

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

SALVE

ROČNÍK IV.

ČÍSLO 3

1994

Samota

K. Rahner *Muž s probodeným srdcem*

J. Maritain *Freud a psychoanalýza*

J. Fuchs *Metafyzické vakuum psychiatrů*

D. von Hildebrand *Nepravý irenismus*

K. Groulík *Vrchol evropské kultury*

Marie-Julienne *Aggiornamento pro
kontemplativní řádové sestry*



OBSAH

Všechno zkoumejme, co je dobré, toho se držíme	1
Samota	3
K. Rahner – Muž s probodeným srdcem	6
J. Maritain – Freud a psychoanalýza (2. část)	12
J. Fuchs – Metafyzické vakuum psychiatrů	21
D. von Hildebrand – Nepravý irenismus	28
K. Groulík – Vrchol evropské kultury	37
Marie-Julienne – Aggiornamento pro kontemplativní řádové sestry	44
Recenze	55

Všechno zkoumejme, co je dobré, toho se držíme ...

Zatímco božská stránka Církve zůstává věčně táž, časná tvář prochází proměnami, aby byla úměrně duchu doby a kultury nejen živá, ale stále mladá. Na tyto proměny se lze dívat dvěma extrémními pohledy: jako na sled krizí s obavou, „kam až to může jít“, nebo jako na vývoj od chyb k stále plnějšímu pochopení lidství a nalezení jeho místa v Božím úradku.

Nabízí se však ještě jiný, prostší pohled: nehledat ve změnách žádnou linii nebo směr, prostě pozorovat a konstatovat mnohotvárnost skutečnosti. Když se nevěsta obléká a líčí kvůli svému ženichovi, jednou vynikne její postava, jindy upoutají tahy obličeje, rty, vlasy. Přesto krása spočívá v ideálním případě v harmonii všech těchto prvků. Stejně tak Církev se strojí pro svého Ženicha, který ocení i její lidskou tvář, do šatů různých dob a kultur, aby pokaždé vynikla nějaká další stránka. Je však potřeba neztratit ze zřetele ty aspekty, které zdůraznila doba minulá, abychom nezůstali uzavřeni ve svém vkusu a neminuli se s realitou Církve. Každý takový „dobový tvar“ totiž něco vypovídá nejen o době samé, ale probleskuje v něm něco z podstaty Církve, která nemůže být pojata v úplnosti a najednou, ale jen postupně objevována – tak jako všechno, co přesahuje možnosti lidského rozumu. Není tedy nutno hodnotit směr vývoje a dělat generalizující závěry o stavu dnešní církve, snažme se spíše pochopit, co chce Církev sdělit o sobě světu a především svému Ženichovi, když oblékne nové, nebo častěji opráší staronové šaty.

Někdy se však stane, že s novým elánem přijde jen nový extrém. Pak už tato „dobová“ nebo „místní“ tvář Církve nevyjadřuje ani nezdurazňuje její linie, ale naopak je zastírá. Je těžké najít v konkrétních případech ten předěl, kdy se ještě jedná o pouhé zdůraznění jednoho aspektu, a kdy už je to hereze – zdůraznění jednoho na úkor druhého. Měřítkem nám může být jen vztah daných názorů k pravdě (jakožto k realitě). Pokud hraje přílišnou roli psychologický ohled – aby byla Církev přijatelná, nebo dokonce láková pro lidi –, je velké nebezpečí, že bude pravda suspendována. Jediným východiskem pro Církev je chtít se líbit především Kristu ve všech svých lidských podobách. Tak je zaručen i úspěch u lidí, protože pravdivost táhne svou vlastní přitažlivostí. Je jí sice třeba pomáhat proti tlaku porušené přirozenosti, ale rozhodně ne proti ní samé. Mnohotvárnost Církve se však netýká jen dob a kultur, odráží se také v různosti jednotlivých údů. O tom svědčí i sv. Pavel, který stojí u samotného zrodu tajemného Kristova těla. Těžko to tedy může být způsobeno infiltrací světských řádů do struktury Církve, spíše

je to něco nutného, samozřejmého, co vyplývá ze samé podstaty člověka i Církve. Orgány v těle se rozlišují na vnitřní, které zajišťují chod organismu, a vnější, jejichž funkce je směřována ven, a skrze toto vnější prostřednictví docházejí svého smyslu a životnosti. V těle Církve tudy prochází nejdůležitější dělení – na stav duchovní a světský. Jejich hranice (zatím ještě) se nedají přehlédnout díky vnějším, zcela jednoznačným známčkám. I do těchto daností však vstupuje doba s pochybností, zda nejde do jisté míry o dobový přežitek; zda by nestačilo oddělení duchovní, vnitřní. Poukazuje se na zdravou přirozenost, jež je základem milosti, a především na *aggiornamento*, kterým Koncil otevřel dokořán dveře nejen čerstvému vzduchu, ale leckdy i průvanu, který smete vše, co mu přijde do cesty. Je zrušení mříží, hábitu zvyklostí kontemplativního života požadavkem přirozenosti obnovené milosti, či pouhé přirozenosti, nebo porušené přirozenosti? Co všechno ze světa si může ponechat zasvěcená osoba, aby jí nepřestala být? A čeho všeho se může vzdát laik, aby zůstal laikem? Tyto otázky se musí řešit individuálně, ale s ohledem na základní rozlišení, které je samo také problémem: Jsou znaky oddělení (hábit, mříž atd.) skutečně jen negativními znaky, jejichž účelnost je dobově a individuálně podmíněna, nebo v sobě skrývají něco pozitivního, co nelze bez ztráty opustit? Zdálo by se, že tyto otázky mají význam jen pro řeholní osoby určitých institutů. Ale i pro člověka vně tohoto vymezení je užitečné uvědomit si specifčnost duchovního povolání – jako povolání k oběti, do jisté míry i oběti přirozenosti –, aby tím lépe objevil svou vlastní identitu.

SALVE se těchto problémů dotýká ve dvou příspěvcích: Dietrich von Hildebrand upozorňuje na nebezpečí „tolerance“ a „dialogu“, pokud jsou pojímány jako alternativa k pravdě, a sestra Marie-Julienne nabízí svůj pohled na význam klauzury pro kontemplativní sestry ve světle pokoncilního *aggiornamento*. Tím ovšem nejsou tato zajímavá témata zdaleka vyčerpána, uvítáme tedy každý čtenářský ohlas a rádi mu dáme prostor na stránkách *Salve*.

Samota

Samota patří k nejvýraznějším „negativním“ znakům zasvěceného života, jimiž se řeholník odděluje od světa (viz článek Aggiornamento ...). Samota nešetří požadavky lidské přirozenosti, viditelně a zcela programově se obrací proti nim. Toto „proti“ je však jen zdánlivé, ve skutečnosti je překračuje a míří nad ně, k cílům nejvýše pozitivním, jak svědčí následující úvaha samizdatového „anonyma“. (red.)

Edita Steinová – filosofka a karmelitka židovského původu – napsala roku 1935 – dva roky po vstupu do řádu: „Otázce, jak jsem si zvykla na svou samotu, jsem se musela zasmát. Většinu času svého života jsem byla víc osamocena než nyní. Nepostrádám nic z toho, co je venku, a mám všechno, co jsem venku postrádala, takže nyní musím neustále děkovat za zcela nezaslouženou a převelikou milost povolání.“ Často vznikají jednostranné představy o tom, kde a kdy se člověk cítí osamocen, zda to snáší sám nebo před Bohem. Jde o otázku identity, nalezení sebe. U každého to vypadá jinak.

Biblický předobraz vychází z toho, že člověk nemůže žít sám jako muž či jako žena. První člověk dává zvířatům a živým tvorům jméno (Gen 2,19). „Není dobře, že je člověk samoten,“ říká Bůh. „Zjednám mu pomoc, která by byla jeho protějškem.“ Plný nadšení říká Adam o ženě, kterou Bůh za jeho spánku vytvořil. „To je konečně kost z mých kostí a maso z mého masa.“ Na jiném místě: „V den, kdy Bůh stvořil lidi, stvořil je podle své podoby. Stvořil je jako muže a ženu, požehnal je a dal jim, když byli stvořeni, jméno člověk.“ (Gen 5,1)

Ale také k „podobě Boží“, k níž je člověk stvořen, v něm žije osamělost, která probouzí touhu po dokonalejší jednotě. Náboženství či mystická zkušenost ji nazývá sjednocením s Bohem, setkáním s tím, kdo nás převyšuje. Mystikové všech náboženství jsou neúnavní při popisování této touhy po identitě s posledním důvodem naší existence. Písmo svaté hovoří o prvotním hříchu člověka, v němž vypadl z původní jednoty s Bohem a také z jednoty s bližním. Žalmista volá: „K tobě pozvedám svou duši, Hospodine, můj Bože, v tebe důvěřuji... Obrát se ke mně a smiluj se nade mnou, vždyť jsem tak sám a ubohý. Ulev mi v úzkostech srdce, vyproš mne z nesnází.“ (Žalm 25) A v jiném žalmu: „Moje dny jsou jako dým, moje údy sežehnuty ohněm... Ležím a bdím a naříkám jako osamělý pták na střeše.“

Nejen skrze vnější ohrožení, skrze nepříznivé okolnosti, skrze nepřátele. „Nejhlubší potřebou člověka je překonat opuštěnost a vyjít z vězení své samoty.“ (Erich Fromm)

Nejen theologie, ale i filosofie učí, že pocit existenciální opuštěnosti a osamocení lze překonat pouze láskou. Láska jako osobní zodpovědnost, jako připravenost k duchovní komunikaci s bližním. Jako partnerský svazek mezi mužem a ženou, který není založen jen na citech nebo společenských svazcích. Láska, která mírní bolest a činí vše snesitelným – to je jednání rozumem obdařeného člověka, který se v těžkých okolnostech s důvěrou dává druhému. „Miluj svého bližního jako sám sebe,“ zaznívá v knize Leviticus, a Erich Fromm říká: „Blíženská láska přináší zakoušení jednoty se všemi lidmi, lidské solidarity, lidského jediného bytí.“

Osamocení vzniká tam, kde „JÁ“ je odděleno od „TY“. Osamocení je nedostatek „bytí ve dvou“. Lidé se navzájem odsuzují k samotě. V okamžiku, kdy se dám druhým a nebo jsem sám druhými přijat, přestává moment samoty. Především volá ze samoty lásku, láska chce toto oddání se a přijetí stále opakovat, aby tak znovu a znovu překonával samotu (Hermann Andriessen).

Francouzská karmelitka Terezie z Lisieux píše r. 1894 sestře Celině: „Co jsou to vnější kříže? Můžeme být jedna od druhé oddělena bez bolesti, když Bůh nám poskytuje útěchu. Ale skutečný kříž, to je martyrium srdce, skrytá bolest duše, kterou nikdo nevnímá, tu my můžeme snést, jen když se od sebe neoddělíme.“ Vnější, společenská integrace – manželství, společenství apod. – nestačí člověka ochránit před vnitřní izolací.

V zakoušení samoty můžeme mít touhu po Bohu. Ale často je pro nás temný, neznámý, dokonce pochybujeme o jeho existenci. Bůh Ježíše Krista je tajemství, on je větší než všechno, co o něm můžeme říci. On není Bohem, který by stál proti našim přáním, proti našim myšlenkám, ale přesahuje všechno, co si o něm můžeme myslet. Taková oddanost Nezměřitelnému nás osvobozuje od bolesti a strachu. Edita Steinová to nazývá důvěrou dítěte. Terezie z Avily hovoří o vztahu přátel. Oddanost dvou přátel se může stát zkušeností, která nás vede k oddanosti Bohu. Osamocení může znamenat nakonec se vydat mlčky sám sobě. Člověk může být hnán hlubokým pocitem nejistoty a samoty k vyčerpávající práci. Jiný je hnán touhou po vlastní cti či po penězích. Taková aktivita je vlastně pasivitou, protože člověk je neustále vnitřně poháněn. Má se za to, že člověk, který si klidně sedí, věnuje se kontemplaci a nemá přitom na zřeteli jiný cíl, než sám prožívat svou samotu se světem, je pasivní, protože nic nedělá. Ve skutečnosti je tato koncentrovaná modlitba nejvyšší aktivitou, která existuje. Je to aktivita duše, které je schopen jen člověk vnitřně svobodný a nezávislý (Erich Fromm).

Proto sv. Terezie z Avily, která rozumí kontemplaci jako prodlévání člověka před Bohem, mohla říci: „Ponenáhlu si musíme zvykat na to, že nic nemůžeme chtít vidět a slyšet v těchto stanovených hodinách, které rezervujeme modlitbě. Proto je dobré chtít být sám.“

V dočasném cvičení klidu je člověk schopen být sám, snášet a úspěšně překonávat pocit samoty a opuštěnosti. Toto „být sám“ může pak znamenat, že člověk, který se modlí, v sobě odpočívá jako ten, kdo miluje, kdo přijal svou existenci, a proto existenci svých bližních. Takový člověk vyzařuje atmosféru pokoje a klidu.

K přátelství patří, že důvěřuji příteli, i když mi není vždy k dispozici. Svati a mystikové nazývají tuto zkušenost nocí, pouští, prázdnotou, temnotou. Tyto jsou pro nás stejně nezbytné jako zkušenosti světla, pochopení a bezpečí. Doufáme přitom, že nejsme na falešné cestě, když prožíváme vnitřní či vnější utrpení. Můžeme, jako Edita Steinová, říci, že dáváme svému utrpení smysl, když budeme stavět na Kristově utrpení, na jeho opuštěnosti Bohem.

Pro lidi, kteří bolestně prožívají osamocení a vytrvalost ve víře před Bohem, je útěchou zkušenost sv. Terezie z Avily: „Často je moje nitro vyprahlé. Říkám vyprahlé, protože kromě dobra dělám také zlo a jednoduše následuji zástupy jiných. Kromě radosti nalézám též bolest... Moje duše je jako oslík na pastvě: žere bez rozmyslu. Jistěžě v tomto stavu člověk přijímá mnoho milostí, protože již hodně znamená, když se tento náš pozemský život nestává břemenem a člověk vše snáší s klidnou a vyrovnanou myslí. Tady se ale nenalézá hnutí a působení milosti a člověk o tom ani neví. Je to jako plavba plachetnice bez větru.“

Sv. Terezie zakouší samotu jako nedostatek „být ve dvou“. (To je zkušenost všech zamilovaných.) Ale zakouší samotu také jako místo sebenalezení, místo osvobození od konvenčních nátlaků. Pro ženu její doby bylo neobvyklé delší dobu věnovat meditaci nebo se stejně smýšlejícími vést rozjímavý způsob života. Terezie se stala zralejší až tehdy, když se stala schopnou snášet samotu před Bohem. V jejím díle „Hrad duše“ popisuje proces identifikace, kdy modlíci se a milující člověk získává v samotě před Bohem zkušenost oddělení a ukřižování. Člověk, který se naučil snášet samotu, je schopen přátelství s lidmi i s Bohem. Evangelický teolog říká: „V přátelství s Bohem nepřijímá ten, kdo se modlí, právo na Boha jen pro sebe, ale přijímá též účast na řízení a na odpovědnosti Boží za svět. Pečuje s Bohem o osudy světa. Trpí s Bohem odpor lidí. Radí Bohu, protože Bůh se s ním radit chce. Bůh volá člověka nejen k pokoře služebníka, nejen k vděčnosti dítěte, nýbrž také k důvěře a odpovědnosti přítele.“

Muž s probodeným srdcem

Karl Rahner¹

Úvodem této přednášky připomenu malou příhodu, která se mi stala při prvním nebo druhém zasedání II. vatikánského koncilu.

Jednoho dne mi byl doručen dopis jednoho, mně neznámého španělského kněze. V dopise pisatel naléhal, abych se zasadil o to, aby sněm vyhlásil něco na obranu úcty Ježíšova Božského srdce.

Vždyť Pán Ježíš sám chtěl mít tuto úctu ve své církvi a spojil s ní svoje veliké přísliby. Sněm se prý musí o tom vyjádřit, jestliže chce být poslušný Ducha, který vede církev.

Nemusím ani připomínat, že něco takového provést, ba dokonce jen navrhnout, přesahovalo moje možnosti a pravomoc. Svěm ve svých šestnácti dlouhých dekretech se ani jednou nezmínil o této úctě, ani ve svých veřejných slavnostech a pobožnostech se k Srdci Ježíšovu neobrátil. Možností bylo dostatek, vždyť úctě P. Marie a svatých sněm věnoval více prohlášení.

Těžko uvěřit, že toto mlčení sněmu bylo čistě náhodné a ne úmyslné. Stačí jen letmo proběhnout dějinami této úcty za posledních 150 let, připomenout si zasvěcení světa Božskému Srdci, povýšení jeho svátku na nejvyšší liturgickou hodnost a okružní listy papežů od Lva XIII. po Pia XII. věnované této úctě. Záhadné mlčení II. vatikánského koncilu nevysvětlil ani Pavel VI., když ve svém listě řeholním představeným vyslovil přání, aby se úcta Božského Srdce v církvi nadále pěstovala a šířila. Takovéto velkopastýřské povzbuzení nechce nic nařizovat ani vnucovat. Chce jen radit a povzbuzovat věřící, ponechává jim svobodu rozhodnout se a postupovat podle vnuknutí Ducha a vlastního srdce.

Je možno je nevzít na vědomí, mlčky se obejít bez toho, že bychom se prohrěšili proti povinné úctě k papeži.

Bylo by totiž přinejmenším nemoudré, kdybychom si zastírali oči před skutečností, že úcta Božského Srdce prochází dnes krizí. Nebo snad v církvi zanikne, ne toliko vinou těch, kteří ji nahlas odmítají, ale vinou těch, kteří o ní přestávají mít zájem? Jak bude vypadat situace za 20 let? Věřící k ní nebudou mít žádný vztah a když ji někdy připomenou, budou o ní hovořit jako o pozůstatku minulosti, jako např. o Pražském Jezulátku, jehož socha zdobila kredence našich babiček a ještě dnes se tu a tam vyskytne v křesťanských rodinách. Bude to úřední svátek, který

¹Článek pochází ze samizdatových materiálů, překladatel neuveden.

sice vznikl z živé zbožnosti věřících, ale zůstal v liturgickém kalendáři jen silou setrvačnosti. Okolnosti života, které ho vytvořily, už dávno pominuly.

Budeme ještě za dvacet let slavit po našich farnostech „první pátky“ jako pozůstatek starých dob, které už dávno přešly? Porozumějí lidé za 20 let ještě výrazu „Božské Srdce“, když ho náhodou zaslechnou, nebo se jim stane zastaralým a neužívaným jazykovým výrazem? možná, že nynější krizi úcty zavinily alespoň zčásti nepříznivé okolnosti, které církve překoná, neboť je vedena Duchem svatým.

Myslíme tu zejména na horečnou činnost a tempo života, které zachvátily i věřící a klérus, dále na určitou racionalistickou suchotu srdce, úpadek kontemplativního a mystického života v církvi, zanedbávání modlitby a konečně i pokušení, které očekává i obnovu církve od vnějších změn a reforem. I kdybychom připustili, že po zimě přijde jaro, že kontemplativní a mystický život se vrátí do církve v nové a svěží podobě, to ještě uspokojivě nevyřeší krizi úcty Božského Srdce.

Dějiny církve nejsou jakýmsi shlukem událostí, které probíhají v časovém sledu. Dějiny církve se tvoří a skládají z rozhodnutí věřících sredcí, učiněných po vlivem Boží milosti. Nemáme se proto ptát, co bude, co se stane, ale spíše, co mám dělat já, jak se mám rozhodnout do budoucnosti, abych jednal podle svého povolání a hlasu milosti? Všechno ostatní ponechávám Pánovi dějin. Všichni uznáváme, že člověk, který se rozhodně postaví k silnější straně jen proto, aby si zabezpečil podíl na vítězství a nemá odvahu postavit se za toho, kterému lidé odporují, jehož situace je nevýhodná, je vypočítavec, zbabělec, člověk bez svědomí. To platí i o církvi Ukřižovaného. Tam vítězí jen takoví, kteří umějí doufat i proti naději.

Po tomto uvědoměném úvodu se nebojím prohlásit, že úcta Božského Srdce může být velikou milostí pro kněze zítřka. Ne, nepředvídám, že tato úcta u věřících prakticky zanikne, i když připouštím, že průměrní křesťané, kterých bude dostatek i v budoucnosti, mohou ztratit o ni zájem. Může se stát, že dostane esoterický ráz, jako tomu bylo ve středověku. Ať už se věci vyvinou jakkoli, nelze popřít, že tato úcta Ježíšova Srdce by mohla být zvláštní milostí pro užší kruh věřících, mezi které by měli patřit i kněží. Říkám, že úcta Božského Srdce „může být zvláštní milostí pro kněze“. Mluvím tedy o možnosti a ne o nevyhnutelnosti.

Netvrdím, že každý kněz musí pěstovat a šířit tuto úctu, neboť připouštím, že někteří kněží ji po zralém a upřímném uvážení stejně nepřijmou. Vždyť v domě Otcově je mnoho příbytků.

Nemůžeme očekávat, že jeden strom bude rodit všechny druhy ovoce. Tak také jednotlivý věřící nemůže pěstovat všechny druhy pobožností, které v církvi jsou. Tím se však ještě neřeklo, že úcta Božského Srdce by nemohla být zvláštní milostí pro kněze a jeho poslání. Milostí, kterou nelze povýšenecky odmíat ani lehkovázně zanedbávat.

Podívejme se nyní na věc z druhé strany. Postavme si otázku: Jaký má být kněz zítřka, chce-li věrně plnit své kněžské poslání? Nechci předvídat budoucnost, ale přece si myslím, že správná odpověď bude tato: Kněz zítřka bude ještě méně než dnes funkcionářem velké náboženské společnosti, která se prosazuje mocí svého společenského postavení. Ve svém úřadě se nebude opírat o svou společenskou prestiž, ale o svou osobní víru v Boha, svůj dobrý příklad a sílu Ducha. Nebude jen zaměstnancem, který si odpravuje své hodiny, vyřídí svoje povinnosti a potom je volný, dělá si, co se mu zlíbí, a nikdo se mu do toho nemíchá. Kněz zítřka bude muset být knězem živé víry, neochvějně naděje a upřímné lásky. Vždyť kněžskému povolání se nelze učit jako řemeslu. Ba dokonce se ani neuděluje při kněžském vysvěcení, jestliže ho bereme v plném významu. Kněžské povolání, to je charisma, dar, něco jako básnický talent, který kněz dostává od Boha, aby ho uplatnil v církvi a lidské společnosti.

Do svého povolání musí kněz investovat, vložit celý svůj život se všemi slastmi i strastmi, s úspěchy i nezdary. Kněz zítřka bude člověkem, který bude mít účast na tvrdém údělu žití svých bratří a sester. Přitom bude pevně přesvědčený, že lidské trápení má svůj původ i pravý smysl v tajemství lásky, která vítězí právě v kříži. Kněz zítřka bude (anebo vůbec nebude) člověkem, který bude poslouchat a cenit si každého, i když bude sám společensky a politicky bezvýznamný.

Bude člověkem, kterému bude možno důvěřovat a na kterého je možné spoolehnot. Ve svaté pošetilosti bude brát na ramena vlastní břemena i břemena druhých. Nebude se neuroticky shánět po penězích, požitcích a narkotikách a tak si ulevovat zklamání a nudnost života, ale vlastním životem bude dokazovat, že sebezapření z lásky k Ukřižovanému je možné a že ono jediné nás osvobozuje.

Kněz zítřka si nebude moci zakládat na společenské moci církve, ale bude mít odvahu zůstat bezmocným. Bude totiž věřit, že se život rodí ze smrti a že nesobecká láska, kříž a milost mají dostatek sil přesvědčit každého o tom, aby přijal svůj nepochopitelný životní osud v naději, že tak dosáhne Božího milosrdenství a lásky.

Kněz zítřka bude člověkem, jehož povolání se jen horkotěžko obhájí před světem. Jeho úspěšnost bude zahalená Božím tajemstvím a kněz

nebude právě duchovním lékařem v staromódním šatě čarodějníka. Dá zvítězit Bohu, i kdyby sám podlehl. Uvidí milost působit i tam, kde nemohl udělit svátosti. Její sílu nebude měřit statistikami zpovědí, a přece bude mít přesvědčení, že je Božím sluhou a poslem a to i vzdor tomu, že Boží milosrdenství působí mimo něho a bez něho.

Souhrnem lze říci, že kněz zítřka bude mužem s probodeným srdcem. Probodne ho svět bez Boha a vlastní neúspěchy. Probodne ho bláznovství lásky a vědomí vlastní ubohosti. On sám však ubde pevně věřit, že jen takovýmto srdcem může proudit síla jeho poslání. Autorita jeho úřadu, platnost jeho slova a účinnost svátosti budou s milostí Boží spásanostnými jen tehdy, když přejdou k lidem přes takovéto srdce.

Souhlasím, že bude mužem s probodnutým srdcem, protože povede lidi do nejniternějších hloubek srdce. Tyto hloubky najde jen však tehdy, když bude probodený láskou, která vítězí ve smrti.

Je pravda, že takovýmto mají být kněží všech dob a nejen kněží zítřka. Přece však zítřek bude v této věci přísnější a náročnější. Kněz zítřka se již nebude moci opírat os vou hodnost a moc v církvi. Vždyť bude činným v diaspoře nevěry a v Bohu odcizeném světě.

Vtírá se tu otázka, zda tyto změny budoucnosti nejsou žádoucí již dnes a neměly by se začít provádět už teď? Jakkoli se věci mají, musím přiznat, že se končí doby císaře Konstantina a nejen pro církve, ale i pro každého jednotlivého kněze. On už nebude papežem ve své venkovské farnosti. Nebude ji řídit jako nějaký malý církevní stát, nebude tam patřit mezi nejvýše postavené církevní hodnostáře, jeho výsady a společenská prestiž postupně upadnou. Pomalu mu zůsane jen to, co patří k podstatě kněžství: Být člověkem, který věří, doufá a miluje.

jeho situace ho donutí, aby se ptal sám sebe, zda takovým je, to je muž s probodeným srdcem, chrám Boží a pramen Ducha, z kterého vyvěrá jeho moc a důvěryhodnost (věrohodnost). Jestliže se dnes kněz zítřka starostlivě ptá, co mu chybí k ideálu kněžství a jak napraví svoje nedostatky, ať učiní toto: Ať se obrátí ke svému Pánu, kterému slouží, ať pohlédne na toho, kterého probodli a ať začne uctívat Kristovo Srdce.

Připomeňme si ještě jednou, že srdce je strobylý výraz, kerý značí to nejhlubší nitro člověka jako osoby. Nemyslí se tu na fyziologický orgán těla ani nanějakou abstraktní skutečnost, ale na samotné nitro člověka, v kterém sídlí a probíhá jeho věčnost, kde se setkává se svým Bohem.

Jestliže má být úcta Božského Srdce opravdová, má připomínat Pá-novo srdce již jménem. Není nevyhnutelně potřebné, aby vzývání a modlitby adresovaly přímo na toto srdce. Stačí, a v případě přehnané přecitli-

vělosti je i lepší, jestliže se obrátíme na Pána Ježíše samotného a budeme ho vzývat, hledat a milovat při pohledu na jeho srdce.

Ze všeho, co jsme o úctě Božského Srdce vysvětlili, vyplývá i toto: Kněz zítřka najde smysl svého povolání, svoji „identitu“, jestliže pohlédne na Pánovo Srdce. To je srdce, které vzalo na sebe temnosti a hříchy světa a svoji opuštěnost od Boha vložilo do Otcových rukou.

Srdce, které nehledalo jinou moc, než moc odpouště a milovat.

Srdce, které bylo probodeno kopím, aby se stalo pramenem milosti. Hle, Srdce, které je současně středem světa. V něm se stírají Bůh i svět, věčnost i časnost, život i smrt.

Hle, Srdce, v němž se sjednocuje božství a člověčenství v podstatnou jednotu, aby vstoupily do existenční skutečnosti a tak provedly svoje cíle. V tomto srdci se smiřuje Bůh i člověk, vtělené Slovo i lidské bytosti.

Když hovořím o Ježíšově Srdci, vyznávám vlastně to sjednocující nejhlubší nitro, které se zjevovalo a uplatňovalo v životních událostech Ježíše z Nazareta, dáváje tomuto životu význam a smysl Boha a lásky, která se rodí a omlazuje ve smrti.

Toto Srdce není „sladké“ Srdce, ale spíše děsivé Srdce. Děsivé pro svou smrtelnou úzkost a lásku, s kterou se Bůh sám vydává do rukou svých stvoření, aby jim mohl odpustit viny hříchu. Děsivé pro svou náročnost, s kterou nás vyzývá, abychom se zúčastnili jeho údělu. Děsivé konečně pro důvěru, kterou do nás vkládá přes naše křehkosti a nestálosti.

A jestliže je toto srdce sladké, jde tu vlastně o sladkost lásky, která dozrála ve smrti. Jestliže ji chceme pochopit, musíme s ní nejdříve spolutrpět. Jestliže má být kněz zítřka mužem s proboděným srdcem, musí vstřebat toto proražené srdce.

Nemysleme si, že takováto úcta k Ježíšovu Srdci je staromódní a přežitá. Moderní křesťan není ten, kdo svéhlavě zvrhuje všechno minulé a pokládá za budoucnost povrchnost. Opravdu moderní křesťan se zachovává staré a předvídá budoucí. Nejednou se stává, že tzv. staré věci v církvi jsou jen na oko staré, ve skutečnosti jsou mladé, protože v sobě utajují věci budoucí, i když ještě neviditelné naším očím. Kdo má odvahu v nynějších dobách naivního individualismu pěstovat provou pobožnost církve, ten už vkročil do nového, právě začínajícího věku.

Kdo v duchovních cvičeních sv. Ignáce udělal osobní volbu povolání, ten už je v proudu teologického existencialismu, který se projeví v plné síle až zítra. Kdo se umí sám rozhodnout, ten už je opravdovým vlastníkem dneška, moderním člověkem v plném slova smyslu.

Tak tomu bude i s úctou Božského Srdce. Ona má málo společného s obdobím baroka. Není ani jakýmsi náboženským luxusem, přepýchem, který by se sobecky soustřeďoval na sebe a na svoji vlastní duši. Vždyť v této pobožnosti se klaníme Srdci, které zapomnělo na sebe, aby ve smrtelné opuštěnosti sňalo naše viny a v naší službě snášelo útrapy dne. Na stéble baroka jen dozrálo semeno, které dnes v zemi umírá, aby zítra přineslo novou úrodu.

Úrodu osamělého srdce, které má sílu rozhodovat, úrodu víry uprostřed ohlušující nevěry, úrodu pveného přesvědčení o Boží existenci uprostřed světa, který lehkomyslně nebo bojácně vyhlašuje, že Bůh je mrtvý.

Úrodu vzájemné lásky uprostřed násilnické vypočítavosti egoismu.

Úrodu lásky ke kříži a odvahy umírat uprostřed světa, který se honosí vítězstvím nad smrtí, ale ve skutečnosti jen schovává umírající do nemocnic, prodlužuje jejich smrtelný zápas a přitom se domnívá, že prodlužuje život.

Srdce člověka je vždy neznámou krajinou, kterou objeví jen budoucnost. Právě proto pochopit úctu Ježíšova Srdce ve víře, naději a lásce je stále nové dobrodružství, které se završí jen tehdy, když člověk odkryje své vlastní srdce a zjistí, že tato děsivá hloubka je plná Boha. To platí o jednotlivci tak jako o dnešní společnosti.

Historicko-filosofické úvahy a teologická pojednání tohoto druhu nepřinutí sice nikoho, aby se stal ctitelem Božského Srdce, ani nevyzískají milost charisma této úcty. Mohou však docílit toho, že nás upozorní na otázku, kterou si musí každý sám odpovědět, zda totiž tyto úvahy nevyjadřují naši existenční skutečnost, kterou však pochopíme jen tehdy, když nás osvítlí Boží milost.

Kdo se však odváží přijmout tuto milost i vzdor opuštěnosti svého srdce, kdo bude mít odvahu zůstat věrný a milovat přátele i nepřátele, ten objevil své srdce a začíná chápat, co vlastně znamená slovo srdce. A jestliže takový člověk s vírou, nadějí a láskou obrátí se k Ježíši, aby v něm uzel obraz, k němuž byl sám stvořený, ten udiveně zpozoruje, že vlastně vyzývá Božské Srdce.

Zpozoruje, že se mu nabízí z úcty Ježíšova Srdce. Přijme je s jednoduchým srdcem, bez precitlivělých vzdechů, bez výlevů, bez odsouvání těch, kteří ji nepřijali a bude ji pěstovat a rozvíjet. Přesvědčí se přitom, že pravá pobožnost roste i dnes v mlčení a samotě. Jen v té mlčenlivé samotě se lze naučit od Boha opuštěného, ukřižovaného, jak je třeba milovat Boha až na smrt.

Bude se dívat na toho, kterého i on probodl, a pocítí, že tato rána proráží i jeho vlastní srdce. Tehdy se možná se strachem probudí z ospalosti církevního úředníka a úzkost a obava, aby se nezpronevěřil svému povolání, mu probodne srdce. Tehdy uteče od sebe a bude se utíkat o pomoc k tomu, který je jedinou naší nadějí a zárukou budoucnosti.

„Pane, při tvém Srdci tě vroucně prosím, proměň mě svou všemohoucnou milostí na muže s probodnutým srdcem, protože jen takový může být tvým knězem!“

Freud a psychoanalýza

(dokončení z minulého čísla)

Jacques Maritain

Freudovská psychologie

Podle mého názoru je to především představa duševního dynamismu, za níž je třeba projevit freudovské psychologii uznání. Tuto představu objasnili již dříve s velkou filosofickou silou mnozí psychologové, zvláště Bergson. Freud ji však neobyčejně plodně využil na poli psychiatrie a *empirického* poznání. Hluboký život nevědomí se mu jevil jako složený z tendencí, přání, pudů a impulsů zcela nepodobných mechanickým silám a srovnatelných s vitálními energiemi, jež samy ze sebe směřují k cíli a z nichž každá usiluje o dosažení svého předmětu s nesmírnou houževnatostí, pružností a lstivostí. Freud došel v tomto ohledu až k extrémům, ale v očích tomisty má obnovení dynamismu a finality velkou cenu. U Freuda je úloha pudů a afektivity hnána do takových krajností, až se zdá, jako by veškeré lidské bytí chápal v jejich termínech. Nicméně však zůstává pravdou, že přitáhl pozornost k té části duševního života živočicha, nadaného rozumem, která byla všeobecně opomíjena, protože byla zamaskována vyššími funkcemi. Na druhé straně je pravda, že použil jazyka, který byl přehnaně antropomorfizující a mytologizující. Podle mého názoru to byla cena, kterou musel zaplatit za správné *metodologické* cítění (mohu-li použít tohoto výrazu), které měl v psychologii jako empirické vědě. (Neštěstí bylo v tom, že on sám chtěl vytvořit filosofii člověka vně této empirické vědy, a že se mu podařilo způsobit všeobecný zmatek.)

Je dobře známou skutečností, že pokud jde o to, co Freud nazývá *psychopatologií každodenního života*, spočívá jeho originalita v předpokladu, že i příhody jako jsou přeréknutí, zapomenutí, omyly, opominutí

a podobně mají význam, to jest, že jsou zároveň účinkem i znamením skrytých afektivních tendencí. Také jeho teorie snů je dobře známá. Vidět v každém prostém snu zahalené uspokojení nějakého přání je předpoklad tak nápadně zjednodušující, že Freud sám pocítil nutnost jeho modifikace. V roce 1920, ve svém *Principu rozkoše* (Beyond the Pleasure Principle) udělil místo automatismu opakování a připustil, „že v dušením životě existuje nevyhnutelná tendence k reprodukci nebo opakování, tendence, která se uplatňuje, aniž by počítala s rozkoší, a povznášející se nad ni.“ Mimochodem, je třeba si všimnout, že v téže teorii snu jako splnění touhy Freud dotyčnou touhu nepokládá, jak se často věří, za něco, co je *vždy* sexuálního charakteru. O této věci se vyjádřil velice jasně.

O tomto tématu bylo již řečeno dost. Jestliže je, podle mého názoru, svět snů nekonečně komplikovanější a tajemnější, než tvrdí Freud, a jestliže se Freudovi nepodařilo jej zvládnout, nicméně viděl velice správně, že je zde nutno uznat převažující úlohu dynamismu tendencí.

Nejlépe se však úloha tohoto dynamismu projevuje ve Freudově teorii neuróz. Je třeba uznat, že jak existence neuróz psychodynamického původu, tak jejich Freudem navržené vysvětlení jsou opodstatněná pojetí. Foland Dalbiez ve svém důkladném pojednání ukázal, že proslulé Pavlovovy studie o podmíněných reflexech Freuda v tomto směru pozoruhodně potvrzují. Psychoneurózy jsou pro Freuda „způsobeny vnitřním konfliktem. Pudový impuls byl zapuzen do nevědomí a po jistou dobu úspěšně potlačován. Potom se rovnováha porušila. Potlačení se setkal s neúspěchem a potlačený materiál se projevil pod maskou neuropatologických symptomů.“ Když Pavlov vyvolal experimentální neurózy u psa tím, že u něj způsobil srážku pudů, řídil se schématem, které je srovnatelné s Freudovým. Zde je příklad jeho zkušenosti:

Psu byla předložena potrava v okamžiku, kdy na určité místo jeho kůže působil elektrický proud. Sám o sobě by elektrický proud způsobil únikovou a obrannou reakci. Je-li spojován s podáváním potravy, ztrácí posléze moc vzbuzovat obrannou reakci a získává moc vyvolávat slinění. Jde o *útlum obranného pudu podmíněným reflexem vztahujícím se k potravnímu pudu*. Takto docílená rovnováha však není stabilní. Změní-li se místo, kde je aplikován elektrický proud, rovnováha je porušena, proud přestává vyvolávat salivaci a dochází k bouřlivým obranným projevům. Pes se stává neobyčejně popudlivým a neklidným jako nikdy dříve. Ve Freudově řeči by se řeklo, že se znovu objevuje to, co bylo potlačeno (obránný pud), jako důsledek neúspěšného potlačení.

Velice zajímavý je druhý příklad, protože ukazuje, jak se konflikt tendencí, vyvolávající u zvířete poruchu, může vztahovat ke kognitivním

fenoménům. Mám na mysli to, že konflikt může znemožnit určité *rozlišování*. „Představte si psa, u něhož byl vypracován podmíněný reflex jako reakce na vjem světelného kruhu. Kdykoli se objeví kruh, je psu předložena potrava. Potom, kdykoli se kruh objeví, pes sliní. Ukáže-li se nyní zvířeti elipsa, jejíž větší osa se rovná průměru kruhu a poměr obou os je $1/2$, začíná slinit. Ale poněvadž presentace kruhu je doprovázena potravou, zatím co presentace elipsy nikoliv, pes dosti brzy dospívá k bodu, kde rozlišuje kruh od elipsy. Pokus se provádí s elipsami, jejichž osy jsou postupně v poměrech $2/3$, $3/4$, $4/5$, $5/6$, $6/7$, $7/8$, a je prokázáno, že psovi se daří rozlišovat je. Ale když dochází k elipse s osami v poměru $8/9$, která se velmi podobá kruhu, je rovnováha mezi podrážděním, jež vyvolává kruh, a útlumem diferenciací vyvolávaným elipsou, porušena.“ Neexistují prostředky k rozlišení kruhu, který říká Potrava a slinění! od elipsy, která říká Pozor, neslinit! „Pes se stává nervózním, zmítá sebou v přístroji...“ Byla v něm dočasně vyvolána experimentální neuroza.

Ale vraťme se zpět k Freudovi. Je nápadné, že někteří z jeho odpůrců s mechanistickými a organicistickými předsudky jej kritizují za to, že se přiklání ke spiritualismu. Konec konců, netvrdil snad, že nemoci jako jsou neurozy a psychózy a – abychom mluvili také o jistých jeho žácích – snad i organické nemoci mohou pramenit spíše z psychických než ze somatických příčin? Jaký může být ten, kdo myslí na *psychogenní* původ nemocí? Ve vztahu k metafysickým problémům Freud tuto otázku nikdy nekladl, a po pravdě řečeno, z filosofického hlediska tu není žádný spiritualismus – ani kartesiánský, ani spiritualismus v pravém slova smyslu. Ať je situace s ohledem na otázku spirituality lidské duše jakákoli, zde máme co činit spíš s *animismem*, a to s animismem, který je – podle mého názoru – opřen o fakta. Je-li pravda, že duše (pojatá jako entelechie v Arisotelově smyslu) a tělo, jež ji informuje, tvoří spolu jednu jedinečnou substanci, stává se zřejmým, že každá psychická porucha je spojena přinejmenším s funkční poruchou organismu. A je neméně zřejmé, že táž celková nosologická skutečnost může být vzata v úvahu, mohu-li tak říci, z obou stran. V jistých případech může být příčina zcela psychická, v jiných případech zcela somatická (somatická alespoň pokud jde o základ a hereditární dispoice, což je věc, kterou Freud nikdy nepopřel). Ve všech případech léčíme totéž. Toto nepředstavuje pro filosofa žádnou obtíž.

Ve Freudově psychologii je však ještě jiný, „noční“ aspekt. To je aspekt, který pochopitelně přitahoval pozornost veřejnosti.

Mám na mysli zvláště teorii libida. Freud se o tomto předmětu vyjadřoval v tak protikladných termínech, že někdy se libido jeví jako prostý

ekvivalent toho, co teologové nazývají concupiscentia (nevázaná touha po tom, co může uspokojit smysly, bažení po radosti a sebeláska), někdy jako druh metafysického erotického výrazu energie bytí a jeho zápasu o existenci a život; a jindy opět jako touha sexuální povahy. Tento konečný význam je tak převažující, že výtky pansexualismu, namířené proti Freudově psychologii, je zasloužená. Zdá se, jako by tato psychologie byla ovládána jistým druhem sexuální posedlosti. Převaha posledního významu je způsobena buď tím, že sexuologie byla pro Freuda privilegiovaným polem studia, nebo, jak bude zanedlouho zdůrazněno, tím, že Freud postrádá jakékoli filosofické kritérium specifikace a v důsledku toho zaměňuje obecnou představu s pozoruhodným příkladem její realizace.

Na druhé straně, jak bylo naznačeno jinde, obecná filosofie velice inferiorního typu brání Freudovi rozlišovat potenciální od aktuálního. Zaměňuje potencialitu se součtem vzájemně se střetajících aktualit; a na místo neurčenosti, orientované směrem k normální aktuaci, ale schopné mnohonásobných aktuací, klade konstelaci protikladných aktualit v konfliktu.

Proto se mu normální nezdá být ničím než zvláštním případem abnormálního, a zdraví zvláštním případem nemoci. To je hlavním důvodem přehánění obsaženého v jeho teoriích infantilní sexuality, oidipovského komplexu a podobně. V těchto teoriích interpretuje patologický materiál, někdy vysoce hodnotný, násilným a chmurným a degradujícím způsobem. Pouští se do nejlibovolnějších generalizací (jako když považuje existenci Oidipovského komplexu za universální zákon) a pokládá dítě za *bytost polymorfně perversní* (slovo „perversní“ v sobě samozřejmě nezahrnuje žádné morální hodnocení).

Je však nutno uznat, že množství a síla pudových hnutí tvoří celek, který u člověka zůstává otevřený. Tento celek je charakterizován relativní neurčeností, která nachází svou normální dokonalost a regulaci pouze v rozumu. Nediferencovaný charakter pudů ponechává tudíž otevřenou možnost abnormální fixace na nějaké dané stadium. Pochopme dále, že zdají-li se být některé perverze regresí na infantilní stadium pudového vývoje, je nicméně podstatný rozdíl mezi infantilní „*neintegrovatostí*“ a *desintegrací*, která je komplikována anachronickou a disonantní reintegrací, vlastní patologickému stavu. Pak pochopíme, jak absurdní je výraz *polymorfně perversní bytost*, jehož Freud užívá vzhledem k dítěti. Stačí zaměnit tuto představu *polymorfní perverze* za představu *polymorfní pervertibility*; omyl je opraven, ale člověk tím zároveň překračuje hranice freudismu. Freud prohlašuje: „Když se někdo stal zřejmě a očividně

perversním, lze přesně konstatovat, že byl *zabrzděn*, že představuje zabrzděné stadium vývoje.“ Taková formulace je typická pro ústřední omyl freudovské psychologie, jak zde byl popsán.

Konečně, tato psychologie se z dobrých důvodů snaží být psychologii čistě empirického typu. Je však v každém směru proniknuta a zaplavena pseudometafysikou nejvulgárnějšího charakteru, bez níž se Freud ani netouží obejít, poněvadž si představuje, že nemá vůbec žádnou filosofii nebo metafysiku. Říkám metafysika nejvulgárnějšího charakteru, protože spojuje všechny předsudky deterministického, mechanistického scientismu se všemi předsudky iracionalismu. Mohutný filosofický iracionalismus takového Bergsona nebo i Klageše (ačkoliv metafysika druhého z nich je v mých očích něco ohavného) a arogantní racionální scientismus Bertholetův, například, jsou ještě něčím ušlechtilým. Co však lze říci o teorii duše, spolupracující s Kalibanem, který se stal vědcem, a s panem Homaisem, který se stal iracionalistou?

Freudem navržená schémata psychického aparátu, zvláště druhé schéma: ego (zahrnující vědomí a předvědomí), superego (jež zahrnuje potlačující prvky nevědomí), id (zahrnující všechno primitivní a potlačené) – jsou ilustrací záměny, o níž jsme právě mluvili a která se týká schémat zcela empirické psychologie a výkladů filosofické psychologie; mám na mysli to, jak Freud o sobě prohlašuje, že je schopen pomocí takových schémat jako superego, považované za „dědice oidipovského komplexu“, vysvětlit zdroje morálky. Táž záměna vyvolává jistý druh výkladové mytologie, v níž *pud života* spojený s libidem a *pud smrti* spojený s pudem sebezáchovy (který je, podle Freuda, návratem k anorganickým prvkům, tvořícím látku žijícího organismu) mají právě takovou cenu jako Eros a Thanatos starého Herakleita. Je zbytečné zdůrazňovat něco tak evidentního. Dávám přednost tomu, říci několik slov o pojmu, který hraje ve freudovské psychologii významnou roli, o pojmu sublimace.

Dobrá diskuse tohoto pojmu je obsažena v eseji Gustave Thibona (*Etudes Carmélitaines*, duben 1936). První věcí, kterou je třeba vzít v úvahu, je fakt, že představa specifikace tendencí jejich formálním předmětem je Freudovu myšlení zcela cizí. Poněvadž uvažuje o tendencích a pudech výhradně z hlediska subjektu (již to je určitou formou materialismu, pokud jde o způsob poznávání), je naprosto neschopen objevit mezi nimi nějaký podstatný rozdíl. Jak by se tedy mohl vyhnout tomu, aby je všechny nesloučil v jeden a týž základní pud, jehož jsou, jak se domnívá, jen rozmanitými transformacemi nebo spíše maskami? Na druhé straně, jeho popírání autonomie ducha a jeho hluboce zakořeněný sklon mstít se na člověku mohly sloužit jedině k tomu, aby ho zatlačily

ještě dál v témž směru (t. j. ve směru doktrinálního převedení vyššího na nižší). Výsledkem je, že takzvané „vyšší stavy“, například poetická inspirace a mystická láska, jsou pro něho prostě transformacemi a maskami pudů, oklikami, jejichž prostřednictvím je smyslnost, jejíž normální projevy jsou zakázány, uspokojována lstivým a zahaleným způsobem. Veškeré lidské opojení je specificky smyslné.

Je až příliš snadné pozorovat to množství směsí, kombinací a tajných svazků, jež se mohou náhodně objevit v ubohém mechanismu lidské povahy. Právě toto pozorování však nasvědčuje skutečnosti, že takto smíšené dynamické struktury jsou ve své podstatě odlišné. Freudovská interpretace není založena na nějaké nutné příčině, nýbrž na prostém a brutálním apriorním popření skutečností, jehož racionální jistota je stanovena s pomocí nástrojů filosofie, a lze ji stanovit pouze s pomocí takových nástrojů.

Znamená to snad, že termín „sublimace“, jehož freudovský význam je nepřijatelný, má být sám o sobě zavržen? To si nemyslím. Naopak, ve zcela jiném smyslu se zdá přípustné užívat jej k označení nejvyšší důležitého psychického procesu.

Stavy opojení poetické a religiózní duše jsou samy o sobě specificky spirituální a tedy specificky odlišné od pudu. Má to snad znamenat, že jsou od pudu zcela oddělené? Je absurdní absorbovat vyšší nižším, ale je nelidské jedno od druhého oddělovat.

O něco výše jsme naznačili, že mezi pudy, jak je lze nalézt v člověku, a pudy, jak je nacházíme u zvířat, jimž chybí rozum, jsou typické rozdíly. Pudy v člověku mají daleko větší relativní neurčenost než u zvířat a vyžadují účelné řízení ze strany rozumu. Je tomu tak proto, že u člověka jsou pudy příbuzné duchu a pro něj utvářeny. „Jejich pravé centrum a největší hloubka leží mimo finality organického života.“ Mají tajné aspirace, směřující k „oněm jemným záchvěvům, které sdílejí s duchem.“ To platí právě tak o oně typické tonalitě způsobené rozdílem mezi pohlavími jako o jiných tonalitách afektivního života. Tato typická tonalita (a zde se opět dotýkáme freudovského rozlišení mezi sexuálním a genitálním) v lidské bytosti vysoce přesahuje hranice pudu, směřujícího k plození. Napájí nejkrásnější výtvořky kultury a hraje nesmírnou úlohu v genezi vyšších afektivních stavů.

Můžeme tedy s Gustavem Thibonem definovat sublimaci – pravou sublimaci – jako „druh ascendentní pudové reakce ve směru nehmotných zdrojů lidské bytosti, jako *kvalitní* integraci smyslových rytmů v melodii vnitřního života. Subjektivně je doprovázena pocitem vyrovnanosti, mírou a vnitřní plností, pocitem osvobození z područí a nesouladu niž-

ších apetitů a jakousi spontánní průhledností“ hlubin přirozenosti pod vlivem ducha. Vyžaduje-li morální pokrok asketický zápas ducha s tělesností a zná fáze, v nichž není dosahováno žádné sublimace, v nichž jsou nižší pudy potlačovány pouze proto, aby byly tím více ovládnuty, musí také končit fází finální integrace, jež odpovídá sublimaci, jak byla právě definována, a jejíž evangelní jméno je blahoslavenství pokoje.

Freudovská filosofie

Freudovské filosofii věnuji pouze několik úvah. Není nic tak obtížného jako muset mluvit o filosofii, která se sama za filosofii nepovažuje.

Celá freudovská filosofie spočívá na radikálním popření spirituality a svobody. Experimentální vhledy do problematiky, které jsou často správné, jsou v důsledku toho po filosofické stránce obtíženy nejhoršími omyly. Freud zcela správně viděl, že i ta nejnórmálnější lidská povaha v sobě nese pluralitu více či méně antagonistických sil. Tato pluralita se však pro něj stává něčím absolutním, lidská osoba se před očima psychologovými rozkládá a slábne. Freud objevil mocný nástroj výzkumu nevědomí a poznal hrozný svět, vnitřní peklo, naplněné monstry, potlačenými do nevědomí. Zaměnil však nevědomí samo s tímto peklem, které tvoří pouze jeho část. A protože je *odděluje* od života rozumu a ducha, činí veškerý pudový život, a nejen tu část, která je fakticky oddělena represí – nebo neřestí či špatností – jakýmsi druhem čisté bestiality, krčící se v hlubinách lidského bytí. Nebere tedy v úvahu výše zmíněnou ústřední zákonitost, podle níž má normální pudový život člověka podstatně lidský charakter. Potlačené, aktivní, bestiální, infantilní, alogické a sexuální – to je šest rysů, jimiž Jones charakterizuje Freudovo nevědomí. Podobně jako v případě Marxově je třeba uznat, že v omylech Freudovy filosofie je prvek velikosti, který žene vážnou pravdu až k absurditě. Oba – Freud i Marx – poznali podstatnou důležitost toho, co tomisté nazývají materiální kauzalitou. Neštěstí je v tom, že ji učinili vším, nebo alespoň něčím základním.

Je těžké nevidět ve Freudově díle trest za aroganci pyšné, farizejské osobnosti, jejíž racionalismus byl povýšen na cíl. Masky padají jedna za druhou a to, co bylo skryto v obilných hrobech, vychází na jasné denní světlo. Člověk popřel všechno zlé a iracionální, jež v sobě nese, aby se mohl radovat ze svědectví svého vlastního svědomí, těšit se sám ze sebe a sám sebe ospravedlnit. Tento člověk, žijící z iluze a klamu falešného nominalistického vědomí sebe, užíval morálky a spirituality zbavené všeho obsahu.

Freudovu úsilí se podařilo usvědčit toto falešné vědomí ze lži. Po pravdě řečeno, toto vědomí skrývá a maskuje hluboké nevědomé spodní proudy – nejen ekonomické a třídní zájmy, jak tvrdil Marx, ale obecně celý svět žádostivosti a egoistické sebelásky, svět divoký a démonický, který si člověk přál popřít. Po Freudově vystoupení se jistý druh farizeismu stal nemožným. Člověk bude muset najít novou svěžest a dospět k novému vědomí sebe sama, aby obnovil svou jednotu.

Na druhé straně (je to případ ambivalence), tato úzkostná vůle obnažit lidskou přirozenost a ukázat její ošklivost je provázena podivným, leč nesporným soucitem: je to soucit s nemocným člověkem, s dítětem, jehož první zážitky jsou zážitky hanby a hoře, soucit s člověkem, který je kořistí nesčetných démonů a ztracen ve svém vlastním neštěstí. Ty všechny vidí Freud jako oběti mučené neúprosným osudem. Ať mají tyto afektivní dispozice samy o sobě jakoukoliv cenu, vtírají-li se do oblasti intelektu a ovládají-li filosofii, nemohou způsobit nic než zkázu a šílenství.

Freudova larvální filosofie se jeví jako chorobný symptom, který postihuje rozum v důsledku neúspěšného potlačení dotyčných afektivních dispozic. Není ničím jiným než maskou hlubokého záští k *formě rozumu*. Stačí povšimnout si zde toho, že úsilí Freuda a jeho školy o vysvětlení vyšších aktivit lidské bytosti – umění, morálky a náboženství – psychoanalýzou a empiricismem či radikálním sensualismem se sexuálními tendencemi skončilo naprostým neúspěchem.

Tento neúspěch byl potvrzen Jungem se zřetelem k umění a Malinowskim, která podle Dalbieze pramení z antropologické romantiky. V knize *Totem a tabu* Freud s naprosto vážnou tváří vysvětluje, že kdysi se „spojili vyhnaní bratři, zabili a snědli otce a skoncovali tak s existencí otcovské hordy“ a že tento kanibalistický akt není jen počátkem totemické oběti a exogamie, ale je klíčem ke všem náboženstvím. Freud uzavírá: „Mohu tedy závěrem shrnout tento krátký výzkum konstatováním, že oidipovský komplex nachází člověk zároveň v počátcích náboženství, morálky, společnosti i umění.“ V tomto směru žene otec oidipovského komplexu svou otcovskou pýchu trochu daleko.

A konečně, myslím, že na dně freudovské metafysiky je to, co Max Scheler nazval *resentimentem*: záští, jež Freud sám vysvětlil jako pocit duše od dětství uražené a pokořované; záští vůči samotné lidské přirozenosti, jak se zdá; a především záští vůči všem rozumovým, morálním a náboženským formám a zákonitostem, které – podle něho – pod záminkou, že potlačují svět pudů ve jménu ideálu, pouze zvětšují neštěstí člověka a vyvolávají psychické poruchy. *Acheronta movebo*. Již jsem poznamenal, že tento hořký pesimismus nepostrádá jisté velikosti. Zdá

se, že jakási odrůda zoufalého soucitu, zřejmá také v případě Lutherově, přivádí Freuda, jenž vidí všechno ze zorného úhlu kliniky pro psychoneurotiky, k tomu, že činí morálku s jejími zákony, jež považuje za libovolné, a pócit viny, který tato morálka vyvolává, zodpovědnými za příval zla a s nimi spojeného sebetržnění, jež si lidé ukládají.

Freud v sobě nese zvláštní zášť vůči kulturní sexuální morálce. Na tomto místě je vhodné zdůraznit, že lidský duch je především duch, který nemůže žít a vyvíjet se vně kultury. Za druhé, zákony kulturní morálky směřují právě k tomu, aby se zmenšilo množství příčin utrpení a zla, jimž je tento druh vystaven, a aby se zvýšilo jeho tvořivé napětí; nemožou však k tomuto cíli směřovat, aniž by s jedincem nezacházely tvrdě. V důsledku toho se morálka stává pro lidské pokolení jhem právě tak nesnesitelným jako nepostradatelným – ledaže přijde láska, aby toto jeho zmírnila, a vláda božské milosti, aby člověka odškodnila za požadavky zákona, ne tím, že je zruší, ale že k nim připojí jiné a lepší. Což vytváří pro ty, pro něž je plnění zákona na základě nezaslouženého daru méně obtížné, jedinečnou povinnost přátelství a bratrské úcty ve vztahu k druhým. Toto však není místo, kde bychom měli začínat diskusi na podobné téma.

Závěrem bych rád zdůraznil, že ve Freudovi nacházíme význačný příklad statistického zákona, podle něž velké objevy – zejména vztahují-li se ke světu smyslů – potřebují v důsledku nešťastného stavu člověka a toho, že se mu nedostává síly snést pravdu, násilnou afektivní stimulaci, která sice inspiruje a usměrňuje výzkum, ale zároveň činí rozum náchylným k omylu. V konečném rozboru však omyl slouží pravdě navzdory sobě samému. Díky skutečnosti, že rozum se v důsledku toho cítí povinen podstoupit proces očisty a reintegrace, je to opět pravda, která bude mít poslední slovo.

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

Metafyzické vakuum psychiatrů

Jiří Fuchs

1. Obecné souvislosti

Občas potěší, když se setkáme s filosofickým postojem, který se vytváří stranou převládajících trendů přímým kontaktem s realitou. Takové nekonformní postoje dnes nacházíme spíše u právníků, psychologů, politologů i logiků než u samotných filosofů, kteří se většinou snaží „být na úrovni doby“, a tak zůstávají v zajetí intelektualizovaných předsudků o rozumu, jimiž je obdařil vývoj novověké filosofie. Tento vývoj, jak známo, skrývá sebevražednou tendenci, neboť ochromuje samotný nástroj filosofování; omezuje ho protismyslně na zkušenost – přírodovědci či fenomenologů.

Metodické restrikce mají bezprostřední důsledek: programové vyloučení neempirických skutečností ze zorného pole teoretických zájmů. K neempirické skutečnosti však patří i to, co člověka vposledku zajímá a v čem by měl rád jasno: Jaký je konec konců smysl veškerého pozemského snažení jedince? Jaký mu vtisknout řád? Čemu dávat v životě přednost? Jaký je vpravdě reálný úběžník a horizont lidského života? Otázky principů a podmínek mravního řádu nejsou řešitelné ani výpočtem, ani experimentálně připravenými konstatacemi; leží v poloze metafyzické. Metafyzické poznání je však ve filosofii 20. století vyraženo ze hry.

Z lidského života se ovšem metafyzické otázky tak snadno odstranit nedají. Lidstvo ještě natolik nevyzrálo, aby přistoupilo na přísnou metodickou kázeň, kterou mu ukládají pozitivističtí strážci vědecké čistoty, když zakazují metafyzické problémy jako otázky bez smyslu. Ostatně do této role se pozitivisté obsadili za dost podivných okolností sami. Ani popisování fenomenů metafyzickou potřebu neuspokojuje. Je příliš krátkodeché a pokud se blíží k něčemu podstatnějšímu, utápí se v libovolnostech – bývá v něm až příliš cítit krédo dotyčného fenomenologa.

Filosofie dvacátého století úspěšně vytvořila prostor náhradních řešení metafyzického problému životního postavení člověka. Taková řešení se však vymykají kontrole kritického rozumu; ten byl pro oblast metafyziky z obou pólů soudobé filosofie, existencialismu i novopozitivismu, jednomyslně suspendován. Ke slovu se dostali schopní popularizátoři směhlých vizí a životních receptů, ideologové a úspěšní manipulátoři. Levně zís-

kané poznání však časem vyjevuje svou nedostatečnost a faktický život trpí čím dál větší nouzí.

V důsledku agnostických imperativů a následných ideologických surrogátů se moderní člověk stále více odcizuje přirozeným základům lidství. Citelný úbytek pravdy o životě stáčí faktické životy obětí soudobého intelektuálního klimatu k psychologicko-mravním abnormalitám a deviacím. S narůstající patologií moderního života jsou v bezprostředním, profesionálním kontaktu psychiatři. Od nich také vycházejí překvapivé filosofické impulsy, které nemají původ v soudobé filosofické vzdělanosti, jsou jí spíše protichůdné. Jakoby si výkladově zrušovaná realita vynutila na praktickém rozumu zdravější pohled a přístup.

Zkušenost s patologickým světem následků životní dezorientace vrací psychiatry k otázkám, které redukovaná moderní věda zavrhlá. Dokonce i religiozita se začíná jevit jako pozitivní terapeutický faktor. Psychiatři jaksi odzadu, z důsledků moderního životního stylu na psychiku, dospívají k rehabilitaci náboženství. Konstatují vážné poruchy v životě redukovaném na vnitrosvětské zájmy a perspektivy a přicházejí k názoru, že člověk bez vědomých transcendentních vztahů ztrácí přirozenou oporu a propadá, v potměnění celkového smyslu vlastní existence, prožitkům absurdity.

Psychoterapeut Scott Peck např. ve svých zralých úvahách o člověku (Nevyšlapanou cestou) akcentuje duchovní rozměr života a vztah k Bohu chápe jako jeho podstatnou součást. Sympatický je přitom racionální nárok, jímž jsou jeho reflexe nesený. Projevuje se např. tím, že navzdory v této oblasti vládnoucím postulátům iracionalismu je Peck přesvědčen, že by si lidé ušetřili mnoho bolesti, kdyby se dopracovali k přesnější definici lásky. Po existencialistické záplavě, která postihla intelektuální kruhy zabývající se člověkem ještě jinak než na úrovni biologie, je to vskutku pozoruhodné. (Např. H. Pluge, lékař závislý na Heideggerovi, ve své studii o naději – Bolest a naděje s.239 – nejprve ujišťuje o nedefinovatelosti naděje, aby posléze na tento článek existencialistické víry ve vědeckém zápalu zapomněl a přece jen určoval, co patří k definici naděje, s.249.)

Bohužel ani Scott Peck nepřekročil stín moderního vědce: je-li svým tématem doveden k filosofické problematice, akceptuje automaticky současný stav „filosofické vědy“. Na hranicích svého oboru tedy autor odkládá kritičnost a bezelstně se svěruje uznávaným agnostickým konkluzím novověku, když řadí přesvědčení o Boží existenci mezi hypotézy a postuláty (s.216), o nichž lze jen spekulovat a teoretizovat – což jsou pro něho zjevně protějšky seriózního vědeckého poznání. Ovšem takový fideismus

nejenže snižuje úroveň následujících úvah o Bohu (a dlužno říct, že u Peka dost podstatně), ale podvazuje i slibné terapeutické úsilí. Pokusím se tento nešťastný paradox ukázat u věhlasnějšího psychiatra.

V. Frankl, zakladatel logoterapie, tvrdí na základě rozsáhlé terapeutické praxe, že daleko naléhavějším problémem než sexuální frustrace či komplexy méněcennosti je dnes to, co nazývá frustrací existenciální, frustrací životního smyslu. Lidé trpí prázdnotou, podléhají stále častěji pocitům absurdity, a to nikoli v důsledku vnější bídy. Pacienti se rekrutují převážně z vyšších společenských vrstev.

Když mluví Frankl v této souvislosti o noogenní neuróze, zachycuje psychiatrickým termínem filosofickou krizi, promítnutou do životní praxe lidí 20. století. V úzkém rámci naturalistického pojmání scientistů a komplementární iracionalistické libovůle se jeví celý život jako krajně problematický. Znejasnila se základní životní osnova – proč a jak žít. V teoretickém záběru bezprostředních příčin tohoto neutěšeného stavu se Frankl orientuje dobře. Kritizuje např. redukcionismus specialistů, kteří si libují v šokujících výpovědích typu: „Přátelství je jen sublimace homosexuálních sklonů“ a sebeušlechtilější motiv jednání vykládají dynamikou nevědomí. Při hledání východisek z takto situované patogenní zóny přichází Frankl pochopitelně do kontaktu s filosofií. Zajímá ho zvláště vertikální rozměr života. Tady ovšem číhá agnostická past, kterou modernímu vědci nastražila novověká filosofie.

2. Filosofický experiment V. Frankla

V souvislosti s existenciální analýzou religiózního člověka (*Vůle ke smyslu*, s. 46–53) se Frankl pouští do hodnocení možností rozumu, pokud jde o logické důkazy Boží existence. Začíná sdělením, že všechny důkazy Boží existence jsou rouháním. Tato marcelovská přecitlivělost je zde dvojnásob nepřijatelná: jednak sama o sobě a pak i z toho důvodu, že o stránku dál Frankl sám předkládá svůj fenomenologický důkaz. Jeho odpor se tedy soustřeďuje na tzv. logické důkazy, my bychom v protějšku k fenomenologickému mluvili o metafyzických.

Frankl opakuje tezi scientistů, podle níž lze dokazovat jen věci v přírodě a ztotožňuje se s agnostickým přesvědčením o nutném selhání rozumu v oblasti metafyzické. V okruhu vzdálenějších a hlubších příčin filosofické krize už tedy není Frankl tak pronikavý, řekli bychom, že se zařadil. Sotva asi tuší, že by bylo více než žádoucí prověřit ustálené představy o mezích dokazujícího rozumu zásadním noetickým zkoumáním. Takové zkoumání totiž ukazuje, že předpoklady empiriků a Kanta, které směrodatně omezily rozum na zkušenost, jsou autodestruktivní.

Frankl by tedy musel ve prospěch přejatého agnosticizmu soustředěně noeticky zapracovat, což by ho jednak odvedlo daleko od vlastního oboru a pak při správném postupu zcela jistě i přivedlo k radikální revizi agnostických závěrů. Když např. redukuje platnost kauzality na jsoucna tohoto světa, patrně si neuvědomuje, jak obtížný filosofický úkol na sebe bere. Buď by musel obhájit principiální znemožnění ontologických reflexí, nebo aspoň s Hegelem odepsat princip sporu. Obecná platnost principu kauzality se totiž dokazuje ontologickou reflexí vzniku na podkladě objektivní valence principu sporu. Obávám se, že ani v jednom případě by neměl šanci myslet bezrozporně.

Shledáváme tedy v těchto zautomatizovaných agnostických postojích soudobých vzdělců značné filosofické manko, které je pochopitelně tím osudnější, čím intenzivnější agnostická přesvědčení jsou a čím závažnější oblasti zasahují. Těžko říct, co Frankla vede k tak razantní negaci metafyzického rozumu. Rozumný filosofický náznak, neřkuli důvod neuvádí. O to rozhodnější je, aspoň podle výrazu, jeho antimetafyzické zaujetí. Snad chce setřást podezření ze zpozdilosti a dává tak najevo, že jeho následující přibližování religiozity může být přijatelné i na dnešním stupni vzdělanosti. Nebo je umanuté znehodnocování rozumu srovnatelné s apriorní devalvací lidské motivace, kterou Frankl kritizuje jako hyperinterpretace hlubinné psychologie?

Pojďme raději k Franklovu fenomenologickému důkazu: Co má být milováno, je dříve, než milování. Svět našemu milování nestačí. Co mu stačí, to nazýváme Bohem – a potud Bůh je. Zdá se tedy, že je tu Bůh dokazován jako dostačující objekt naší lásky. Slabina tohoto důkazu je zřejmá na první pohled. I kdybychom identifikovali dostačující objekt jako absolutní Dobro, není zřejmé, že by musel existovat. Z ničeho, co bylo uvedeno jako možná premisa, neplyne, že láska musí být naplněna, že je ve svém maximálním nároku a rozpětí smysluplná, že tedy její korelativní předmět musí být reálným jsoucnem. Co když je touha marná a objekt vysněný, iluzorní? Fiktivnost naplnění lásky bychom mohli zrušit jejím odvozením ze stvořitelské moudrosti, ale tehdy bychom celý důkaz uvedli do kruhu.

Ještě větší rozpaky vyvolává Franklova následná reflexe, v níž je tento pseudodůkaz kladen na roveň Descartovu „myslím, tedy jsem“. „Miluji Boha, tedy Bůh je“ – je prý stejně průkazné. Jako se tam usuzuje z aktu myšlení na jeho subjekt, tak se zde usuzuje z aktu nekonečné lásky na její objekt.

Dříve než posoudíme tuto smělou analogii, zamysleme se ještě nad Franklovými premisami. Zdá se totiž, že autor důkazu nemá úplně jas-

no, z čeho vlastně odvozuje. V původní verzi se zdálo, že důkaz vychází z povahy lidské lásky. V ní je zakódován bytostný vztah k Bohu, který je jejím dostačujícím objektem. Na této úrovni byl důkaz nezávislý na subjektivní situaci jednotlivých lidí, na tom, zda aktuálně milují Boha či ne. Kdyby se pak podařilo prokázat, že „povaha lásky neklame“, že ontologickou nutností je dán její objekt jako reálný, byl by důkaz legitimní, měl by objektivní platnost. O to se však Frankl bohužel ani nepokusil. Po autorově hodnotící reflexi vlastního důkazu začínáme rozumět, proč. Frankl zde totiž odvozuje z něčeho jiného – z aktuálního milování Boha, nikoli z bytostného zaměření lásky k adekvátnímu objektu, jak líčí původní formulace. Tím ovšem autor svůj důkaz ještě oslabil. Jednak ho učinil nepřijatelným pro ateisty, kteří zkušenost lásky k Bohu nemají, což je vada dost podstatná; Frankl sám připouští, že pro ně nebude fenomenologický důkaz snadný. Krom toho zde má oponent snazší roli. Tam operoval „vadou“ v povaze lásky, zde mu stačí poukázat na to, že milujeme to, co předkládá poznání, které bývá infiltrováno fantazijními výtvary. Aktuální láska k Bohu tedy nedokazuje Boží existenci. Pokud milujícího o ní subjektivně přesvědčuje, pak je zřejmé, že sama láska vychází z víry v Boží existenci. Proto ji nedokazuje.

Co ale srovnání s Descartem? Nemusíme pak odmítnout i jeho první jistotu? Frankla upoutala jistá podobnost: Když se vyvozuje z aktu myšlení subjekt, proč by se nemohl z aktu milování vyvodit adekvátní objekt? Je tu však nikoli bezvýznamný rozdíl. Franklovi uniklo, že Descartova jistota vychází z nemožnosti opaku; „myslím–nejsem“ je totiž rozporné. Poněvadž je v pojmu „myslím“ obsažena existence nositele, mohl Descartes jistotu existence ego dovozovat z pouhé danosti existence činnosti myšlení. To však nelze mechanicky kopírovat v případě aktu lásky. Ten totiž neimplikuje reálnou existenci milovaného. Proto se zde oponent nedostává do rozporu. Opírá-li se tedy Descartova jistota o hodnotu principu sporu, nelze to samé pravdivě tvrdit o fenomenologickém důkazu V. Frankla. Proto také není možné klást obojí na stejnou úroveň.

3. Překlenutí metafyzického vakua jako podmínka účinné logoterapie

Frankl pokládá úsilí tradiční metafyziky o logické důkazy Boží existence za principiálně nerozumné. Spoléhá přitom na agnostické vyznění novověké filosofie. Ačkoli s aplikacemi a konsekvencemi agnostické myšlenky (scientismus, naturalismus, nihilismus) v rámci svého oboru nesouhlasí, k filosofické revizi jejích předpokladů se neodhodlal. Adaptuje se tedy na agnostické klima soudobého myšlení a předkládá feno-

menologický důkaz Boží existence. Tomuto formálně nekonzistentnímu, rozkolísanému postupu z nevyjasněných premis se autor snaží zjednat přesvědčivost srovnáním s Descartovým postupem k první jistotě. Z filosofického hlediska je to ovšem politováníhodná naivita, neboť Franklovi přitom zůstal ukryt pravý důvod Descartovy jistoty. Fenomenologický důkaz sice možná odpovídá požadavkům dnešní filosofické mentality, ale co do přesvědčivosti zcela selhává. Snažil-li se Frankl přizpůsobit důkaz současným poměrům, pak je nutno uznat, že po stránce logické zanedbanosti filosofování se mu to skutečně podařilo. Také v souvislosti se suverénním odmítáním metafyziky působí tento debakl trapně.

Daleko horší je však dopad Franklova fenomenologického ztroskotání v kontextu logoterapie. Frankl investuje obrovskou teoretickou i praktickou energii k záchraně životního smyslu pro intelektuálně otřeseného moderního člověka. Vidí, jak se epidemie existenciální frustrace prudce šíří a chápe, že na počátku tohoto filosofického zoufalství je dezorientace v řádu poznání. Bohužel je jako soudobý vědec geneticky spoután postuláty novověkého myšlení a tak sklouzává k jednorozměrné reakci existencialistů na pokleslý racionalismus scientistů, aniž rozpoznal společný kořen těchto extrémů, z nichž jeden ztratil pro samou vědu člověka a druhý zachraňuje člověka – bez rozumu.

V zakletí agnostických předsudků Frankl znovu zbavuje moderního člověka možnosti dát celkové životní představě rozumný vzhled. Lidský intelekt není kupodivu ještě tak zdecimován, aby dnešní člověk nepostihl rozdíl mezi Descartovou první jistotou a tzv. fenomenologickým důkazem. Pak je ovšem marné provokovat vůli ke smyslu, když byla ochromena nerozpoznanou a neléčenou krizí v řádu reflexivních pravd. Frankl nepochopil, že existenciální vakuum je jakousi emanací metafyzického vakua, které je nutné nejprve zrušit, aby mohla být logoterapie účinná.

Moderní člověk žije ve světě prosáklém skepsí, relativismem, naturalismem a subjektivní svévolí emocionálně otrávených filosofujících literátů; z hlediska smyslu nic povzbudivého. Přesto se prakticky spoléhá na svůj rozum jako přirozené životní vodítko a oporu, byť to explicitně sebevíc popíral. Jestliže mu tedy psychoterapeuti v rámci oficiální antimetafyzické kultury musí nejprve rozum ochromit, téměř umlčet, aby vůbec mohli přibližovat svět relegiozity, pak tato nepřirozenost zcela jistě retarduje a podlamuje jejich ušlechtilé úsilí.

Jsme svědky tragického postavení terapeuta, který v bezprostředním okruhu zkušenosti zápasí s epidemií filosofického zoufalství a ve vzdálenějším okruhu filosofických souvislostí posiluje a fixuje zdroje této epidemie. Je domyslitelné, jakou úlevu by do stísněné intelektuální atmosféry

vnesla racionálně uspokojující, byť ne snadno popularizovatelná, metafyzická řešení uzlových bodů problematiky lidského života. Jaké intelektuální oživení by přineslo prolomení zábran, které bbyly vystavěny z úzkoprsých, solidně nezdůvodněných pseudovědeckých negací metafyzického myšlení. Místo toho nabízejí terapeuti nepřesvědčivé fenomenologické náhražky či rovnou fideistické „skoky víry“. Tím ovšem krizi, která má právě takový intelektuální původ, jen prohlubují. Neboť tematizováním frustrace životního smyslu vyvolávají takřka poslední přirozenou naději a pak ji zmaří nepřesvědčivostí. Zoufalství se stává propaštějším.

Tento tragický paradox kulminuje ve Franklově úvaze o smyslu v konfrontaci s utrpením. Utrpení má prý smysl v dozrávání osobnosti. Jenže moderní člověk odsouzený svou kulturou k bytostné intelektuální „nedůvěře“ odmítne to zrání – k ničemu. Zralost smrti anihiluje. Jestliže odkazujete jen na víru a znemožňujete rozumné očekávání posmrtného života, jestliže nejste schopni naklonit váhy vědeckého myšlení ve směru životně pozitivních metafyzických závěrů, pak jste hypotézou dozrávání ve smrti absurditu života jen potvrdili.

4. *Teologický dovětek*

Ve své existenciální analýze náboženského člověka zabíhá Frankl také do teologie. Víme už, že si oblíbil analogie, a tak nejprve ukazuje poměr mnohých konfesí k „čisté religiozitě“ na poměru různých jazyků k „čisté pravdě“. Posléze vyvozuje: jako by bylo nevhodné nahrazovat přirozené jazyky umělým „světovým jazykem“, tak by byla nesmyslná idea obecného náboženství. Pak by také bylo nespravedlivé, nesprávné a nevěcné vyžadovat konverze z hlediska jedné určité konfese.

Frankl zřejmě přeslechl upozornění logiků na úskalí analogie. Horší však je, že svými výboji upadá do těžkých teologických problémů. Je-li totiž Bůh všemohoucí, moudrý a milující, pak nelze vyloučit, že může nejen sdělit nějaké zásadní pravdy, které se stanou základem univerzálního náboženství, ale také zařídit a garantovat jejich komunikaci. Frankl však toto pokládá za nesmyslné; ergo. Tyto diletantské přehmaty, kterých se v oblasti univerzální lidské tematiky dopouštějí uznávaní specialisté, vyžadují kritické korektury. Bohužel naše „živá teologie“ v takových případech moc nereaguje. Volí spíše diplomacii mrtvého brouka, ačkoli je zřejmé, že takové výstupy renomovaných vědců mají značný vliv.

Nepравý irenismus

Dietrich von Hildebrand

Dietrich von Hildebrand (1889 – 1977) patří k největším německým filosofům tohoto století. Jako přítel a pokračovatel Maxe Schellera rozvíjí jeho fenomenologickou filosofii hodnot. Jeho filosofická bibliografie čítá mnoho titulů, ale *Trojský kůň v městě Božím*, z něhož uvádíme dvě kapitoly¹, se z této řady poněkud vymyká. Zde spíše jako rozumný katolík než jako vrcholný filosof citlivě reaguje na výstřelky pokoncilního aggiornamenta. (red.)

„Způsob formulace katolické víry nesmí tvořit překážku dialogu s bratry. Celkové učení musí být jasně předkládáno. Není ekumenickému duchu nic tak vzdáleného, jako onen nepravý irenismus, jímž trpí škodu čistota katolického učení a jímž jeho původní a jistý smysl je zatemňován.“ (Dekret o ekumenismu, hl. 11)

„Chtítí žít v míru je často největší krutostí. Je-li vřed zralý, nutno jen rozříznout nožem a vypalovat ohněm. Opomíjíme-li toto a ošetřujeme vřed jen balzámem, pak se zkaženina rozšiřuje a vede často k smrti.“ (Sv. Kateřina Sienská, prohlášená Pavlem VI. za učitelku Církve.)

Tvrdomost rozsudků vůči heretikům v minulosti vyvolala vzrůstající odpor proti odsuzování herezí jako takového. A jak se obvykle stává při reakcích, které mají více charakter emocionální než racionální, opomíjí se rozlišovat mezi zneužitím a zneužitou věcí. Člověk, který byl několikrát jinými lidmi zklamán, stává se snadno misantropem. Podobným způsobem se rozšiřuje mezi katolíky stále víc falešný irenismus jako reakce na dřívější tvrdosti. Je jim zatěžko přijmout, že vynášení anathémat neomylnou Církví nad herezemi náleží k podstatě jejího poslání, a nejen nijak neodporuje lásce, ale je dokonce podstatně s láskou spojeno.

Připomeňme si slova sv. Pavla: „Zapřísahám tě před Bohem a Kristem Ježíšem, jenž bude soudit živé i mrtvé, zapřísahám tě při jeho příchodu a jeho království: Hlásej slovo, trvej na něm, ať je to vhod nebo nevhod, přesvědčuj, zapřísahaj a kárej se vši trpělivostí a učitelskou moudrostí! Neboť přijde doba, kdy nesnesou zdravé učení, nýbrž si budou vyhledávat učitele za učitelem podle vlastních zálib, majíce šimrání v uších. Od pravdy svůj sluch odvrátí a obrátí se k bájm. Ty však bdi

¹ *Trojan Horse in the City of God*, Franciscan-Herald-Press, Chicago 1967. Překladatel není znám. Kapitoly, které zde otiskujeme, mají název *Nepравý irenismus a Dialog a jeho nebezpečí*

ve všem, snášej strasti, plň úkol hlasatele evangelia a vykonej dokonale svou službu!“ (2 Tim 4, 1–5; srv. list Titovi)

Hovořili jsme o zvrácenosti názoru, který pociťuje podstatnou výlučnost pravdy jako omezování, zkracování lidské svobody. Zde se jedná o jiný aspekt této výhradnosti, totiž o zachování pravdy proti všem útokům proti ní. A dokonce i ti katolíci, kteří zakoušejí výhradnost pravdy jako osvobození a vůbec nejsou v pokušení se vzepřít proti údajně z toho vznikajícímu „omezení“ své svobody, i ti se domnívají, že boj proti bludům je tvrdý. Anathéma Církve se jim zdá být tvrdým a nelidským. Zapomínají na nádherná slova sv. Augustina o „zničení bludu a milování bloudícího“.

Zničení bludu je nerozlučně spjata s láskou k bloudícímu. Falešný irenismus zatemňuje charakter anathématu vysloveného neomylnou Církví.

Ryzí, nefalšované zachování neměnného božského Zjevení vyžaduje nutně odsouzení všech herezí. Jak bylo Kristem a apoštoly předpověděno, budou se vždy znovu a znovu heretikové snažit vniknout do Církve a pokoušet se o její zničení. Co by se stalo z božského Zjevení, kdyby byla Církev neodsoudila arianismus, pelagianismus, nestorianismus a albigenianismus? Co by se stalo, kdyby se byly tyto hereze trpěly? Co přivedlo do Církve takového H. Newmana – který učinil tento krok pro lásku ke svým anglikánským přátelům jen s těžkým srdcem –, ne-li náhled, že Církev hájila vždy pravdu proti heretikům a že učení Církve – přesto že se rozvíjí ke stále přesnějším formulacím, zůstalo vždy neposkvřněným a nezměněným? Anathéma proti všem omylům, bludům, které jsou podstatně neslučitelné se Zjevením Kristovým, není jenom svatým posláním, které vyžaduje věrnost vůči Kristu, nýbrž je to také výraz svaté lásky Církve.

Sv. Kateřina Sienská (Lett 109) říká: „Ó sladký, milostný ohni lásky, zaháníš všechn chlad a neřesti hříchu a egoismu; zahříváš a podpaluješ suché dřevo naší vůle a srdce, takže se zapaluje a ve svatých přáních se stravuje tím, že miluje, co Bůh miluje, a nenávidí, co Bůh nenávidí.“

Toto velitelské volání, aby byl blud zamítán, vyplývá také z její lásky ke všem údům mystického těla Kristova. Církev je musí chránit, aby nebyli nakaženi bludem a tím nebyli oddalováni od Krista. Ale při odsuzování všech bludů je Církev ponoukána i svou láskou ke všem těm, kteří jsou ještě mimo její stádece a jimž je pověřena přinášet světlo Kristovo.

Tato „anathémata“ jsou právě důkazem, že je vedena Duchem Svatým, a jsou výrazem ochrany, kterou Církev poskytuje věřícím, a výrazem jejího pokusu osvobodit a ke Kristu přitáhnout ty, kteří byli napadeni bludem.

Nesmí se však také zapomínat, že slova sv. Augustina (zničit blud a milovat bloudícího) se nevztahují jen na anathéma, které je výlučně vyhrazeno neomylnému učitelskému úřadu Církve. Zahrnuje také v sobě to, že by každý měl spolupomáhat osvobodit své bližní od bludů, ovšem s veškerou vhodnou ohleduplností.

Mnozí zapomněli, že opravdová láska nás může podnítit k tomu, abychom řekli „ne“ místo „ano“. Pán Ježíš k tomu prohlašuje: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zavést na svět pokoj; nepřišel jsem zavést pokoj, nýbrž meč. Přišel jsem zajisté, abych uvedl v rozpor syna s jeho otcem a dceru s její matkou a nevěstu s její tchýní; a tak se stanou nepřáteli člověka jeho vlastní domácí. Kdo miluje otce nebo matku více nežli mne není mne hoden; a kdo miluje více syna nebo dceru nežli mne, není mne hoden.“ (Mt 10,34–37) A Ježíš Kristus je pravda!

Kdyby nás chtěl někdo získat k tomu, abychom mu pomáhali při špatném činu, pak je jasné, že to musíme odmítnout; nejen proto, že je to urážkou Boha, urážkou, kterou by návrh toho člověka v sobě zahrnoval, ale i proto, že naše láska k němu nás vede, abychom tak jednali. Neboť hřích, který hodlá spáchat a při kterém bychom měli spolupůsobit, je i pro něho samotného velkým zlem. Ale toto NE, které se zrodilo z opravdové lásky, není omezeno jen na podobné nemorální návrhy, které nám činí ten druhý. Vztahuje se také na omyly, naukové bludy, do kterých zapadl. Snaha osvobodit jej od tohoto bludu je povinností, kterou nám ukládá láska.

Zajisté bychom to neměli dělat nikdy způsobem chladným, poučujícím, který je plný pýchy. Naopak „ničení tohoto bludu“ by mělo každým coulem dokazovat lásku k bližnímu. Ve svém boji proti bludu bychom měli být naplněni pokornou vděčností za nezasloužený dar, že nám byla darována plná pravda.

Ačkoliv imanentní logika tohoto „zabíjení bludu“ by mohla vést k nelaskavému postoji, ačkoliv je tomu často bohužel tak a my se musíme nepřetržitě varovat nebezpečí v tomto směru, přesto se od nás požaduje – jako důsledek lásky –, abychom neustávali kvůli pravdě v boji proti bludu. Kdybychom se snad z nějakého zmateného pojmu lásky, ze změkčilosti nebo snad povrchní „blahovůle“ domnívali, že bychom měli ponechávat bloudící osobu v jejím bludu, pak jsme zřejmě přestali brát tuto osobu vážně a přestali jsme mít zájem na jejím objektivním dobru.

Jak říká sv. Kateřina Sienská (Lett 239, 185): „Takoví lidé se chovají tak, jako kdyby nesledovali, když podřízení hřeší, aby nebyli povinni je trestat; anebo trestají-li, činí to s takovou měkkostí, že pokládají na neřest jen lék, neboť se vždycky bojí, že se někomu znelíbí a tím že budou

vtažení do rozporů a rozbrojů. To prozrazuje jejich falešnou sebelásku. Jak nebezpečná je tato bázeň! Ochromuje svatá přání a zabraňuje jejich uskutečňování; zaslepuje člověka, takže se stává neschopným, aby poznával pravdu...“

Nepravý irenismus nacházíme často také u lidí, kteří uznávají nutnost rozšiřovat pravdu, kteří se ujímají boje proti bludným míněním v oblasti přirozeně poznatelné pravdy – ve vědě nebo filosofii; ale v oblasti zjevené pravdy jim „potírání bludu“ připadá tvrdé a nelaskavé. Neuvědomují si, že bludy v hájemství božského Zjevení vyžadují nesrovnatelně více boje než v oblasti přirozené pravdy, poněvadž jejich následky jsou nesrovnatelně závažnější.

Sv. Kateřina Sienská říká: „Běda! Běda! Údové Krista podléhají zkáze, poněvadž je nikdo netrestá! ... Oni, biskupové a kněží, dívají se bez znepokojení, jak démoni pekla loupí duše, které jim byly svěřeny...; oni jsou povinni pevnou rukou je vésti k pořádku, neboť příliš velký soucit představuje často největší krutost.“

Jak jsme již naznačili, neomezuje se tento falešný irenismus pouze na ty, kteří jsou neschopni nebo nechtějí vidět nebezpečí v sekularizaci a odpadu, které se rozšiřují v řadách progresivních katolíků. I mnozí lidé, kteří poznávají jasně nebezpečí pro Církev, se domnívají, že je jaksi nelaskavé odhalovat tato nebezpečí. Je to jedna z falešných reakcí, o nichž jsme pojednávali v I. části.

Skutečnost, že někdy chyběla v boji velkého teologa proti heretikům jistá dimenze lásky, není důvodem neodhalovat bludy jakožto takové. Vezmeme si za vzor sv. Augustina, jehož boj proti pelagianismu byl vždy prodchnut láskou k heretikům. Někteří často právem zdůrazňují, že ničení bludu ještě nezaručuje lásku vůči bloudícím. Ale zřídka se setkáme s opačným východiskem: opravdová láska vyžaduje absolutně zničení bludu! Jestliže ničení bludu nezahrnuje v sobě nutně opravdovou lásku, pak jistě pravá láska v sobě nutně zahrnuje ničení bludu!

Falešný irenismus je motivován špatně chápanou láskou ve službě bezvýznamné jednoty. Staví jednotu nad pravdu. Když falešný irenismus zrušil podstatné pouto mezi láskou a pravdou, jedná se mu spíše o to, aby docílil jednoty mezi všemi lidmi, než aby je uvedl ke Kristu a jeho věčné pravdě. Modlitba Kristova „aby všichni jedno byli“ (Jan 17,21) zahrnuje v sobě, aby v Něm byli jedno, a nesmí se odlučovat od dalšího místa u sv. Jana: „Amen, amen, pravím vám: Kdo nevchází do ovčince dveřmi, ale vniká tam jinudy, to je zloděj a lupič... Já jsem dveře k ovčím. Kdo vejde skrze mne, bude zachráněn... Mám i jiné ovce, které nejsou

z tohoto ovčince. Ty také musím přivést; a uposlechnou mého hlasu a bude jen jedno stádce, jen jeden pastýř.“ (Jan 10,1-16)

Na druhém vatikánském koncilu se řešil problém izolace Církve; a došlo k pokusu vejít v dialog s jinými vyznáními a také s moderním ateistickým světem. Toto zdůraznění dialogu znamená, že se Církev již nespokojuje s tím, aby zamítala náboženství, která nejsou osvětlena světlem Kristovým, anebo jen zamítala ateistické omyly.

Takové zamítání bludů je sice jedním z nejdůležitějších apoštolských úkolů Církve a musí zůstat vždy zásadním a nevyhnutelným. Přesto však touží Církev odhalit v jiných náboženstvích všechny pravé prvky, trpělivě jim naslouchat a hledat cesty, jak by i tam mohlo proniknout světlo Kristovo. Církev se rovněž pokouší objevit a pochopit důvody těžké nemoci, odhalit, co by se mohlo udělat, aby byly odstraněny překážky, které zabraňují ateistům nalézt cestu k Bohu.

Dialog znamená brát druhého vážně a přiblížit se k němu s úctou a láskou. Nezahrnuje však v sobě ani v nejmenším změnu božského Zjevení tak, aby se lépe hodilo názorům partnera dialogu a aby tak snadněji došlo k dohodě. Dialog tedy neznamená, že by se podstatné učení Církve pozměnilo být v nejmenší hlásce nebo že by bylo tak vykládáno, že by si mohl člen jiného náboženství nebo ateista „přisvojit“ učení Církve tak, aniž by se vzdal svého postoje.

Totéž platí pro ekumenismus, který je ve svém vlastním významu něčím velikým a krásným, ale velmi nebezpečným heslem, je-li vykládán tak, jakoby dovoloval změnu učení anebo aspoň zahrnoval v sobě takovou možnost. II. vatikánský koncil se vyjádřil zcela jasně proti takto špatně chápanému ekumenismu: „Nic není ekumenismu tak vzdálené jako tento nepravý irenismus, jímž je ohrožována čistota katolického učení a je zatemňován jeho bezpečný smysl.“ Proto, vedeme-li dialog, nesmíme se nikdy dát nakazit omyly druhých. Naneštěstí jsme toho svědky právě u progresivních katolíků, kteří idolisují proudy naší doby.

Mnozí z těchto katolíků považují za pokoru, když se vzdají nároku, že jedině Církvi je svěřena plnost božského Zjevení. Ale ve skutečnosti je to spíš důkazem nedostatku víry, nejistoty a jakési směsi sebezdurazňování a pocitu méněcennosti – a to všechno je velice vzdáleno pokoře. Být relativistou nebo skeptikem a zdráhat se neomezeně se poddat pravdě je zajisté typickou známkou pravdy; avšak odevzdání se absolutní božské pravdě je duší opravdové pokory.

Pro katolíka, který chce vejít v opravdový a plodný dialog se světem je nepostradatelným předpokladem absolutní odevzdanost Kristu a neústupná věrnost božské pravdě, která byla skrze Krista zjevena a je vyjádřena v dogmatech katolické Církve.

Těm, kteří nemají takovou víru, by se mělo se vši rozhodností říci, že nejsou ani způsobilí ani povolání začínat nějaký dialog o Církvi. V „Ecclesiam Suam“ hovoří papež Pavel VI. jasně o různých způsobech dialogu, které odpovídají stupni souhlasu mezi názory partnera a katolickým učěním. Je zřejmě nejdůležitější a první otázkou, kterou je nutno si položit, zda vedeme dialog v rámci ekumenismu nebo náboženského rozhovoru, anebo zda hovoříme s ateistou.

Není zde místo, abychom rozváděli mnohoznačnost pojmu „ateista“ a rozlišovali jeho různé druhy (z nichž každý vyžaduje jiný způsob dialogu), ale existuje odvětví ateismu, o němž zde musíme obsírněji hovořit, poněvadž dialog s ním se stal v poslední době aktuální otázkou. Zůstává krajně pochybným, zda může dojít k opravdovému dialogu mezi katolíkem a ateistickým komunistou. Říkáme „opravdový“ dialog, poněvadž se bohužel vyskytují jako houby po dešti údajné „dialogy“, které vedou ke zmatení věřících.

Pokud je ateismus pouhým teoretickým přesvědčením, je dialog s lidmi podobného přesvědčení možný. Je-li však (jako u nacionálního socialismu a komunismu) ateismus rozhodným, základním prvkem bojující vysoce organizované strany, kde se stala slova zbraněmi propagandy, tam chybí dialogu nevyhnutelný základ: totiž oboustranný předpoklad, že výměna slov znázorňuje teoretickou diskusi. Je-li pro jednoho z účastníků dialog pouhým prostředkem – mezi jinými – pro politický boj propagandy, pak je opravdová diskuse nemožná. A to je jednoznačně tehdy, hovoříme-li se členem nebo agentem komunistické strany nebo s oficiálním zástupcem komunistického státu. Dialog s komunistou je možný jen v tom případě, je-li individuální člověk přesvědčeným komunistou, ale nikoliv reprezentantem komunistického státu anebo komunistické strany. Přirozeně nestačí veřejné ujištění o upřímnosti, aby byla zaručena pravdivost takového dialogu. Vzhledem k nové popularitě takových snah bude snad užitečné blíže vyšetřit nebezpečí, které spočívá v předpokladu, že by opravdu mohl katolík vést dialog s komunistou. Osudným zvykem teologů, kteří jsou mezi progresivními katolíky velice populární, je jejich dvojznačný způsob vyjadřování. Vzorným příkladem toho je jejich užívání pojmu „budoucnost“. Brzy tím míní věčnost, brzy opět historickou budoucnost, tzn. generace, které přijdou i během lidské historie. Avšak věčnost a historická budoucnost jsou tak dokonale různé skutečnosti, že

nelze výrazu „budoucnost“ použít pro obojí, aniž bychom upadli do dokonalé ekvivokace. Naturalistická a evolucionistická interpretace osudu člověka Teilharda de Chardin zřejmě velice přispěla k tomuto zmatku.

Věčnost se vztahuje na individuální osobu. Je to *vita aeterna* (věčný život), který byl v evangeliu přislíben opravdovým následovníkům Krista a který vyznáváme na konci apoštolského kředa. Věčný život transcenduje zkušenosti přístupný svět; jeho skutečnost nám byla zjevena. Historická budoucnost naproti tomu nezahrnuje v sobě ani nejmenší vztah k dalšímu životu po smrti. Nevztahuje se vůbec na individuálního člověka, není jeho budoucností. Vztahuje se na lidstvo, na příští generace.

Existuje také pro každého jednotlivce přirozená budoucnost na zemi – budoucnost „zítřka“. Tato budoucnost je podstatnou dimensí času. Prožíváme svůj život jako pohyb do budoucnosti, v jejíž uskutečnění doufáme.

Ale tato přirozená „osobní“ budoucnost se rozlišuje jasně od dějinné budoucnosti, na kterou se vztahuje evolucionismus a progresivismus. Dějinná – historická budoucnost, o níž hovoří každý pozemský messianismus, není jednoznačně omezena na životní údobí individuální osoby.

Tato historická budoucnost se nachází dále v obvodu přirozeného, empiricky poznatelného světa a lze tu s jistou pravděpodobností předvídat mnoho věcí – ačkoliv ve skutečnosti nevíme, co se v ní stane anebo kdy jí bude konec. Ale podstatným přitom je, že historická budoucnost není předmětem víry. Není ničím nadpřirozeným, netranscenduje čas, nýbrž právě v čase se rozvíjí. Historická budoucnost se vším, co v ní kdy bude, není ještě skutečností; prostě ještě není. Nikdo nežije už v historické budoucnosti. Věčnost neleží v budoucnosti, jenom my dosáhneme teprve v budoucnosti věčného života. Boží věčnost je od věčnosti, je „nyní a po všecken čas“. Ale i zemřelí jsou nyní už ve věčnosti.

Věčnost a historická budoucnost se tedy liší tak dokonale, absolutně, že není oprávněno jednat s nimi tak, jako by to byly dva druhy téhož způsobu „budoucnosti“. Nestačí také jednu nazývat „absolutní budoucnost“ a druhou „neabsolutní budoucnost“ nebo prostě „budoucnost“. Jedinou cestou, kde se lze vyvarovat ekvivokace a omylu, je omezit užívání pojmu „budoucnost“ na časovou nebo historickou skutečnost.

Zneužití řeči a zmatek věřících, který může snadno nastat následkem pokusů řešit náboženské otázky s komunisty, se ukázal při „dialogu“, který se konal v září r. 1966 v Horrenschiemsee. (Viz. Herder Korespondenz 1966 sv. III/8, a také Karl Rahner „Schriften zur Theologie“, sv. VI, str. 77) Prof. J.B. Metz a P.K. Rahner S.J. ujišťovali, že Evangelium hovoří především o budoucnosti. Avšak toto tvrzení se může vztahovat zřej-

mě jen na věčný život člověka, na oblast, která je předmětem teologické ctnosti naděje. Poněvadž však bezprostředně na to zjišťují, že marxismus se obírá také budoucností, nutno usuzovat, že „budoucnost“, o které se hovoří, je pouze pozemskou budoucností, která může býti očekáváním pozemského messianismu. Dodatek, že se v evangeliu jedná o „absolutní budoucnost“, nevyhovuje radikálnímu rozdílu mezi budoucností jakožto věčností a budoucností jakožto pouze něčeho historicky budoucího. Dvojznačnost je zde méně omylem, jako spíše záměrem. Ve skutečnosti považuje komunismus věčnost a věčný život za pouhou iluzi nebo pověru. Pro ně platí „budoucnost“ jen jako něco, co očekává lidstvo v budoucích staletích. Není to tedy budoucnost individuální osoby, nýbrž lidského pokolení.

Je tedy zcela a naprosto bludným tvrdit, že Evangelium hovoří především o této budoucnosti. Poselství Kristovo se zabývá především posvěcováním a věčnou spásou individuálního člověka, individuální osoby. V evangeliu se dotýkají historické budoucnosti jen eschatologická místa, kde je předpovídan konec světa a druhý příchod Kristův. Avšak tato eschatologická budoucnost, která je zjevována v evangeliu, nemůže být odlučována od věčnosti, na kterou se výslovně vztahuje. Ztratila by veškerý význam, kdyby nebylo věčnosti–věčného života, nebe a pekla.

Hovoří-li Evangelium o vzrůstu království Božího – v podobenství o vzrůstu zrna hořčičného, pak se tu nejedná o všeobecnou, historickou budoucnost. Veškerý důraz tu spočívá na království Božím, na skutečnosti mystického Těla Kristova a všech duší, které mají být zachráněny a posvěceny. Výstrahy, které nalézáme v evangeliu a u sv. Pavla, že přijdou zlé časy a že povstanou falešní Kristové, že věřící budou pokoušeni a že mnozí odpadnou, se vztahují na duchovní život Církve a nikoliv na přirozený běh historie a vývoj lidstva.

Zdůraznění historické budoucnosti zahrnuje v sobě kolektivistické pojetí člověka; toto je však vyloučeno absolutně personalistickou povahou evangelia, kde je každá individuální osoba brána velmi vážně. Až příliš často se dnes zapomíná, že opravdové společenství, o němž hovoří nauka Církve, společenství mystického těla Kristova, společenství bojující, trpící a vítězné Církve je v podstatě napojeno na plné hodnocení individuální osoby. Nemá ani v nejmenším co dělat s kolektivismem, který považuje individuum jen za exemplář druhu, za pouhou část kolektivního celku.

Žádná touha po dialogu by nás neměla dělat slepými pro skutečnost, že „zájem o budoucnost“ ani v nejmenším neznamená společný problém katolíků a komunistů.

Mimoto nalézáme podobnou snahu – totiž vytvořit umělou základnu pro dialog mezi katolíky a komunisty – v mnohoznačném užívání pojmu „humanismus“. Existuje nesporně mnoho pojmů humanismu. Můžeme hovořit o přirozeném humanismu, např. o řeckém humanistickém ideálu nebo o humanismu Goethově. Má svůj zásadní význam, řekneme-li, že křesťanský humanismus se liší od jakéhokoliv přirozeného humanismu. Nazývá-li Maritain křesťanství „integrální humanismus“, pak se tím odlučuje od nedokonalosti pohanického ideálu humanismu.

Je možno mluvit i o ateistickém humanismu, o němž pojednal Henri de Lubac ve své knize „Tragedie humanismu bez Boha“. V jistém smyslu lze skutečně nazvat Nietzscheho ideál nadčlověka nebo Feuerbachův ideál humanismem. Ale nemá naprosto smyslu hovořit o marxistickém nebo komunistickém humanismu.

Za prvé je materialismus komunistického názoru naprosto neslučitelný s humanistickým ideálem. Není-li člověk ničím jiným než rozvinutější hmotou, může každá řeč o humanismu znázorňovat jen jakousi ekvivokaci. Humanistický ideál zahrnuje v sobě intelektuální a mravní hodnoty a jejich vývin. Ale materialistické pojetí člověka neponechává pro tyto hodnoty žádné místo, i když zřejmě musí komunisté v praxi brát v úvahu intelektuální hodnoty a výkony.

Za druhé je také idea determinismu podle imanentních zákonů ekonomického vývoje (a s tím spojený historický relativismus) neslučitelná s konsekvantním humanismem.

Za třetí jakoukoliv slučitelnost komunismu s humanismem vylučuje totalitní povaha komunismu, který individuálního člověka považuje jen za prostředek a jeho cenu měří jediné podle užitečnosti. Žádná ideologie není s to předčít komunismus v jeho hluboké a konsekvantní depersonalizaci. Osoba je zbavována veškerých práv.

Můžeme právě tak hovořit o humanistickém ideálu nacionálního socialismu, kde nacházíme místo ryzího materialismu komunistického biologický materialismus – rasismus. Ale bylo by zřejmě nesmyslné, kdybychom považovali nacionální socialismus za jakýsi druh humanismu. Je podobně jako komunismus strašlivým antihumanismem s podobným kultem depersonalizace.

Ale i lidé, kteří by rozhodně odmítli označit že by bylo možno značit nacismus za jakousi formu humanismu, jsou ochotni mluvit o komunistickém humanismu, ačkoliv je komunismus mnohem více pravým opakem pravého humanismu.

To, co jsme řekli o ekvivokálním užívání pojmu „budoucnost“, platí stejně pro dvojznačné užívání pojmu „humanismus“. Pokus užití údaj-

ně „společného zájmu“ na humanismu jako výchozího bodu k dialogu a hovořit o křesťanství a o komunismu jako o dvou různých tvarech humanismu, a pak tvrdit, že budoucnost ukáže, který z nich je lidským potřebám prospěšnější – znamená groteskně znetvořit podstatu dialogu a humanismu. Taková nesprávná interpretace skutečnosti nevede k dialogu, ale spíše k nežádoucímu (a nebezpečnému) minimalizování rozdílů mezi křesťanstvím a komunismem.

„Táže-li se“ K. Rahner, proč komunisté neakceptují koexistenci těchto dvou pokusů k dosažení humanistického ideálu, pak dokazuje, že je slepý vůči podstatě komunismu. Pro komunisty je dokonale konsekventní, že křesťanství netolerují; neboť jsou si vědomi, že to, co křesťané nazývají humanismem, nemá místa v komunistické ideologii a že to ve skutečnosti představuje vyloženou překážku jejich plánům.

Dvojnásobně užívání pojmů ze strany katolíků slouží proto komunistické propagandě a rozšiřuje zmatek mezi samotnými katolíky. Druhý vatikánský koncil tento druh dialogu neschvaloval (GS 21):

„Církev nemůže ustati – ve své věrnosti Bohu a lidem – odsuzovat s pevností, jak až dosud činila – plna bolesti – ony škodlivé nauky a směrnice, které odporují rozumu a všeobecným lidským zkušenostem, a které člověka v jeho vrozené velikosti zneuctívají.

Církev se však snaží hlouběji pochopit v duchu ateistů spočívající důvody popírání Boha a ve vědomí závažnosti otázek, které ateismus uvádí, jakož i pro lásku ke všem lidem je si vědoma, že je nutno důvody přezkoumat vážně, a důkladněji.“

Jako prostředek k ozdravení proti ateismu uvádí Církev vhodný výklad učení, které se svou zářivou pravdou jediné může naplnit touhu každého lidského srdce a sjednati především plnou, hlubokou víru, jejíž vzorem jsou mučedníci, jakož i přetvoření všech údů Církve v Krista, jehož chtějí ukázat světu svým nadpřirozenými ctnostmi“. (srv. GS 21)

Vrcholy evropské kultury

Karel Groulík

Pozorujeme-li mrtvé kultury, jejichž životy před námi leží, z větší či menší vzdálenosti, odhalené a již uzavřené, není tak nesnadné mapovat jejich duchovní i materiální vrcholy, rozeznávat růst, úpadek a zánik, pokud je ovšem jejich starší část známa. Poněkud obtížnější je posuzovat organismus, jehož jsme částí. To je zpravidla možné až v době impotence, návratů, dějepisu, muzeí, v době, kdy si uvědomujeme své stáří a začí-

náme rekapitulovat život. Teprve patologie umožňuje přesnější diagnózu chorob a jejich příčin. V současné době, po zániku osvícenských dogmat pokroku a za náhlého poznání obrovského rozsahu našeho úpadku, však můžeme rozeznávat též naše předchozí sestupná stádia a jim předcházející vrcholy.

Zřetelně lze rozeznat, že evropská kultura duchovně zhasla v době osvícenské (v době vrcholné pýchy), se zánikem slohu života i umění, za všestranné sekularizace, expanze techniky, za imperialismu a kolonialismu. Této době předcházelo na Západě poslední velké vzepětí ducha – doba barokní, která se znovu pokusila o vratkou rovnováhu mezi duchovním a světským. I když je barok obecně pokračováním „jednoho slohu“ Evropy, znamená tato fáze již starší a poslední údobí slohového života. S dnešním odstupem spatřujeme vrcholky evropské kultury před ním.

Nejen osvícenská a poosvícenská filosofie, jejíž protichůdné proudy a materialismus přivodily dnešní stav zmatení jazyků a zánik moudrosti, ale též filosofie doby baroka se dnes jeví vedle vrcholné filosofie středověku – tomismu – mělčí a méně racionální. Filosofie Tomáše Akvinského je gigantická syntéza duchovního a světského, zachovávající řád a hierarchii hodnot, která zahrnuje a korunuje vrcholné myšlení antiky – aristotelovskou filosofii a křesťanskou moudrost od patristiky po středověk. V tomto smyslu lze hovořit o ní jako o filosofii „perennis“, a to o jako jediné známé. Tato filosofie nebyla nikdy následně překonána, pouze nahrazována systémy, které se navzájem popřely. Dokonce i společenské problémy dneška – jako otázka vlastnictví aj. – řešil Tomáš správněji než jeho následovníci a novodobá fyzika se s ním srovnává dle některých přírodovědců lépe než s Descartem.

Jakost středověké filosofie byla podmíněna náboženskou vírou. „Z nebeských výšin pohlíží Jahve na dětičky lidské, by viděl, jak moudrý kdo je, že se na Boha ptá.“

O hodnotě lidského myšlení nerozhoduje jen subjekt, ale též objekt. Na rozdíl od nás se lidé dříve zajímali o věci vyšší, a to je povznášelo. Ústředním tématem středověkého myšlení byl Bůh a život byl prostoupen zbožností. Proto také středověká teologie patřila k tomu nejlepšímu, co středověk vytvořil, a byla jeho nejdůležitější a nejvýše postavenou disciplínou.

S myšlením a vírou souvisí mrav. Ve středověku sice dlouho přežívalo barbarství s bojovnou krví a mravy byly v některých ohledech hrubší. Avšak středověký člověk měl oproti nám řadu ctností. V první řadě byl zbožný, t.j. plně uznával Boží řád, snažil se Boží zákony dodržovat, Boha opravdu miloval. Za své provinění konal těžká pokání a lásku k bližnímu

realizoval ve velké míře charitativní činností. Lidé byli stateční, pravdomluvnější, méně sobečtí, méně poživační a méně změkčilí. Přinášeli rádi oběti a dovedli za vyšší hodnoty obětovat i životy. Veřejné a tvrdé pokání konali i králové, kteří také na rozdíl od dnešních vládců sami táhli do boje v čele svých vojsk. Většina z nich se snažila vládnout pro dobro poddaných a mnozí byli světci.

„Královská moc ve středověku ... má velmi omezený okruh působnosti, protože je obklopena církví, universitami, řády, městy, korporacemi, které jsou vesměs republikami chráněnými privilegii a stanovami.“ (J. Burckhardt)

Důležitou roli hrálo též papežství. Díky jemu se nestala církev nástrojem státu a křesťanství si zachovalo svou universálnost a nadnárodnost. Papežství bylo duchovním centrem západní části kultury a integrujícím prvkem Evropy. Doplňujícím protipólem papežství bylo císařství, které rovněž symbolizovalo ideu jednoty.

Jedním z nejdůležitějších prvků kultury bylo mnišství, které v sobě zahrnuje službu Bohu a lidem, modlitbu a práci, askezi a radost, velikost a pokoru, moudrost a prostotu, budování a chudobu, osamění a společenství.

Mniši pěstovali zbožnost i vědu, umění i řemesla, kontemplaci a hlásání Evangelia, dobývali vezdejší chléb a rozdávali, konali dobro, pěstovali moudrost a šířili krásu. Mnišství znamená chudobu v bohatství, čistotu ve světě, poslušnost v bratrství. Mniši spojili dosud protichůdné: svět a ducha, zbožnost a činnost, moudrost světa a Evangelia, budování světa a království Božího. Christianizovali společnost, posvěcovali svět prací, uměním, filosofií a vědou, spojovali kněze a laiky v řádech. Mnišství je pravým opakem útěku, rezignace a bezkrevnosti.

„Um sein Blut bezwingen, muss mann welches haben. Deshalb gibt es ein Monchtum grossen Stile nur in ritterlichen und kriegnerlichen Zeiten.“ (Spengler)

Vedle mnišství je nejkrásnějším květem středověku rytířství. Po vzoru duchovenstva vzniklo i obecné sdružení ušlechtilých válečníků. Členem se směl stát jen bojovník, který přijal křesťanského ducha. Nikdo se rytířem nenarodil. Pasování předcházela půst a modlitba. Povinností rytíře bylo chránit vdovy a poutníky, neprchat před nepřítelem, plnit vazalské povinnosti, být štedrým k chudým, mluvit pravdu a držet slovo. Jeho výchozí pozice jsou opačné než u mnišství: jestliže v mnišství je nejvýše hodnoceno kněžství, pak v rytířství je to šlechtický stav. Dědičné kněžství si protirečí. Kněžství nezná soukromý život, pohlaví a dům. Šlechta v opaku ke kněžství je symbolem času, osudu, dějin, rasy a půdy. Pro

šlechtictví jsou typické takt, výchova, mrav, pro kněžství vzdělání, morálka. Šlechta je stav a krev, kněžství protistav a idea. (Dle Splenglera)

Tak jako kněžství a jeho elita mnišství, vytvořila i šlechta a rytířství jako jeho elita duchovně materiální dílo nesmírné hodnoty. V rytířství se sesnoubila plnokrevnost s duchovnem, bojovnost s ušlechtilostí, zábava a turnaje s askézí a půstem, hrdost se zbožností, horká krev s pokáním, odvaha se sebeovládáním, majetnost se ctí, láska světská a duchovní, meč s poezií, vláda s obětí.

Rytířství omezovalo brutalitu válek, aby se zabráňovalo prolévání křesťanské krve a záhubě lidí. Války byly omezovány Božími míry. Hlavními povinnostmi a ctnostmi rytířství byl heroický stupeň statečnosti a smyslu pro věrnost a povinnost až k smrti. Chránit vazala a slabého, dávat protivníkovi šance a raději zemřít než ztratit čest. Rytíři zastavovali a prodávali své statky, aby mohli splnit manskou a duchovní povinnost křižáků, a opustivše vše táhli dobrovolně na konec světa za obrovských útrap, aby osvobodili Boží hrob. Rytířství rozšířilo šlechtictví rodu na šlechtictví ducha, přeměnilo čest dědičnou za čest zásluhy, přeměnilo válečníka v Božího bojovníka, spojilo světské hodnoty s hodnotami duchovními a to ve společenské vrstvě, která má nejdále k dodržování evangelních rad. Bohatý mládenec z Evangelia nemusel smutně odejít po vyslechnutí podmínek docílení života věčného. Velbloud prošel uchem jehly – co je u lidí nemožné, je u Boha možné. Vždyť rytíři, tak jako mniši, Boha milovali opravdově.

Samo o sobě je kněžství a opravdové šlechtictví vysokou hodnotou. Obojí tvoří opravdu výjimeční lidé.

„Man sei Held oder Heiliger. In der Mitte liegt nicht die Weisheit, sondern die Alltaglichkeit.“ (Spengler)

Avšak mnišství a rytířství bylo ještě povýšeno jejich spojením. K ochraně poutníků a svatých míst vznikaly církevní řády rytířské. V nich se sdružovaly třídy rytířů, kaplanů a prostých bratří. Rytíři, ač bez kněžského svěcení, žili v celibátu a tak jako mniši byli vázáni slibem čistoty, chudoby a poslušnosti. Navíc k tomu zasvětili svůj život boji za ochranu církve a svatých míst. Již ve Španělsku spávali řádoví rytíři opásání mečem a měli výsadu začínat boj. V Svaté zemi a na Východě pak v řadě bitev padli proti mnohonásobné přesile velmi často skoro všichni templáři, johanité či němečtí rytíři. Rytířské řády představují patrně nejvyšší možné spojení nejprotichůdnějších stavů a zaměření – profesionálních bojovníků a mnišství. K tomu bylo třeba nepochybně ctností v heroickém stupni.

Pro duchovní růst sehrály velkou roli ve středověku university. Ty pak spolu s mništvím, papežstvím, lenním systémem a rytířstvím integrovaly elity celé Evropy do jedné rodiny, která vytvářela mezi reprezentanty různých národů v těchto stavech příbuzenství bližší než národ, kmen, rodina či zem.

„Jaký kdo je, takové věci tvoří.“ (Maritain)

„Zdá se, že jenom jednou byli lidé s to vytvořit něco opravdu krásného a to tenkrát, když stavěli ve středověku katedrály.“ (Marshall)

Od 11. století zachvátila Evropu silná touha pokřesťanštit svět. To spění dosáhlo vrcholu v době, která byla později označena za gotickou.

„Bylo zapotřebí hromadného vzepětí vůle, silného, vytrvalého upětí citu a myšlenky k uskutečnění úlohy tak ohromné, jako byla stavba katedrály. Bylo potřeba nezištné, vysilující obětavosti všech, aby byly uloženy všechny hmotné a duchovní statky do kamenného těla Božích domů.“ (Matějček)

Vysoké lodě chrámů, dobývající se do nebe vypjatými štíhlými kmeny, se stvolý pilířů sloupů, vzklenuť ještě výš kamennou pavučinou žebíř a odhmotněné věnce arkád, zemské tíže zbavené chóry s okny do nebe a ověšené prsteny s klenoty kaplí, jsou zkamenělou myšlenkou tohoto vzletu, obrazem světa a církve, modelem vesmíru, krásy stvoření i království Božího, jsou universem, trůnem Boha na zemi a nebeským Jeruzalémem. Nadskutečná krása barevných vitráží zvelebujících světlo v kamenných kružbách oken a roset přináší kus nebe na zem. Setkání času s věčností, spojení minulosti s budoucností.

V chórech překračují produševnělá těla katedrál své vlastní hranice, když rozvětvené kamenné kostry vynášejí veškerou tíhu stavby ven a svazují lesem pilířů, krajkovím ramen opěr a kamennými květy fiál nebe se zemí. Zemi se otvírají tyto Boží domy slavoobrány portálů vyzdobených kamennými filigrány a zástupy všech nebesčanů. Metafyzické spění korunují nebetýčné věže, zvonice a krystaly věžíček.

Každý prvek má svůj účel, je dokonale ztvárněn a má účast na celkové harmonii, žádná ozdoba není samoučelná. Docílena je jednota při maximální různorodosti. Každý kámen produševněn, zpracován jako druhý kov a přeměněn v drahokam. V jednotném řádu, rytmu, rovnováze a napětí je v každém prvku originalita a bohatost fantasmie. Každá patka, hlavice, žebro, okno, opěra je umělecké dílo, harmonizující s celkem. V odhmotnění bylo dosaženo rovnováhy mezi kamenným zdívkem a prostorem, nosné konstrukce dosáhly mezi statiky, a to bez exaktních výpočtů. Tvárné osy katedrál vyvěrají jak z teologie a vroucího citu

náboženského, tak i z racionalismu filosofie neodtržené od dobra, jakož i řádu kosmu a zákonů přírody.

Gotické dílo je výsledkem jednoty chtění, schopnosti a tvorby při rovnováze racionality a citu, řádu a fantazie, spojení myšlenky a hmoty, techniky a umění. Je výrazem jednoty, pravdy, dobra a krásy. Každý z těchto chrámů byl stavěn jako by měl být jediným příbytkem Boha na zemi, celou křesťanskou obcí, biskupy i králi, rytíři i měšťany, řemeslníky, staviteli a prostým lidem po generace. Krásu vrcholných katedrál slovem popsat nelze. Je to samotný řád a krása, symfonie kamene, pohádka a zázrak, kamenný květ, je obrazem kosmu a života, krásy stvoření a kusem nebe. Jako by pozemské tělo stavby bylo již proměněno v tělo oslavené, je obrazem budoucího nebeského Jeruzaléma. „Kostel je chrám Boží, jehož občany jsou věřící spolu se svatými.“

„Katedrály, jejichž rozměry přesahují každou lidskou míru, jejichž výzdoba je stejně dokonalá na portálech jako na vrcholech, kam člověk nikdy nedohlédne, jsou stavěny rukou lidskou, ale touha po tvůrčí dokonalosti, kterou vyzařují, není z tohoto světa.“ (Líbal)

S rozvojem architektury se rozvíjelo též sochařství – pak malba a ostatní umělecká řemesla. A tak katedrály jsou zdobeny zástupy soch světců, které vyjadřují též ideál. „Výzdoba je zkamenělým divadlem o dějinách spásy.“ (E. Ulman) V malířství vrcholí gotika v dílech Giotta, Angelica a dalších. O Angelicovi pravil Michelangelo, že musel být nejprve v nebi, aby mohl takto malovat.

V hudbě se z gregoriánského chorálu vyvíjela polyfonie a z liturgie náboženská dramata. Hudba se po gotice ještě rozvíjela, avšak duch gotiky hrál i v tomto pozdějším vývoji oproti jiným druhům umění značnou roli. „Diese Genie war kein Einzelgeist, sondern ein Gesamtheit. Jahrhunderte und Generationen haben diese Werke gearbeitet, vor dessen Grosse wir ohrfurchtig stillstehen. ... Bach Musik ist Gotik. Es verhält sich mit Bachs Musik ähnlich wie mit der Fassade des Strassburger Münsters.“ (Schweitzer o Bachovi)

Suma umění obsaženého v chrámu byla korunována mystickým, hu-debně dramatickým a „tanečním“ uměním liturgickým.

Ve středověku se rovněž rozvíjela náboženská a rytířská poezie. Poezie vyvrcholila v Božské komedii Danteho, která je jakousi básnickou obdobou Theologické sumy sv. Tomáše Akvinského a stavby katedrály.

Ještě dnes, po mnoha staletích, putují miliony turistů do středověkých měst a chrámů. V pohledu na kamenná přediva chórů katedrál, na zvonice a pod klenbami lodí v mystickém svitu zářících vitráží pozvedáme mysl nad každodennost. Zazní-li v tomto prostoru chorál, polyfonie

nebo Bachova hudba vystupující po štíhlých sloupech a šplhající do sítí žeber a naplňující klenbů, za líbezného úsměvu soch, unikáme aspoň na chvíli z tohoto slzavého údolí. Proti těmto zážitkům je každá opera jen jarmarečným zážitkem, pohled na nejvýznamnější architekturu současnosti neladí ani jako pohled na nejprostší románský kostelík. Ve středověku mělo každé malé městečko chrámy, jaké dnes nepostaví ani miliónové město.

„Ve společnosti, jako byla společnost středověku, která vyznávala a ochraňovala prvenství ducha a důstojnost lidské osobnosti (která se nesmí zaměňovat s individuem), v takové společnosti obecné respektování hierarchie hodnot a souhrn mravních zásad zajišťuje řád věcí, v němž se všichni shodují v základním nazírání na dobro a zlo, na pravdu a na lež.“ (I. Stravinskij)

Právě gotické umění nás přesvědčuje důrazně o všeobecném úpadku dneška. Když navštívil pohan Péguy katedrálu v Chartres a setrval tam, pronesl logický závěr: Kdo toto vytvořil, musel mít i pravdu. A konvertoval.

Západním vrcholům předcházely vrcholy východní části evropské kultury. Počátky scholastiky, t.j. systematické filosofie, položil teolog Jan Damašský v 1. polovině 8. století. Velké a krásné stavby chrámů započaly na Východě již v 5. století. Na Východě převládal centrální typ – křížová stavba s kopulemi nad bazilikami. Tato díla byla zmíněna s ohledem na raný rozvoj umění na Východě již v oddíle pojednávajícím zrody kultur. Zde bylo také zmíněno umění mozaik, které představuje jeden z nejvyšších stupňů umění vůbec.

Po těchto vrcholech na Západě i na Východě bylo dosahováno vynikající úrovně ještě v obdobích pozdějších, zejména v baroku a ojedinele, zejména v hudbě, i později. Celkově se však následující období s vrcholy středověku měřit nemohou.

Aggiornamento pro kontemplativní řádové sestry

Marie-Julienne¹

Kněží a řeholníci, kteří mají něco společného s kontemplativními řádovými sestrami, jsou všichni zajedno v tom, že je nezbytné radikálním způsobem upravit legislativu týkající se klauzury, s cílem uvést ji do souladu s myšlením dvacátého století. Ne vždy jsou však řádové sestry samy stejného názoru. Řada z nich se domnívá, že přísnější měřítko uplatňovaná při volbě kontemplativního povolání a solidnější základy v oblasti dogmatu by postačily k dosažení toho, co je potřeba. Osobně se domnívám, že pokud máme zachovat tradiční kontemplativní život, budeme muset přehodnotit jeho pozitivní vztah k dnešní společnosti, a to v každém aspektu. Následující úvahy mohou sloužit k objasnění naléhavé nutnosti tohoto *aggiornamento* i obtíží, které představuje.

Kontemplativní život je pro život církve naprosto základní a navrhované *aggiornamento* jej nesmí žádným způsobem oslabit ani snížit jeho standard, pokud jde o modlitbu a askezi. Necháme-li na jedné straně to, co představuje samu podstatu kontemplativního života –, což je téma hojně rozváděné v nedávných pontifikálních i jiných dokumentech – postačí pro naše účely na tomto místě připomenout, že čistě kontemplativní život je nezbytným znamením, pro všechny viditelným, dvou navzájem se doplňujících pravd 1) že nejsme stvořeni k tomu, abychom žili uzavřeni v mezích pozemských obzorů, ale že jsme stvořeni pro budoucí život a 2) že duchovním kvasem nutným pro splnění každého úkolu, který před církví stojí, je milost, o niž musíme ustavičně žádat Pána světa.

Kontemplativní duše je vždy přesvědčena o tom, že ji Bůh volá k tomu, aby zorganizovala svůj život ve světle těchto dvou pravd. Taková duše se domnívá, že stojí za to vzdát se každé minuty lidské existence ve prospěch služby transcendentnímu Bohu. Je rovněž přesvědčena o tom, že úsilí duší zabývajících se modlitbou pomáhá otevírat pro každé stvoření trvalou přítomnost milosti a podřízení se svému Pánu.

Když hovoříme o kontemplativním životě, obvykle tak činíme slovy zděděnými z dob minulých. Avšak slova mají tendenci zevšednět a jejich význam užíváním zakrňuje; do té míry, že mysl si přivykne vidět pouze parciální aspekty věcí. Z tohoto důvodu bude možná užitečné objasnit, jakým způsobem se dnes užívají některá slova.

¹sestra abatyše Marie-Julienne je prezidentkou chudých klarisek v Belgii

Život a instituce jsou dvě slova, která se často zaměňují. Kontemplativní život je předmětem duchovní teologie. Kontemplativní instituce spadá do oblasti církevního práva. Instituce se má k životu jako prostředek k cíli.

Kontemplace je slovo, které se často příliš zatěžkáva intelektualismem. Příliš snadno vyvolává představu určitého druhu moudrosti spojeného s Platónem či hinduismem. Ve světle evangelia však kontemplace odvozuje svou hodnotu od lásky k Bohu, nikoliv ze sebe samé. Svátý Tomáš učí, že cílem kontemplace je láska. Kontemplace je zároveň plodem i znamením křesťanské lásky. Proto se křesťanská kontemplace vždy vztahuje na prvním místě k evangeliu, té škole teologické křesťanské lásky, která učí dvojí příkázání: lásky k Bohu a lásky k bližnímu. Níže v tomto článku uvidíme, že za normálních okolností se kontemplativní život musí vyvíjet v tomto dvojím směru.

Svět: Toto slovo může označovat všechno, co je v područí Knížete tohoto světa, vše, co je spoluvínikem Protivníka Boha. Avšak svět je rovněž lidskou společností, s níž kontemplativní instituce nezbytně tvoří jeden celek. Jako je tomu u jiných lidských společenství, kontemplativní instituce se nachází v daném čase a místě v dějinách. Termín „svět“ proto má dva významy, které jsou často těsně vzájemně propleteny. Může znamenat „světskost“ inspirovanou Dáblem nebo může znamenat lidskou společnost, jejíž jsme součástí. Společenství kontemplativních řádových bratří/sester se každodenně stýká s lidskou společností a přesto se vyhýbá poskvrnění světskostí.

Naprosté oddělení se od světa: tento výraz, které se často užívá jako charakteristika kontemplativní instituce, má dvojí význam. Zajisté musí existovat naprosté oddělení od světa, který je v područí Dábla. Avšak znamená toto oddělení rovněž naprosté oddělení od lidské společnosti? Zajisté nikoliv. Navíc odříznutím se od lidské společnosti se kontemplativní instituce nezbytně neoddělí od zkaženého světa. Dále pak, naprosté oddělení od lidské společnosti je iluzí. Ani muž, ani žena, ani samotná církev nemohou aspirovat na život mimo hranice tohoto světa, do něhož jsme zasazeni, dokud nepřekročíme do života dalšího. Jisté deformace kontemplativního ideálu se zdají vyplývat ze skutečnosti, že této samozřejmé pravdě nevěnujeme dostatek pozornosti. Ačkoliv usilujeme o ten příští život, ačkoliv již jej do jisté míry žijeme, přesto stále ještě žijeme „v tomto světě“. Pro kontemplativního řádového bratra/sestru, jakož i pro každého křesťana existuje nepominutelné spojení s tímto světem. Kontemplativní řádoví bratři/sestry jedí a pijí a pracují tak či onak, aby si vydělali na živobytí. Přesto lze říci, že v určitém smyslu slova jsou

„naprosto oddělení od světa“. To vše se zdá být dosti jasné. Avšak není zbytečné to na tomto místě připomenout.

Existují i jiné oblasti, v nichž je možno se vyhnout potenciálnímu zmatku a může stát za to na ně zde upozornit, přestože tím riskujeme, že budeme uvádět zcela samozřejmé věci: Samota neznamená izolaci. Usebrání neznamená prázdno ticho. Klauzura není vydělováním se ze společnosti. „Svědék“ není podívaná typu Son et lumière.

Kontemplativní instituce je tedy v kontaktu se společností. Tento kontakt se děje prostřednictvím sociálních znaků. Existují dva druhy sociálních znaků. Mohou být negativní, znaky *oddělení*, které slouží tomu, že chrání před vnějšími vlivy, nebo pozitivní, znaky *společenství*, které slouží otevírání se společnosti v symbióze svého druhu: Znaky odlišení či oddělení jsou obvykle materiální povahy: hábit, mříž, zvyky a obyčeje. Jejich originalita sama způsobuje, že život kontemplativních řádových bratří/sester je odlišný od života druhých, a z tohoto důvodu mají tendenci upoutávat pozornost a často jsou předmětem zvědavosti. Kanonické právo obklopuje tyto znaky oddělení množstvím podrobných předpisů. Tyto vnější znaky se všechny příliš snadno stanou předmětem jakési vázanosti, která zavání triumfalismem.

Znaky společenství či otevřenosti se s mnohem větší pravděpodobností budou projevovat v osobních činech či vztazích založených na službě, pohostinnosti, práci: vztazích podobných běžným sociálním vztahům. I když tyto jsou podřízeny pravidlům, vždy jsou založeny na přirozené solidaritě mezi lidskými bytostmi. To znamená, že jsou podřízeny požadavkům spravedlnosti, ještě než se staly privilegovanými znaky křesťanské lásky. Znaky oddělení jsou konvenční a nesou pečeť minulosti. Jsou negativní a vytvářejí propast. Jsou to znaky, které postrádají život, existují pouze v důsledku vyvinutí značné trpělivosti. Někoho uklidňují, pro jiné jsou komplikací.

Známky společenství naproti tomu jsou přirozené. Jsou vtěleny do lidských činů společných lidem každé doby. Jsou pozitivními závazky, které s sebou nesou prvek rizika. Vyžadují pružnost v lidských vztazích. Udrží svědomí v pohotovosti, protože jsou reakcemi osobní svobody. Znaky oddělení jsou často zavádějící, avšak znaky společenství vždy představují opravdové hodnoty. Znaky oddělení musejí být periodicky „aktualizovány“. Avšak znaky společenství nacházejí svůj zdroj obnovy téměř jakoby v samém faktu, že existují.

Sociální znaky společenství jsou více v souladu se třemi hlavními intencemi II. vatikánského koncilu než znaky oddělení. Během úvodního zasedání Koncilu kardinál Suenens a kardinál Montini stanovili tyto tři hlavní intence, a ty pak nadále sloužily jako směrnice pro práci *aggiorna-*

menta během celého trvání koncilu. Můžeme je shrnout takto: vzepření se *klerikalismu*, vzepření se *triumfalismu*, vzepření se *zákonictví*.

Duch, kterým byl prodchnut koncil, je něco zcela opačného, než je klerikalismus, paternalismus či maternalismus v životě a institucích církve. Nikdo není považován za nezodpovědného a méně důležitého a všichni jsou vyzýváni ke společné práci, jejímž cílem je modernizace církve. Z toho důvodu probíhalo tolik diskusí a konzultací, kdykoliv vyvstala otázka, která měla univerzální dopad. Slovo „dialog“ je bezpochyby tím nejvhodnějším výrazem, jehož pomocí můžeme definovat mentalitu, která panovala na II. vatikánském koncilu. Je tedy zcela normální konzultovat všechny strany, které se podílejí na kontemplativním životě v církvi. Pokud tento život má být podroben celkové revizi, potom se nesmí jednat výhradně o práci mužských odborníků na kanonické právo. Je nutné konzultovat rovněž se zkušenými mniškami. Pouze ty mohou kvalifikovaně popsat podmínky, které budou vyhovovat čistě kontemplativnímu životu pro ženy ve dvacátém století.

Koncil rovněž odmítá triumfalismus. Jeho cílem je poskytnout či znovu obnovit pro církev a její instituce jejich pravou podobu, jakou měly v evangeliu – podobu „církve chudých“. Jsme tedy vyzváni k tomu, abychom řešili problém sociálních znaků našich institucí podle následujících směrnic. Znaky moci a prestiže musí nahradit hodnoty pokory a poníženosti, které Ježíš vybral pro sebe a svou církev. Tímto způsobem budeme napodobovat Krista a budeme sloužit všem a budeme na sebe brát „podobu služebníka“, nikoliv „pána“.

Koncil odmítá též zákonictví. Litera musí být překročena, aby se uchoval duch. Evangelium nám říká, že zákonictví bylo charakteristické pro starozákonní farizejství. Nový zákon zavedl pojem úcty k člověku. Tento pojem je v naší době ustavičně ohrožován. Zatížení svým zákonnickým způsobem myšlení jsme v ustavičném nebezpečí, že upadneme zpět do mentality Starého zákona, že sklouzneme nazpět do pohodlného bezpečí, které nabízí zákon. II. vatikánský koncil nám připomíná, a je to zcela na místě, že člověk je důležitější než sociální instituce, a to i ty církevní. Díky koncilu jsme se vrátili ke starému rozlišování mezi pravidly a Pravidlem. Pravidla musejí procházet periodickými změnami, aby bylo možné je dát do souladu s duchem Pravidla. Musejí být vytvořena tak, aby smysl Pravidla odhalovala a ne jej zakrývala. Pravidla se mají k Pravidlu jako tělo k duši. Duše se musí cítit v těle jako doma, pokud se má život člověka rozvinout. Dnes víme, možná lépe než dříve, že člověk je složitým komplexem mezilidských vztahů. A právě z tohoto důvodu nás církev upozorňuje na sociální znaky společenství a nikoliv na znaky oddělení.

Pokud má být kontemplativní život v církvi skutečně pro 20. století čímśi významným, musí být obnoven. Koncil nám dal pět norem, jako toho dosáhnout.

1. *Absolutní nadřazenost evangelia.* Lidské tradice musí zaujmout až druhé místo. Naše tradice a řeholní pravidla nemají žádnou hodnotu, pokud nejsou věrné duchu evangelia, neboť nemají žádný jiný cíl než zajišťovat přítomnost evangelia a jeho moci v náboženském životě. Člověk by mohl říci, že toto je samozřejmé. Přesto se stává, že sebeláska může dát přednost řeholním pravidlům na úkor těch nejsrozumitelnějších příkazů božského Zákonodárce. Stačí si jen přečíst rozhovor Ježíše s farizeji v 15. kapitole Matoušova evangelia, aby si člověk toto uvědomil.

2. *Účast na životě v církvi.* To církev nám dává evangelium a vysvětluje nám je a zároveň se jím nechává soudit, jako to vidíme v případě II. vatikánského koncilu. Kontemplativní instituce se nemohou uzavřít do úzkoprsého individualismu, neboť nade vše ostatní představují určitou funkci v rámci církve. Jejich tradice nejsou privilegii. Byly schváleny církví v minulosti, neboť v oněch dobách byly otevřené jejímu Duchu. Od té doby však zašly pod prachem staletí. II. vatikánský koncil nás vybízí, abychom tento prach setřásli.

3. *Vnuknutí zakladatele.* Zakladatel řádu je ten, kdo lépe než kdokoli jiný a způsobem s jinými nesouměřitelným cítil jisté zásadní požadavky evangelia, požadavky, které platí ve všech dobách. Není naším úkolem dělat znovu všechno, co již udělal zakladatel, ani se sami sebe ptát, co by dělal dnes. My nemáme jeho milost. Avšak musíme znovuobjevit jeho duchovní intuici a nechat se jí inspirovat. Neboť to je poklad, který patří celé církvi. Je svěření řádu nikoliv proto, aby byl pohřben, ale aby nesl ovoce. Často se stává, že ten, kdo se chce stát kontemplativním bratrem/sestrou, nezná na počátku nic víc než život a osobu zakladatele, který jej okouzli. Posléze se pak začne rozhlížet kolem sebe po instituci, v níž by mohl(-a) žít zakladatelovu duchovní intuici v její původní intenzitě. To nám ukazuje velkou zodpovědnost představených klášterů za to, aby jejich instituce nikdy nezklamala ty, kdo do ní přijdou.

4. *Lekce z dějin instituce.* Nezačínáme od nuly. Máme církevní majetek. Čas vynesl na světlo nové hodnoty skryté v nevyčerpatelném tajemství zakladatele. Čas rovněž ukázal slepé uličky, jimž je třeba se vyhnout. Náboženské instituce se neustále vyvíjely pod tlakem okolností. Právo je odrazem života. Je to sociologický rámec, který umožňuje žít duchovní intuici tak, že je zasazena do instituce. Z tohoto důvodu právo je upravováno pokaždé, kdy účel instituce vyžaduje takovéto úpravy. Právě to se v současné době děje s liturgií, která doznává radikální proměny. Až do-

dnes jsme se domnívali, že takováto změna je nemožná. Zákon klauzury pro řádové sestry je dobrým příkladem. Biskup Huyghe v nedávné době popsal vývoj zákona klauzury z hlediska historického a kanonického od jeho počátků ve 13. století. Můžeme se oprávněně domnívat, že klauzura chudých klarisek je extrémním případem historické slepé uličky, právě tak jako klauzura, kterou sv. František Saleský byl nucen proti své vůli uvalit na svůj řád Navštívení Panny Marie. Sv. František založil řád, který byl zcela novátorský ve své absolutní svobodě, totiž v tom, že se věrně držel výhradně evangelia bez jakýchkoliv odkazů na pravidla, která byla dodržována tehdejšími kláštery. Sv. Klára tento duch sdílela. Posílala své dcery žebrot a umývala jim po jejich návratu nohy. Kvítka nám, líčí jak sv. Klára jde jednoho dne do Porciuncule a večerí pod širým nebem na trávě se sv. Františkem a jeho bratřími. Takovýto nový a moderní ideál, přesto však tak dokonale souznějící s prostotou evangelia, mohl jít dohromady pouze s velice pružným přístupem ke klauzuře. Bohužel však, kardinála Ugolina, který chtěl dát těmto mladým společenstvím organizaci založenou na právu, nenapadlo nic lepšího, než jim vnutit řád sv. Benedikta a přidat několik málo specifických ustanovení. Jeho oddané přátelství postrádalo rozlišení, které by mu umožnilo vytvořit nový legislativní rámec, který by respektoval původní intuici zakladatelů. Předepsal chudým klariskám neporušitelnou klauzuru a později, jako Řehoř IX., naléhal na sv. Kláru, aby přijala majetek a osvobodila své sestry od povinnosti žebrot, aby tuto přísnou klauzuru bylo možné realizovat. To všechno bylo v naprostém rozporu s ideálem evangelické chudoby, na níž sv. Klára nade všechno lpěla. Navíc takto přehodil těžký plášť benediktinské tradice přes její geniální smysl duchovního novátorství. Tak se „chudé paní“ staly skutečnými mniškami.

5. *Přirozené hodnoty, které milost předpokládá a o něž každá duše usiluje, je nutno respektovat a nikdy je neníčit.* Každá kultura a každá doba jsou citlivější na jiné přirozené hodnoty. Existují „mentality“, které se hodí pro různé okamžiky v dějinách lidstva. V současné mentalitě převládají hodnoty *společenství*, přátelství ke všem lidem. Tyto hodnoty se projevují ve vztazích v práci, v pohostinnosti k neznámým lidem, ve společném životě, upřímném dialogu, úctě k lidem, službě sociálně slabým, atd. Toto všechno jsou cenné věci, které postulanka běžně čeká, že nalezne v jakémkoliv náboženském společenství dvacátého století. Čistě lásce v duchovním slova smyslu, projevující se ve společenství, chce věnovat celou svou bytost.

Musíme se nyní sami sebe otázat, jaká je vlastně mentalita dívky dvacátého století. Toto je otázka, která má zásadní důležitost, a je potřeba jí důkladně porozumět. Neboť konec konců je na místě, aby dívka dvacá-

tého století byla přitahována náboženskými institucemi tím, že tyto samy sebe obnoví. Zdá se nám, že v duchovní výbavě moderní dívky existuje pět charakteristických rysů a bude dobré je na tomto místě vypočítat.

1. Jako vždy, první rys je negativní. Vždy začínáme poznáním toho, co rozhodně nechceme. Dnešní dívka odmítá představu ženství nabízenou předchozí generací. Proto je tak často v rozporu se svými staršími příbuznými, kterým se nechce podobat, ani co by se za nehet vešlo. To je dost možná politováníhodné, ale tato skutečnost zde je a těžko ji lze popřít. Tento postoj neznamená žádné pohrdání. Jenom to znamená, že moderní dívka se nevzhlíží v zrcadle, v kterém se ještě včera vzhlížela její matka.

2. Je zvyklá chodit ven sama. Chodí do práce. Vydělává si na živobytí. Má odbornou kvalifikaci. Podílí se na chodu obchodního světa. Chodí na univerzitu a na průmyslovku a získává stejné tituly a diplomy jako mladí muži jejího věku. Dosáhla tedy rovnoprávnosti s muži. Tato rovnoprávnost je jedním z trvalých požadavků žen v dnešní době. II. vatikánský koncil bude považován za významnou historickou událost též proto, že umožnil ženám vstup do koncilní místnosti. To je zajisté znamením toho, že se církev po vzoru občanské společnosti rozhodla přidělit ženám místo ve svých institucích.

3. Moderní dívka má strach z osamělosti srdce tak, jako každá jiná žena. Avšak vzhledem k tomu, že žije v uvolněné společnosti, velice bedlivě zkoumá slova, kterými je oslokována. Hledá pravdivé a čisté výrazy lásky.

4. Chce si uvědomit svou vlastní ženskou osobnost a hledá určitý konkrétní ideál, který nebude omezovat její osobnost. Nejedná se zde ani o ctižádost, ani o pýchu. Je to pouze známkou toho, že ví, co chce a proč.

5. Úzkostně dbá na to, aby nepropásla svou příležitost, aby nepromrhala svůj život. Budoucnost je dnes čímsi mnohem méně jistým, než tomu bylo kdy předtím. Svět se vyvíjí překotně rychle. Moderní dívka si toho je vědoma a ví, že ode dneška za padesát let bude společnost zcela odlišná. Nechce propást svou příležitost a vydá se pouze na cestu, která je jistá.

Pokud tato dívka dvacátého století vstoupí do kláštera, co bude chtít jako postulanka dosáhnout? Především se bude chtít podílet na onom obrovském úsilí vyvíjeném lidstvem a církví. Ví, že je zodpovědná za svou úlohu při přivádění svých bratrů a sester k tomu, aby se stali součástí mystického těla Kristova. Kvůli tomu je ochotná vzdát se dokonale sebe sama. V moderních dobách povolání je živeno ani ne tak touhou po osobní svatosti jako touhou být tam, kde to Bůh žádá. Moderní dívka ví,

že má své přidělené místo a úkol v rámci církve pro dobro všech. Hledá proto náboženské společenství, kde jí tato příležitost bude dána. Hledá společenství, které je otevřené účasti na životě církve a které má způsob života přizpůsobený tomuto cíli. Při vstupu do náboženského života si mladá dívka ani v nejmenším nepřeje být jiná než ostatní. Odmítá originalitu a pohrdá privilegií, které jsou spojeny se sinekurou. Je alergická na sociální rozdělení, ale je otevřená prostotě, upřímnosti, bratrské lásce, týmové práci a svobodné výměně myšlenek.

Dnešní postulanka upřímně touží po námaze a chudobě. Toto je jedno z hlavních témat dnešního myšlení a zároveň je to téma, kterého se koncil chopil. Musíme si na živobytí vydělávat tvrdou prací. Náš úděl se neliší od údělu kohokoliv jiného. Evangelijní chudoba na sebe bude muset vzít novou podobu, má-li být jednoznačná.

Moderní mladá dívka, která vstupuje do náboženského života, očekává, že bude po náboženské stránce formována alespoň tak solidním způsobem, jako by byla formována při získávání laické odbornosti. To především znamená, že očekává, že jí budou poskytnuty solidní dogmatické základy pro duchovní život. Pro ni neznalost v záležitostech dogmatiky není totožná se skromností. Písmo, teologie, liturgie, patristika, dějiny církve a řádu do II. vatikánského koncilu, etika, teologie a psychologie duchovního života, dějiny lidského myšlení – to všechno tvoří součást univerzitního studia laiků a postulanka nebude snadno chápat jejich nepřítomnost v programu svého náboženského formování.

Na úrovni svého emocionálního života postulanka bude chtít dosáhnout psychologické zralosti a duchovní svobody. Dosti dobře ví, co má před sebou, a je si velice dobře vědoma toho, že její víra bude muset podstoupit tvrdý boj v záležitostech dotýkajících se jejího slibu poslušnosti a jejího slibu čistoty. Jestliže dá své srdce Bohu, je tomu tak proto, aby se zvětšilo, a nikoliv aby seschlo a svrašťel. Podobně pak, jestliže slíbí poslušnost, je tomu tak proto, aby ji Bůh mohl navrátit zpět k sobě samé v každém okamžiku a v každém činu.

Vzhledem k tomu, že má mysl neobyčejně kritickou, dnešní postulanka je nelitostná při rozlišování toho, co je v náboženském životě *podstatné* a co je *relativní*. Často se stává, že prvek relativity je přítomen častěji, než si myslíme. Mnoho aspektů náboženského života nese známky dávno uplynulých časů, hábit, obytné prostory, obyčeje, časový rozvrh, jídlo, práce, rekreace, pravidla osobní hygieny, znamení náboženského zasvěcení, metody formování, nástroje pokání atd. Postulanka, která přichází ze světa, který je ve stavu ustavičného a rychlého vývoje, nebude cítit obzvláštní úctu k „přijatým tradicím“. Bude je zpochybňovat a bude se snažit je přizpůsobit tomu, co je v náboženském životě základní, právě

tak, jako ve světě vidí lidské společnosti měnit svou strukturu, aby lépe dosáhly svých cílů.

Základním problémem navrhovaného *aggiornamenta* je právní úprava týkající se klauzury a mříže. Současná církevní právní úprava je zastaralá. Každým dnem to vidíme zřetelněji. Pokud budeme důvody pro její úpravu zvažovat jeden po druhém, lze o nich bez pochyby diskutovat donekonečna. Avšak jako celek dokazují, že ve společnosti vědomé si své celosvětové solidarity a v církvi, která znovu objevila smysl pro svou duchovní zodpovědnost, tato právní úprava se svou přemírou podrobností, lpěním na oddělovacích znacích a závažností trestů udělovaných za porušení zákona protirečí samotnému důvodu své existence, kterou je upřednostnit kontemplativní život.

Tato právní úprava ve své dnešní podobě má dva cíle, které jsou oba zřetelně vyjádřeny v příslušných textech. Prvním z těchto cílů je podpořovat co nejintimnější sjednocení duše s Bohem, druhou pak zaručit čistotu. Bedlivé zkoumání Konstituce *Inter cetera* však ukáže, že základním cílem církevního práva je v mnohem větší míře zaručit čistotu než zajistit pro řádové sestry samotu nezbytnou pro oddání se základní činnosti, kterou je kontemplativní život. Na oba tyto cíle je brán zřetel. Východiskem však je snaha zajistit čistotu. Z toho důvodu se rovněž značná část současné právní úpravy do omrzení točí okolo klauzury, která stejně jako mříže jakožto její symbol ztělesňuje v představách průměrného křesťana samotnou podstatu kontemplativního života.

Z hlediska vnějšího světa – světa, z něhož chceme získávat své budoucí novicky – jsou mříže přežitým, zbytečným a dokonce škodlivým symbolem. Jsou přežité, neboť jim moderní mysl již nerozumí, zbytečné, neboť čistota je v první řadě ctností srdce, které, je-li čisté, činí z každého mezilidského vztahu vztah nevinný, škodlivé, neboť vzbuzují představu odříznutosti od světa a kladou důraz na méně důležitý aspekt kontemplativního života. Mohou dokonce návštěvníkům připadat doslova odporné.

Řádové sestry, které si za dlouhá léta na mříže zvykly, často zastávají odlišné stanovisko. Pro ně mříže něco znamenají, a to jak v teorii, tak v praxi. Je snadné pochopit, že si pouze s určitými obtížemi dokážou představit, že by klauzura mohla právě tak dobře být vyznačena pouhou čarou křídly na podlaze. Tyto řádové sestry se domnívají, že je „dobré a nutné“ mříže zachovat. Poukazují na dnešní texty a zdůrazňují, že kontemplativní život vyžaduje samotu a odloučení od světa. Mříže jsou pro tyto věci symbolem. Jsou připomínkou lidské slabosti a užitečnou hradbou proti ní. Jsou zárukou dokonalého a naprostého odevzdání mysli a srdce Bohu. Pro řádové sestry s jistým druhem mentality může skutečně platit, že mříže a odpovídající právní úprava skutečně tuto úlohu

hrají. Je rovněž možné, a některé představené klášterů na to poukazuje, že by bylo obtížné, ba dokonce nemožné, odstranit mříže vzhledem k emocionální nezralosti starších řádových sester. Takto však dochází ke vzniku začarovaného kruhu. Lpíme na mřížích a s nimi související právní úprave kvůli některým nezralým řádovým sestram a výsledkem je, že jiné řádové sestry, zejména pak ty mladší, se vystavují riziku, že nikdy nedosáhnou psychologické dospělosti.

Navrhujeme dvě řešení. Tam, kde jsou mříže považovány za dobré a nezbytné, ať zůstanou. Ale všude jinde je zrušme. Takto budou uspokojeny oba mentální postoje a bude ponecháno na jejich svobodné vůli přidržet se symbolů, které jim nejlépe vyhovují. Rozdíl v druhu mentality samozřejmě nezávisí na věku. I v některých společenstvích, v nichž žije velké množství starších řádových sester, existuje značná touha po tomto *aggiornamentu*. Dobrému papeži Janovi bylo sedmdesát osm, když se rozhodl omladit církve.

Kontemplace je, jak víme, založena na vztahu přítomnosti k neviditelné Bytosti. Stvořená znamení jsou prostředníky mezi duší a Bohem. Duše aktualizuje vztah pomocí aktu víry. Znamení mohou být z hlediska duše *vnitřní* jako v modlitbě v duchu, v níž hrají svou roli přestavy, myšlenky či slova. Nebo mohou být z hlediska duše *vnější*, např. lidé a předměty, s nimiž se setkáváme v našem vztahu k práci a službě. Duše vidí tyto lidi a věci očima Krista. Vidí je v Bohu a jako věci přicházející od Boha. Uvažuje o nich jako o věcech, s kterými se musí zacházet jako s vtěleným Kristem. Tyto dva typy znamení dláždí cestu pro dva typy kontemplace. Tyto dvě podoby kontemplace se navzájem doplňují, jako dvě podoby teologické charity. Obě existují ve světě a v klášteře. Existují lidé, kteří se modlí breviář v autobuse během ranní a večerní dopravní špičky. Existují prodavačky, které žijí neustále v přítomnosti Boží, vedou s ním dialog a on k nim přichází v podobě zákazníků za jejich pultem. Tento typ kontemplace se živí chlebem našeho každodenního všedního života. Kontemplativní pohled ustavičně proměňuje všední události, neboť je to pohled skrze Kristovy oči, který se na tyto události dívá s Kristovou úctou a laskavostí.

V kontemplativním společenství je to obzvláště první forma, která bude systematicky organizována, zatímco ta druhá bude, ze samé povahy věcí, nechána na iniciativě jednotlivce. Bylo by však iluzí si myslet, že kontemplativní život společenství se může obejít bez této druhé formy kontemplace, která pohlcuje a oduševňuje všechny fádní malé podrobnosti každodenního života a všechny lidské kontakty, k nimž dojde v průběhu denní lopoty. Pokud by kontemplativní usebrání mělo otupit duše do té míry, že by jim vadilo zahlédnout siluetu či uslyšet píseň, bylo by to zna-

mením toho, že toto usebrání nebylo ničím jiným než prázdným tichem, v němž není žádná přítomnost. Dvojnásobný vztah duchovní přítomnosti k Bohu prostřednictvím dvou druhů znamení je nezbytný v každém kontemplativním životě. Proporce však se budou lišit podle toho, zda člověk patří k spiritualitě Sv. Benedikta, Sv. Bruna, Sv. Bernarda, Sv. Františka, Sv. Ignáce atd. Kontemplativní život bude autentický, jen pokud kombinuje život kontemplativní modlitby s životem osobních vztahů přetvořených tímto kontemplativním pohledem. Z toho důvodu paradoxně vyžaduje jak samotu, tak společenství.

Aby bylo možné dosáhnout této samoty, kontemplativní život zřizuje „poušť“. Slovo „poušť“ má přinejmenším dva významy, z nichž oba dva jsou nezbytné pro život kontemplace. Kontemplativní instituce musí dohlížet na to, aby „poušť“ existovala, a musí ji chránit před vpádem zvenčí.

První význam kontemplativní pouště je ten, o kterém čteme v Bibli, jedná se o poušť v knize Exodus. Zde duše, vedená Boží milostí zakouší, jak je nehodná a bezmocná. Potom se duše vzdává nahá do Božích rukou a on ji přetváří, vtěluje svou vůli do dobrovolné „nicoty“, která se tímto dává k dispozici jeho lásce. To je duchovní význam pouště.

Avšak pouští je možno rovněž rozumět ve smyslu místa, které je stranou, ve smyslu tichého koutku, kam nesmí vstoupit každý. Dveře se otvírají pouze zevnitř. Všechna lidská láska vyžaduje stažení se do svatební komnaty nebo do soukromí domova. Více než jakákoliv čistě lidská láska, kontemplativní láska touží po své „tajné zahradě“, po své poušti.

Konkrétní podoba této pouště se značně liší podle druhu povolání a instituce. Poušť karmelitek není totožná s pouští chudých klarisek. Ale, ať na sebe vezme jakoukoliv podobu, poušť vždy bude poskytovat záruku samoty, ticha, přefiltrování zvuků z vnějšího světa a zrušení vši světskosti. Tímto způsobem je duši dovoleno oddat se soukromí kontemplativního života, praxi dvojího přikázání teologické charity. Poušť kontemplativnosti vylučuje zabývat se a rozrušovat současnými událostmi. Nelze si představit, že by kontemplativní osoba byla dobrým novinářem.

Dáváme přednost slovu „poušť“ před slovem „klauzura“, protože se jedná o biblický termín a zdá se, že s větší silou než jakýkoliv jiný výraz označuje nepostradatelnou podmínku kontemplativního života. Podle dnešní právní úpravy je tato poušť vytvořena zdmi, zamčenými dveřmi, mřížemi a omezeními v záležitostech, jakými jsou přijímání návštěv a dopisů a vycházení z konventu za nezbytnými záležitostmi. Společenské znaky kontemplativní pouště se mohou velice snadno změnit. Ale poušť sama, v plné hloubce svého významu, se nikdy změnit nemůže. Pokud je zapotřebí nových společenských znaků, je tomu přesně proto,

aby se potvrdila, a to pozitivněji, existence této skutečné pouště v rámci společnosti 20. století. Přesto se kontemplativní život neobejde bez jistého vztahu „společenství“ se společností. Na tuto otázku otec A. Motte napsal: „Nesmíme nikdy zapomenout, že minimální ponoření do vnějšího světa, kosmu a společnosti je pro lidskou rovnováhu vždy nezbytné – nebereme-li v úvahu zázrak. Existují druhy odloučení od světa, které jsou velice škodlivé pro fyzickou, mentální či morální rovnováhu. Až na jisté důkladně ověřené, prozřetelnosti řízené situace se nikdo nemůže odříznout od normálních podmínek lidského života, vtisknutého mu přírodou a jejím Tvůrcem, aniž by utrpěl zranění. Příroda se mstí těm, kdo popírají její zákony, a duchovní konstrukce vystavená svévolně, bez dostatečné úcty k fyzickým, racionálním a psychologickým základům brzy prokáže, že je strašně slabá. Naše úsilí nepovede k úspěchu, což bude o to politování hodnější, že se jedná o tak vznešené a vysokosměřující snažení.“ „Oddělení od světa“ nemůže vyloučit jistou míru společenství se společností.

Záleží na kontemplativní instituci, aby dala tomuto vztahu přesnou formu a opatrnou míru, která bude v souladu se spiritualitou pouště. Spiritualita pouště, na které je založen tento vztah, se nesmí projevat nejistě. Společenství musí zdůrazňovat existenci pouště v maximální míře. Existuje kontemplativní způsob, jak být přítomen lidstvu, což jasně zvýrazňuje nadřazenost přítomnosti Boží. Existuje rovněž kontemplativní způsob sjednocení s Bohem, který přivádí lidi zpět k jednotě, kterou ztratili. Bible nám předkládá zeměpisnou poušť jako obraz ráje na zemi vypleněného ďábelskou nenávistí. Kontemplativní způsob života odvázně rozbízí svůj stan na této poušti pod vedením Ducha. Kontemplace přetváří poušť. Kontemplace z pouště činí zahradu světového společenství, kde lidé, kteří kdysi jeden před druhým prchali, mohou společně přebývat v jednotě zrozené z lásky Boží.

přeložil Mgr. Tomáš Míka

Ještě jednou Kumrán či „Ježíš – vyřízený případ“

Tak bych přeložil titul bestselleru z roku 1992 (Verschlussache Jesus), který vyšel v roce 1992 jako kontroverzní příspěvek k Roku bible. Kniha se zabývá jedním z největších archeologických objevů 20. století. Tak je možné nazvat objevy v Kumránu. Autory knihy jsou američtí novináři Michael Baigent a Richard Leigh. Žurnalisté, nikoli archeologové či papyrologové, ani historici či religionisté. Tuto poznámku považuji za důležitou pro pochopení částých kontroverzí dneška.

Kumrán si zaslouží větší pozornosti a naše odloučení od svobodného světa přináší i současnou izolovanost. Český čtenář se seznámil s kumránskými

objevy v šedesátých letech pouze několika pracemi našich biblistů: M. Biče, J. Merella a studií Stanislava Segerta „Synové světla a synové tmy“. Současný stav bádání i spory o kumránské rukopisy ponechaly naši odbornou veřejnost bez odezvy. Také proto, že naši biblisté i teologové jsou příliš omezeni na německou jazykovou oblast. Pro mladší čtenáře chci přiblížit kumránské nálezy od počátku. V roce 1947 objevil beduín Muhamed ed Dhib z kmene Tacamire první svitky v jeskyni vzdálené cca 1 km od vrchu Chirbet Kumrán, který leží na severozápadním břehu Mrtvého moře. Prodej svitků zprostředkoval syrský pravoslavný arcibiskup Athanasius Ješue Samuel. Současně se s objevem seznámil profesor Hebrejské university E. I. Sukenik a archeolog Yigael Yadin. Další rukopisy předal arcibiskup Samuel americké škole pro orientální bádání v Jeruzalémě. Rukopisů se ujal zástupce ředitele institutu John C. Trever, který poznal, že se jedná o svitek proroka Izaiáše. V r. 1948 přechází správa z politických důvodů na jordánské kruhy, které representoval Gérard L. Harding. Od r. 1949 se na vykopávkách podílí E. Roland de Vaux OP, ředitel známé Jeruzalémské biblické školy. Od r. 1952 až 1956 přebírají veškeré vedení badatelských prací Harding a de Vaux. Jordánský památkový ústav s Rockefellerovým muzeem ve východním Jeruzalémě nařídil vytvořit badatelský tým pod vedením Rolanda de Vaux ve složení Josef T. Milik OP, Jean Starcky (Francie), Patrick B. Skehan (USA) – katolíci; dále Hunno Hanzinger (NSR), Frank E. Cross (USA) a John Strugnell (USA) – protestanté a jako poslední militantní ateista John M. Allegro (Anglie).

Představa autorů bestsellerů, jak inkvizitoři falšují na pokyn Vatikánu kumránské svitky, je více než naivní. Svitky a jejich rozluštění byly publikovány v Oxfordském nakladatelství pod názvem „Discoveries in the Judaen (Desert)“ (of Jordan).

Pořadí: Objevy z 1. jeskyně (1 Q)

Objevy z 2. – 3. jeskyně (2 – 3 Q)

Objevy z 6. – 10. jeskyně (6 – 10 Q)

Do roku 1982 byly publikovány také svitky ze 4. jeskyně (4 Q) a z 11. jeskyně byl publikován aramejský targum Jobovy knihy. V r. 1977 byl publikován nejdelší kumránský svitek badatelem Y. Yadinem, tzv. „Chránový svitek“.

Pokus interpretovat kumránské svitky jako doklad proti historičnosti Ježíše Krista se objevil již v šedesátkých letech, a to vystoupením Dupontt Sommera a J. M. Allegra, kteří byli usvědčeni ostatními badateli ze zaujatosti a z manipulace s textem.

Novou vlnu představují osmdesátá léta, kdy se znovu docenuje význam Kumránu, ale také se objevují reakce těch, kteří chtějí těchto objevů využít podobně jako zmíněný J. M. Allegro. Český překlad práce J. M. Allegra vyšel v nakladatelství Mladá fronta. Odpověď J. Merella byla publikována v časopise Duchovní pastýř pod názvem „Učitelův výprask“.

Také v posledních letech se setkáváme s pokusy obrátit kumránské nálezy naruby. Pro dominikány není bez zajímavosti, že ostří útoků se obrátilo proti Jeruzalémské biblické škole. Na jednom kongresu v Cambridge v r. 1979

vystoupil profesor R. H. Eisenman z Kalifornské university v rámci diskuse o synoptické otázce s tezí, že celé křesťanství je produktem zcestného duševního vývoje. Poté mu vedoucí diskuse profesor W. E. Charmer odňal slovo. Nikdo netušil, jakou aféru tímto krokem profesor Charmer uvede v život. V odborných kruzích kumránských badatelů vyvolalo tvrzení R. H. Eisenmana o tom, že Vatikán zfalšoval čtení fragmentu ze 4. jeskyně, pouhý úsměv. V publicistice však, kde nalezl své propagandisty N. Baigenta a E. Leigha, vzbudila tato tvrzení velký ohlas. Jejich kniha mohla v tak velkém nákladu vyjít díky pomoci bankéře Roda Collinse. Na tento bestseller (*Verschlusssache Jesus*) navazuje i německá kniha Holgera Kerstena „Ježíšův komplot“ (*Jesus Komplott*) z r. 1992. S podobnými tvrzeními pracuje i kniha G. Messadié „Muž jménem Ježíš“ (1989) – vyšla i česky pod názvem „Člověk, který se stal Bohem“. Z oblasti kuriosní narativní teologie se objevila práce australské teoložky Barbary Thieringové „Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls“. Německý právník, jehož hobby je religionistika, napsal knihu „Ježíš a Kumrán - byl Nazaretský nebo esén“.

O hodnotě těchto prací se z řady kumranologů vyjádřil konservátor hebrejského muzea E. Broši, který knihu N. Baigenta a Leigha nazval „hloupou knihou“. Zmíněné práce vyjmenovaných autorů nás mají přesvědčit o komplotu Vatikánu a Izraele, kteří se spřáhli ve falšování svitků, aby zachránili křesťanství.

Námítky proti kumranologům vyznívají asi takto: Nejprve je jim vytýkáno amatérskými zájemci, že neexistuje volný přístup k nalezeným svitkům. Kumránské texty byly publikovány pro 200.000 abonentů v „Biblical archeology review“. Současnými hlavními vydavateli jsou: profesor Tov z Jerusalema, profesor Eugene Ulrich – Universita Notre Dame – USA, profesor Émile Baillet – Jeruzalémská biblická škola. Kontrolní skupinu tvoří profesori Jonas C. Greengields a Šemarjahu Tolman a kurátor Izraelského muzea Magem Broši. Ukončení celé řady je naplánováno do r. 1997. V podstatě byly již publikovány všechny nalezené svitky. V r. 1992 publikoval anglický badatel Michael Wise 50 kumránských textů, které mají vztah ke křesťanství a podle úsudku autora podporují tradičně konzervativní pohled na vznik křesťanství.

Jak se jeví vznik kumránské komunity za dnešního stavu bádání?

Genese kumránské komunity se jeví jako důsledek schizmatu v jeruzalémských saducejských kruzích za vlády kněze Jonatana (152 – 134 před Kristem). Hlavou sekty se stal „učitel spravedlnosti“. Skupinu tvořili levité i laici. Lid je považoval za zbožné a svaté. Podle Josefa Flavie a kumránských textů užívali vlastní sluneční kalendář s pevně stanovenými svátky. Význačné je i striktní slavení šabatu. Zdá se také, že Kumrán odmítal Halachu, pozdější Talmud, která se již začínala tvořit. Damašský spis by naznačoval, že středověcí Karaité jsou pokračovateli Kumránu.

Co nového přinášejí spisy literátů a amatérských zájemců o vztahu Kumránu a křesťanství? Podle G. Messadié Ježíš absolvoval svůj noviciát v Kumránu. Kniha prozrazuje, že autor čerpal především ze spisů kardinála J. Daniélou

a zbytek si v duchu básnické licence dotvořil bez jakékoliv námahy studia kumránských svitků. Propadnutí na fóru odborníků G. Messadié neodradilo. Stačil publikovat již další román „Muž jménem Šavel“ (1992). V rozhovoru uvedl, že Vatikán dovolil publikovat pouze 20% nalezených svitků. Podporu svého tvrzení našel u zmíněného prof. Eisenmana. Jde o pouhou provokaci, či touhu po sensaci?

Zmrtvýchvstání Krista je na základě této nové amatérské kumranologie vysvětlováno i v díle dalších autorů, H. Kerstena a E. Grubera („Ježíšův komplot“ a „Ježíš žil v Indii“). V souvislosti s Turinským plátnem, které dokazuje, že Ježíš vlastně neumřel, rozvíjejí autoři teologii o dalším Ježíšově životě v Indii. Mladý muž v bílém šatě, který se ženám při hrobě zjevil, byl vlastně mladý Esen. Autorství této myšlenky patří C. S. Bahrdtovi (1741 – 1792). Snad by dnešní autoři mohli být originálnější.

Touto novou vlnou se pravděpodobně nechal svést křesťanství nakloněný židovský teolog a publicista Pinchas Lapide, který na základě kumránského spisu (damašský spis) přišel s tvrzením, že Pavlova konverse se uskutečnila nikoliv před branami Damašku, ale v Kumránu. Co však s ostatními Pavlovými tvrzeními (2 Kor 11.32, Gal 1.17 apod.)? Rovněž tak vyslovil tvrzení, že 80% modlitby „Otčenáš“ je totožných s kumránskými texty. Na otázku, aby identifikoval, o které texty jde, nebyl schopen odpovědět. Tento jinak výjimečný autor také nepatří k odborníkům v oblasti archeologie, papyrologie či kumranologie.

Kurióznější jsou vystoupení profesora Eisenmana, který se pasoval na předního světového odborníka v kumranologii. Marně však jeho jméno hledáte v odborných revue jako jsou „Revue de Qumran, Revue Biblique nebo Journal of Biblical literature“, které se věnují problému Kumránu od počátku a kde publikují všichni odborní světoví kumranologové. Profesor Eisenman je znám pouze od autorů bestselleru „Ježíš – vyřízený případ“. Svá tvrzení o Ježíši Kristu opírá Eisenman o text komentáře k Habakukovi, lépe řečeno o vyvrácená tvrzení J. M. Allegra z šedesátých let. Pro Eisenmana Učitel spravedlnosti, zakladatel Kumránu, není nikdo jiný než Jakub, bratr Páně. Křesťanství je vlastně resultát zápasu mezi učitelem spravedlnosti Jakubem a mužem lži (tj. apoštolem Pavlem). Jedná se zde o inovaci teze F. Ch. Baura (1792 – 1860) v kumránském hávu. Pavel byl podle Eisenmana římským agentem. Pavel je vlastním tvůrcem křesťanství, když potlačil jakubovskou zelótovskou větev (srovnej kamenování Štěpána) a přetvořil nauku Ježíše, který byl věrný Zákonu. Pavel udělal z Ježíše zázračného Boha, který zemřel a vstal z mrtvých jako Adonis či Tammuz – božstva řeckého Orientu. Zde se odvolává Eisenman na W. Bossueta a R. Bultmanna. Podobně jako M. Allegro přichází s tvrzením o ukřižování učitele spravedlnosti na základě zlomku č. 285 ze 4. jeskyně (4 Q 285). Objev o očekávání ukřižovaného Mesiáše v Kumránu po publikování textu je stejně sporný jako Allegrovo tvrzení z r. 1956. Celý tým badatelů odmítl interpretaci textu J. M. Allegra. Doslovně odpovídají: „Nenalézáme v textu žádnou zmínku o ukřižování učitele spravedlnosti, žádné snímání s kří-

že. Neexistuje žádný esenský předobraz pro Ježíše z Nazareta“ (Srovnej *Time Magazine*, 6. 2. 1956). Na základě čeho došel J. M. Allegro či prof. Eisenman ke svým tvrzením? Fragment 4 Q 285 nese nápis „Mesiánské kníže“. Text začíná připomínkou Izaiáše 11, 1 a n. Výklad těchto veršů bez vokalisace dovoluje dvojí interpretaci: „Zabij ho“ nebo „Zabije ho“. Metodicky správné je chápání tohoto textu jako požehnání pro davidovského mesiáše. Jak skončil životní osud učitel spravedlnosti, nevíme. Není však možné tvrdit, že centrální výpověď Kumránu je zpráva o ukřižování a vzkříšení mesiáše – učitele spravedlnosti. Nelze také tvrdit, že odmítnutí Allegrovy interpretace je spiknutí a diktát Vatikánu, kterému podlehl P. Roland de Vaux, ředitel Jeruzalémské biblické školy. Také izraelští členové badatelského týmu byli zajedno s de Vaux (tj. Yigael Yadin a David Flusser). Učitel spravedlnosti byla výrazná postava židovské zbožnosti a jeho stoupenci věřili, že mu Bůh dal charisma výkladu Písma, ale nepovažovali ho ani za proroka ani za mesiáše.

Na špičce leďovce kuriózních objevů o Kumránu stojí práce australské teoložky Barbary Thieringové z univerzity v Sydney. Co vše není možné na universitě! B. Thieringová neidentifikuje učitele spravedlnosti s Jakubem, bratrem Páně, ale s Janem Křtitelem. Jeho protihráčem je „bezbožný kněz“, což není, jak tvrdí většina kumranologů úřadující velekněz, ale podle B. Thieringové Ježíš z Nazareta. Neuvěřitelné věci nám předkládá k věření. Ježíš patřil k esénům kumránské komunity. V září r. 30 se oženil s Maří Magdalenou. Roku 33 byl spolu s Simonem Mágem a zelotem Jidášem ukřižován. Ukřižování přežil a v šedesáti letech přišel do Říma, kde v biblickém věku 70 let zemřel. Co má toto vyprávění společného s kumránskými svitky? Problém Thieringové spočívá v pozdní dataci kumránských svitků. Podle ní vlastně kumránské rukopisy jsou komentáře, pešery novozákonních událostí. Jména, se kterými se setkáváme, jsou kryptogramy, které ona svou geniální metodou odhalila. Je možné ještě něco dodat? Snad se jedná o vrcholné dílo narativní teologie, kterou doposud neznáme. Pro vážné badatele již není pravděpodobně místo.

Biblical archaeology review referoval o knize B. Thieringové pod názvem „Recenze šilené knihy“. Největším tajemstvím zůstává, jak mohlo tuto knihu vydat nakladatelství Harpers v San Francisku. Nebo už i tam se knihy prodávají jako u nás podle obalu?

Skutečná senzace o dataci objevů ze 7. jeskyně pochopitelně bledne v konkurenci s takto neuvěřitelnými objevy. O nález a dataci novozákonních svitků v 7. jeskyni jsem již referoval v časopise *Salve* č. 4/94. Snad bych měl jen připomenout stanovisko kongresu kumranologů v Eichstödtu, kde badatelé Q došli k závěru o možném čtení zlomku 7 Q 285 = MK 6,52 – 53. Výsledky bádání P. José O'Callaghana byly přijaty vědeckou veřejností jako jedna z pracovních hypotéz v rámci vědeckých diskusí. Ani tyto objevy nedaly B. Thieringové spát, a tak identifikovala (literárně) 7. jeskyni jako hrob Ježíše Krista.

Závěrem si připomeňme slova teologa Martina Kählera (1835 – 1912), který varoval před vydělováním historického Ježíše od dějinně biblického Krista. Všechny pokusy o rekonstrukci pouze historického Ježíše měly jepičí život a po-

dobný osud čeká i díla pánů žurnalistů Baigenta a Leigha, jakož i objevnou práci narativní teoložky ze země protinožců Barbary Thieringové.

Dominik Duka OP

Ježíš Machovcův a Sidonův

Ježíš Kristus – ústřední postava světových dějin, které by bez ní neměly smysl – je přitažlivým tématem i pro nekřesťany, kteří se vyrovnávají po svém s vtěleným Božím Slovem. Chtěl bych tu porovnat dva české autory, kteří napsali své verze pozemského života Ježíšova, totiž Milana Machovce a Karola Sidona.

Jako se obě verze liší od evangelií, tak se liší i od sebe navzájem. Spontánně důvěřivý ateista, který by vzápětí přečetl obě knihy (M. Machovec: *Ježíš pro moderního člověka*, Orbis 1990; K. Sidon: *Evangelium podle Josefa Flavia*, Mladá fronta 1991), ztratil by okamžitě orientaci. Rozdílné názory jsou dány přirozeně osobnostmi, které je prezentují – Machovec je humanistický filosof, Sidon je talmudistický učenec.

Povšimněme si na úvod názorů na Ježíšovo dětství: Sidon samozřejmě vytahuje na světlo starou a nechutnou pomluvu o Ježíšově nemanželském původu (Celsus, Talmud) a dokazuje na ní – na pomluvě! – že malý Ježíš trpěl pro svůj cizoložný původ komplexu méněcennosti, které se pokoušel nahradit komplexem výjimečnosti. I člověku, který není věřící, musí tento názor, prezentovaný jako jistota, připadnout jako urážka Krista a křesťanů.

Jinak se k otázce staví Machovec. Začíná sice souvislý výklad Ježíšova pozemského života od křtu u Jordánu, ale vrací se i do časů dětství a vysvětluje učení o lásce jako podmíněné dětstvím šťastným a plným lásky. V čem je však nejvýraznější rozdíl mezi Ježíšem Sidonovým a Machovcovým: Sidon nevěří na jednoho Ježíše, on vidí v evangeliích Ježíše tři!

Prvním je údajně essénský Učitel spravedlnosti, ztotožněný s kresličem kruhů Oniasem (Chonim), který zemřel sedmdesát let před Ježíšovým narozením (tedy podle Sidona, který předpokládá Ježíšovo narození až roku 6 po Kristu) a byl ukamenován pro kletbu izraelského lidu a kněžstva. (Zde musím připomenout, že Sidon neváhá překrucovat talmudistické zprávy, jen aby dokázal pravdivost svých hypotéz). Tomuto Chonimu připisuje Ježíšovy výroky proti farizeům a betlémskou legendu o útěku do Egypta.

Druhým Ježíšem je prý skutečný Ješua, který začíná hlásat učení o lásce, ale nakonec podlehe učení essénů a ztotožní se se zemřelým Chonim. Postaví se do čela povstání, které je rozprášeno dříve, než stačí vypuknout, a mladičký vzbuřenec umírá na kříži. (Verze nijak originální, za povšimnutí stojí vášnivá obhajoba Jidáše a velekněze Kaifáše, o lidu nemluvě.)

Třetím a vzkříšeným Ježíšem je podle Sidona egyptský podvodník Ben Stada, stařec, který měl na rukou zářezy připomínající rány po hřebech.

Machovec tak daleko do extrému nezachází, přesto využívá essénskou představu o dvou Mesiáších, o synu Josefově a synu Davidově. Dokonce i v Duchu svatém, který je v Janově evangeliu nazýván Paraklétos (Přímluve), spatřuje

druhou mesiášskou postavu. A tady obzvláště jasně vystupuje rozpor mezi ním a Sidonem, který vidí v Duchu svatém ženskou součást Trojice, Matku, která nahrazuje Ježíšovi lásku skutečné matky, Panny Marie (jejíž panenství tak vulgárně uráží). Ovšem i Sidon rozlišuje dva esénské Mesiáše – Ježíš je Mesiášem národním, kněz Jákob (svatý Jakub Menší) je Mesiášem áronovským.

Rozdíl mezi pojetím machovcovým a Sidonovým je i v případě „Proměnění Páně“. Zatímco Machovec nazývá Epifanii „podivnou událostí“, aniž by se k ní blíže vyslovoval, protože se necítí povoláný, Sidon s bezbřehým cynismem hovoří o „nechutném duchovním podvodu“.

Ve scéně Epifanie i Ukřižování se Machovec pokouší nepřesvědčivě doložit, že Ježíš se pokládal za vzkříšeného Eliáše. Sidon líčí Ježíšovu smrt v souladu se synoptickou tradicí, kterou komentuje tím způsobem, aby čtenáři bylo jasné, že Ježíš byl falešný Mesiáš.

V názoru na Vzkříšení se přiklání Machovec k nepřesvědčivému a dnes už vyvrácenému předpokladu, že svatá Marie Magdaléna a apoštolové měli halucinace. Zato Sidon exceluje. Velmi barvitě líčí, jak několik let po Ukřižování přišel egyptský prorok, který tvrdil, že do něho vstoupil Ježíšův Duch a stanul v čele povstání. Jako vždy v židovských dějinách, i toto povstání skončilo katastrofou a Egyptana ukamenovali v Lyddě. Zde není třeba vysvětlení, Sidonova hypotéza je nesmyslná na první pohled.

Mám-li zhodnotit obě díla, musím ocenit citlivý – ač nesprávný – přístup Machovcův, který – ač nevěří v Ježíšovo božství – ukazuje jej jako velkého člověka a myslitele. Sidon však, věřící Žid, zahrnuje Ježíše všemi možnými pomluvami, kterými ho jeho národ a pohanští nepřátelé častovali. Pro pana rabína je Ježíš duševně nemocným falešným Mesiášem (o Božím Synovství nemůže být řeči). Machovce můžeme zhodnotit – trochu nadsazeně – výrokem perského filosofa, že „skutečnou vírou je ušlechtilá nevěra“, zatímco četba knihy Karola Sidona mě ovanula prázdnotou, v níž nebylo Boha.

Martin Gruber

Josef kardinál Ratzinger, Christoph Schönborn: Malý úvod do Katechismu katolické církve

Dva nejpovolanejší, prefekt Kongregace pro otázky víry kardinál Ratzinger a otec biskup Christoph Schönborn OP, generální sekretář týmu, který vypracoval katechismus katolické církve, se rozhodli napsat úvod do nového katechismu.

Domnívám se, že vlastně žádný čtenář nového katechismu by ho neměl vzít do rukou bez těchto velice důležitých informací.

V první části úvodu nás kardinál Ratzinger seznamuje s projektem katechismu katolické církve, srovnává ho s prvním velkým celosvětovým katechismem římskokatolické církve, tj. Tridentským katechismem. Upozorňuje též, že praxe katechese (katechismu) je starší než Kánon biblických knih. To proto, že život církve, její víra, svátosti, etické normy žijí v ní a s ní od počátku.

Druhé dvě části tohoto úvodu pocházejí od otce biskupa Schönborna. Nejprve zdůrazňuje skutečnost integrace celého světa. Cítuje výrok bostonského kardinála, který říká: „Všude nosí mládež džínsy a poslouchá stejnou hudbu.“ Svět se stal menším, stává se stále více „velkou vesnicí“. Tento katechismus zpracovává instrukce, které najdeme ve významném listu papeže Jana Pavla II. Katechesis Tradendae v katechetickém direktáři, který vydala Kongregace pro klérus. Důležitou připomínkou otce Schönborna je trinitární rozměr předávané víry v novém katechismu.

V třetí části uvádí otec Schönborn do čtyř dílů katechismu, tj. vyznání víry, slavení křesťanského tajemství, život v Kristu a křesťanská modlitba.

První díl (vyznání víry) vyvolal v přípravném týmu diskusi, zda vykládat nicejsko-cařihradské vyznání víry, či apoštolské vyznání víry. Na základě tradic, ale i jednoty všech církví, se přistoupilo k výkladu apoštolského vyznání víry, které je křesťanským vyznáním.

Druhý díl (slavení křesťanského tajemství) katechismu se zabývá výkladem svátostí. Zde upozorňuje autor výkladu, že nový katechismus není přetížen výkladem o svátostech, na rozdíl od Tridentského katechismu, který musel reagovat na diskusi o svátostech s protestanty.

Třetí díl (život v Kristu) je věnován křesťanské etice. Zde zdůrazňuje otec biskup Schönborn, že církev následovala autoritu nejvýznačnějšího učitele církve, svatého Tomáše Akvinského, jehož pojetí křesťanské morálky je stále nově objevováno. Je to morálka, která si všímá cíle, kterým je život a štěstí v Bohu. Křesťan je k němu veden pomocí etiky ctností, která má společenské vyjádření v biblické tradici Desatera.

Čtvrtý díl (křesťanská modlitba) se zabývá úlohou modlitby v křesťanském životě, a soustředí se především na výklad modlitby Páně. Zde má své přední místo učitelka církve svatá Terezie Avilská.

Dominik Duka OP

XXIV. kolokvium evropského práva

Každým rokem svolává Rada Evropy se sídlem ve Strasbourgu jednání právních odborníků z mnoha zemí o evropském právu. Letos byla poprvé vybrána Česká republika jako země hostitelská. Název ústředního tématu zněl „Reforma občanského práva v Evropě: jaká zákonná úprava je potřebná v době tržní ekonomiky“.

Kolokvium se konalo ve dnech 19.9. až 21.9.1994 v budově kroměřížského arcibiskupského zámku. Společně s Radou Evropy jako mezinárodní organizací (sdružením států) ho pořádalo Ministerstvo spravedlnosti ČR, Ústavní soud ČR a právnická fakulta Palackého univerzity. Jednání zahájil ministr spravedlnosti JUDr. Jiří Novák a Mr. Erik Harremoes z Ouderkerku v Nizozemí, ředitel právních záležitostí Rady Evropy. Mezi čestnými hosty byl auxiliární biskup Josef Hrdlička (v zastoupení arcibiskupa olomouckého), děkan olomoucké právnické fakulty Doc. JUDr. Miroslav Liberda i představitelé kroměřížského okresu a města.

Předsednickou funkci při jednání vykonával JUDr. Cyril Svoboda, první náměstek ministra spravedlnosti. Druhý den jednání řídil vedoucí katedry evropského práva na pražské právnické fakultě Doc. JUDr. Luboš Tichý. Českou republiku reprezentovali zástupci Ústavního soudu, mezi nimi Prof. JUDr. Vojtěch Cepl, dále předseda ústavněprávního výboru Poslanecké sněmovny JUDr. Miloslav Výborný, zástupci právnických fakult, předsedové komor advokátní a notářské, pracovníci legislativních a právních odborů ministerstev, bank a prezidentské kanceláře.

Zastoupeno bylo 27 evropských států a Kanada. Apoštolský stolec reprezentoval Doc. JUDr. Rajmund Jiří Tretera z právnické fakulty v Praze, člen pražského dominikánského konventu. Početnou slovenskou delegaci vedl JUDr. Karol Plank, předseda Nejvyššího soudu v Bratislavě.

Sedmnáct předních odborníků na právo občanské a obchodní, na mezinárodní právo soukromé a právní komparatistiku (vědu srovnávající právní systémy různých zemí) z Německa, Rakouska, Itálie, Švýcarska, Francie, Nizozemí, Dánska a České republiky připravilo příspěvky, které byly účastníkům rozeslány předem k prostudování. Během kolokvia přednesli rozšiřující referáty. Rozprava, která pak vedla, se zaměřovala na *unifikaci práva v Evropě*. Významné místo bylo věnováno *rekodifikaci právních systémů* postkomunistických zemí. Za ně se na rozhovoru podíleli delegáti ČR, Slovenska, Polska, Maďarska, Chorvatska, Makedonie, Bulharska, Rumunska, Moldávie, Běloruska, Litvy a Lotyšska.

Ze západních zemí diskutovali jak zástupci zemí s hlavními referáty, tak někteří další, např. delegáti Spojeného království, Islandu, Švédska a Kypru. Mnozí účastníci ze Západu se projevíli nejen jako znalci právních systémů svých vlastních zemí, ale měli i dobré informace o současném zákonodárném stavu zemí střední a východní Evropy, přičemž nejvíce soustředěné (a kritické) pozornosti věnovali právnímu vývoji v České republice.

Mimofádně vynikajícím způsobem si v tomto ohledu vedl Prof. Reinhard Zimmermann z Řezenské univerzity v referátu o základních otázkách kodifikace občanského práva. Extrémní právní pozitivismus, který nutí soudy držet se až příliš litery zákona, kdysi tolik prosazovaný v Prusku, prohlásil za monstrózní. Rakouský i francouzský tradicionalismus (s dvoustetletým trváním občanských zákoníků) porovnal s vývojem v 50 zemích světa, které od r. 1945 nově kodifikovaly své občanské právo. Platný český zákoník z r. 1964 prohlásil za velmi nedobrý. Ani novela z r. 1992 situaci příliš nezlepšila. Radí brzkou novou kodifikaci, s přihlédnutím k latinskému (římskoprávnímu) dědictví. Nemělo by se zapomenout na rakouskou tradici. Soudobé německé právo je modernější. Vhodné je inspirovat se novým zákoníkem holandským. Legislativa a soudní interpretace nesmí být odděleny, soudy musí nalézat větší interpretační odvalu.

Prof. Arthur Hartkamp z utrechtské univerzity, návladní Nejvyššího soudu Nizozemí, hovořil o vztahu mezi občanským a obchodním právem, projevil se jako stoupenec jejich opětovného sjednocení. V návaznosti na Hugo Grotia zdůraznil význam přirozeného práva.

JUDr. František Zoulik, odborný asistent občanského práva na pražské právnické fakultě, referoval o rekodifikaci soukromého práva v ČR. V povědomí české veřejnosti přetrvává předsudek o nadřazenosti veřejného práva nad soukromým. Vlastnictví není dosud vnímáno jako takové, jako právo neporuši-

telné a trvalé (viz vztah k originálním vlastníkům). České právo má převrácený poměr mezi normami kogentními a dispozitivními – ty první stále ještě převažují.

Prof. Ole Lando z kodaňské univerzity hovořil o závazkovém (obligačním) právu jako základu civilistické kodifikace.

Prof. Ulrich Magnus z Hamburku pojednal o odpovědnosti za škodu způsobenou občanskoprávním deliktem, o právu na finanční odškodnění.

Prof. Pierre Tercier z Fribourgu zdůraznil nutnost pojišťovat se z odpovědnosti za rizika.

Prof. Ewoud Hondius z Utrechtu zdůraznil ochranu spotřebitele, kritizoval ČR za nepochopení této oblasti. „Ať trh funguje sám“ je chybná téze. Země střední a východní Evropy musí ochranu spotřebitele zavést dříve, než vstoupí do evropských společenství. Pragmatický liberalismus u nás je v rozporu s tím, jak práva spotřebitelů byla zdůrazněna nejen J. Kennedym, ale i M. Thatcherovou.

Prof. Willibald Posch ze Štýrského Hradce hovořil o zákonech Evropského společenství (Community law) a kodifikacích občanského práva v členských zemích.

Jednacími jazyky byly výlučně angličtina a francouzština. Odborné, jazykově i právnicky kvalifikované tlumočení do sluchátek z angličtiny do francouzštiny a opačně i z obou těchto jazyků do češtiny bylo vynikající.

Rajmund Jiří Tretera OP

KNIHOVNA

Krystal OP:

Jsmé totiž v Jeho rukou (sborník k 10. výročí úmrtí P. Metoděje Habáně OP)

Česká křesťanská akademie:

Křesťanství a filosofie - Postavy latinské tradice (sborník)

Kasper: Theologie - součást naší doby

Vilém z Hasenburka: Život ctihodného Arnošta

Karmelitánské nakladatelství:

Cantalamessa: Život pod vládou Kristovou

Cuskelly: Současná spiritualita

von Speyr: Slova na kříži

Abeln, Kner: Co člověka dělá člověkem

Herbstrith: Prodlévání před Bohem

Ballestrero: Modlitby

Meisner: Úvahy o Panně Marii

Zvon:

Ratzinger: O víře dnes

Ratzinger, Schönborn: Malý úvod do Katechismu katolické církve

Ockenfels: Katolická sociální nauka

Hartmann, Svoboda, Vaško: Kardinál Tomášek

Vyšehrad: Exupéry: Citadela

Scriptum: Teologie Agapé - II. svazek

Návrát:

Gooding: Lukášovo evangelium

Crabb: Manželství je vztah

Petrov: Mauriac: Utrpení a štěstí křesťana

Aula: Tresmontant: Základní pojmy křesťanské metafyziky

Svoboda: Moudrost věků (4. vydání)

Oikymen:

Slovník Židovsko-křesťanského dialogu (sborník)

Pieper: Základní formy sociálních pravidel hry

Popper: Otevřená společnost a její nepřátelé I.

Horyna: Úvod do religionistiky

Trojan: Moc v dějinách

Filosofický ústav:

Filosofická revue 1929-1948 (Bibliografie časopisu olomouckých dominikánů)

Academia: Hayek: Právo, zákonodárství a svoboda

Victoria Publishing: Jodl: Teorie elity a problém elity

Vetus Via: Exupéry: Válečné zápisy

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

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

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

vychází čtyřikrát ročně

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

výkonný redaktor a jazyková úprava: Eva I. Fuchsová

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

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

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

sazba: KRYSTAL OP v systému L^AT_EX **tisk:** Graphics, 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
