, že archetypické vidění očitých svědků a smyslová zkušenost vešly do církevní tradice.¹²

Všechna umění jsou ve stejné míře ponechána svobodě, volnému použití královského člověka, který jimi může Bohu vyjádřit část své vděčnosti za milost. Způsob, jímž jednotlivá umění vchází do služeb viditelné Církve (a liturgii) slavicího společenství, je historicky proměnlivý. Tak mohla například středověká liturgie rozvinout drama (hry o Utrpení a Vzkříšení) jakožto přímé prodloužení dramatu mešního; mohla si je dokonce v teologicky hlubokém smyslu přivtělit (např. v Redentiner Osterpiel). Není nutné prohlásit za apriori nemožné, aby některé národy do svých křesťanských způsobů modlitby začlenily mnohem výraznější hru mimiky, včetně tance.¹³ Souhrnné umělecké dílo katedrál, s architekturou, plastikami a malířstvím, představuje obsáhlé zkonkretizování stvořitelského a vykupitelského dění; zároveň jako povznášející

¹¹H. Preuß, *Martin Luther als Künstler* (Martin Luther jako umělec), Gütersloh 1931; Ch. Wetzel, *Die theologische Bedeutung der Musik im Leben und Denken Martin Luthers* (Teologický význam hudby v životě a myšlení Martina Luthera) Münster 1954; Ch. Mahrenholz, *Luther und die Kirchenmusik* (Luther a chrámová hudba), Kassel 1937.

¹²*Herrlichkeit I*, Einsiedeln 1961, str. 290–393.

¹³Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum* (Tvářnost modlitby národů a křesťanství), Leiden 1948.

chvála Boha a jako prostor slavicího společenství.¹⁴ Nic nebrání tomu, aby přirozený a dějinně stanovovaný symbolický obsah věcí a forem u takového díla byl hojně využit.¹⁵ Prostřednictvím historické tradice může přirozený symbol v mimo-křesťanském i v křesťanském prostředí získat posvátnou konotaci, která navíc zůstává převážně proměnlivá, závislá na způsobu vnímání doby a překonatelná. To, co znělo uchu Platona či středověkého člověka nebezpečně a necudně, by nám mohlo znít stejně vznešeně a zbožně jako tehdy tóniny tolik ceněné. Není žádný sám o sobě posvátný styl; tím méně nějaký, který by byl Zjevení bližší než ostatní. Obrovské povýšení katedrály oproti měšťanskému domu jistě hluboce a silně vyjadřuje něco ze zkušenosti, kterou křesťanstvo určité doby učinilo s Bohem, zdaleka však ne celý obsah dogmatu. Nevyjadřuje například kenosis ani Kristovu vůli potkávat věřícího především v postavě bližního. Mnohé mluví ve prospěch výzdoby chrámu, zpodobnění Marie a dalších vzorových, kanonizovaných postav; jiné důvody a možná právě tolik však hovoří proti. Leccos mluví pro starý chorál, který nám zní přísně a asketicky; leccos jiného však mluví pro radostnou slavnostnost a jásavou chválu Boží v Haydnově či Mozartově mši; jiné argumenty jsou pro jednoduché lidové zpěvy; a zase jiné pro to, aby se společenství během dlouhých adorací usebralo v tichosti. Obrovský dóm vyjadřuje nekonečnou nadřazenost Církve vůči světu. Křesťanství je „plnost milosti a pravdy“, a proto není výlučně omezitelné na žádný světský symbol, ani na vkus jednotlivce, ani na určitý normativní styl. Právě stále nové a překvapivě podařené vyjádření dovoluje křesťanovi stále znovu zakoušet svou nadřazenou svobodu v Duchu svatém, který aniž by během dob světa poskytoval známky únavy, stále znovu, různě a překvapivě předkládá nevyčerpatelnou pravdu Boha, který se stal člověkem a světem, a nechává zářit stále nové paprsky absolutní krásy prostřednictvím pestrobarevných oken světa.

*Z italské verze původně německého *Mysterium salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Benziger Verlag – Einsiedeln 1965), díl I, přeložil Vojtěch Novotný, Řím 25.3.1993.*

¹⁴H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Vznik katedrály), Zürich 1950.

¹⁵A. Stange, *Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels* (Raně křesťanská chrámová budova jako obraz nebe), München – Berlin 1950; Id., *Die Welt als Gestalt* (Svět jako forma), München – Berlin 1952; F. Portal, *Les couleurs symboliques dans l'antiquité, le Moyen-âge et les temps modernes* (Symbolické barvy ve starověku, středověku a novověku) /1837/, Paris 1957.

... Aby naše slova měla moc

Timothy Radcliffe OP

Evropa nechce ztratit historickou totožnost a v tomto úsilí nachází podporu i v Církvi: zaznamenali jsme např. Evropský synod. Rovněž provinciálové evropských dominikánských provincií se rozhodli setkávat se nad specificky evropskými tématy, každý rok v jiné provincii. Poprvé se toto setkání uskutečnilo v loňském roce v Praze. Při té příležitosti magistr řádu Timothy Radcliffe přednesl referát, který se svým námětem týká nejen dominikánského řádu, ale každého, kdo je povolán hlásat evangelium – tedy vzdáleně každého křesťana, který má účast na prorockém úradě Krista.

(...) Václav Havel, prezident nové České republiky, jednou řekl, že to, co daný okamžik skutečně potřebuje, je mluvit pravdivě. Naši civilizaci neohrožuje ani tak to, že mluvíme nepravdivě, že lžeme, ale že snadno říkáme slova, která ztratila svůj obsah. Havel to ukazuje v jednom svém známém eseji na postavě zelináře, který si do výlohy mezi zeleninu postavil heslo: „Proletáři všech zemí, spojte se!“

Do určité míry je to i výzva pro církve – říkat slova, která skutečně mají svůj obsah, svoji váhu a moc. Nedávno jsem byl v Římě na jednom kázání. Všechno, co ten kněz říkal, bylo dobré. Pověděl nám o potřebě spravedlnosti a míru. Pověděl nám, jak se máme navzájem milovat, jak máme budovat církve jako společenství – a tak dále. Nikdo nemohl nic namítat. Ale když jsem se podíval na obličeje ostatních lidí, hlavně těch mladých, viděl jsem, že mu nevěří. Jeho slova nic neříkala. Byla to jenom slova. Slova jako zákoníků a farizejů – ale ne Ježíše, jehož slova měla moc. Takže jak bychom měli žít, abychom mohli mluvit s mocí?

Myslím, že tuto otázku jsme si s naléhavostí uvědomili na generální kapitule v Mexiku. Mnoho z nás cítilo, že nepotřebujeme spoustu dalších dokumentů, spoustu dalších stanovisek a představ. Poslední generální kapituly nám už pomohly zformulovat představu. Máme čtyři řádové priority, pět mezníků a tak dále. Jsou dobré, správné a důležité. Daný okamžik nepotřebuje vyrábění dalších papírů, ale hledání, jak tuto představu uskutečnit, jak jí dát tělo a krev – tak abychom uměli mluvit s mocí. Myslím si, že tohle je hlavním úkolem příští kapituly v Calarueze. Dám vám malý příklad. V Anglii jsem se dlouhá léta účastnil kampaní proti válkám, proti jaderným zbraním, proti válce na Falklandech, proti válce v Perském zálivu. Napovídal jsem spousty slov proti válce. Ale

nedávno v Africe jsem válku uviděl – a oněměl jsem. Spolu s Jeanem-Jacquesem Perennes, s mým asistentem pro apoštolát, jsme přijeli do vojenského pásma ve Rwandě podívat se, jak tam pracují naše sestry. Přišel jsem do tábora s 35 000 uprchlíků, kde jsem uviděl děti, které už neměly vůli žít dál. Dostal jsem se do nemocnice s lůžky plnými mladých a dětí bez nohou, protože jim je utrhly miny. To jsme viděli a nemohli jsme na to říct skoro nic. Na konci dne jsme udělali jedinou věc, která šla udělat – společně jsme slavili eucharistii. Jen ta nám umožnila vydržet všechno, co jsme viděli. Jakékoli naše slovo by jenom narušilo naše mlčení. Takže hlavní otázkou pro náš řád v této nové Evropě není *co* říkat, ale *jak* mluvit. Jak žít, abychom mluvili s mocí, a ne jako zákoníci a farizeové? (...)

Jak kázat a učit ve světě, který nedůvěřuje nikomu, kdo chce učit?

V řeči na rozloučenou v Janově evangeliu (14,24) říká Ježíš: „Slovo, které slyšíte, není moje, ale mého Otce, který mě poslal“. Být kazatelem, říkat slova, která mají moc, znamená říkat slova, která jsme dostali, která nejsou z nás samých. Říkáme to, co bylo zjeveno.

Jak lze ale kázat ve společnosti, která hluboce nedůvěřuje jakékoli představě o Zjevení? Pro naši společnost je autentické jediné to slovo, které má člověk ze sebe, ze své vlastní zkušenosti. Takhle společnost na jedné straně touží po poučení, na druhé straně ho však hluboce podezírá, zvláště když přichází od církve. Takže hlavní otázka zní: Jak máme být řádem učitelů, jestliže sama idea učení kohokoli čemukoli je v podezření jako ošidná?

Anglický teolog, první katolický profesor teologie v Cambridge od reformace, tuto krizi popsal následujícím způsobem: „Následky osvícenství se projevíly jakousi krizí poučitelnosti: pokud se neodvážíme vytvářet si vlastní názor na věci, považovat za pravdivé jenom to, co jsme si sami ověřili, případně sami objevili, pak názory a hodnoty, popisy a vodítka přejatá od jiných lidí a posilující moc ostatních nás zbrzdí a zotročí a zapletou nás do bájí a omylů minulosti. Ba ani Boží pravda, dokonce snad právě Boží pravda není žádnou výjimkou. Jedině otroci a děti smějí být poučitelní a poddajní.“¹

Mohli bychom hodiny a hodiny přemýšlet o kořenech této krize. Já se domnívám, že vznikla spolu s dělicí čarou vedenou v době osvícenství mezi rozumem a tradicí. Osvícenství je postulovalo jako základní opozici.

¹Believing Three Ways in One God. London 1992

Člověk rozumu, osvícenec, byl člověkem, který sám myslel, který nepřijímal nic ve víře a jehož hlavním instinktem bylo stálé pochybování. Tradice, především církevní, byla symbolem nesnášenlivosti, předsudků a neschopnosti samostatného myšlení. Tohle zpochybňuje roli učitele nebo kazatele.

Často slyšíme, že krize víry v Evropě spočívá v její sekularizaci. Myslím si, že je to příliš zjednodušující analýza. Stále zde zůstává velký hlad po Bohu a touha po zjevení. Lidé touží po někom, kdo by jim řekl, jaký je smysl jejich života, pokud to ale bude kdokoli jiný než křesťanský učitel. Knihkupectví jsou plná knížek o okultismu, čarodějnicích, astrologii, mimozemšťanech, východním náboženství. Ale mezi tímto hladem po vědě a mezi procesem myšlení, dokazování, spekulativního uvažování je hluboký rozpor. Mezi procesem hledání či nalézání a výsledným nálezem či objevem se otevřela hluboká propast a naší vlastní milované teologii hrozí pád do této propasti – neboť jádrem naší tradice je přesvědčování, že hledání je pro objevování a že k setkání s Bohem, který se sám dává, dochází v boji o pochopení.

Musíme si uvědomit, že tato propast rozděluje samotnou církev. Všichni jsme děti osvícenství, a tak nás naše kultura na poli Písma svatého či dogmatiky zatlačuje do pozice skepticismu nebo fundamentalismu. Rozdíly mezi provinciemi a mezi našimi teologickými institucemi odrážejí tyto dva způsoby nahlížení světa. Krize týkající se role myšlení existuje v teologii stejně jako v celé kultuře.

Řekl bych, že jedním ze základních úkolů řádu je naučit lidi chápat, že myšlení patří k našemu způsobu přijímání Božího zjevení. Dokazování a nesouhlas, disputace a debatování jsou součástmi cesty, na které v lásce přijímáme pravdu, kterou nám Bůh dává.

V dnešní církvi je plno strachu. A hodně z něho je strach z myšlení, strach z nesouhlasu. Myslím, že musíme být dominikány, kteří se nebojí dokazování, protože jím se přibližujeme k tajemství. . . . Sv. Tomáš byl teologem, který vždy začal námitkami oponentů – a bral je vážně. Nedělal to proto, aby ukázal, proč se oponenti mýlí, ale aby ukázal, v jakém smyslu mají do určité míry pravdu. Celé středověké disputatio bylo debatováním, ve kterém se člověk snažil něco naučit od svého oponenta. Sv. Tomáš byl žebřavým učencem, jedním z těch, kteří žebřali o pravdu. Byl jako Jakub zápasící s andělem, aby si vyprosil jeho požehnání.

Řekl bych, že naším základním úkolem – máme-li být kazateli, je scelovat propast mezi rozumem a vírou. Naše teologická střediska – Angelicum, Salamanca, Fribourg, Manilla, by měla mít pověst středisek bratří,

kterí nemají strach debatovat o aktuálních otázkách a kteří se vzájemným nesouhlasem učí. Nesouhlas by měl být naší specialitou! (...)

Slovo milosti

Řekl jsem, že popisovat současné období jenom jako období sekularizace je zjednodušující. Je tu velký a někdy divný hlad po náboženství. Někteří lidé se pokoušejí o hvězdopravectví, jiní – jako princ z Walesu – si povídají se svými kytkami. Knihkupectví jsou plná knih o okultismu. Zároveň ale platí, že pro enormní počet lidí, snad pro větší než ve všech ostatních kulturách celých dějin světa, Bůh prostě neexistuje. Bůh není. Svět nenese známky transcendence. Když jsem byl v Nigerii, zarazilo mne, jak všudypřítomné je tam náboženství. Je v názvu každého obchodu – „Elektrické přístroje Boží síly“, „Kadeřnictví u Evangelia“. Jazyk kázání tu přirozeně přechází do ostatních vrstev jazyka, protože slovo Bůh tu nikdy nemizí z úst lidí. V naší kultuře se kázání stalo něčím naprosto odlišným od ostatních činností, protože na většině území Evropy se slovo Bůh na veřejnosti moc nepoužívá. Jak máme začít kázat, jestliže se slovo Bůh odcizilo jazyku většiny našich posluchačů? Tohle je moje oblíbené téma, takže musím odolávat pokušení, abych toho moc nenařkl. Chtěl bych jenom říci, že dominantním typem západní kultury a ve stále větší míře kultury celého světa je tržní kultura. Naši předkové žili ve světě, ve kterém existovaly důležité trhy. Ale náš svět je trh a celý společenský, ekonomický a politický život slouží tomuto trhu. Tržně se dělají všechna politická rozhodnutí. Tržně vnímáme realitu. Všechno je na prodej a každý z nás je spotřebitel.

(...) V takovém světě se všechno stalo pouhými předměty nákupu a prodeje. Všechno za nějakou cenu. V takovém světě těžko uvidíme Boha, dárce všeho dobrého. Těžko najdeme známky přítomnosti Boha, který je nejvyšším darem, jestliže všechny jeho dary byly zredukovány na zboží. Když se díváte na svého bližního jenom jako na dalšího spotřebitele, pak ho těžko uvidíte jako dítě Boží, utvořené k obrazu svého tvůrce.

(...) Jak kázat tomuto světu slovy, která mají moc? Pro mě je tohle jedna z nejtěžších otázek. Je mi jasné jenom to, že musíme znovu objevit radikální svobodu chudoby. A co to znamená, to mi vůbec není jasné. Máme-li hovořit o Bohu, který dává, pak musí být naše komunity ostrovy nějaké alternativní kultury, kde budeme skutečně volní od lákadel konzumismu. A jestliže konzumismus prostupuje celým naším jazykem, jak jinak bychom mohli téhle volnosti dosáhnout než tím, že se naučíme být

radikálně chudí?... Nedokážu si představit, že bychom mohli být kazateli v tomhle světě, kde je všechno na prodej a všechno má svou cenu, aniž bychom znovu objevili odlišnost. A mám takový dojem, že přes všechny naše řeči o „dobrovolné chudobě“ se způsob našeho oblékání a trávení našich dovolených a volného času podobá stylu našich současníků mnohem více, než jak tomu bylo dříve (...) Mě, stejně jako mnoho jiných, do řádu přitáhla hluboká touha po chudobě. Pomohl nám řád rozvinout a prožít svůj sen?

Slovo osvobození

To mě přivádí ke třetí základní otázce. Jako kazatelé nemáme jenom kázat slovo pravdy namísto klišé, slovo milosti namísto trhu. Musíme také kázat slovo, které osvobodí. Musíme kázat slovo, které dělá lidi svobodnými. A to je nesmírně těžké, protože naše kultura je zasažená hlubokým fatalismem, hlubokým přesvědčením, že nic se nemůže skutečně změnit. A i kdyby se něco změnilo, pak ne na základě jakéhokoli našeho rozhodnutí! Ještě před pádem berlínského zdi napsal Havel, že pro lidi ze země sovětského bloku je charakteristická strašná pasivita bez víry, že by jakýkoli jejich čin mohl cokoli změnit. Všichni jsou součástí systému. Ovšem brzy potom celou střední a východní Evropou otrásla revoluce, která nás všechny překvapila. Věci se mohou měnit. Havel ale správně zdůrazňuje, že fatalismus východní Evropy je ve skutečnosti jenom zrcadlem mnohem hlubší nemoci, kterou trpíme my všichni a kterou popisuje jako „obecnou neschopnost moderního lidstva být pánem své vlastní situace“² Naše industriální kultura, tržní kultura, která nyní ovládá celý svět, je hluboce zasažená fatalismem. Právě ten je pro nás výzvou, abychom kázali slovo osvobození a proměny. Takzvaný „svobodný svět“ je zasažený hlubokou nesvobodou.

...Kde jsou kořeny tohoto fatalismu, téhle pasivity? Jak je možné, že v naší společnosti s technologickou úrovní, jaká nikdy dosud neexistovala, cítíme tak silně, že se nám naše životy vymykají z rukou? Teď není vhodná doba na nějaké analýzy. Jenom bych se chtěl zmínit o jedné knížce, která měla v posledních letech velký ohlas v anglosaském světě. Je to kniha *The Culture of Contentment* od nejznámějšího amerického ekonoma Johna Kennetha Galbraitha. Dokazuje v ní, že naše politika byla v posledních zhruba dvou staletích výrazně ovlivněna filozofií *laissez faire*, podle které bude mít jakékoli zasahování do trhu škodlivé následky. Musíme nechat trh fungovat podle jeho vlastních pravidel a všechno do-

²Living in Truth. London 1986

padne dobře. Je to „přesvědčení, že ekonomický život zahrnuje schopnost vyřešit své vlastní problémy a všechno dovést k nejlepšímu konci“³. Tahle filozofie nám dává odvahu myslet jenom v krátkodobé perspektivě, protože jak to řekl Keynes: „V dlouhodobé perspektivě jsme už všichni po smrti.“ Hlavním reprezentantem této filozofie v Británii byla v poslední době paní Thatcherová, které jsme říkali TINA, z anglického There Is No Alternative (Neexistuje žádné jiné řešení). – Tahle dominantní kultura nás tedy vposledku zbavuje zodpovědnosti. Posvěcuje útěk od ní.

Myslím, že jedním z hlavních úkolů řádu – máme-li žít tak, abychom účinně kázali – je vzít na sebe zodpovědnost za úkoly daného okamžiku. (...Například za formaci velkého počtu mladých uchazečů v Africe, evangelizaci v Číně, dialog s islámem, obnovu řádu ve východní Evropě. Zřídkakdy byly před námi tak vzrušující úkoly...) Zodpovědnost je schopnost odpovědět. Odpovíme? Jako provinciál jsem osobně zažil „záhadu unikající zodpovědnosti“. Záhada jak z románu o Sherlocku Holmesovi! Kapitula najde problém a pověří provinciála, aby za něj převzal zodpovědnost a našel řešení. Je nutný odvážný krok. Provinciál požádá svoji radu o pomoc. Rada jmenuje komisi, aby jí poradila, co s tím. Komise potřebuje dva až tři roky na to, aby jasně stanovila, v čem je problém. A pak ho předá další provinční kapitule. Cyklus nezodpovědnosti běží dál.

Jsmo dětmi své doby. Své době musíme kázat a do svých vlastních životů musíme vtělit nepotlačitelnou svobodu Božích dětí. V tomto historickém okamžiku napsal Havel, že „zodpovědnost je naším osudem“⁴. Máme-li ji nést jako řád, musíme prozkoumat tři úrovně této společné zodpovědnosti. Především v provinciích – máme skutečně sílu a odvahu žádat bratry, aby obětovali své vlastní touhy, své vlastní kariéry nějakým společným plánům provincie? Máme odvahu říci mladému bratrovi: „Já vím, že chceš pracovat ve farnosti v blízkosti své staré mámy, ale provincie tě potřebuje v Číně“? Pak je tu problém odpovědnosti při spolupráci mezi provinciemi. Je to nyní běžné v mnoha oblastech světa, hlavně tam, kde probíhá společná formace. Definujeme skutečně, kdo ponese zodpovědnost, aby se odstranily těžkosti? Podle mě je to jeden z nejnáléhavějších úkolů pro řád. Tolik meziprovinčních akcí neběží naplno, protože nikdo nemá úplnou jistotu, kdo je za co zodpovědný. A třetí je zodpovědnost za akce řádu jako celku. Například najít učitele pro Ecole Biblique nebo bratry pro nové vikariáty východní Evropy anebo jenom

³The Culture of Contentment. London 1992

⁴living in Truth. London 1986

obstarat generální radě syndika řádu. Jak mě už Damián Byrne varoval, je to neuvěřitelně těžké najít vhodné lidi, protože častá přirozená reakce na jakoukoli žádost je porozhlédnout se po někom, kdo je někde přeby-
tečný. Ale obvykle nejsou zapotřebí zrovna ti, kteří jsou přeby-
teční! Musíme si položit otázku: Jsme řeholní řád, anebo federace provincií?

Já věřím, že převzetí těchto jednotlivých zodpovědností určí, jestli jsme zodpovědnými lidmi, lidmi svobody – kteří jsou právě proto schopni říkat slova osvobození. Anebo přece jen podléháme fatalismu?

Přijmout přistěhovance

(...) USA, nejtypičtější moderní společnost, tvoří skoro výhradně imigranti, lidé, kteří se v posledních dobách přistěhovali. Naše Evropa je oblastí, ve které je jedním z hlavních úkolů přijmout přistěhovance, imigranty z Maroka ve Španělsku, z bývalého Sovětského svazu v Německu, z Alžíru ve Francii, z Albánie v Itálii. Všude se stěhují lidé, které vyhnala z vlasti chudoba nebo politické pronásledování. A skoro všude se setkáváme s novou nesnášenlivostí vůči přistěhovalcům, s Fremdhass – nenávistí k cizímu v Německu, s výbušninami v ubytovnách; s etnickými čistkami v bývalé Jugoslávii; konflikty mezi katolíky a protestanty v Severním Irsku; vražděním alžírských imigrantů ve Francii.

Co na to máme jako řád odpovědět? Montesquieu napsal něco jako: „Kdybych věděl o něčem prospěšném pro mě, ale škodlivém pro svou rodinu, zavrhl bych to. Kdybych věděl o něčem prospěšném pro svou rodinu, ale škodlivém pro svou zemi, považoval bych to za zločin. Kdybych věděl o něčem prospěšném pro Evropu, ale škodlivém pro lidstvo jako celek, považoval bych i to za zločin.“⁵ Považuji tenhle text za zajímavý, protože ukazuje, že identita každého z nás je neopakovatelná. Narodili jsme se v rodinách a národech s určitými neopakovatelnými tradicemi. Volá nás to nyní k hlubší identitě – zve nás to k velkodušnosti. V Evropě zasažené přistěhovalectvím, nesnášenlivostí, podezíráním všeho, co stojí mimo společnost, bychom měli my jako mezinárodní řád být především těmi, kdo si udržují velkodušnost. To je obzvláštní úkol.

Mnoho Evropských provincií, ne-li jejich většina, trpí klesajícím počtem členů, tlakem přetrvávajících starých závazků a snahou udržet daný stav. Největším pokušením je snad nechat se zatlačit jenom do svého, dát se pohltit svými provinčními problémy a podlehnout fatalismu, o kterém jsem mluvil. Snad je to přesně ten okamžik, kdy už se nám nedaří nic, ve

⁵Citace podle Julie Kristeva, in *Visions of Europe*. Ed. by Richard Kearney. Dublin 1992

kterém se musíme otevřít a stát se tvůrčími. Já to nejlépe vidím na belgickém generálním vikariátu. Právě v té chvíli, kdy stojí před zánikem provincie a její změnou na generální vikariát, se rozhoduje začít s něčím novým a něčím evropským. Právě tehdy, kdy by mohl nejsnadněji podlehnout pokušení uzavřít se, se otevírá.

Závěrem

V Evropě, kde je velký hlad po vědění, ale nedůvěra k učení, zvláště církve, se musíme podívat na svá studijní střediska. Jsou to místa, kde se naši studenti skutečně učí myslet? Jsou to místa, kde se debatuje o aktuálních otázkách církve a světa bez strachu?

V Evropě svedené konzumismem, ve které tak často chybí Bůh darů a milosti – máme odvahu být skutečně chudí? Ve společnosti pokoušené fatalismem – odvážíme se dělat těžká rozhodnutí, nést zodpovědnost a ukazovat tak to, co by mohla znamenat svoboda dětí Božích?

V Evropě plné přistěhovalců – předáváme skutečně šíři náhledů a velkodušnost?

A mluví-li někdo z bratří příliš dlouho, dokážeme mu to odpustit?

kráceno redakcí

Život se nemůže zastavovat u počátečních bojů a nejistot

Před deseti lety zemřel otec Metoděj Habáň, jedna z nejvýraznějších osobností českého dominikánského řádu a církve vůbec. Za svého života byl považován především za skálu tomismu, dnes, ze vzdálenější perspektivy, bychom mohli říct, že byl majákem *philosophiae perennis*, věčných pravd, které čelí proměnám času, ale na které se také v každé době naráží. Před koncilem byl považován za příliš progresivního, po koncilu za konzervativce. Jeho zájem však nepatřil ani moderním, ani minulým proudům, ale pravdě.

Nejprve vám nabízíme profil jeho osobnosti, který po jeho smrti přinesly tehdejší ilegální *Informace o církvi*. Pak už necháme mluvit samotného otce Metoděje. První příspěvek nám přiblíží způsob jeho filosoficko-teologického myšlení, druhý jeho nekompromisnost v názoru na modernistické extrémy – v tomto případě v české katolické literatuře. Přestože je tento článek pochopitelně poznamenán dobovostí, stojí za to, zamyslet se nad mírou jeho vnitřní aktuálnosti.

Rozloučení s otcem Metodem Habáňem

Ve středu 4.7.1984, v předvečer svátku našich věrozvěstů a patronů Evropy, svatých Cyrila a Metoděje, se rozloučila naše církev s p. Metodem Habáňem. Bylo to setkání všech generací, od nejstarší až po mládež. Odešla nejvýraznější česká postava dominikánského řádu v našem století. Patřil k trojlístku Soukup, Brait, Habáň. Podílel se na všech akcích, jež se zapsaly do dějin katolicismu v Československé republice. Nakladatelství *Krystal*, *Filosofická revue*, *Výhledy*, *Hlubina* – zde všude najdeme jeho jméno. Spolupracoval také na prvním úplném překladu *Teologické summary* Tomáše Akvinského do moderního slovanského jazyka. Uspořádání mezinárodního tomistického kongresu v Praze, Akademický týden, to je jen část iniciativ, na nichž se P. Metod podílel nebo jež přímo vyvolal v život za výrazné spolupráce laiků, především studentstva a mladých přátel. Z jeho filosofického odkazu jmenujme *Etiku* a *Psychologii*, posledním dílem je *Křesťanská antropologie*, jakýsi závěr celoživotní práce.

P. Metod dosáhl syntézy křesťanského života: Byl to kněz, řeholník, filosof, teolog a katolický intelektuál. Nikdy neztratil živý kontakt s mládeží ani dospělými. Jeho spiritualita vyrůstala z kořenů dominikánské školy, jak mu ji představovaly vzory: P. H. Cormier a Garrigou-Lagrange. Římská řádová universita *Angelicum* a universita ve švýcarském Fribourgu pevně formovaly jeho duchovní a intelektuální život. Největší vliv z filosofů 20. stol. měl na něho J. Maritain a proud literárně-filosofického *renouveau catholique*.

V období před koncilem býval P. Metod považován za příliš progresivního – vždyť na Akademických týdnech přednášeli nejen katolíci, ale vyložení liberálové. Je velká škoda pro náš kulturní i náboženský život, že P. Metod nenapsal své vzpomínky. Po koncilu byl z určitého nepochopení označován za konzervativního pravičáka.

Vždy, téměř až do své smrti, živě reagoval na náboženské, kulturní a společenské dění. Nezapomenu, jak před několika roky pročetl spisy Edith Steinové a s rozzářeným pohledem mi řekl: „To je nový pohled; jak rád bych ještě s její pomocí pracoval!“ To snad nejlépe ukazuje duchovní mladost, jež je vlastní velkým lidem.

Je nutné si uvědomit, že české prostředí po 1. svět. válce nemělo předpoklady pro vědeckou práci v oblasti křesťanské filosofie ani teologie. Rozpad náboženského života, který byl spojen se založením Československé církve, nedostatek duchovních povolání v prvních letech republiky, to vše přerostlo na pole pedagogické a apoštolské práce, jež tvořila také ohnisko činnosti P. Metoda.

V letech nacistické okupace ho nalézáme ve společenství českých intelektuálů, kteří podepsali manifest *Věrní zůstaneme*. Neopustil studenty a bohoslovce nasazené na práce v Říši. Jezdil za nimi a pomáhal jim, jak mohl. Nejednou se zachraňoval útekem před gestapem za pomoci místních německých či rakouských věřících. Vratislavský kardinál Bertram bolestně konstatoval, že nikdo jiný než provinciál dominikánů, P. Metod, se nevěnuje této tak potřebné a důležité práci. Po válce s plným nasazením se chopil P. Metod díla v pohraničí litoměřické diecéze ve funkci regenta studia v litoměřickém semináři. Nikdy však nesložil ruce v klín, stále znovu se pokoušel o obnovu řehole a studia. V šedesátých letech došlo k určitému uvolnění a mohl nastoupit do duchovní správy největšího poutního místa v pohraničí. V dalších letech dojížděl do Prahy a přednášel v semináři prof. M. Machovce na filosofické fakultě o tomismu.

R. 1968 otevřel v Praze *Filosofický seminář* a dojížděl každý týden ze Sokolova na přednášky do Prahy. Snad zde Bylo mnoho improvizací, nezapomínejme však, že byl správcem dvojjazyčné farnosti a poutního místa. Pak přicházejí další léta těžkostí. P. Metod ztratil státní souhlas a po několika letech s velkou radostí přijal možnost výpomoci v duchovní správě v Brně při dominikánském kostele sv. Michala.

Nám, kdo jsme zblízka znali P. Metoda a mohli sledovat jeho práci, zůstane opravdový obdiv a vděčnost. Jako pravý apoštol nikdy neznal slovo: „Nejde to!“ Apoštolát pro něho znamenal totální nasazení a spoléhání jedině na Pána a na přímluvu Panny Marie.

Přejato z Informací o církvi, č. 8/1984, str. 12–13

Vidíme nyní jako v zrcadle

Řád věcí je velkolepý, ať jej pozorujeme z hlediska Boží moudrosti, nebo z hlediska moudrosti lidské. I lidské poznání věcí odhaluje složitou a uspořádanou stavbu.

Sv. Tomáš (I,V,5) popisuje stavbu věcí podle Boží moudrosti, takže vzniká z každé věci velkolepé dobro.

Dobro se shoduje s dokonalostí věcí; proto každá věc je dobrá pro svůj účel a pro vyplnění svého smyslu, je-li dokonalá. Seběmenší nedokonalost ruší celek a tedy dobro. „Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.“ Tento princip objasňuje celé pojetí věcí; má-li být dobrá, potřebuje být úplná ve svém bytí, v aktivitě a v souladu s celým řádem věcí. Nejlépe se pozná na člověku, kdy je dobrý. Má-li v něčem nedostatky, ruší se jeho dobro. Každá vlastnost má být v souladu s jinými, nesmí

být jeden projev na úkor druhého, jedna kvalita nesmí rušit jinou. Nadto člověk musí mít všechny lidské kvality, má-li být dobrý jako člověk. Jakýkoliv nedostatek odnímá věci dokonalost a tím její dobrotu. Stačí např. jediná chyba v něčem, aby se někdo prozradil, že není dokonalý, dobrotu není úplná. Téměř na každém lidském díle je mnoho nedostatků. V čem je člověk dokonalý, že jeho dobrotu je úplná? Ani v umění ani v řemesle, ani ve vědění ani v jednání. Jaké je měřítko dokonalosti věcí a tím i lidské?

Nemusí mít každá věc a každý člověk všechno, aby byl dokonalý. Každá věc má svůj způsob dokonalosti, určený Boží moudrostí. Ani člověk není vyňat. Lidé se navzájem liší individuálně. Shodují se v lidské přirozenosti, ale ta je v každém jedinci individuálně. Proto není nikdy člověk dokonalý, spokojí-li se s napodobováním jiných. Má svůj způsob bytí a aktivity, své cíle a svůj úkol v lidském životě. Své poslání musí splnit. I dosažení posledního cíle záleží v přiměřené aktivitě každého jedince. Jeden druhému může pomáhat, ale nemůže nic nahradit za jiného.

Způsob je totéž co přiměřenost, daná individuální strukturou a stavbou věci. Přiměřenost je vždy k něčemu (hodiny jsou přiměřeny měření času, tím plní svůj úkol).

Tak se přiměřenost všude ukazuje v poměru k úkolu a cíli, v jehož dosažení spočívá vyplnění smyslu. Sv. Tomáš nazývá tuto přiměřenost „*commensuratio principiorum ad formam*“ (v citovaném místě). Toto vyjádření je velmi věcné. Pozorujeme-li dění přírodní od nejelementárnějších procesů až k nejdůležitějším celkům a útvarům, všude je tato přiměřenost i v částicích i v méně složitých formách, které jsou jen dalším prvkem pro celkové složení přírodního útvaru.

Nejvíce je to zase patrné u člověka a u životních procesů, jak jsou nesmírně složité a všechny mají přiměřenost k živému jedinci. Porouchá-li se jen jediný proces, má to odezvu v celém jedinci. Jednotlivé procesy a aktivity jsou podřízeny formě celku.

Neztvárněné projevy v lidském životě jsou ztraceny; ztvárňuje je vztah k celku, k dobru, k cíli a smyslu života. Každá aktivita je přirozeně schopna vykonat svůj podíl na stavbě celku člověka a na společenství s jinými.

Je mnoho druhů modalit u člověka. Každá kvalita, kterou si získá, upravuje nově člověka v jeho neohraničitelné tvárnosti. Nový způsob je totéž co nová kvalita. Kvality se vkořeňují jak do bytí člověka, tak do jeho schopností, a uzpůsobují jeho činnost a práci. Zdravého člověka prozrazuje dobrý způsob činnosti jeho orgánů. Přeneseme-li obdobné uzpů-

sobení na duševní schopnosti, pak aktivity a projevy prozrazují kvality duše. Způsob zušlechťuje vše, co je závislé na člověku. Některé druhy uzpůsobení dostává člověk od přírody a jejího Tvůrce, některé jsou zděděné a mnoho jich může získat. Proto člověk je velkým dlužníkem sám sobě, k stavbě svého lidství. U křesťanů jsou ještě jiné kvality a tím i nové uzpůsobení, pocházejí z milosti jako z účasti na Boží přirozenosti, aby mohl člověk znovuzrozený z milosti a pravdy Kristovy stavět a jednat v přímém vztahu k Bohu a jeho vnitřnímu životu. Člověk tím žije nadpřirozeně a jde k nadpřirozenému cíli Bohem určenému.

Tak jako má člověk možnost získávat nové druhy svého zdokonalení a nabývá tím bohatšího bytí, např. věděním nabývá, že je umírněný, statečný, spravedlivý, rozumný atd., tak každému novému stupni dokonalosti přísluší i nový způsob, a to v činnosti i v celkové stavbě.

Krása věcí i krása člověka, ať tělesná nebo duchovní, vzniká nebo roste s touto přiměřeností prvků, z nichž se krása rodí nebo se zvětšuje. „Commensuratio principiorum ad formam“ je vlastně Boží zákon ve všem, zvláště v člověku. Proto je měřítkem všeho, bytí, krásy i dobra. Uplatňuje se i v technice, v lidských výtvorech, které mají nutně svou přiměřenost struktury a jejích prvků, aby nová konstrukce sloužila svému účelu.

Přiměřenost a způsob je jednou ze základních kamenů stavby věcí, vesmíru i člověka.

U člověka má velký význam. Nemá-li kdo z křesťanů žít nadarmo, nutně musí ve všem stanovit správný způsob; dát všemu tuto sv. Tomášem vyslovenou: „Commensationem principiorum tum materialium tum efficientium.“

Jediný nesprávný způsob ničí celé dílo života i práce, „quia malum procedit ex quocumque defectu“.

Nemá-li křesťan např. správné poznání o Bohu a o cestě duše k Bohu, nezná způsob správného jednání a dělá velké chyby v poměru k Bohu i ve výkladu o něm. Každý správný způsob aktivity předpokládá správné vědění. Správná forma a způsob kultu Boha je ta, která pochází ze všech správných dispozic (vědění a znalosti předpisů, ze vztahu k Bohu skrze Krista, ex virtute religionis, z milosti atd.), má-li správný způsob. Ten z ní činí projev opravdový, hluboký, krásný, ale zvláště účinný před Bohem.

O tomto způsobu kultu, jak jej pěstuje Církev, napsal sv. Augustin, že plakal při modlitbě a zpěvu „suaviter sonantis Ecclesiae“.

Kniha Moudrosti (Sap. XI, 21) vyjadřuje tuto stavbu Boží: „Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti.“ Mensura je totéž, co bylo řečeno o Commensuratio u sv. Tomáše.

Druhý stavební kámen Boží moudrosti je tvar sám, který se nazývá forma nebo species – z řeckého slova „eidōs“, které znamená „vid“, tj. to, čím je věc poznatelná, její vnitřní struktura. Slovo „species“, vid, vzezření, obsahuje tvar, ale vyjadřuje i vnější krásu, takže se někdy krásu věci ztotožňuje s výrazem species.

Ve stavbě věci však nejde jen o vnější vzezření a krásu, nýbrž o vnitřní strukturu věci. Formou nebo tvarem je určeno přesně, co věc obsahuje a čím se liší od jiných věcí, ale také, jaký má smysl ve spojitosti s velkým množstvím jiných věcí.

Na tuto stránku věci se upírá zrak poznání od prvního úsvitu rozumu, kdy se dítě táže, co je to, až do nejvyšších stupňů poznání, kdy poznávací metody a přemýšlení chtějí odpovědět, co věc je. Každá věda se snaží svou cestou dopátrat něčeho o vnitřní stavbě věci; poznáním se věci zjevují člověku.

Vnitřní struktura a určení věci je vlastně odraz Boží moudrosti ve věcech; ona určila tvary věcí a dala jim v nesmírném množství význam a smysl. Proto není v přírodním dění zmatek.

Jako lidský duch formuje tělo a každý úkon, který závisí na lidském rozhodování, tak vtiskl Bůh všem věcem odraz svého ducha a dal jim přesnost, tvar a význam. Tímto tvarem je každý předmět pojmenovatelný a poznatelný.

Už první řečtí filosofové považovali za blaženost, když si duch poznáním osvojuje vnitřní ráz věcí, psychicky jej čte a tím se sám zdokonaluje. Dokonalá blaženost by byla, kdyby se celý vesmír poznáním vepsal do lidské mysli a tím ji zdokonalil.

Možnost poznávání u člověka není ničím omezena, ani časem, ani prostorem, může ho stále přibývat. Aristoteles vyslovil tuto možnost, že duše v poznání se může stát vším, protože v něm si tvoří tvar a obraz věci psychicky, zatímco reálný předmět působí na poznávajícího, ale fyzicky zůstává sám v sobě.

Blíží-li se poznání k reálné definici věci, nabývá přesnosti a dokonalosti. Myslet v dokonalých a obsáhlých pojmech je pro nás velké duchovní bohatství, ale zároveň znamená schopnost formovat své věty a řeči, aby obsahovaly co nejpřesnější pravdu. Víme, kolik světla dává přesná pravda a kolik radosti způsobí pravdivé chápání a poznání. Vše závisí na

vyjádřeném tvaru věcí. To, co vytváří příroda ve věcech, to duch lidský vtiskuje svým myšlenkám, slovům a řeči.

S takovými předpoklady může člověk věřící dosáhnout vysokého stupně chápání nadpřirozené pravdy. V této oblasti zůstáváme jakoby cizinci a málo znalí a mluvíme nepřesně a nedovedeme se zdržet u hloubky, dokud neokusíme z živých pramenů milosti. Toto je asi jedna z nejslabších stránek kněží i věřících. Přitom ale prameny jasu a pravdy jsou otevřené.

Sv. Tomáš říká (I,II,60,2 ad 3): „I v tomto životě očištěnou myslí, darem rozumu, můžeme jakýmsi způsobem Boha vidět.“ Na jiném místě rozvádí způsob tohoto poznání (II, II, 8, 7): „Je dvojí patření na Boha. Jedno dokonalé v patření na Boha, jak je sám v sobě. Jiné nedokonalé, kterým nepoznáváme sice Boha, co je sám v sobě, vidíme však, co Bůh není. Naše poznání o Bohu je tím dokonalejší, čím více chápeme, že převyšuje vše, čemu svým rozumem rozumíme. Obojí vidění pochází z daru rozumu...“ Vznešenost lidského rozumu není ponížena ani přítomností Boha, který je Pravda. I v Boží pravdě zůstává rozum poznávací a pronikající schopností, která tihne k tomu, aby viděla, tj. aby si přisvojila „quod quid est“, vnitřní strukturu věcí, jak je dána jejím tvarem. „Species“ jako vid a vzezření se podobá nebeským tělesům vysílajícím světlo k naší zemi, protože vysílá vnitřní světlo poznání.

Tento druhý stavební kámen Boží moudrosti ve stvořených věcech a zvláště v člověku je zdrojem nevýslovných radostí z poznání pravdy, z vynalézavosti, ale zvláště z poznání Boha, pokud se jeví ve svých stupních.

V křesťanství i ten nejvyšší stupeň Božího nazírání, který se nazývá mystika, není nic temného, nevychází z temných sil ani z okultismu nebo spiritismu, je plný světla a rozumnosti a pramení ze známých pramenů víry, která je účastí na Boží pravdě.

Sv. Tomáš uvádí ještě jeden základní princip jako kámen stavby, na kterém postavila Boží moudrost všechno stvoření. „Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem“ (I, V, 5).

Není méně významný a méně krásný než oba předchozí. K tvaru každé věci je vložena tendence k uskutečnění; cíl je dán věci s její strukturou, ale tak, že přiměřenou aktivitou jej dosahuje. Proto nic nevzniká bez vlastní a přiměřené aktivity a nedochází k cíli a k vyplnění svého smyslu, leč aktivitou. U některých věcí je aktivita sama cílem, u jiných teprve její výsledek.

Tíhnutí k cíli je jakoby „pondus“ *váha*, jak mluví Kniha Moudrosti, a jím váže Boží moudrost vše navzájem. Aktivita a pohyb vesmírný i životní je spojen s aktivitou a pohybem všeho.

Ve vzájemném působení těles se rozvíjí to, čemu říkáme vesmír, příroda a život. V této souvislosti těleso schopné vyššího a kvalitnějšího pohybu a aktivity má podřízené jiné s menší aktivitou, ale také potřebnou.

V lidském životě se objevuje podle této Boží moudrosti mnohonásobná aktivita a závislost, ale i nadřazenost nad jinými tělesy a živočichy. Lidská aktivita a její pohyb má všechny zákonitosti: fyzikální, biologickou, ale nadto i duševní. Proto je člověk zvláštní bytost s velkým úkolem uskutečnit svůj život a dosáhnout cíle, zvláště poslední cíl.

Ve všem jednání a tvoření člověk uskutečňuje nějaké „proč“, pro které jedná a tvoří. Největším problémem života je štěstí, které se ukrývá za všemi „proč“, na která člověk aktivitou odpovídá. Vidíme ze zkušenosti, že není jednotná odpověď u všech lidí.

V tomto bodě své stavby zavazuje Bůh člověka samého, jemuž dal rozum a vůli, aby se rozhodoval, a tak se stal spolutvůrcem dosažení cílů a vyplnění smyslu života. Ve vyplněném smyslu života dokonalou aktivitou je lidské štěstí. Víme, že člověk může dosáhnout mnoho štěstí.

V křesťanském pojetí života jde ještě o to, aby se člověk svou lidskou aktivitou nezastavil u toho, co dosáhl nebo co dosáhne. Víme o posledním cíli života, jímž je Bůh, a tíhnutí k němu vložila Boží moudrost do člověka.

Sv. Tomáš toto tíhnutí v člověku vyslovil tak, že člověk má přímý vztah k Bohu v tom, že hledá celou pravdu, její zdroj a chce jí dosáhnout. Druhá cesta lidského ducha se ubírá přímým krokem k celému dobru, k jeho Zdroji a dosažení. To vše mluví o universální pravdě a universálním dobru, nejen o něčem, co je nějak dobré a schopné vzbudit v sobě poznání nějaké pravdy. Není pochyby, že je tu přímá odezva v člověku na moudrost Boží, zvláště na to, že dal i člověku tíhnutí „pondus“ vedoucí k Bohu.

Duchovní pastýř, 8/61

Katolická literatura u nás

(časopis *Via* a Katolické noviny)

Pavel VI. pronesl 29. ledna 1969 při veřejné audienci mezi jiným toto: „Proč není Církev po některých stránkách po koncilu v lepších poměrech než byla předtím? Proč je tolik neposlušnosti, tolik bezmocnosti v cír-

kevním právu, proč je tolik pokusů o sekularizaci, tolik krkolomnosti v úmyslech převrátit strukturu Církve, tolik snahy připodobnit katolický život zesvětštěnému, tolik důvěry k sociálnímu způsobu myšlení a nedůvěry k teologickému a duchovnímu? Je možné, že se našlo mnoho důvodů, ale nejedná se také spíše o krizi víry a o krizi synů Církve v samé Církvi?“

Uveřejňuje se mnoho článků, konferencí a knih o kritickém stavu víry a nauky o ní, o hlásání evangelia. U nás oba katolické časopisy oplývají kritikou, mluví o interpretaci víry a teologie, o negativních stránkách v Církvi, o smělých převratech v životě víry, o kritikách cizích autorů rozvracejících základy Církve a její autoritu (předem však je nutné poznamenat, že autoři článků nepřipustí k dialogu jiné, kteří nesouhlasí s jejich tendencí).

Nakupilo se množství problémů objektivních i subjektivních a nedá se říci, že by nová literatura přispěla mnoho k jejich řešení. Dává se přednost různým formám úniku před řešením. Množství konferencí má budit zdání učenosti, ale ve skutečnosti řešení nahrazují zdánlivé diskuse, v nichž není slyšet nic pozitivního. Diskuse je pro člověka toužícího dosáhnout uplatnění zajímavá, příjemná, vášnivá, ale hlavně nic nevnučuje a k ničemu nezavazuje, jak říká G. M. Behler ve *Vie Spirituelle*...

Je to nový způsob propagandy nesprávností, užívá se velké množství slov o vědách a technice a o dnešním člověku a jeho způsobu chápání, o jeho odcizenosti atd. Zdůrazňuje se historičnost a její vliv na interpretaci zjevené pravdy, o cizích vlivech řecké kultury a filosofie, o evolucionismu a nové interpretaci dědičného hříchu. Spíše by se dalo tvrdit, že tento nový příval zmatků a nejasností a přílivu lidského elementu do Božích věcí a do zjevené pravdy svědčí o velké ráně lidské nevědeckosti v duchovních věcech a nesnadnosti je přijmout a žít podle nich. A to je jen jedna ze čtyř hlavních ran jako důsledků dědičného hříchu.

V celém tomto podnikání, jak ve světě, tak i u nás, by se dalo zjistit to, co řekl Pavel VI. v uvedené řeči. Kritický stav je více vnitřní věcí věřících, malověrných i nevěřících a odpadlých od víry, ovšem i velké povrchnosti, tvrdosti, pýchy a smyslného smýšlení člověka podle sv. Pavla: „*Homo animalis non percipit ea quae sunt spiritus.*“ (*Přirozený člověk nemůže přijmout věci Božího Ducha - 1 Kor 2,14*) Důvodů je mnoho, říká papež, a je jich mnohem více uvnitř člověka než vně. Čiší z tohoto nového pohybu skepse a rozklad a proto se dává přednost novým pokusům o reflexi víry z těžkopádných začátků hledání nebo z odůvodnění rozkladů víry než pozitivnímu výkladu rozvoje života z víry (tomuto dru-

hu literatury je dána malá možnost uplatnit se pro velký vliv opačných směrů na katolickou literaturu). To se děje jak v zahraničí, tak i u nás.

Tak tedy stránky malých časopisů jsou plněny reprodukcí a ozvěnou z jiných zemí rozvinutějších po této stránce. Reprodukují se často neomodernismus. Vlastní tvorba přísně vědecká skoro neexistuje, a to i z uvedených důvodů, nejen z neschopnosti autorů. (Kdo poznal tajemný smysl zákulisních bojů, které se odehrávají za katolickou literaturou a její úrovní?)

Příčiny nepoměru nebo rozkladu nebo nezájmu o víru se hledají v Církvi, v konzervativnosti, v institucionálnosti, v chybách v historii atd., ale důvod, který uvádí Kristus ve svém podobenství – že jsou duše tvrdé jako cesta, kamenité bez vláhy, trnité zájmem o to, co nabízí tělo a svět (ve špatném smyslu), a proto nejsou schopny přijmou Boží království a poselství o něm – ten se naprosto vynechává. Tím nechceme popřít nějaké nedokonalosti, které se v životě Církve, tj. údů Církve odehrávaly.

Naše literatura mluví často o nové interpretaci zjevené pravdy, ale provádějí toto dílo často lidé bez vědeckého – teologického základu, neznají filosofie a biblických věd, zato ale vynikají pronášením myšlenek ze zahraničí. Opakují stále fráze o lásce k bližnímu snižené na přirozený humanismus, o svobodě velmi nepřesně vykládané, o osobnosti, o setkávání člověka s Bohem a Boha s člověkem, o protnutí Slova s časovostí, o službě bližnímu, o nové formě křesťanství bez vztahu k lásce k Bohu. Mluvení o evangeliu a životě podle něho ztratilo přesnost a jistotu, ale též ztrácí na závaznosti.

V teologické tvorbě vypadla poctivá vědecká práce filosoficko-teologická a též vypadla biblická věda a přejímají se odezvy z Bultmanna, Robinsona a jiných autorů.

Proti tomuto otevřenému úpadku katolické literatury neprospějí ani uveřejňované (bez poznámek souhlasu nebo nesouhlasu redakce) články a kritiky autorů jiných vyznání se seberadikálnější kritikou, naopak jej posilují. Přitom negativní postoj k čemukoliv je už tak opotřebován, že ztrácí na síle. Způsobil však dosti velký rozklad, neklid a skepsi.

Život z víry potřebuje vnitřní sílu hořčičného zrna podle podobenství a ne bludné nauky různých novodobých interpretů. Vnitřní síla je milost a Duch svatý. Negativní kritika života, i když je psána dr. Rahnerem, nedává ani lepší vztah k víře ani nepodporuje rozvoj života z víry. Dnešní doba jakoby ignorovala vše, co je třeba k rozvoji života. Život se nemůže zastavovat u počátečních bojů a nejistot...

ORATIO S. ANSELMII
CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI
ANTE PERCEPTIONEM CORPORIS
ET SANGUINIS CHRISTI

Domine Iesu Christe, qui Paure disponente, Spiritu Sancto cooperante, per mortem tuam spontanea voluntate misericorditer a peccato et morte aeterna mundum redemisti, adoro, et veneror eo quo possum, quamvis tepido affectu et humili devotione, gratias agens tanto beneficio, hoc sanctum corpus, et hunc sanguinem tuum, quae ad emundationem et defensionem peccatis (*cfr. I Io I,7*), accipere desidero.

Confiteor, Domine, quia nimis sum peccator (*cfr. Luc V,8*), et indignus (*cfr. Luc VII,6*) ad eorum tactum accedere. Sed confidens de illa clementia, qua pro peccatoribus, ut iusti fierent, animam tuam ponens, eam dedisti (*cfr. Io X,15.17s.*), et pia hostia Patri mactari voluisti; illa praesumo, licet peccator, ut per illa iustificer, accipere. Supplex ergo te, pie miserator hominum, obsecro ut quae ad delendum peccata dedisti, non mihi sint ad peccatorum augmentum, sed ad indulgentiam et tuitionem.

MODLITBA SV. ANSELMA,
ARCIBISKUPA Z CANTERBURY,
PŘED PŘIJÍMÁNÍM TĚLA
A KRVE PÁNĚ

Pane Ježíši Kriste, Ty jsi podle vůle Otcovy a za spolupůsobení Ducha svatého zcela svobodně a z pouhého milosrdenství vykoupil svou smrtí svět z hříchu a věčné smrti: klaním se a vzdávám úctu, avšak s malou vroucností, jaké jsem pouze schopen, a s pokornou oddaností Tvému svatému Tělu a Tvé (drahocenné) Krvi, které chci přijmout - s díkůčiněním za tak velké dobrodiní - k očištění od hříchů a k ochraně před nimi (*srv. I Jan I,7*).

Vyznávám, Pane, že jsem velmi hříšný (*srv. Lk 5,8*) a nehodný (*srv. Lk 7,6*), vůbec se jich dotknout. Avšak důvěřuji té dobrotě, s kterou jsi dal svůj život za hříšníky (*srv. Jan 10,15.17n.*), aby se stali spravedlivými, a s níž jsi chtěl sebe obětovat Otci jako právoplatnou oběť, a odvažuji se, i když jsem hříšník, přijmout (Tvé Tělo a Tvou Krev), abych se skrze ně stal spravedlivým. Pokorně prosím Tebe, který se tak laskavě smilováváš nad lidmi, aby to, co jsi obětoval pro zničení hříchů, nevedlo k rozmnožení (mých) hříchů, ale k odpuštění a ochraně.

Fac me, Domine, ita ea ore et corde percipere, atque fide et affectu sentire, ut per eorum virtutem sic merear complantari similitudini mortis et resurrectionis tuae (*cf. Rom VI, 4ss.*), per veteris hominis mortificationem, et novitatem iustae vitae, ut dignus sim corpori tuo, quod est Ecclesia (*cf. Col I, 24*), incorporari, et sim membrum tuum, et tu caput meum (*cf. Eph IV, 15*), et maneam in te, et tu in me (*cf. Io XV, 4*): quatenus in resurrectione reformes corpus humilitatis meae, configuratum corpori claritatis tuae, secundum promissionem Apostoli tui (*cf. Phil III, 21*), et in te in aeternum gaudeam de gloria tua, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

Učiň, Pane, abych (Tvé Tělo a Tvou Krev) tak přijímal ústy a srdcem a zakoušel vírou a láskou, (učiň,) abych si v jejich síle tak zasloužil srůst (s Tebou) do podobnosti s Tvou smrtí a Tvým zmrtychvstáním (*srv. Řím 6, 4nn.*), abych tak umřel starému člověku a žil novou spravedlností, abych se stal hodným vtělit se do Tvého Těla, kterým je Církev (*srv. Kol 1, 24*): ať jsem Tvým údem a Ty mou hlavou (*srv. Ef 4, 15*), ať zůstávám v Tobě a Ty ve mně (*srv. Jan 15, 4*), abys pak při vzkříšení přeměnil mé ubohé tělo a připodobnil je svému Tělu oslavenému, jak to slíbil Tvůj apoštol (*srv. Flp 3, 21*), a já se v Tobě navěky radoval z Tvé slávy, neboť Ty s Otcem a Duchem svatým žiješ a kraluješ na věky věků. Amen.

(S. ANSELMUS CANTUAR., *Orationes*, XXXIV: PL 158, 927. S přihlédnutím k německému překladu [*Gebet zum Empfang des Herren-Leibes und -Blutes*. In: ANSELM von CANTERBURY: *Gebete. Übersetzt u. eingeleitet v. L. Helbling OSB. Einsiedeln, Johannes Verlag 1965, s. 23–24*] přel. ffr. Štěpán M. Filip a Michal V. Hrček, OP.)

Sv. Tomáš Akvinský, Summa proti pohanům

Pracovní vydání. Přeložil PhDr. Jiří Tomáš Bahounek OP, vyd. Matice cyrilometodějská s.r.o., 4 svazky, Olomouc 1992-93

Stanislav Sousedík

Dobrych překladů z oblasti středověké filosofie a theologie je v českém jazyku stále kritický nedostatek, první český překlad Sumy proti pohanům bereme proto do rukou se zájmem a napjatým očekáváním. Originální latinský text této Sumy je dostupný jednak ve vydáních historických, z nichž je nejdůležitější tzv. editio Piana ze 16. století, jednak v moderní kritické edici, která byla zveřejněna v řadě editio Leonina mezi lety 1918–1930. Tento text dostupný v čtenářském vydání nakladatelství Marietti není však již dnes považován za dokonalý, a tak při dvojjazyčném latinsko-německém vydání, které vychází od roku 1987 v Darmstadtu, překladatelé latinský text nově upravili. Toto latinsko-německé vydání, na němž pracuje skupina renomovaných odborníků již sedm let, není dosud ukončeno. S tím větším zájmem saháme po překladu českém, jenž je dílem jednotlivce a vznikl v časovém rozmezí pravděpodobně daleko kratším.

Při posuzování českého překladu se nejprve podíváme, jaké předlohy překladatel při své práci užil. Z toho, co jsem uvedl, vyplývá, že nejvhodnější předlohou by byl text obsažený v edici darmstadtské. Toho však překladatel T. Bahounek neužil, nýbrž překládal, jak uvádí (I, 27), podle jakéhosi textu uveřejněného v Římě r. 1894, k jehož bližší charakteristice uvádí pouze – adresu tiskárny! „Přihlížel“ však prý i k vydání nakladatelství Marietti z r. 1946. Jak tomuto „přihlížení“ rozumět a podle kterého textu T. Bahounek to které místo přeložil, z úvodu, který své práci předeslal, nevyplývá. Je zřejmé, že takovýto postup neodpovídá běžným filologickým pravidlům, které nelze při překladu takového kulturního významu, jako je první přetlumočení Sumy proti pohanům do českého jazyka, přehlížet.

Nepříjemné podezření, že překlad je prací neodbornou, které v nás po takovém uvedení předlohy počíná klíčit, při četbě vlastního překladu bohužel nepomáhá. Známe všichni starší překlad Theologické sumy do češtiny. Ve srovnání s tímto starším překladem, odrazujícím čtenáře jazykovou kostrbatostí a málo srozumitelnými neologismy, znamená Bahounekův nový překlad po určité stránce krok vpřed. Je totiž jazykově

dosti obratný a překladateli nechybí cit pro to, co je v dnešní češtině únosné a co nikoli. Po jiné, a to důležitější stránce stojí však Bahounkův překlad pod úrovní staršího překladu. Jeho tvůrci, vesměs dominikáni předchozí generace, totiž Tomášovu textu po věcné stránce dobře rozuměli a jejich překlad, ač neobratný, je po věcné stránce celkem dost spolehlivý. To bohužel nelze říci o novém překladu Bahounkově. Při jeho četbě a srovnávání s originálem občas pozorujeme, že překladatel textu, který tlumočí, po věcné stránce dost dobře nerozumí. To je také důvodem, proč je v překladu tolik míst obtížně srozumitelných, ano téměř nerosumitelných. Překladatel má právo odchytil se ve vnějších věcech od jazykového znění originálu a přizpůsobit překlad duchu své mateřštiny. Podmínkou ovšem je, že originálu dokonale rozumí. Po této stránce mám proti překladu řadu námitek, které zde však není možné jednotlivě vypočítávat. Vybral jsem raději z Bahounkova překladu namátkou jednu kapitolu a uvádím ji v dodatku zároveň se svým vlasutím překladem. Z této ukázky bude snad názorněji patrné, v čem vidím nedostatky Bahounkovy práce. Je jasné, že na otázku české terminologie mohou být různé názory. Zcela nepřijatelný se však zdá termín „hmota“ za latinské „materia“. Materia je totiž u Tomáše pouze rozumem postižitelná, česká „hmota“ je naproti tomu předmětem smyslového vnímání. Domnívám se dále, že je někdy účelné uvádět v překladu termín český spolu s termínem latinským (např. „odlišnost čili difference“), protože se oba termíny užívají a podle kontextu se někdy hodí lépe ten, někdy onen.

S prvním českým překladem Sumy proti pohanům tedy spokojení být nemůžeme. Z překladatelského, ale i nakladatelského nezdaru plyne však alespoň poučení. Spočívá v tom, že při zaplňování kulturních mezer, kterých máme více než dost, musíme postupovat uvážlivě, od potřebnějšího k méně naléhavému, od toho, na co naše síly stačí už teď, k tomu, na co si snad budeme moci troufnout, budeme-li pilně pracovat, o několik let později. Překladateli je třeba přiznat velkou pracovitost, nakladatelství pak dobrou vůli. To jsou hezké vlastnosti, samy o sobě však k úspěchu nestačí.

Suma proti pohanům, kniha I, kap. 17

přel. dr. Sousedík

Že v Bohu není látka

Z toho je také patrné, že v Bohu není látka.

Látka je totiž tím, co je, v možnosti.

Dále: látka není tím, z čeho vychází činnost, takže účinná příčina a látka nespádají podle Aristotela vjedno. Bůh je však, jak bylo řečeno výše, první účinná příčina věcí. Tudíž není látkou.

Dále: Těm, kteří převáděli vše na látku jako na první příčinu a proti nimž píše Aristotelés ve 2.knize Fyziky, vychází, že přirozené věci jsou náhodou. Kdyby tudíž Bůh, jenž je první příčinou, byl látkovou čili materiální příčinou věcí, plynulo by z toho, že je vše jen náhodou.

Dále: Látka se stává příčinou něčeho, co je v uskutečnění, jen pokud se stává jinou a nějak se mění. Nemůže-li tedy Bůh – jak bylo dokázáno – podstupovat pohyb, nemůže být na žádný pád příčinou věcí na způsob látky.

Tuto pravdu vyznává i katolická víra, když učí, že Bůh vše stvořil nikoli ze své podstaty, nýbrž z něčeho.

Tím se vyvrací i pošetilá myšlenka Davida z Dinantu, jenž se odvážil tvrdit, že Bůh je totožný s první látkou, a to prý proto, že kdyby totožný nebyl, museli by se Bůh a první látka lišit nějakými odlišnostmi čili diferencemi a nebyly by to tudíž věci jednoduché. Neboť v tom, co se od jiného liší nějakou odlišností, je to právě

přel. T. Bahounek

Že Bůh není hmota

To, že Bůh není hmota, vyplývá také z následujícího:

Vždyť to, co hmota je, je v možnosti.

Dále: hmota není základem jednání: takže způsobující a hmota nespádají dle Filosofova (II Physic., 7,3; 198 a) vjedno. Bohu však přísluší, že je první způsobující příčina věcí, jak bylo výše uvedeno. (Kap. 13) Sám tedy není hmotou. 3. Dále: u těch, kdo převáděli všechno na hmotu jako na první příčinu, vychází, že přírodní existuje náhodou; proti nim jsou námitky. (II Physic. VII, IX; 198 b, 199 b) Jestliže tedy Bůh, jenž je první příčinou, byl hmotnou příčinou věcí, pak z toho plyne, že věci existují náhodou.

Dále: hmota se nestává příčinou něčeho v uskutečnění, leda snad když se střídá a mění. Je-li tedy Bůh nehybný, jak bylo prokázáno (Kap. 13), tak nemůže být žádným způsobem příčinou věcí na způsob hmoty.

Tuto pravdu však vyznává katolická víra, jež tvrdí, že Bůh stvořil vše nikoli ze své podstaty, ale z něčeho.

V tom se však odhaluje pošetilost Davida de Dinanta, jenž se odvážil tvrdit, že Bůh je totéž, co první hmota, a to z toho, že kdyby nebyl totéž, bylo by třeba je odlišit některými odlišnostmi; takže by nebyla jednoduchá; neboť v tom, že se odlišností liší od jiného, sama odlišnost způsobuje uspořádání. To však plyne

odlišnost, která způsobuje složenost. – Tento argument má však původ v jeho nevědomosti: nevěděl totiž, jaký je rozdíl mezi odlišností a růzností. „Odlišné“, jak je vymezeno v 10. knize *Metafyziky*, se totiž vypovídá s ohledem na něco: všechno odlišné je totiž odlišné s ohledem na něco. „Různé“ se naproti tomu vypovídá absolutně, na základě toho, že něco není s něčím totožné. S odlišností je se možno setkat u věcí, které se v něčem shodují: je u nich totiž třeba udat, čím se liší. Tak se např. dva druhy shodují v rodu a musí se tudíž lišit druhovými diferencemi. Avšak u těch jsoucenc, která se v ničem neshodují, nemůžeme hledat, čím se liší, neboť jsou různá sama sebou. Tak se navzájem liší např. protikladné difference: ty totiž neparticipují na rodu jako na části své esence. Nelze tudíž hledat, čím se liší, neboť jsou různé samy sebou. A takto se vzájemně liší i Bůh a první látka: Bůh je čiré uskutečnění, první látka je čirá možnost, a v ničem se tedy neshodují.

z neznalosti, neboť neznal rozdíl mezi odlišností a růzností. Odlišné podle Aristotelova vymezení (X *Metaph.*, IX,3,6; 1054 b) se uvádí k něčemu; všechno odlišné je totiž od něčeho odlišné: kdežto něco různé se uvádí prostě proto, že to není totéž. Odlišnost se tedy může hledat v tom, co se v něčem schází; je totiž třeba něco u nich označit, čím se liší, jako se dva druhy scházejí v rodu, takže je třeba, aby se odlišnostmi odlišily. Avšak u těch, které se v ničem nescházejí, není třeba hledat, čím se odlišují; jsou však samy sobě různými. Tak se totiž navzájem liší i protivné odlišnostmi; nemají totiž účast na rodu, jakoby části své bytnosti; proto se nemusí hledat, čím se odlišují; jsou různými sobě samým. Tak se také odlišují Bůh a prvotní hmota, z nichž jeden je čiré uskutečnění, kdežto druhý čirá možnost, aniž se v něčem scházejí.

podle vydání: Thomae Aquinatis Summae contra gentiles libri quattuor, tom. 1., ed. Karl Albert et Paulus Engelhardt. Cooperavit Leo Dümpelmann. Texte zur Forschung 15, Darmstadt 1987

Anselm Grün:**„Hlubinně psychologický výklad Písma“**

vydala Česká křesťanská akademie, Praha 1994. Přeložil mons. Josef Hermach.

Práce německého benediktina Anselma Grüna je obohacením pro metodu výkladu Písma svatého, který často v německé jazykové oblasti ustrnul na úrovni historické a literární kritiky. Pro mnohé naše čtenáře není známý rozdíl mezi pojetím francouzské a německé exegese. Počátky této diferenciace můžeme hledat u zakladatele moderní katolické biblistiky otce J. M. Lagrange, žáka vídeňské teologické fakulty, který svou průkopnickou prací „Historická metoda“ přijal přes jistý odpor části katolických exegetů požadavky na historickou a literární kritiku textů Písma svatého. Zůstal však rozdíl ve filozofickém východisku. Nekatolická německá exegese postavila tuto metodu na principech apriorních předpokladů o neexistenci či nemožnosti prokázat nadpřirozené v textech Písma svatého. Pozdější vývoj, kdy se tato metoda transformovala do podoby metody dějin literárních forem (FGM), dal vyniknout tomuto rozdílu filozofických předpokladů. Poukázal na něj především žák Lagrangeův P. Benát. O těchto skutečnostech se můžeme dočíst v novém dokumentu Kongregace pro otázky víry¹.

Zájem biblistů o historické a kulturní kořeny biblické zvěsti, které souvisí s jejím historickým a literárním vývojem, způsobily v mnoha případech u exegese určité zakrnění duchovního a teologického rozměru Písma svatého. Kardinál Ratzinger v řadě svých přednášek upozornil na absenci takového biblického výkladu, který by vyrůstal z tradice prací církevních otců a učitelů. Oproti tomu nekatoličtí vykladaatelé nezapomenou uvést stanoviska otců reformace: dr. M. Luthera, J. Kalvína, H. Zwingliho. Práce Anselma Grüna chce doplnit výklad Písma svatého o rozměr hlubinně psychologický. Ne, že by se pokoušela o psychoanalýzu biblických autorů či o hlubinně psychologický rozbor textu v rámci jeho dějinného vývoje. To by ani nebylo možné, vždyť každý psycholog ví, kolik práce, jaké množství kontaktů vyžaduje psychoanalytický rozbor, který se realizuje v odborné ordinaci psychologa s jeho návštěvníkem. Tato práce chce postihnout jeden z důležitých aspektů, který je bytostně spojen se vznikem biblických textů, a to je otázka působení tohoto textu či působení biblického autora na mne jako posluchače či

¹ Pontifica Commissione Biblica: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana 1993

čtenáře. V tomto smyslu představuje Grünova práce důležité obohacení současného přístupu k Písmu svatému a dává také možnost rozšířit o tuto dimenzi výklad Písma svatého v rámci přednášek či homilií. V samotné knize je uvedena řada konkrétních příkladů, ve kterých autor vykládá jednotlivé úryvky Písma, především Nového zákona. Čtenář sám zhodnotí úspěšnost tohoto výkladu a může si ověřit aplikaci této metody i na jiných místech.

Na závěr bych však chtěl upozornit na potřebu jisté rovnováhy. Anselm Grün upozorňuje na práce německého teologa psychologa Drewermanna, který publikoval dva díly studií pod názvem Hlubinná psychologie a exegese. Sám Anselm Grün v předmluvě upozorňuje na určitou nezařazenost Drewermannova postupu. Tato nezařazenost vychází z moderního stanoviska, které považuje subjektivní postoj za určující a rozhodující, nejenom při výkladu Písma, ale ve vztahu k ostatním teologickým otázkám. Tento postoj v rámci přístupu k textu Písma svatého zapomíná na prioritu Božího zjevení, ale právě to rozhoduje při výkladu Písma. Čtenář či posluchač si musí uvědomit, že nevstupuje pouze do nějakého procesu tázání, jak na něho biblický text působí, čím obohacuje jeho život, jak pomáhá k realizaci jeho osobnosti. Biblický text je především cestou, která mne přivádí k setkání s Bohem. Dává mi nahlédnout do tajemství Božího Já. Tento aspekt vyžaduje jinou metodu výkladu, než pouze hlubinně psychologickou. Tomuto aspektu bezesporu poslouží metoda historické a literární kritiky textu, která nás přivádí k poznání vývoje teologické terminologie a k poznání literárních druhů a forem, které zprostředkovaly Boží zjevení. Rovněž tak skutečnost Božího zjevení, s kterým se posluchač či čtenář setkává na stránkách Bible, nás přivádí k poznání nutnosti autentického výkladu Písma, to je k výkladu společenství synagogy či církve, v kterém se text Písma svatého zrodil a pro které je text Písma svatého především určen. Tato konfrontace s nově vydanou instrukcí Kongregace pro otázky víry je v současné době důležitou připomínkou pro přístup k Písmu svatému, abychom se vystříhali jak subjektivních, tak fundamentalistických výkladů Písma svatého. Ty totiž mohou znehodnotit bohatství a hloubku Božího zjevení, které k nám přes staletí hovoří jazykem, který je jedinečným a tím nejkrásnějším nástrojem komunikace mezi já a ty.

KNIHOVNA

Krystal OP:

Albert Beneš OP: Morální teologie

Jeruzalémská bible, IV. sv. (Jozue, Soudců, Rut)

Nican mopohua - Zde se vypráví (Zjevení Panny Marie v Mexiku)

Sefer: Pirkej Avot - Výroky otců

Zvon:

Kodex kanonického práva

Pražské arcibiskupství 1344–1994 (sborník)

G. K. Chesterton: Ohromné malíčkosti; Obrany

L. Boros: Osvobození k životu

Dar víry (Výklad katolického učení víry pro dospělé)

Karmelitánské nakladatelství:

K. Schaupp: Doprovázení na duchovní cestě

M. Gyr: Obnovte se v duchu

R. Abeln, A. Kner: Jak se máme modlit?

R. Abeln, A. Kner: Umírání znamená loučení

G. Stoff: Dobré slovo u lůžka nemocných

J. Vícha: Krajina milosti

A. Grün: O mlčení

A. Balling: Štěstí

N. Cummins OCD: Osvobození k radosti (Úvod do nauky sv. Jana od Kříže)

Vyšehrad: M. Hengel: Evangelista Lukáš

Svoboda:

E. Rádl: Útěcha z filozofie

J. M. Bocheňski: Cesty k filosofickému myšlení

Hare, Barnes, Chadwick: Platón, Aristoteles, Augustin - zakladatelé myšlení

Filosofický ústav: Vesmír, jazyk, myšlení (sborník)

Archa Bratislava:

J. M. Lohman: Text a kultura

A. de Libera: Středověká filozofie

Mladá fronta: Judaismus, křesťanství, islám (slovník)

Slon: O přechodech k demokracii

Aula: E. Dickinsonová: V zahradě (poezie)

Atlantis: C. G. Jung: Duše moderního člověka

Křesťanská Akademie Praha:

Z. Kratochvíl: Studie o křesťanství a řecké filosofii

C. S. Lewis: Zaskočen radostí

MCM: Sv. Tomáš Akvinský: Výklad modliteb

Občanský institut: Liberalismus konce 20. století (sborník)

Oikoymenh:

Ballestrem, Ottmann: Politická filosofie 20. století

M. Eliade: Mýtus věčného návratu

P. Rezek: J. Patočka a věc fenomenologie

P. Hadot: Plótinos čili prostota pohledu

CDK: Konzervativní myslitelé (sborník)

Proglas: P. Fiala, J. Hanuš: Koinótes - Felix M. Davídek a skrytá církev

Portál:

V. Messori: Hypotézy o Ježíšovi

A. E. Gilles: Lidé víry - příběh středověké církve

E. Gruber: Děti se ptají na Boha

Torst:

Z. Kalista: Josef Pekař

F. Bridel: Básnické dílo

Cesta:

Bůh, přítel života - prohlášení něm. bisk. konference k ohrožení života na Zemi

V. Frankl: Vůle ke smyslu

ERM: E. Wiesch: Návrat do Sighetu

Sursum: P. Claudel: Křížová cesta

ROAL: J. N. D. Kelly: Pápež dvou tisícročí

Návrat:

F. Schaeffer: Ten, který je skutečností

R. Enroth: Průvodce sektami a novými náboženstvími

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, Kožia 20, 811 03 Bratislava

sazba: KRYSTAL OP v systému L^AT_EX

tisk: tiskárna Tobola, Praha

MK ČR 6783

NOVINOVÉ VÝPLATNÉ placeno převodem

Podávání novinových zásilek povoleno Ředitelstvím pošt Praha

čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.

odesílatel: Knihkupectví f.ú. Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1
