

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

SALVE

ROČNÍK IV.

ČÍSLO 4

1994

W. Hryniewicz *Církev, která neztrácí naději*

J. Salij OP *Přítomnost Emanuela uprostřed nás*

J. Salij OP *Svatost a zlo v církvi*

F. Fišer OP *Karel IV. a dominikáni*

T. Dajczer *„Ctnost“ humoru ve službě víry*

V. White *Psychoanalytik a zpovědník*

J. Maritain *Rovnost*



OBSAH

<i>Brian McKevitt OP – Opravdu nás Bůh přijímá takové, jací jsme?</i>	<i>1</i>
<i>Wacław Hryniewicz, OMI – Církev, která neztrácí naději</i>	<i>3</i>
<i>Jacek Salij OP – Přítomnost Emanuela uprostřed nás</i>	<i>16</i>
<i>Jacek Salij OP – Svatost a zlo v církvi</i>	<i>19</i>
<i>František Fišer OP – Karel IV. a dominikáni</i>	<i>25</i>
<i>Tadeusz Dajczer – „Ctnost“ humoru ve službě víry</i>	<i>28</i>
<i>Victor White – Psychoanalytik a zpovědník</i>	<i>34</i>
<i>Jacques Maritain – Rovnost</i>	<i>39</i>
<i>Noví blahoslavení</i>	<i>57</i>
<i>Recenze</i>	<i>60</i>

Opravdu nás Bůh přijímá takové, jací jsme?

Brian McKevitt OP

Před několika lety napsal o. Peter van Breemen SJ náboženský best-seller nazvaný „Jako lámaný chléb“. Jeho vysoce vyzdvihovaná první kapitola se jmenovala „Odvaha přijmout přijetí“. Její poselství lze shrnout do jedné věty z této kapitoly: „Jsem přijat Bohem takový, jaký jsem, a ne jaký bych měl být.“

Pro mnoho lidí je toto poselství útěchou a povzbuzením, a tak není divu, že se pozoruhodně rozšířilo – opakuje se v duchovních knihách, v nedělních kázáních, v rekolekčních přednáškách atd. Pravděpodobně je jen málo katolíků, kteří by nebyli tak či onak zasaženi jeho jemnou krásou.

Toto poselství souvisí úzce se dvěma jinými názory dnešní sekulární společnosti – za prvé, že bychom se měli přijímat takoví, jací jsme (což je podle některých jediná cesta ke štěstí, klidu mysli a spokojenosti), a za druhé, že druhí by nás měli přijímat takové, jací jsme. Prosíme, nebo dokonce požadujeme, aby to dělali, nechceme, aby se snažili nás změnit nebo aby nám vnucovali svoje měřítko a očekávání. (I oni chtějí být námi přijímáni takoví, jací jsou!)

Samozřejmě můžeme využít těchto názorů ke svému prospěchu. Když nás například kritizují, je snadné zmást kritika tím, že mu vyčteme, že nás neakceptuje takové, jací jsme. Tak můžeme kritiku ignorovat a dojít k závěru, že ten druhý je dominantní, netolerantní, posuzovačný; a tak také odvedeme pozornost od svého chování.

Tyto názory jsou dnes brány za tak samozřejmé, že se zdá překvapující je rozebírat. Ale ony musejí být rozebrány. Zvláště se musíme ptát, zda nás Bůh opravdu přijímá „takové, jací jsme“, anebo zda jen klameme sami sebe.

Jestliže nás přijímá, potom pro něj musíme být přijatelní. A jsme-li pro Boha přijatelní, proč bychom se měli chtít změnit, proč bychom se

potřebovali změnit? A když se nepotřebujeme změnit, nepotřebujeme ani činit pokání, obrátit se, opustit svoje hříšné cesty.

Takto vzniká dojem, že Bůh se nedívá tak moc na naše chování, že se staví neutrálně ke zlu a dobru v našich činech. Závěrem toho všeho je, že buď zlo, které já činím, je zcela neškodné, nebo že Bůh se prostě nezabývá rozdílem mezi dobrem a zlem.

Tento pohled je opakovaně popírán v Písmu. Je to zvláště zdůrazněno na počátku Ježíšovy veřejné činnosti – jeho prvním slovem bylo „čiňte pokání“ (Mt 4, 17) – volání, které se stále obrací ke každému z nás. Zdá se, že nejsme Bohu tak úplně přijatelní!

A jestliže osoba, s kterou jsem ve styku – partner, šéf, policista nebo obchodník – je nepoctivá, nespolehlivá, zákeřná, nepořádná, nevraživá a urážlivá, opravdu stačí říci, že bych ji měl přijmout takovou, jaká je?

Bůh mě přijímá takového, jaký jsem, a já bych se měl také tak přijmout, v tomto smyslu: jsem-li malý, nebo naopak moc velký, jsem-li krátkozraký anebo mám ploché nohy, malý nos nebo krákoravý hlas, jsou to všechno věci, v kterých jsem Bohu přijatelný, a protože je nemožno změnit, je realističtější je přijmout než být jimi frustrovaný, sklíčený nebo zahořklý.

Můžeme jít dále: jsem-li velký hříšník, přijímá Bůh realitu, že jsem, jaký jsem – teď, ale chce, abych se změnil. Jinými slovy, On akceptuje ne osobu – mě jakožto hříšníka, ale fakt, že jsem hříšník, a zároveň s tímto přijetím přichází i požadavek (nejen pozvání!), abych se obrátil.

Když chceme mluvit o sebezpřijetí nebo o přijetí Bohem, pak musíme dát pozor, abychom se neklamali a nedošli ke zhoubné ztrátě vědomí hříchu a k morálnímu sebeuchlácholení.

Z irského časopisu The Rosary přeložila Martina Vintrová

Milí čtenáři,

do dalšího roku přejeme Vám stejně jako sobě, aby nás Pán nacházel takové, jací ve skutečnosti jsme, bez masek a iluzí, ale s tím větší touhou po svatosti.

Vaše redakce

Církev, která neztrácí naději

(Zamyšlení nad vinou a věrohodností církve)

Wacław Hryniewicz, OMI

Wacław Hryniewicz, OMI, nar. 1936, profesor dr. hab., vedoucí katedry pravoslavné teologie na Ekumenickém institutu KUL, se zabývá staroruskou teologií, křesťanskou paschální teologií, soteriologií a pravoslavnou eschatologií, ředitel oddělení „Interkonfesijní teologie v Katolické encyklopedii“. Uveřejnil více než tři sta položek, důležitější knižní publikace: *Úloha tradice v teologické interpretaci* (1976), *Kristus, naše Pascha* (1982), *Naše Pascha s Kristem* (1987), *Naděje, spása pro všechny* (1989), *Bůh naší naděje* (1989), *Kristova Pascha v dějinách člověka a kosmu* (1991), *Sesterské církve, Dialog katolicko – pravoslavný 1980 – 1991* (1993), *Staroruská paschální teologie ve světle spisů Cyrila Turowského* (1993), *Sv. Cyril Turowski. Velikonoční kázání* (překlad ze staro slověňtiny a komentář, 1993).

...Věřím v jednu svatou, všeobecnou apoštolskou církev...

Co je obsahem slova „svatá“ v tomto kontextu? Znamená to, že máme popřít evidentní skutečnost hříchu v minulosti i přítomnosti církve? Nebo máme církev pojmát jako neviditelnou, tajemnou skutečnost, která nemá s dějinnou tváří církve téměř nic společného a která duchovně spojuje jen svaté údy, jen ty, kteří jsou jí hodni?

V pojetí polského autora Wacława Hryniewicze můžeme vycítit nebezpečí ještě dalšího extrému – propašování hříšnosti jejich členů do samé podstaty církve.

(red.)

Poslední kniha NZ nekončí vizí nové církve, ale viděním „nových nebes a nové země“. Hovoří ve skutečnosti o „novém Jeruzalémě“ jako o svatém městě sestupujícím z nebe od Boha (Zj 21, 2.10), tuto výpověď však spojuje v širší kontext nového stvoření jakožto celku. Stvořitelská Boží moc se koneckonců zjeví v podobě nového stvoření, ale ne nové církve. To, co je prozatímni, musí pominout spolu se svým vymezeným časem trvání. Nejen „tvárnost tohoto světa pomíjí“ (1 Kor 7, 31). Pomíjí také podoba církve. Instituce a struktury, funkce a úkoly, zákony a závazky, moc a kult jsou viditelnou tváří a historickou podobou církve. Lidské vzhledem k této skutečnosti jsou různorodé. Jedni mají tendenci

glorifikovat nebo ospravedlňovat konkrétní tvar církve, druzí jsou spíše nakloněni kritizovat a pohoršovat se. V prvním i druhém případě existuje nebezpečí, že se bude postupovat tak, jako kdyby dočasná forma církve měla být něčím trvalým a nepomíjejícím. Avšak církev není ani cílem lidských dějin, ani skutečností mající trvat navěky ve své přítomné podobě.

Každý věřící má právo mluvit o tom, k jaké církvi má důvěru a jakou církev miluje. Oprávnění k tomu mu dávají jeho víra a naděje. Italský náboženský spisovatel španělského původu, Juan Arias, ukazuje sugestivním způsobem obraz takové církve, která si zasluhuje lásku a důvěru lidí. Je to církev, která si je vědoma toho, že není cílem sama o sobě, ale pouze světlem, které naznačuje cestu ke Kristu, její jediné naději. Je to církev otevřených dveří, odvážná a hledající, jež říká s uctivostí a pokorou, že všichni společně jsme lid putující k poslednímu naplnění. Je to především církev, která rozumí lásce, přesvědčená o tom, že Duch svatý je reálněji přítomen v milujícím člověku než ve strukturách a organizacích. Taková církev dokáže zahlédnout a respektovat působení Božího Ducha v lidech. Taková církev nenakládá břemena, která sama není schopna unést. Sama, protože chce být chudá, naslouchá pozorněji hlasu slabých a chudých než hlasu bohatých a silných, ví totiž, že chudí a slabí jsou vnitřně svobodnější a otevřenější pro Boha. Církev, kterou věřící člověk miluje, přináší spásu opravdověji tehdy, když žehná, odpouští a prosí o odpuštění, spíše než když kárá, napomíná a dozírá. Sama, i když je hříšná a podléhá slabostem, pomáhá ztraceným nalézt pravou cestu a nikoho neodmítá. Je to církev, jež si je vědoma toho, že se může ve svém hledání mýlit, ba dokonce i hřešit nesprávnou horlivostí. Taková církev ukazuje Krista živého, milujícího život a lidi, citlivého a odpouštějícího. Taková církev se více bojí těch, kteří vlastně nehledají a nedělají žádný pokrok ve strachu před hříchem, než těch, kteří zbloudili a zhřešili, když hledali nové možnosti a řešení. Taková církev přímo pobízí k odvážnému pátrání a nebojí se hledajících. Taková církev „mně mluví více o Bohu než o Satanu, více o Nebi než o Pekle, více o kráse než o hříchu, více o svobodě než o poslušnosti, více o naději než o moci (...), více o Kristu než o sobě samé, více o světě než o andělech, více o hladu chudých než o spolupráci s bohatými, více o dobru než o zlu“.¹

Mezi věřícími existuje živá a upřímná touha po církvi, která se nestydí přiznat si vlastní viny a omyly, po církvi autentičtější a věrohodnější,

¹J. Arias, Jakou církev miluji, přel. S. Bocer, OMI, „Gazeta Świąteczna“ 1992, nr. 109, s. 16.

bližší lidským nepokojům a radostem, nadějším a očekáváním. Lidská vina nezbavuje církev věrohodnosti, jestliže ona sama má odvahu ji vyznat s pokorou a zkroušeností. K tomu však je zapotřebí hlubokého vědomí, že ač je vyzvána ke svatosti, zůstává církví hříšných lidí, vydaných Božimu milosrdenství – hříšnou církví, která se ustavičně očisťuje ze svých vin a nedbalostí. Církev není možno posuzovat jako abstraktní ideu, odtrženou od lidského života. Ona je skutečností složenou z konkrétních a hříšných lidí, jejichž hříchy a viny se na ni promítají a též na její věrohodnost ve světě. Následující úvahy jsou věnované tomuto problému.

Hříšná církev

I když se společenství věřících stává místem Boží přítomnosti a Božího působení, zůstává i nadále společenstvím lidským. Činnost Krista a Ducha svatého nemění automaticky přirozené lidské schopnosti. Evangelia neskrývají stydlivě slabosti prvních Kristových učedníků. Petr ho zapře, Jidáš ho zradí, učedníci vedou spory o prvenství ještě v době Poslední večeře (Lk 22, 24 nn), často nerozumějí záměru svého mistra.

V novozákonních spisech, které zdůrazňují především ideální podobu církve a její svatost (viděno jakoby shůry ve světle posledního naplnění), je znát jistá bezmocnost tváří v tvář hříšnosti jejích členů. Svědčí o tom častá napomínání, povzbuzování a poučení. Nikde nenajdeme ujištění, že církev jako taková je prosta hříšnosti těch, kteří k ní patří. Církev je neustále ohrožena zevnitř ve své víře a horlivosti (Mt 24, 10–12). Hrozí ji nebezpečí pokřivení vlastního poslání. Není zbavena pokušení, kterého nebyl ušetřen ani Ježíš (Mt 4, 1–11). Zlí v ní zůstávají vedle dobrých až do konce světa jako plevel v pšenici (Mt 13, 24–30; 36–43; 47–50). Společenství věřících není osvobozeno od působnosti zlého ducha (Mt 13, 39; 1 Kor 5, 5; 2 Kor 2, 11). Oddělení svatosti od hříchu zůstává vyhrazeno teprve času posledního soudu.

Věřící v Korintě nazval Pavel „posvěcenými v Kristu Ježíši, povolányými svatými“ (1 Kor 1, 2; srv. 6, 11), avšak v pokračování téhož listu tvrdě pohaněl jejich postup. Uvěřili v Krista, ale nachází se mezi nimi téměř všechno, co nese život ve velkém přístavním městě: nejenom roztržky a spory (1, 10–11; 6, 5), závist a svár (3, 3), ale také pýcha (4, 6–8; 5, 2), „případ smilstva, jaký se nevyskytuje mezi pohany“ (5, 1), lakomství, utrhačství, opilství, zlodějství, vydírání (5, 11; 6, 9–10), vzájemné obžaloby (6, 6). Stejně ostrá napomenutí vystupují také v listě ke Galatským (1, 6–9; 3, 1; 5, 4). V apoštolském období tvořili církev též hříšní lidé, jejich postupování se „dotýkalo“ celého společenství. Vy-

loučení z ní byli tedy ti, kteří byli důvodem pohoršení (1 Kor 5, 2. 5. 7. 11. 13). Novozákonní svědectví neurčují blíže, jak dalece je sama církev „dotčena“ hříšným jednáním svých členů. Ale objevuje se myšlenka, že samo církevní společenství jako takové – spolu se svým biskupem – se stává hříšným a hrozí mu Boží soud, jestliže se nenapraví (Zj 2–3). K němu jsou namířeny výstrahy a napomenutí.

Patristická doba a pozdější středověk se zabýval otázkou hříšné církve s celou otevřeností a upřímností. Církevní otcové se nebáli, že budou zle pochopeni. Jejich teologický jazyk je smělý a bezprostřední; prozrazuje přímo zalíbení v paradoxním myšlení. Podle Origenových slov je církev „nevěstkou (prostitutkou), kterou Kristus nepřestane obmývat svou krví, aby ji učinil neposkvrněnou Nevěstou“². Definice „hříšná církev“ (Ecclesia peccatrix) se objevuje dosti často ve spisech svatých Otců³. Hovoří o Kristově Nevěště znetvořené ve své kráse a o církvi kající. Symbolem hříšné církve jsou v jejich meditacích takové postavy biblických žen jako Rahab, Tamar a Marie Magdalena (tato poslední je uctívána na Západě především jako kajícnice, avšak na Východě rovněž jako „isapostóla“ čili „rovna apoštolům“, protože právě ona jako první, přinesla zvěst o zmrtvýchvstání Páně). Církev přechází z hříchu ke svatosti a to je její největší Pascha – tajemství přechodu. Je svatá pouze proto, že moc Zmrtvýchvstalého ji vyrvala z otroctví hříchu a pořád ji očišťuje v „ohni Ducha“. Sama ze sebe může být církev jenom hříšná. Proto sahají Otcové často ke spisům proroků, kteří pranýřují nevěrnosti vyvoleného národa. Probouzejí pocit viny, hlásají nutnost návratu. Je jisté, že teologie hříšnosti církve nebyla rozvíjena pro ni samu. Prohloubení vědomí viny mělo přinutit k pokání a ke změně života. Ozvěny této teologie sahaly ještě hluboko do vědomí teologů raného středověku a stávaly se inspirací pro všechny, kteří usilovali o obnovu a reformu. Rádi se odvolávali zvláště na sv. Augustina, podle kterého byla vzdálenou podobou církve starozákonní postava Jakuba, na jedné straně poraženého a mrzáka, na druhé však Bohem požehnaného a posíleného.

„Nyní je ještě církev zmrzačená. Jednu nohu má silnou a zdravou, ale na druhou kulhá. Pohleďte, bratři, na pohany! Čas od času potkají dobré křesťany. Tehdy jsou plni obdivu. To je přitahuje. Začínají věřit. Někdy však se setkají s křesťany, kteří žijí špatně. Tehdy říkají: ‚Taková

²Viz na toto téma O. Clément, *L'homme comme lieu théologique*, „Contacts“ 21 (1969), nr. 68, s. 304

³Viz H. U. von Balthasar, *Casta meretrix*, in: tentýž, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln 1961, s. 203–305

jsou křesťané.' Tito křesťané, kteří zle jednají, však náležejí do toho Jakubova boku, který byl dotčen a poražen. Dotek Pána je Boží dlaň, kárající a oživující. Proto právě je na jedné straně Jakub požehnaný, a na druhé poražený."⁴

Církev tvoří jenom lidé dokonalí a svatí, jak si to představovali montanisté, novaciáni a donatisté, messaliáni a mnoho pozdějších pokračovatelů jejich nauky. Skutečnost se odchyluje od představ o nezkažené, čisté církvi. Až do konce časů zůstane církev společenstvím smíchaným, v kterém, podle Kristových slov, roste pšenice spolu s koukolem (Mt 13, 24 nn), a to, co je čisté a svaté, se nedá oddělit od toho, co je špinavé a hříšné. Hranice často probíhá uvnitř jednoho a téhož člověka.

Patristická myšlenka obsahuje ohromné bohatství srovnání, která ukazují ten paradoxní rozměr církve⁵. Rigoristická tendence v západním křesťanství, u jejíhož počátku stál zvláště Tertullián, byla časem překonána. Církev uznala, že je církví hříšníků, které Kristus volá k obrácení. Od té doby se také datuje rozvoj teologie pokání. Kdo hřeší, zůstává sice v církvi, ale jako slabý, nemocný nebo mrtvý článek. Jako hříšní lidé stále potřebujeme očistění, odpuštění, lítost a proměnu. Slova modlitby Páně: „a odpusť nám naše viny“ jsou proto „každodenním hlasem celé církve“⁶. Svatá je pouze z Božího povolání (srv. Řím 1, 7; 1 Kor 1, 2), tzn. je povolána ke svatosti. Svatá je ve svých tajemných poutech s Trojjediným Bohem a s tajemstvím spásy. Neschopnou a hříšnou zůstává ve svých členech. V souladu s křesťanskou tradicí je proto možné hovořit o církvi způsobem paradoxním, že je svatá a zároveň hříšná. Paradox svatosti a hříchu se dotýká konkrétního lidského života. Hřích a vina budou provázet pozemskou církev až do konce časů, Církev svatých je eschatologickou skutečností spasených.

Bylo by těžké mluvit o autentičnosti církve, která by si nebyla vědoma své viny. Ona neexistuje v první řadě pro zbožné a spravedlivé, ale pro hříšné lidi, kteří potřebují obrácení a uzdravení: „nepotřebují lékaře zdraví, ale nemocní“ (Lk 5, 31). Není jí dovoleno odsuzovat a zatracovat. Její úkol záleží v uzdravování, odpuštění a zachraňování. I tehdy, když napomíná, musí to činit s porozuměním a milosrdenstvím. Sama si nese svůj poklad v „nádobě hliněné“ (2 Kor 4, 7), proto je její povinností lépe chápat všechny lidské záležitosti. „Jestliže říkáme, že hříchu nemáme ,

⁴Augustin, Sermo, 5, 8. PL 38, 59

⁵Řadu patristických svědectví podává Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 3^{ed}. Paris 1954, s. 94–101

⁶Augustin, *De continentia* 11, 25. PL 40, 366: „quotidiana vox totius Ecclesiae“

klameme sami sebe a pravdy v nás není.“ (1 Jan.1, 8). Vědomí vlastní viny je podmínkou trvání v pravdě. Je v tom současně jakási tajemná solidarita křesťanů se všemi hříšnými lidmi. V samé církvi se objevuje dostačujícím způsobem veškerá duchovní bída hříšného člověka. Vznešené mystérium, které je podstatou jejího života, ji neodvrhuje od všeobecně lidského zakoušení hříchu a viny.

Druhý vatikánský koncil nepoužíval definici „Církev hříšníků“, a tím spíše ne formulaci „hříšná církev“, zachovával v této věci výraznou rezervovanost. Mimo to se v její eklesiologické nauce objevují motivy, jejichž důležitost není možné nezpochybňovat. Jestliže svatost každého jednotlivého člověka není bez významu pro svatost samotné církve, stejně tak hříchy věřících mají určitou spojitost s její hříšností. Církev je dotčena hříchy svých členů a stín těchto hříchů – řečeno obrazně – padá na ni samu. Následkem morálních nedostatků věřících nezárí její obličej před lidmi náležitým leskem. Tyto nedostatky byly vyjádřeny s pomocí velmi opatrného a mírného termínu, že členové církve nežijí „s plnou horlivostí“ (DE 4). De facto by se spíše patřilo říci otevřeně, že základem nedostatků, vyžadujících postupně očištění a obnovu, je přítomnost hříchu uvnitř církve. Ona sama se stává v jistém smyslu subjektem hříchů a vin svých členů, jakkoliv ne v tomtéž významu jako jednotlivec, když páchá hřích. Vina jednotlivých osob padá na ni samu. Popření toho by bylo výrazem jakési vnitřní nekonsekventnosti nebo redukování pojmu církve na abstraktní ideál.

Koncilní váhání, co se týče subjektu viny církve, se jednou nachylují, jak se zdá, na stranu jí samé: „jde však vpřed i navzdory pokušením a útlakům, posilňuje se mocí, kterou jí slíbil Pán z milosti Boží“ (KK 9). Koncil vyjádřil mnoha výrazy a umírněnými formulacemi tutéž pravdu o hříšné církvi, která nebyla vyslovena úplně a kterou kdysi hlásali s celou upřímností a jasností raně křesťanští spisovatelé. Bez ní by veškerá otázka „neustálé reformy“ (DE 6) visela v prázdnotě. Podmínkou snahy o reformu je upřímné uznání, že církev ji opravdu potřebuje z důvodu vin a nedbalostí svých členů. Na zemi zůstane vždycky církví hříšných lidí. Svatá je vposledku pouze díky Kristově moci a přítomnosti Ducha svatého, které nedovolují, aby se jako celek trvale zpronevěřila Božské pravdě a milosti. Proto neztrácí naději na očistu a obnovu.

Věrohodnost církve vyznávající své viny

Vznešená vize podstaty církve nezřídka zakrývá její faktickou tvářnost, v níž se dá obtížně rozeznat obličej zmrtvýchvstalého Krista. Fakt

existence hříchu v církvi se promítá do ní samé. Všechn pokus idealizovat pojem církve by se mýl s její viditelnou a konkrétní realitou. Ona neexistuje jedině ve sféře ideálu, který není s to narušit nebo zmenšit lidská každodennost. Nemůže být prosta hříchu svých vlastních členů. Na této situaci nemění nic ani fakt, že v ní žije též mnoho lidí vskutku svatých a proniknutých naskrz Božím Duchem. Zůstává církvi hříšnou vzhledem k vinám těch, kteří ji tvoří jako hříšní lidé. Je to pravda otřesná, bolestná, ale ne beznadějná. Hříšná církev má svého Pána, Spasitele a „přímlovce u Otce – Ježíše Krista spravedlivého“ (1 Jan 2, 1). Možnost obrácení a duchovního znovuzrození jí nebude nikdy odňata. „Kdo je odsoudí? Vždyť Kristus Ježíš, který zemřel a který byl vzkříšen, je na pravici Boží a přimlouvá se za nás!“ Je to světlý a nadějeplný bod křesťanovy víry ve svatou církev hříšných lidí. I když upadá a obrací se, nepřestává být společenstvím Zmrtvýchvstalého a místem přítomnosti Ducha svatého. Vyzařování dobra a duchovní krásy je výrazem toho, co až do konce věků bude rozhodovat o její vnitřní pravdě a slávě. Církve je povolána k tomu, aby byla manifestací dobroty, pravdy a spasitelné Boží milosti ve světě a prostorem působení Ducha svatého. Takový je její prvotní cíl, zamýšlený Bohem. Hřích jejích členů však způsobuje, že ona může mít někdy vzhled „lupičského doupěte“ (Mt 21, 13). Je to pobuřující pravda o církvi a její zatemnění lidskou vinou. Hřích v církvi je specifickou chorobou její tělesné a viditelné podstaty. Křesťan věří, že obraz církve nebude znetvořen vinou do té míry, že přestane být manifestací milosti a působení Ducha svatého. Potvrzuje to Kristův slib, že „brány pekelné ji nepřemohou“ (Mt 16, 18). Církev v podobě zohyzdění hříchem a zakrývajícím Kristův obličej nepřestává však být „mou církví“. Tato tvář vyžaduje ze strany věřícího mnoho pokory a trpělivosti. Pravda o hříšné církvi se nesmí pokládat za neexistující. Mírou pravdivé odpovědnosti věřícího je připravenost uznat vinu církve za svoji vlastní ne pouze z důvodu, že do ní patřím, ale také z pocitu vlastní hříšnosti. Útěchou může být to, že také hřích církve přijímá Bůh v tajemství svého milosrdenství a ustavičně z něho osvobozuje. Poznání a uznání viny je podmínkou osvobození a dobré odměny. Kdo přiznává svoji vinu, otevírá se daru odpuštění. V tomto kontextu je vhodné citovat hluboká a pronikavá slova Dietricha Bonhoeffera o církvi vyznávající svou vinu: „Církev přiznává bázlivost, únik, nebezpečné ústupky. Nejednou se vzpírala povinnosti péče a útěchy, a tím odpírala lidem odstrčeným a potupeným náležité milosrdenství. Mlčela tehdy, když měla křičet, když krev nevin-

ných volala do nebe. Nenašla pravé slovo v pravém čase a na vlastní způsob.“

Přiznání vin hovoří dále o nadužívání jména Ježíše Krista ke zlým cílům, ospravedlňování násilí, utrpení, bezpráví a lidské křivdy:

„Církev přiznává, že viděla svévolné používání brutálního násilí, že viděla fyzické a psychické utrpení nesčetných nevinných, viděla útisk, nenávisť a vraždění, a nepozdvihla hlas k obraně slabších, nenalezla cesty, jak jim rychle pomoci (...)

Církev přiznává, že mlčenlivě přihlížela okrádání a vykořisťování chudých, obohacování se a korupci bohatých.

Církev přiznává, že nese vinu vůči všem těm, jejichž život zničili pomluvy, udání, zbavení dobré pověsti. Nevytkla utrhači bezpráví, ponechala očerněné jejich vlastnímu osudu.

Církev přiznává, že toužila po bezpečí, klidu a pokoji, po vlastnění, po slávě, k čemuž neměla žádného práva a v tomto případě nekrotila lidské chťiče, ale přála jim.“

Je těžké nepřiznat Bonhoefferovi pravdu, že dobrovolné přiznání vin je pro církev vítězstvím samého Krista a povzbuzuje k vyznání osobních vin jednotlivé věřící. „Kdo ohlušuje nebo ničí vyznání viny církve, stává se beznadějně vinným před tváří Kristovou“⁷. Kdyby církev jednala proti tomuto přesvědčení, podbírala by pravdivost a věrohodnost své důvěry vůči Kristu. Toto jsou slova katolického biskupa:

„Občas nechceme přiznat to, že se Pán ztratil z našich očí. Přestali jsme ho již také očekávat. Jednáme tak, jako kdybychom věděli velice přesně, jakým způsobem se jeho věc posouvá dopředu, kde on je a co dělá. V zásadě ho již nepotřebujeme, postupujeme totiž tak, jako kdybychom sami znali, jaká musí být církev zítra...Nečekáme už na něho. Víme si rady s jeho záležitostmi, již ji dovádíme do konce. – To je stále pokušení křesťanů. Velký Inkvizitor Dostojevského existuje ve velkém i malém formátu, po pravici i po levici, mezi konzervativními i progresivními, u zdomácnělých, jakož i u těch, kterým se nedařilo. Kdo už Ježíše neočekává, ví vše vždy lépe než on“⁸.

Království Boží, které hlásal Ježíš, je pro chudé, hladové, nemocné a pro všechny, kteří se nemají dobře. Sám prožil chudobu a slabost až do konce. Radostné „Hosanna“ při triumfálním vjezdu do Jeruzaléma

⁷D. Bonhoeffer, Výbor spisů. Přel. z něm. A. Morawska, Warszawa 1970, s. 170–172

⁸Výpověď biskupa H. Tenhumberga na synodu německých katolických biskupů ve Würzburgu v květnu r. 1974 („Una Santa“ 29:1974, s. 175)

v tomto ohledu nic nezměnilo. A to je právě směrodatné pro existenci církve ve světě. Musí zůstat lidsky slabá. Jestliže upadá do triumfalismu, zpronevěruje se sobě samé. Kristus ji proto staví tak rozhodně pod zákon Kříže a utrpení. Nezaložil církev triumfující. Bohatství, povýšenost a privilegia ničí každou společnost. Církev musí být „lidem utištěným a núzným“ (Sof 3, 12). V dnešním světě, kdy se stále výrazněji rysuje rozdíl mezi bohatou menšinou a chudou většinou lidí, stává se záležitost chudoby církve přímo měřítkem její autentičnosti a odevzdání se lidem, svědectvím její víry v existenci Boha a Jeho království. Pouze církev oddaná lidem, si zachovává svoji pravdivost a věrohodnost. Bez upřímného a obětavého oddání se zůstane zbavena své vnitřní pravdy. Služba Bohu i lidem v ní musí být nedělitelným celkem. Není jí dovoleno utíkat se k metodám světské moci a dočasně strategie. Nesmí usilovat o všechno to, co tvoří předmět pouze časných lidských tužeb. Nelze přejít lhostejně kolem lidského utrpení, ponížení a zkázy. Cesta církve je cestou služby a odevzdání, a ne triumfu a potvrzení sebe sama. Zapomíná-li církev na to, že existuje ve světě pro nezištnou službu lidem, ztrácí svoji autentičnost a spolu s ní svoji důstojnost a věrohodnost, svůj skutečný význam a podstatný důvod své existence. Pravda o lidské bezbrannosti není snadná k porozumění a k přijetí. „Hle, já vás posílám jako ovce mezi vlky“ (Mt 10, 16). Smysl tohoto přirovnání je očividný: církev musí být bezbranná, pokud chce správně plnit své poslání. Její síla nemůže spočívat na zajištění si trvalé pozice na veřejnosti s pomocí právních garancí. Čím více usiluje církev o čistě lidské zabezpečení za pomoci faktorů moci a pomíjivého významu, tím větší nebezpečí ztráty duchovního vyzařování jí hrozí. Ve skutečnosti se stává slabou a bezvýznamnou. Sen o církvi získávající úspěchy a triumfy ožívá čas od času se vzrůstající silou. Svědčí o tom výmluvně samotné dějiny křesťanství. Proces christianizace jednotlivců a národů v každé epoše poznává i své hranice. Ne nadarmo se nyní tolik mluví o potřebě nové evangelizace. Křesťanství proniká pomalu a těžce do lidského podvědomí. Úloha církve ve věci přeměny lidstva se neměří časnými kritérii účinnosti a úspěchu. Musí v ní zůstat místo pro tajemství a důvěru v sílu Zmrtvýchvstalého, která sahá do tajemství samého Boha. Bůh spasí jedny prostřednictvím druhých, ale zákony jeho činnosti zůstávají našim očím skryté. V tajemném společenství milosti a spásy je život předáván dál, obnovuje se, ovšem nedá se to posuzovat zvenčí. Účinek činnosti a služby církve je znám jenom Bohu. Když stál sv. Cyprián v čele chudé společnosti prostých lidí v Karthágu, kteří si nedělali nárok na ovlivňování osudů tehdejšího

světa, připomínal: „Nejsme filozofové slov, ale činů; neříkáme velké věci, ale žijeme jimi.“⁹ Nejlepší křesťané se nezamýšlejí ani nad tím, jestli je jejich víra „účinná“; přímo jí žijí jako největší samozřejmostí, avšak plody jejich ducha se živí celá církev a svět.

Duch svatý probouzí v církvi záření skryté krásy lidství. To se neobjevuje ve slovech a deklaracích, ale v lidech úplně oddaných Bohu a druhým, kteří nemyslí na sebe a na rozvoj vlastní osobnosti, jsou jaksi ztraceni ve svém odevzdání. Život takových lidí proměňuje druhé a vyznačuje skutečnou svatost, která nezná konfesionální hranice (vzpomeňme na Serafima ze Sarova, na Karla de Foucauld, na Terezii z Kalkaty). Takto zjevuje Bůh svou přítomnost v životě církve. Tehdy se na její tváři projevuje něco ze svatosti samotného Boha. Tehdy je útočištěm a oporou největších duchovních hodnot, ztělesněním pravdy, lásky a svobody. V opačném případě, když ztrácí tyto hodnoty, ztrácí také svoji věrohodnost a stává se kamenem úrazu a příčinou rozčarování. Žádná apologetika nezakryje opravdovou podobu církve. Rozpoznat ji vyžaduje maximální upřímnost a otevřenost k pravdě; pravdivost a průzračnost rozhodují v převážné míře o věrohodnosti. Domáhá se jich rovněž lidská poctivost a křesťanská čestnost. Jsou to veliké požadavky, které se nedají uskutečnit bez nadlidské moci Ducha svatého. To všechno nutí i dnešní církve k tomu, aby byla upřímnější a autentičtější Boží církví ve světě.

Svatí a nesvatí kritikové církve

Historické omyly a nedostatky podřývají důvěru ke svědectví církve. Mnoho lidí se pohoršuje nad současnými projevy její domýšlivosti, neúprošnosti, zdomácněním v pomíjejícínosti, neporozumění znamením doby, nad formalismem a připoutaností k moci... To, co má být „službou Ducha“ (2 Kor 3, 8), stává se často službou liteře. Jsou to nepochybně „gravamina“ (zatížení), která nelze laxně přejít. Opravdově křesťanský postoj k přítomnosti hříchu v církvi vycítí při jeho zpozorování tím více každý projev vnitřního přetvoření a autentické svatosti. Kdo hluboko prožil pravdu o hříchu ve společenství věřících a v sobě samém, ten nejlépe rozumí, že vyznačující lidství je velkým Božím darem a dílem Ducha svatého. Tento dar se stává údělem církve, když vědoma si své slabosti nepřestává vzývat Ducha svatého a vytrvale s Ním spolupůsobit nejenom zlomkem dobré vůle, ale veškerým odevzdáním, jakého je jenom schopna. Není možné zapomínat, že sám „Duch přichází na pomoc naší

⁹De bono patientiae, c. 3. CSEL 3/1, 398

slabosti“ a „přimlouvá se vzdechy, které nelze slovy vyjádřit“ (Řím 8, 26). Lidské vzývání vždycky provází pomoc a tajemná přítomnost Vyzvaného. Vše, čím církev je, nutí křesťana ke spolupráci s Božím Duchem – liturgie, slovo proroctví, lidé proniknutí týmž Duchem, každý skutek opravdové lásky a přejícínosti, prokázané druhému člověku.

Je nezbytná hluboká víra, aby pod neprůhlednou tvářností církve bylo možno zahlédnout obličej Zmrtvýchvstalého. Obraz církve je stále více zohyzďován vinou a ještě více radikalizuje potřebu víry a důvěry. V každodenním životě toto znetvoření nejčastěji pochází z nedostatku pravé lásky mezi věřícími. Vina církve – to je především popření „nového přikázání“ (Jan 13, 34) a nouze o skutečné pouto mezi věřícími. Vyznání víry v „jednu svatou, všeobecnou apoštolskou církev“ se rozeznává v církvích viditelně rozdělených a znesvářených, nevyhlížejících nikterak jako „svaté“, ztrácejících se ve vlastních partikularismech a až v příliš lidských snaženích. To, co již mělo být nejčitelnějším znakem přítomnosti Boha ve světě, svým nynějším profilem připomíná spíše nesplněné očekávání. Tato disharmonie a napětí, které z ní vychází, neexistují v církvi ode dneška nebo od včerejška, ale od samého počátku její existence. Na zemi nikdy nevznikla církev v ideální podobě, ani v samých počátcích. Konkrétní tvar křesťanství našich církví neodpovídá z mnoha hledisek velkolepé vizi, kterou si možno utvořit, jestliže se opřeme o svědectví NZ a velké tradice. Velikost křesťanského Zjevení se zrcadlí velice nedokonalým způsobem v proroctví církve, často zbavené „síly Ducha svatého“ (1 Tes 1, 5). V nauce dostává křesťanské tajemství bleďý výraz, v liturgickém kultu se však stává snadno věcí zvyku. V životě věřících se zřídkakdy dá tušit hloubka a svěžest víry. Průměrnost je obvykle vynášena až na úroveň principu, se kterým je třeba všude počítat. Sama církev zřídka povzbuzuje k odvážnému myšlení a hledání nových podob duchovnosti. Schvaluje nejraději to, co může asimilovat průměrné náboženské vědomí.

Pohoršení, které dává církev, nastává obvykle ne z důvodu samotného hříchu, ale z příčiny jeho veřejných následků. Vina církví pokořuje, ba i kompromituje v očích lidí lhostejných nebo nevěřících. Vina odnímá možnost se chlubit „svatou církví“. Není to pro věřící lehká zkušenost. Je nutné tehdy snést v pokoře a v mlčení ponížení, pramenící z viny církve. „Naši žalobci nehodí po nás kamenem, kterým se sami udeříme v prsa“ (Giovani Papini). Moudrý postoj vůči vině církve pomáhá nalézt cestu k obrodě, často spíše než hlasitá kritika a protesty. Přítomnost hříchu v církvi je od věků jedním z jejích vnitřních soužení. Nalezení vlastní

ho moudrého postoje vůči tomuto faktu není snadná věc. Vyžaduje to osobní úsilí a vnitřní zápas. Řešením není žádná forma distance a útěku od konkrétní církve ve jménu vlastních ideálů a představ o křesťanství. Kdo rozpoznal v církvi místo Kristovy přítomnosti, ten v ní setrvává až do konce života. Je to přece jeho duchovní vlast, s níž spojil naději na záchranu a přeměnu vlastního lidství. Bylo by naivní hledat na této zemi církev ideální, čistou a bez hříchu. Každá z existujících církví má své historické a přítomné viny. Každé hrozí hřích, omezenost, egoismus a odtržení od lidí. Vina církve se snadno může stát kamenem úrazu, zejména pro lidi hledající, pochybující a nevěřící. Činnosti Ducha svatého bývá často na škodu obvyklá lidská omezenost, domýšlivost a hloupost. Konkrétní tvář života církve se takto stává příčinou chladné odtazitosti, lhostejnosti nebo nepřátelství. Existence církve ve stavu ponížení je až po dnešní den pro mnohé důvodem pohoršení a pohrdání. Podle jejich mínění musí být církev shromážděním vyvolených, příbytkem moudrých a vznešených duchů, vyrůstajících vysoko nad průměr a prostřednost. Zatím však v církvi nachází úkryt to, co je hříšné, odstrčené, bídné, zle se mající, průměrné (srv. 1 Kor 1, 26–29). Zástupy těch posledních, jak již dávno poznamenal Henri de Lubac, se v ní cítí zvláště doma a všude jí udávají tón¹⁰. Není divu, že od samých počátků se církev setkávala s pohrdáním nebo s lhostejností ze strany intelektuální elity. Nejednou se tato pohana přeměnila v zavilé nepřátelství. Celsus se křesťanům vysmíval, že „si získávají výlučně hlupáky, prostáčky, blázny, otroky, obyčejné ženy a malé děti“¹¹. Origenes se bránil před touto námitkou, když podtrhl křesťanský závazek pečovat o moudrost: „křesťanská nauka, víc než jakákoliv jiná doktrína, volá k moudrosti“¹². Celsovy námitky se však během věků často vracejí.

Fakt církve poznamenané lidskou vinou nejednou také vyvolal příznivou kritiku zevnitř. Historie poskytuje i z tohoto úhlu výmluvné příklady. Sv. Jeroným napomínal papeže Damasa¹³. Sv. Bernard vystupoval proti jednání zlých pastýřů¹⁴. Ve slavném spise „De consideratione“ velmi ostře plísnil tehdejší styl papežství a všeobecný úpadek, volaje po reformách¹⁵. Sv. Kateřina Sienská nevybírala slova, pranýřujíc nejvyšší

¹⁰H. de Lubac, cit. d., s. 260

¹¹Origenes, *Contra Celsum* III, 44. SCH 136, 104, polský překlad PSP 17/1, s. 246

¹²tamtéž

¹³Ep.15. PL 22, 355

¹⁴In *Cantica*. Sermo 77, 1/2. PL 183, 1155/1156

¹⁵De *consideratione*, 4. PL 182, 771–788

kruhy církevní hierarchie: „Ó lidé, ne lidé, ale démoni v lidském těle, jak-
že vás zaslepuje nezřízená láska k hnilobnému tělu, k rozkoším a leskům
tohoto světa!“¹⁶. Seznam těchto „svatých kritiků“ během staletí trvání
církve je dlouhý, jak v křesťanství západním, tak i východním. Kladný
kritik nezapomíná na výstrahu samotného Krista: „Kdo z vás je bez hří-
chu, hoď po ní první kamenem“ (Jan 8, 7). Ví z vlastní zkušenosti, že
církve je společenstvím hříšných lidí, kteří nikdy nedorostou k velkému
tajemství, ke kterému byli připojeni. Zdravou kritiku, plnou úcty, z po-
zice člověka věřícího nebo přejícího církvi je třeba odlišit od destruktivní
kritiky, inspirované odporem nebo nepřátelstvím.

Časy se mění. Situace církve ve světě se zásadně změnila. Přišlo
období „nesvatých kritiků“. Skončila „křesťanská doba“, určovaná sa-
mozřejmostí přináležet do církve. Sama církev se stala předmětem kriti-
ky; pocházející též zevnitř. Není to často kritika úplně nepodstatná. Viny
a slabosti církve jsou úrodnou půdou, na které vyrůstala a nadále bude
vyrůstat kritika církve a křesťanství všeobecně. Moudrá asimilace kritiky
vyžaduje pokoru a upřímnost. Je kritériem otevřenosti a autentičnosti
církve. Zavírání očí před kritikou by svědčilo o nezralosti a sebejistotě.
Nejlepší apologetika nenahradí pozorné naslouchání kritickým hlasům
a zároveň i učení se novým postojům vůči lidem a jejich problémům.
V tomto smyslu může být kritika hlasem svědomí, které hledá nová
řešení pro churavějící církev. Církev hříšných lidí je odsouzena k ustavič-
nému hledání, to je jeden ze znaků její životnosti a blízkosti vůči lidem.
Kritik nemusí být nejlepším učitelem, může však být hlasem volajícím
k zamyšlení a účtu svědomí. Kritik nemusí být svatý, může však mluvit
o věcech hodných uvážení. Takto pomáhá uvědomit si trpkou pravdu, co
jsme učinili s naším křesťanstvím, jak mnoho zbývá napravit a začít zno-
vu. Urazit se z důvodu kritiky by znamenalo zbavit se šance pohlédnout
pravdě do očí a uzdravit nemoci. Zavírání očí před skutečností nemůže
přinést dobré plody. Lidem církve hrozí zvláštní nebezpečí, že se urazí,
poněvadž byli kritizováni, a jejich uraženost je motivována obranou cti
samého Boha. Nebude se urážet pouze ten, kdo sám prošel utrpením,
které jej zpracovalo a přetvořilo. Pokud to bylo skutečně utrpení plodné,
utrpení pro hodnoty, utrpení přetvářející – neponechá místo pro podráž-
dění a urážlivost. Je lehké chlubit se zkušenostmi minulosti, značně
těžší však je podat přesvědčující důkaz, že utrpení čemusi opravdu nau-
čilo a v čemsi i přeměnilo. Zakoušení hříšnosti, neschopnosti a rozdělení

¹⁶List 315. Citováno podle H. de Lubac, op. cit., s.247

viditelné církve je pro věřícího bolestným zážitkem. Je možné v něm vidět jakýsi skrytý kříž církve, který byl na ni naložen kvůli její vlastní vině, od něhož neexistuje možnost se uvolnit. Je jako „osten v těle“ (2 Kor 12, 7), nedovolující vynášet se pýchou a pocitem povýšenosti. Je charakteristické, že právě lidé, jimž se podařilo nejlépe v životě uskutečnit tajemství církve, měli velmi hluboký pocit své lidské slabosti a hříšnosti. Trpěli více než jiní pro nemoci a hříšnost církve. Neuráželi se kvůli kritice. Byla to v jejich životě opravdová část pasivní mystiky – takové moudrosti, která nevede ke znechucení, ale k ještě většímu zápasu o to, aby církev byla autentičtější tím, čím má být: církví zmrtvýchvstalého Krista, církví, která neztrácí naději.

z časopisu „Znak“, č. 459, srpen 1993, přel. s. E. Mendelová, OP.

Prítomnosť Emanuela uprostřed nás

Jacek Salij OP

Jacek Salij obrací náš pohled k samé podstatě církve. Jeho kniha Tajemnica Emmanuela dzisiaj (Tajemství Emanuela dnes), ze které vybíráme dvě kapitoly, je klidným, harmonickým obrazem církve v její věčné i časné podobě. Neuniká mu víra ve svatost církve ani realita hříšnosti jejích členů.

(red.)

1. Kdybych měl jedním slovem obsáhnout samu podstatu křesťanství, nezaváhal bych ani na okamžik: Křesťanství je totéž, co Emanuel, Bůh s námi. „Hle, panna počne a porodí syna a dá mu jméno Emanuel“ (Iz 7, 14). Celý lidský rod – říká sv. Augustin – ležel přepaden od lupičů a byl těžce zraněn. Naštěstí se nad ubožákem smiloval jednorozený Boží Syn, shýbl se k němu, přijal lidskou přirozenost a stal se jedním z nás, a pak ošetřil jeho rány vínem a olivovým olejem.

Nikdo jiný, sám Boží Syn Ježíš Kristus, kterého miluje Otec, je vinnou révou a jeho vyvolenou olivou. Víno a olivový olej, kterými ošetřil rány těžce zraněného lidstva, jsou v podstatě totéž, co on sám a Duch svatý, který je s ním neustále jedno. Víno je krev z jeho kříže, olivový olej je přítomnost Ducha Svatého, kterého posílá do našeho nitra. Emanuel, Bůh s námi, užívá opravdu zaručený lék, když léčí skrze sebe.

2. Podívejme se důkladněji na proroctví Izaiáše, které jsme před chvílí citovali: „Hle, panna počne a porodí syna a dá mu jméno Emanuel“. Tato věta chce sdělit přinejmenším dvě pravdy. Neobyčejné okolnosti početí a narození Emmanuela ukazují na to, že se narodí z lidí, ale především

bude Božím darem pro lidi. Početí Božího Syna z panny přece odpovídá narození mnoha Božích vyvolených z neplodných matek ve Starém zákoně. Tím způsobem Bůh dával najevo, že velcí muži Starého Zákona – Izák, syn příslibení, a Jakub, praotec Izraele, Josef, milovaný syn, i Boží silák Samson a ustanovitel králů Samuel a Pánův předchůdce Jan Křtitel – nezosobňovali pouze duchovní touhy a přání Božího lidu, ale že byli především Božím darem pro tento lid.

Tak i Ježíš Kristus je Božím darem, v nejplnějším významu tohoto slova, i sám Bůh už nám nemohl více dát než svého Syna. Rozdíl mezi Božími lidmi Starého Zákona a Božím Synem je zdůrazněn tím, že oni se zrodili pouze z neplodných matek, Boží Syn se narodil z panny. Konec konců nemohl mít lidského otce ten, který nezačal na rozdíl od nás všech existovat až v momentě svého lidského početí, protože je Božím Synem přede všemi věky.

3. Druhá pravda z Izaiášova proroctví je obsažena v samém jménu „Emmanuel“. Někdo by se mohl ptát: Není jméno „Bůh s námi“ fráze, pleonasmus? Vždyť Bůh ze své přirozenosti je všudypřítomný! Je všude, tedy je také s námi!

Tak prosté to není. Je jistě pravda, že je Bůh všudypřítomný a že je blízký každému stvoření, dokonce bližší než ono samo sobě. Ale co z toho, že je Bůh blízko člověku, když se může člověk od Boha velmi vzdálit? Tuto smutnou pravdu vyjádřil prorok Izaiáš metaforou propasti: „Jsou to právě vaše nepravosti, které vyhloubily propast mezi vámi a vaším Bohem“ (Iz 59, 2). Protože kvůli hříchu člověk utíká tam, kde Bůh není. Bůh svou přítomností objímá celou skutečnost, je zdrojem všeho smyslu a života. Tak je hřích útekem ze skutečnosti do světa zdání, nesmyslu a smrti.

Hříchem člověk často neutíká jen od Boha, ale také od sebe sama, aby podlehł roztržštěnosti, záhubě a prázdnotě. Není způsob, jak se vrátit z tohoto světa nesmyslu, protože není odlišnou geografickou oblastí. Člověk, který se ponořil v nesmysl, přece dál žije v Božím světě. Ale nemůže se vrátit k Bohu, protože rakovina nesmyslu z něho vysála všechny duchovní síly. Nalezení sebe a Boha zcela překračuje jeho možnosti.

Metafora propasti, kterou hřích hloubí mezi námi a Bohem, nám pomůže pochopit vážnou pravdu o tajemství Emmanuela. Jméno Emmanuel ukazuje na něco daleko většího, než na to, že je Bůh s námi, protože je všudypřítomný. Bůh se stal naším Emmanuelem, to znamená, že se rozhodl jít za námi i do toho světa tmy, nesmyslu a zdání, kam jsme od

něj utekli. Ne proto, aby nás přinutil k návratu, ale aby podal pomocnou ruku všem těm, kdo se k němu chtějí vrátit.

Když říkáme, že Boží Syn se stal člověkem, nevyznáváme jenom pravdu, že se stal jedním z nás. Tajemství vtělení je tajemství Božího příchodu do tohoto světa, který ve značné míře dostal tvar skrze lidskou desorientaci a bezbožnost, do světa plného nespravedlnosti, klamu, násilí a pohrdání člověkem. „Náš velekněz není takový (Žid 4, 15), že by nebyl schopen mít soucit s námi, slabými. Naopak! Vždyť on sám byl vyzkoušen ve všem možném, jako my, ale nikdy se nedopustil hříchu.“

Tedy Emmanuel, to znamená mocný Bůh, který se stal člověkem, aby nám, vězícím v temnotách, nesmyslu a beznaději, podal svou pomocnou ruku. Je to Bůh vysvoboditel, který má moc vysvobodit nás i z bezvýchodné situace, kdy se nám samým zdá, že není žádná záchrana. Je třeba připomenout, že proroctví o Emmanueli bylo vysloveno jako Boží odpověď na beznaděj, v kterou upadl král Achaz v době nájezdu syrského a samařského vojska do Judey. Prorok Izaiáš se vysmívá útočníkům a radí jim, aby se ještě více vyzbrojili – i tak jejich úmysly přijdou vniveč, protože naší obranou je Emmanuel, Bůh s námi (Iz 8, 9n).

4. Když konečně přišel Emmanuel, ukázalo se, že je tak mocný, že nás může vysvobodit i z otroctví hříchu a satana. Všechny síly, které ničí člověka, ustupují bezmocně před jeho mocí jako tma před světlem. Také se projevilo, že mocný Emmanuel je Bohem tichým a pokorného srdce. Neužívá násilí ani proti silám zla a temnoty. Bezmocnost těchto sil je zřejmá prostě tak, že jim člověk nepodléhá. Potvrzují se tak slova evangelia, že tyto síly nejvýše mohou zabít tělo, ale nemohou zahubit duši – pokud se napadený člověk drží svého obhájce a Spasitele Ježíše Krista.

Ale Emmanuelův cíl je nepředstavitelně větší než naše vysvobození z ničícího chaosu, v který jsme upadli, když jsme se vzdálili Bohu. Chce být „Bohem s námi“ nejen v tom smyslu, že nás chce vrátit do přítomnosti, abychom začali žít opravdu ve skutečnosti, a ne v klamu, před tváří všemohoucího Boha. Přišel k nám jako Emmanuel, aby nás učinil jedno se sebou a tak nám dal podíl na svém Božím synovství. Jak máme chápat tuto poslední větu, ukazuje to, že Emmanuel do našeho nitra posílá toho Ducha Svatého, kterým je sám naplněn.

Krátce řečeno, stačí se pozorně zadívat na Emmanuelovy dary, abychom se přesvědčili, jak nečekané pravdivosti nabírá pomluva o něm, která je zaznamenaná v evangeliu sv. Marka: „Zešlel“ (Mk 3, 21). V Ježíši Kristu Bůh doslova jakoby zešlel z lásky k člověku. Ve své lásce k nám

šel až na hranici své všemohoucnosti, téměř až k absurditě. Neboť bylo absurditou si myslet, že by se někdy stvoření mohlo stát Bohem. Ale v Ježíši Kristu nás Bůh skutečně činí účastníky své Božské přirozenosti (2 Petr 1, 4).

5. Jestliže Ježíš není Emmanuelem, „marná je naše víra a jsme nejubožejší ze všech lidí“ (1 Kor 15, 14.19). Jestliže však v Ježíši Kristu Bůh vstoupil do našich lidských temnot, pak nemůžeme mít pochybnosti o tom, že se nestal naším Emmanuelem pouze na nějakých třicet let, ale že chce „být s námi po všechny dny, až do skonání světa“ (Mt 28, 20). Tato přítomnost Emmanuela mezi námi se nazývá církví.

O církvi se občas soudí, že je náboženskou institucí, ve které se předává a prohlubuje Kristova nauka, organizuje se duchovní život jeho vyznavačů, ve které si vzájemně pomáháme na cestě evangelia a snažíme se ho uvádět do našeho společného života. To vše je pravda, podobně když mluvíme o člověku, říkáme, že má hlavu, ruce a nohy a jeho tělo se pohybuje ve vzpřímené poloze. Podstatu církve, tak jako podstatu člověka, je třeba hledat značně hlouběji. Opakuji, Církev je přítomnost Emmanuela dnes.

Proto před dvěma tisíci lety přišel Emmanuel, aby podal svou mocnou ruku každému člověku, který se zapletl ve světě klamu, nesmyslu a temnoty. Každému člověku – nezávisle na místě a čase, ve kterém žije.

Tato přítomnost Emmanuela uprostřed nás je nezištným a nezaslouženým Božím darem. Jinými slovy: nezištným a nezaslouženým darem je to, že jsme byli pokřtěni a že se můžeme sytit jeho tělem, že máme přístup k Božímu slovu a k oběti, kterou podal na kříži, a že nás činí jedno se sebou.

Řekněme to ještě jinak: nezištným a nezaslouženým Božím darem je to, že jsme Církví.

z knihy Tajemství Emanuela dnes, (W drodze, Poznań, 1989), přeložil Jan Rajlich OP

Svatost a zlo v církvi

Jacek Salij OP

1. Upřímně přiznejme, že velké téma „zlo v církvi“ se pro nás stalo nábožensky neplodné. Mnozí z nás – nejčastěji ti nábožensky nejvíce angažovaní – se tím tématem vůbec nezabývají. Jiní kritizují zbyrokratizovanost církevních úřadů, nízkou úroveň katecheze, zanedbávání tako-

vých či onakých oblastí pastorační, bohatství a hrabivost duchovenstva, jeho politickou angažovanost příliš velkou či příliš malou (podle hlediska kritizujícího). Převážně kritizujeme tak, že to v nás ustaluje postoj vnějšího pozorovatele vůči církvi. Stává se zřídka, že by naše kritika církvi přinášela něco dobrého, většinou naopak zhoršuje naši duchovní situaci, protože prohlubuje naše vyobcování z církve.

Avšak přece téma „zlo v církvi“ je opravdu hodno naší pozornosti. Pokusím se jeho podstatu popsat v perspektivě biblické scény povolání Gedeóna (Sd 6,11nn). Boží lid se v tu chvíli nachází pod útlakem Midjanců. Gedeón se právě snaží uchránit trochu obilí před rabováním Midjanců, když se objevuje anděl Páně a zdraví ho slovy: „Hospodin s tebou, udatný bohatýře!“ Gedeónovi se to pozdravení zdálo zcela nepravdivé. „...je-li s námi Hospodin,“ odpovídá andělovi, „proč nás tohle všechno potkává? Kde jsou všechny jeho podivuhodné činy, o nichž nám vypravovali naši otcové? Říkali: ‚Což nás Hospodin nevyvedl z Egypta?‘ Ale teď nás Hospodin zavrhl a vydal do rukou Midjanců.“ Právě v tom spočívá podstata zla v církvi. Církev, Boží lid, je místem zvláštní Boží přítomnosti uprostřed lidí, přítomnosti mocné a spasitelné. Avšak skutečnost zla jakoby to popírala. Lid jakoby svými hříchy nutil Boha, aby jeho přítomnost ustoupila. Další průběh Gedeónova příběhu nás však přesvědčuje o tom, že Bůh opustil svůj lid pouze zdánlivě, že s ním ani nepřestal být, ani nezamýšlí klidně sledovat rozpínání Midjanců.

Zlem v církvi je tudíž veškerá rozmanitost situací, v nichž Bohu překážíme v tom, aby nám prokazoval svou mocnou lásku. Je snadné zvenčí kritizovat inkvizici či zmaterializovanost kněží. Ale rovněž velkým zlem způsobeným církvi je každý náš těžký hřích, každé setrvávání ve zlozvyku, každé potupení svatosti manželství, každá naše lhostejnost vůči potřebnému a každé rozsévání neshody. Neboť tak vydáváme falešné svědectví Kristu, jakoby neplnil svůj příslib, že bude se svou církví až do skonání světa, anebo jakoby byl příliš slabý, než aby rozlil v našich nitrech opravdovou lásku.

2. Pohledme na banální situaci, že v nějaké farní kanceláři jsou zájemci obsluhováni necitlivě a dokonce nezdvořile, a proto z ní odcházejí rozhořčení na to, že v církevních úřadech se s lidmi zachází stejně, ne-li hůř, než v úřadech světských. Je jasné, že nejde o to, aby lidé pracující ve farních kancelářích, i ti, kteří užívají jejich služeb, byli natolik dobře vychováni, aby dokázali pod maskou zdvořilosti skrýt vzájemnou lhostejnost. Taková kultura, třebaže usnadňuje život, neproměňuje srd-

ce a nečiní svět lepším, ale snad dokonce prohlubuje nelidskost našich vzájemných vztahů.

Věřím-li tedy, že církev je Božím dílem a nejen jednou z čistě lidských institucí, pak věřím, že Bůh nás chce a může tak změnit, abychom se opravdu vzájemně milovali. Jestliže tedy pracuji ve farní kanceláři, považuji za velký Boží dar to, že jsem byl postaven na takové místo, na němž tak často mohu pomoci druhému na jeho cestě k Bohu. Jestliže se stalo, že se se mnou jako s příchozím jednalo ve farní kanceláři nerudně, mou první reakcí nebude zatracení či rozčilení, ale lítost, že se takové věci dějí právě v církvi, zrovna tam, kde by mělo být nejvíc nezištné lásky. Takovým postojem aspoň nedodávám následný hřích nedostatku lásky, jímž tak často člověk oplácí doznanou urážku. Láska mi naopak často dokáže napovědět nějaké pozitivní jednání, jež uzdravuje tu pohoršující situaci, že v církvi s člověkem nebývá zacházeno v duchu lásky.

3. Každý z nás může prožít chvíli, v níž bolestně pocítí nedostatek lásky v církvi. Tehdy má cenu si položit Gedeónovu otázku: „Je-li Hospodin s námi, proč nás tohle všechno potkává“, že je mezi námi tolik hříchu a tak málo lásky? Zamyslím-li se nad tou otázkou ne jako dozorcí, ale jako křesťan, rychle se přesvědčím, že je položena především mně samému. Neboť dokud se můj nedostatek lásky setkával s láskou ostatních, dokonce jsem ani nezpozoroval, že v církvi umím dobro spíš přijímat než je dávat. Teprve když se můj nedostatek lásky setkal s podobným postojem z druhé strany, všiml jsem si, jak málo je mezi námi lásky. Ale i tehdy jsem zpozoroval nedostatek lásky nikoli u sebe, ale jen u toho druhého.

Tedy církev je místem mocné Boží přítomnosti mezi lidmi. Ale moc Pána Ježíše je plná pokory. Dílo své největší moci vykonal na kříži. Skutečně na něm byl zabit, avšak jeho láska se projevila jako větší než veškerá nenávisť směřující proti němu, a silnější než veškerý hřích světa. Také dnes je Kristus Pán mocným pokorným způsobem. Neslibuje nám, že církev bude rájem vzájemné lásky. Naproti tomu slibuje, že svou láskou naplní srdce mé i tvé, že budeme moci vyzařovat lásku na ostatní, jestliže se budeme doopravdy otvírat jeho přítomnosti. Boží království začíná v srdci člověka. Když se před ním uzavírám, nevšimnu si ho dokonce ani tam, kde autenticky existuje a působí.

Co horšího, křesťan uzavřený proměňující Kristově síle se nejen stává mrtvým údem církve, ale začíná být překážkou ostatním na jejich cestě k víře. „Jméno Boží je vaší vinou v posměchu mezi národy“ – připomínají nám současně Izaiáš, Ezechiel a sv. Pavel (Iz 52, 5; Ez 36, 20; Řím 2,

24). „Zavíráte lidem království nebeské, sami nevcházíte a zabraňujete těm, kdo chtějí vejít,“ říká s hněvem Pán Ježíš (Mt 23, 13).

Nedostatek lásky křesťanů jako překážka v evangelizaci světa je dáv-
ným problémem církve. Potýká se s ním už autor nejstarší zachované
křesťanské homilie. Nádherné je to, že v každé generaci si Duch svatý
nachází lidi, které to trápí a kteří se snaží tomu zabránit. Ale přečtěme
nejprve onen text, je komentářem k nám již známým slovům Písma, že
„vaší vinou je moje Jméno znevažováno mezi národy“: „Čím je znevažo-
váno?“, ptá se anonym žijící před více než 1800 lety, „tím, že nekonáte,
co po vás chci. Když slyší pohané z vašich úst Boží slova, obdivují jejich
krásu a nádhru. Později se však přesvědčují, že naše činy neodpovídají
tomu, co hlásáme, a proto se také začínají posmívat a volají, že všechno
jsou to jen pohádky a podvody. Slyší-li od nás totiž, že Bůh říká: Jestli-
že milujete jen ty, kdo vás milují, nemůžete za to čekat Boží uznání,
ale milujte své nepřátele a ty, kteří vás nenávidí, a vaše odměna bude
hojná (Lk 6, 32.35) – slyší-li to, jsou plni obdivu nad tou neobyčejnou
dobrotou. Když však uvidí, že nemilujeme nejen ty, kdo nás nenávidí,
ale dokonce ani ty, kdo milují nás, pak se nám vysmějí a zneuctí Boží
Jméno.“ (Pseudo-Klement, Druhý list Korintánům, 13)

Tento ostrý text nepochybně mluví pravdu. Ale zkusme si uvědomit,
kolik mučedníků vydali ze svého středu ti „věrolomní“ křesťané 2. sto-
letí. Jaká musela být síla jejich víry, když stačilo pár generací, aby se
evangelium rozšířilo na celé národy!

Z toho pro nás plyne velké poučení, že rovněž slabostmi dnešní círk-
ve se můžeme znepokojovat jen natolik, aby nás to mobilizovalo k tím
horlivější službě Boží. K ničemu není takové smýšlení o zlu v církvi, jež
vede k panice a ke zpochybnění Boží moci, které místo aby nás povz-
buzovalo k větší horlivosti, ochromuje a odpuzuje nás. Takové smýšlení
je prokleté, protože se bezprostředně přičí Božímu učení: „Vždyť síla se
tím zřejměji projeví ve slabosti. Velmi rád se tedy budu chlubit spíše
svými slabostmi, aby na mě spočinula Kristova moc“ (2 Kor 12, 9).

4. A tak jsme dospěli k momentu, kdy, aniž bychom se báli nepo-
rozumění, lze říci nejdůležitější věc k tématu zla v církvi. Zvláště my,
křesťané, musíme chápat, že za prvé: je falešné očekávat, že by církev
už na této zemi přestala být ničena a ochromována zlem svých vlastních
dětí; za druhé: ještě falešnější je smířit se s tímto faktem.

V historii křesťanství nechyběla utopická přání přetvořit církev ve
společnost výlučně samých světců. Proti těmto různým novaciánům,
montanistům a donatistům katolická církev vytrvale brání práva hříš-

níka na Boha a na církev. Katolíci obžalovaní proto ze shovívavosti vůči hříchu odpověděli, že je třeba neztotožňovat hřích s hříšníkem. Hřích je největším zlem, jaké se může udát na této zemi, a z toho pro nás plynou zásadní praktické důsledky, před nimiž nemůžeme uhýbat; hříšník je však naším bližním, jenž potřebuje tím spíš pomoc církve právě proto, že je hříšníkem.

Utopických nápadů o vytvoření ideálního křesťanstva skládajícího se pouze z lidí dokonalých se přidržují rovněž některé dnešní sekty. My jako katolíci se však nestydíme za to, že církev se skládá z hříšníků. Máme totiž na paměti Kristova slova, že „nepřišel pozvat spravedlivé, ale hříšníky“ (Mt 9, 13). Avšak působení těchto sekt ať oživuje naši svatou bázeň, zda někdy – pod záminkou péče o dobro hříšníků – nebereme na lehkou váhu sám hřích. Opravdu do konce světa se bude totiž církev skládat z hříšníků, do konce světa naše hříchy budou zraňovat církev, avšak nikdy si hřích nemůže dělat v církvi nároky. Hřích bude vždy nepřítelem církve. Nemůže tomu být jinak: hřích je přece nepřítelem člověka. Ničí v nás Boží lásku!

5. Naše rozjímání na téma tajemství zla v církvi byla proniknuta nádhernou pravdou, že církev je svatá. Skládá se z hříšníků, ale přesto je svatá. Svatá, protože ji přeplňuje přítomnost Toho, jenž „jediný je Svatý“ (Zj 15, 4). Kristus Pán má rád nás hříšníky a nenávidí náš hřích. A proto právě založil svou církev, proto ji obdařuje svou mocí a přítomností, aby tuto svou lásku k nám uskutečnil. Jinými slovy, proto založil svou církev, aby nás hříšníky posvětil, aby nás přeměnil ve svaté.

Nový Zákon mluví o svatosti církve ve třech rozměrech. Církev je svatá, jelikož se v ní již uskutečnilo naše posvěcení. Jde samozřejmě o zárodečné posvěcení ve křtu. Znamenitě to vyjádřil sv. Pavel v úvodu prvního listu Korintánům: „posvěceným v Kristu Ježíši, povoláním svatým“ (1, 2) – tedy již posvěceným, ale současně ke svatosti teprve povoláním. Když naopak v jedné z kapitol tohoto listu chce varovat Korintány, že touží-li se po spravedlnosti čistě lidsky, bez ducha lásky, je snadné stát se člověkem nespravedlivým, a tak se jaksí vrátit do situace před křtem, píše takto: „Dali jste se však obmýt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a Duchem našeho Boha“ (6, 11).

Ale církev je svatá také v tom smyslu, že Kristus v ní přítomný nás chce posvěcovat stále víc. „Každý, kdo má tuto naději v něho, usiluje být čistý, tak jako on je čistý“ (1 J 3, 3). „Usilujte ... o svatost, bez níž nikdo nespasí“ (Žid 12, 14). „... nedejte se opanovat žádostmi, ...

buďte i vy svatí v celém způsobu života. Vždyť je psáno: Buďte svatí, neboť já jsem svatý“ (1 Pt 1, 14–16).

Hříšníky budeme do konce svého pobytu na této zemi. Ale jestliže víme, proč nás Bůh povolal do církve, tzn. jestliže budeme hledat mocnou Kristovu milost, hřích v nás nebude kralovat a budeme hříšníky stále méně (Řím 6, 12–14). Protože právě v církvi Bůh realizuje svůj příslib z knihy proroka Micheáše, že „se opět nad námi slituje, rozšlape naše nepravosti. Do mořských hlubin vhodí všechny naše hříchy.“ (7, 19)

Stručně řečeno, být pokřtěný znamená být povolán ke svatosti. Nás všechny, každého z nás, Bůh „chce před svou tvář přivést svaté, neposkvrněné a bez úhony“ (Kol 1, 22). Tématu všeobecného povolání ke svatosti věnuje poslední koncil obšírnou pátou kapitolu *Dogmatické konstituce o církvi*.

Je cenné uvědomit si přitom, že moje svatost je velkým Božím darem nejen mně samotnému, poněvadž je počátkem mé věčné důvěrnosti s Bohem. Být svatým je jaksi mou povinností vůči ostatním. „Mezi různými znameními, skrze něž se lidem zjevuje svatost Boha,“ říká Tomáš Ákvinský, „znamením nejviditelnějším je svatost lidí, které posvěcuje Boží přebývání“ (*Compendium theologiae* 2,8). Druhý vatikánský koncil tedy připomíná tradiční nauku, že zvlášť přesvědčivým svědectvím svatosti církve je každé položení života pro Krista a vůbec každé vytrvání s Kristem v obtížné situaci: „Mučednictvím se učeďník připodobňuje svému Mistru, který dobrovolně přijal smrt pro spásu světa, a následuje ho v prolití krve, proto je církev oceňuje jako vynikající dar a největší ověření lásky. Ačkoli je to dopřáno jen málokterým, přece všichni mají být připraveni vyznat Krista před lidmi a následovat ho cestou kříže v pronásledování, která církvi nikdy nechybějí“ (LG42).

Existuje ještě třetí rozměr svatosti církve, a to svatost církve v konečném horizontu. Církev je již nyní svatá, třebaže jsme stále ještě hříšníky. A nejen ona je milována Kristem, ale již nyní jako milující Snoubenka oplácí Kristu jeho lásku. „Kristus,“ říká apoštol Pavel, „si zamiloval církev a sám se za ni obětoval, aby ji posvětil a očistil křtem“ (Ef 5, 25–26). Nakonec však Kristus Pán „si připravil církev slavnou, bez poskvrny, vrásky a čehokoli podobného, aby byla svatá a bezúhonná“ (tamtéž).

Stručně řečeno, my všichni jako církev budeme ve věčném životě pro Krista takovými, jakou je pro něho již nyní jeho Matka – budeme jej milovat v plném smyslu toho slova, zcela a beze zbytku.

Přeměnu církve, jež je současně hříšná i svatá, v církev úplně svatou znamenitě popsal sv. Ambrož, duchovní otec sv. Augustina: „Nad

sníh je vybílen ten, komu je odpuštěna vina. Proto říká Pán prostřednictvím Izaiášovým: I kdyby byly vaše hříchy nachově rudé, budou bělejší než sníh. (Iz 1, 18) Toto roucho má na sobě církev, obrozená koupelí znovuzrození. Říká v Písni písní: Jsem snědá, ale krásná, jeruzalémské dcery. (Pís 1, 4) Snědá křehkostí lidského stavu, krásná milostí. Snědá, protože se skládám z hříšníků, krásná svátostí víry. Když patří na toto roucho jeruzalémské dcery, říkají s úžasem: Kdo je tato, která vystupuje tak vybílená? (8, 5) Byla snědá, odkud nyní tak náhle zbělela? (...)

Když pak Kristus vidí v bělostném rouchu svou církev, vidí též duši čistou, obmytou v koupeli znovuzrození. Právě proto, jak čteme v knize proroka Zachariáše, vzal na sebe roucho špinavé. (Zach 3, 3) Tehdy volá: Jsi krásná, přítelkyně má, jsi krásná, máš oči jak holubice (Pís 4, 1), v jejíž podobě sestoupil Duch svatý z nebe. (O tajemstvích 7, 34-37)“

přeložila Terezie Eisnerová OP

Karel IV. a dominikáni

František Fišer OP

František Fišer OP (1926–1983) zanechal v pozůstalosti rozsáhlou umělecko-historickou práci o Karlštejně s teologickými poznámkami. V této malé stati z jeho práce chceme ukázat na vztah středověkého panovníka a vzdělance k řádu dominikánů.

Každý kostel a každý oltář jakéhokoliv titulu je zasvěcen především Trojjedinému Bohu, Matce Boží a všem svatým.

V malířské výzdobě všech tří karlštejnských kaplí se toto opakuje s naprostou důsledností ... Literární předlohou je text speciální středověké zpívané litanie všech svatých ...

Důmyslný, složitý, do podrobností pečlivě promyšlený a ve trojím provedení nákladně realizovaný ikonografický program tří karlštejnských kaplí, nemající nikde jinde předlohy ani obdoby, předpokládá, že jeho ideovým původcem byl jedinec touto tematikou hluboce zaujatý, dostatečně orientovaný v biblické teologii, hagiografii a liturgii ... Je to jednoznačně nadšený shromažditel a ctitel nástrojů Kristova umučení, který ... přeměňuje hrad k účelům sakrálním téměř v klášter ... a na skvělé relikviář pro zemský kříž království českého ... Niterná zbožnost Karla IV. zpravidla převyšuje záměry politické a jeho láska k zemi svatováv-lavské vítězí nad vztahem k říši ...

Základní a nejvyšší dogmata křesťanské nauky jsou zpracována v cyklus pro Karlštejn. Eschatologická myšlenka mnohonásobně vyjádřená v malbách karlštejnských kaplí byla Karlu IV. blízká. Vždyť své problémy osobní i vládcovské řešival z pohledu věčnosti, tj. odpovědně.

... Svatí se středověkému člověku neztráceli úplně v oblacích nebeské slávy, i v legendárních stylizacích bylo možné rozeznat jejich zápas se slabostí a nedokonalostí, ale také jejich úsilí o dokonalost. Byli to lidé z masa a kostí, povýšení ovšem po vítězném boji až před Boží tvář, k nimž však se bylo možno kdykoliv obrátit s prosbou o přímluvu. Karel IV. měl bezprostřední vztah a přístup k světcům tím spíše, že s mnohými byl pokrevně nebo příbuzensky spřízněn: Ludmila, Václav, Alžběta, Hedvika a další.

... Na kamenné lavici pod obrazy pramáti Ludmily a svých příbuzných Alžběty a Hedviky v hlavní karlštejnské kapli sedával císař při slavných bohoslužbách zřejmě jako mezi svými.

(Rozbor litaní a určení 190 obrazů světců, které tvoří malířskou výzdobu, je hlavní osou objevné práce P. Fišera. Následuje studie ikonografická a teologický výklad Zjevení sv. Jana, jehož část je na Karlštejně zachycena.)

... Jediným malířským artefaktem pocházejícím z jiné dílny (než Mistra Theodorika) je v hlavní karlštejnské kapli triptych Tomáše z Modeny. Císař si krásně provedené dílo tak oblíbil, že je dal začlenit do čela výzdoby hlavní královské kaple ... Hlavní pohnutkou tohoto rozhodnutí byla oficiálně niterná potřeba vyjádřit přiměřeným způsobem vděk a uznání dominikánskému řádu za podstatnou pomoc při zřízení pražské university. Ze stejné pohnutky neváhal vyjmout obraz sv. Tomáše Becketta a na jeho místo vsadit obraz sv. Tomáše Akvinského; ze všech zobrazených světců byl tehdy sv. Tomáš Akvinský „nejmladší“ – byl nedávno kanonizován.

Vztah Karla IV. k bratrům kazatelům byl dán především zájmem o zajištění profesorů z řádu dominikánů pro pražskou universitu ... Řádná kapitula v Bologni r. 1347 zřizuje na Karlovu žádost v pražském konventě řádové *studium generale*, jehož mistři a lektori se stávají prvními profesory následujícího roku založené pražské university, pro niž konají přednášky přímo ve svém svatoklimentském klášteře. S generálem řádu M. Šimonem Ligonským se Karel IV. stýkal diplomaticky a nazývá ho svým rádcem a tajemníkem. Jeho účast si vyžádal i na své korunovaci v Římě. Odtud s ním generál jede do Prahy a v příštím roce s Karlem předsedá slavné řádové kapitule svolané do Prahy na Karlovu žádost.

Oba přátelé se setkávají pak ještě několikrát v Praze a Avignonu. R. 1355 a 1359 vydává Karel IV. dominikánům v říši ochranné listy.

Objednatelem zmíněného triptychu byl Karel IV. Byl původně určen pro císařský palác prostřednictvím dominikánů, kteří mu jej darovali. Dar byl podán jménem generála Šimona.

Madona drží oběma rukama Ježíška. Na obrazu je bílý psík. Dominikány „psy Páně“, symbolizuje obyčejně pes černobílý (hábit). V klášteře se však dominikáni pohybují většinou v oděni bílém. Madona psíka přidržuje levicí. Psíkovy nožky a zpět otočená hlava vyjadřují pohyb a ostrážitost, tělo je připraveno ke skoku. Za takových okolností pes zpravidla štěká, což je v Písmu hodnoceno pozitivně, neboť vůdcům Izraele Izaiáš vytýkal, že jsou psové němí, kteří štěkat nedovedou (Iz 56,10). V daném okamžiku ovšem psíček vyplazuje jazyk. Ježíšek mu přidržuje přední tlapku a jednoznačným gestem pravé ruky ukazuje Matce, že je s chováním psíka spokojen. Ukazující prst směřuje přímo do psíkovy otevřené tlamy, takže se dotýká vyplazeného jazyka, nástroje a symbolu mluvy. Psíkův štěkot symbolizující kazatelskou, vysokoškolskou a nad čistotou víry bdící inkvizitorskou činnost řádu dochází tímto gestem uznání a pochvaly, s níž se samozřejmě pojí přání, aby ve svém štěkotu nepolevoval. Zásadní význam má výmluvný pohled Dítěte do Matčinych očí, jímž Kristus vyjadřuje jakousi výzvu, dotvrzovanou gestem ruky ukazující na psa. Laskavý výraz Matčin, plný porozumění a zájmu, přislubuje, že výzva bude splněna: Ježíšova Matka vezme snaživého psíka na přání svého Syna do zvláštní ochrany.

Smysl tohoto výjevu odpovídá pasáži z prvního prologu ke sbírce dominikánských legend, *Vitae fratrum*, obecně rozšířené od druhé poloviny 13. století po celém kazatelském řádě i mimo řád. „Královna nebes, Paní naše, Maria, nám bude nápomocna, jelikož je z příkazu svého Syna spjata s kazatelským řádem a bude družkou bratří kazatelů, dokud se nenaplní počet vyvolených. Praví totiž Rut, již je nepochybně míněna Panna Maria: Přikázal mi – doplň: Syn můj –, abych se držela jeho ženců, tj. bratří kazatelů, tak dlouho, dokud nebude požato všechno obilí, tj. dokud nebudou věřící sklizeni do stodol věčných.“ Pro Karlštejn příznačný motiv eschatologický zaznívá i zde: Panna Maria, nevěsta Ducha svatého, zasnoubená s Kristovým božstvím i lidstvím, má na ruce dva prsteny. Na pravém ukazováčku na šňůrce zavěšený třetí prsten je přichystán pro dominikánský řád, zde symbolizovaný psíkem ...

Obraz ochránkyne bratří kazatelů je pojat do čela výzdoby královské kaple, o níž současník dosvědčuje, že není po celém širém světě kaple

tak vzácného díla. Umístění obrazu je trvalou připomínkou společného zájmu Karlova a bratří kazatelů o rozvoj mladé pražské university ...

(Ještě dva dominikánské motivy vybočují ze souvislosti domácí pražské dominikánské litanie, která se zpívala ve svatovítském chrámě a která byla inspirací pro uspořádání světců na Karlštejně) ... V Praze neznámý biskup Román a sv. Maximin ze Saint Maximin, kde je dosud ve Francii konvent kazatelského řádu, se dostali na Karlštejn pod vlivem poradce z řad francouzských dominikánů, stejně jako vyzdvížení obrazu sv. Maří Magdalény na čestnější místo, než by jí patřilo v souvislosti s užívanými litaniemi. Maří Magdaléna byla odedávna uctívána jako patronka řádu dominikánského.

Výňatky z rukopisu Františka Fišera OP sestavil Vladimír Rádľ

„Ctnost“ humoru ve službě víry

O. Tadeusz Dajczer

Bůh je nekonečným milosrdenstvím. Davidovi odpustil jeho cizoložství i vraždu, odpustil celníkovi, jenž byl zrádce a hrabivec, odpustil lotru na kříži. Existuje však něco, co znemožňuje Pánu Bohu, aby rozlíl své milosrdenství, něco, co Pán Bůh v tobě nemůže snést - je to tvá neotřesitelná absolutní vážnost, to že se cítíš být někým důležitým. Tehdy Pán Bůh jakoby dával ruce pryč. Tvůj pocit důležitosti je pro Něho čímsi směšným, absurdním. „Ten, jenž trůní v nebesích, se směje“ (Žl 2,4). Pohlédneš-li na sebe **ve světle víry**, zjistíš, že **všechny tvé nároky na absolutní vážnost a uznání jsou doopravdy směšné**.

Pocitu vlastní důležitosti se do velké míry protiví „ctnost“ humoru. Ukazuje se jako velmi potřebná k tomu, aby v nás vzrůstala víra jako vidění světa v pravém světle a v pravých proporcích. Humor je viděním světa na ose absurdity a nesmyslu. Máme patrona humoru - sv. Tomáše Mora. Na toto téma máme také mnoho literatury takových autorů jako G. K. Chesterton, C. S. Lewis, B. Marshal, F. Sheed a jiní. Píší o náboženské hodnotě komiky, o humoru jako náboženském úkonu ve službách víry, o „teologii“ humoru.

Jansenismus jako ohrožení víry

Velkým ohrožením víry se v 17. stol. stala hereze jansenismu. Prvotním hříchem - učil lovaňský teolog Cornelius Jansen - byla lidská přirozenost zcela zničena a byla vydána napospas žádostivosti. Bůh uděluje svou milost pouze vyvoleným a ostatní určuje k věčnému zavržení. Tento

pesimistický pohled na lidskou přirozenost byl slučován s tvrzením, že Kristus nezemřel za všechny lidi bez výjimky, ale jen za vyvolené.

Jansenismus určoval nesplnitelné požadavky, mimo jiné v přístupu k svatému přijímání. Pro svaté přijímání bylo třeba dispozice, kterou průměrný křesťan obvykle neměl. Bylo vyžadováno naprosté vymanění dokonce z všedních hříchů a absolutně čistá láska k Bohu. Svaté přijímání se stávalo odměnou za ctnost a nikoli pokrmem posilujícím víru a lásku. V kostelech, jež opanovali jansenisté, to dýchalo smutkem, hrůzou, děsem. Člověk se začal bát Boha. K eucharistii se odvažoval přistupovat jen zřídka.

Střediskem jansenismu se stalo cisterciácké opatství v Port-Royal. O tom, jaký tam panoval duch, může svědčit „Růženec k Nejsvětější Svátosti“, sestavený jednou z tamějších sester, v němž bylo zdůrazněno vše, co odděluje Boha od člověka. Bůh byl představen ne jako milosrdný a milující Otec, ale jako absolutní, krutý a bezohledný Pán. V jansenistickém pojetí je křesťan tím, kdo se kaje za hříchy, nemůže si tedy dovolit radost. V jeho životě musí dominovat smutek plynoucí z vědomí vlastních hříchů. Představená dívčího pensionátu v Port-Royal, sestra Blaise Pašcala, v pravidlech svým chovankám zakazovala smích; špatně bylo pohlíženo dokonce na úsměv.

Jansenismus byl mnohokrát odsouzen Apoštolským Stolicí, ale jeho účinky cítila ještě sv. Terezie z Lisieux, jež musela zvlášť prosit představenou, aby směla častěji ke svatému přijímání. Důsledkem jansenismu je rovněž v životě dnešních křesťanů tak často se objevující strach z Boha, to, že v Něm vidí jen spravedlivého Soudce. Ale křesťanská víra se přece nejplněji projevuje v radosti z nalezení osobní Boží lásky, o níž je možné se opřít a již je možné se svěřit. Takto prožívaná víra odstarňuje postoj dramatického fatalismu rovněž vůči vlastní špatnosti, již naše lítost může proměnit ve „šťastnou vinu“. Z víry plynoucí křesťanská radost je jakoby září Boží lásky. To víra ti káže usmívat se na Boha, radovat se z Jeho lásky a na sebe, chápu-li se příliš vážně, hledět s určitým odstupem, v perspektivě humoru. „Ctnost“ humoru mi umožní zvítězit nad jedním smutkem, jehož prostřednictvím se satan pokouší proniknout do tvé duše. Tím, že odstraňuje tvou péči o sebe sama, ti umožní život v radosti plynoucí z víry.

Humor jako „exorcismus“

„Ctnost“ humoru, pojetí či též vidění světa v kategoriích absurdity, je náboženským úkonem, jenž může mít **hodnotu exorcismu**. Když bojuješ s vlnami pokušení, vlnami neodbytných myšlenek, jež tě dokáží mučit,

nedávej se do boje se satanem, neboť je silnější než ty, ale snaž se mu vysmát, znevážit jej. Použij „exorcismus“, jakým je náboženský smysl pro humor. Směješ-li se satanovi, odmítáš jeho útok nejúčinnějším způsobem. **Výsměch satana nejvíce bije do očí**, poněvadž on, tak smrtelně vážný, se velmi bojí výsměchu, a proto je přinucen od tebe odstoupit.

Křesťanský smysl pro humor ti pomůže také v zápasech s druhým protivníkem, jímž je tvé vlastní „já“. Je to také bůžek smrtelně vážný, nedotknutelný a absolutní. Nelze na něj sáhnout ani se mu vysmát, nesmí se ho urazit ani ho zkritizovat. Humor se stane v boji s ním náboženským úkonem a aktem víry, jestliže se snažíš při pohledu na sebe uvidět ono vlastní „já“ v pravém světle: vždyť jsem opravdu takovým malým „nic“. Proč tedy ze sebe dělám střed světa, proč svoje záležitosti považuji za nejdůležitější, proč tolik prožívám své porážky a těžkosti - a jsem tak smrtelně vážný? Vždyť by stačilo na to vše pohlédnout s trochou shovívavosti, abych postřehl, že to, co mě tak sužuje, čeho se bojím, s čím si dělám starosti, je naprosto směšné vzhledem k té jediné důležité skutečnosti, kterou je Bůh.

Křesťanský humor je úkonem shazujícím bůžka tvého „já“ z trůnu. Když pronikneš komičnost situace, v níž tvé „já“ usedá na trůn, pak přinejmenším na určitou dobu budou ty situace zesměšněny a ukáže se, že tě neohrožují. Bude demaskována tvá ješitnost a pýcha, zesměšněno a demaskováno bude to, co pretendovalo na velikost či na strach rodící se v tobě z ohrožení. Proto náboženský úkon humoru hraje významnou roli také pro uchování psychické rovnováhy člověka.

Prach a pyl

Humor je „náboženským úkonem“, díky němuž si dokážeš říci: podívej, jak jsi hloupý, děláš si starosti o kdejakou hloupost, tolik se soužíš, ničíš své zdraví, ale všechno je to jak prach, jako smetí a nakonec se to může ukázat jako bezcenné. Zkus pohlédnout na svůj život ve světle víry, **zkus si ze sebe udělat legraci**. Může to být obtížné, protože „ctnost“ někdy vyžaduje heroismus, ale ulehčí ti postavit do náležitých proporcí dvě skutečnosti: Boha a sebe, a tím tě očistí od egoismu a posilní tvou víru. Ukáže ti s velkou opatrností, že v tvém životě opravdu tak velmi důležitý je jedině Bůh. Proto ze sebe nedělej centrum světa. **Uzři se jako takové malé zrníčko písku**, jak o sobě říkala sv. Terezie, **takové malé „nic“**, o něž opravdu nemá cenu se příliš starat, všímat si ho a zneklidňovat se. „Modli se, sestro,“ prosila svatá, „aby se *zrnko písku* stalo *atomem*, citlivým jedině na Ježíšův pohled!“ (L.Ag. 8 I 1889).

Křesťanský humor tě osvobodí od sebe sama. Umožní ti ve světle víry přehodnotit všechny hodnoty a poznat, že vše, co se děje okolo tebe, je opravdu směšně málo důležité - vše s výjimkou Boha. Umožní ti demaskovat hodnoty zdánlivé. Tvá práce, plány a obtíže, politika i to, co se děje ve tvém okolí, všechno to je nakonec ve srovnání s tou hodnotou, jakou je Bůh, **prachem a pylem**. V tomto duchu začínáme každou postní dobu liturgií Popeleční středy, když ti kněz sype popel na hlavu a říká, že prach jsi a v prach se obrátíš - prach, tedy něco směšně málo důležitého. Prach jsi ty, ale i vše to, na čem jsi závislý, na čem ti velmi záleží, ale také to, čeho se bojíš. Díky „ctnosti“ humoru se více otevřeš Bohu, bude v tobě víc místa pro Něho, neboť dokážeš všechno ostatní zahlédnout v náležitých proporcích - jako prach a pyl, dokážeš to situovat na ose absurdity.

V těchto kategoriích můžeme vidět například obrácení sv. Františka z Assisi. Když hodil všechno otcí k nohám proto, aby šel za Božím hlasem, tehdy se náhle stal svobodný, ale celý svět jakoby obrátil vzhůru nohama. „Kdo uviděl celý svět visící na vlásku Božího milosrdenství, ten právě spatřil pravdu. [...] Kdo měl vidění svého rodného města obráceného hlavou dolů, ten je viděl náležitým způsobem. [...] Člověk, jenž viděl hierarchii obrácenou vzhůru nohama, bude mít vždy letmý úsměv pro její výsady.“ (G. K. Chesterton, *Svatý František z Assisi*,) Světem sv. Františka z Assisi, jeho zemí a vlastí bylo Assisi, feudální městečko, obklopené příkopem, hradbami a rožními věžičkami. Tehdejší assisská společnost byla takovou vážnou pyramidou několika sobě podřízených společenských skupin. Vážní otcové města, vážná šlechta, měšťanstvo, sedláci. A náhle se tento svět obrátil vzhůru nohama a ve Františkových očích se stal něčím směšně málo významným. Stačilo jedno gesto, aby toto důležité Assisi, svět vážných otců města, pánů, šlechty, se prolomil a zřítil. Toto všechno Františkem viděno na ose absurdity se stalo prachem a pylem. Tváří v tvář Bohu se lidské síly projevily jako směšně malé a nedůležité. František porozuměl, že je jen jedna důležitá, vážná skutečnost, pro niž má cenu žít - Bůh a Jeho vůle. Jedině Boží vůli se nelze nikdy smát, tu je třeba si zamilovat. Je třeba důvěřivě, jako dítě, se držet toho, co je jediné důležité.

U základů většiny hříchů je tato ničím neotřesitelná důležitost a absolutní vážnost. **Hřešíš, protože jsi tak důležitý.** Odhození této důležitosti v mezích křesťanského humoru, píše Walter Kasper, nás uschopňuje k „laskavé a vpravdě lidské existenci“ (*Skutečnost víry*). Humor prokazuje směšnost našich nároků na významnost. Naopak jeho nedostatek často

provázený podrážděností je jednou z velmi vážných výtek vznášených na adresu dnešních křesťanů.

Lidmi smrtelně důležitými jsou farizeové. Byli si tak jisti svou vážností a významem, ale tím samým faktem tak závislí na vlastní vizi světa i Boha, že na výtky reagovali agresí. Farizejství je opakem prostoty, kterou charakterizuje svoboda plynoucí z života v pravdě a z vidění sebe sama v pravdě. Farizejství je současně popřením postoje evangelijního dítěte, uznávajícího vlastní slabost a díky tomu osvobozeného od pocitu důležitosti. Je třeba mít na paměti, že hřích proti Duchu Svatému spočívá mj. v tom, že člověk nechce uznat pravdu o sobě, nechce uznat vlastní slabost.

Nadpřirozený humor, jenž nám dovoluje uvidět lidskou i Boží skutečnost v náležitých proporcích, umožňuje získat větší odstup, odpoutanost a větší svobodu. **Odstup od událostí a od sebe samého, dosažený díky smyslu pro humor, dovoluje více žít evangeliem,** dovoluje takovou přeměnu hodnot, že vlastní život a vlastní záležitosti přestanou být tím nejdůležitějším. Dovoluje ti uniknout ambicím, zbytečným starostem, zahlcenosti prací, abys zaslechl Kristovu výzvu, že jen jedno je potřebné (srv. Lk 10,42). Díky „ctnosti“ humoru nezdarý a prohry nevzrostou do stupně životních pohrom, ale víra podepřená humorem tě může dovést dokonce k vrcholu odpoutanosti a evangelijní svobody vyjádřené slovy sv. Pavla: „Proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jako by je neměli, a kdo pláčí, jako by neplakali, a kdo jsou veselí, jako by nebyli, a kdo kupují, jako by nevlastnili, a kdo užívají věcí tohoto světa, jako by neužívali“ (1Kor 7,29-31). Sv. Jan od Kříže tě povzbuzuje: „Snaž se, aby všechny věci pro tebe byly ničím a ty ničím pro ně“ (*Rady a návody*).

Sv. Terezie od Dítěte Ježíše o sobě říkala, že je zrnčkem písku, takovým malým „nic“. Tak se projevoval její postoj dítěte, postoj, v němž nebylo nic z oné smrtelné vážnosti tkvící u základů mnoha našich hříchů. Vždyť většina hříchů vůči bližním vyplývá právě z toho, že se z kdejakého důvodu cítíme zraněni a uraženi, že jsme tak velmi citliví na svou osobu, často tak přecitlivělí a choulostiví. Pro všechny, kdo jsou citliví, přecitlivělí a choulostiví, je nutný smysl pro humor, jenž osvobozuje, přináší volnost od sebe sama. Pro přecitlivělého člověka vyrůstá dokonce sebedrobnější maličkost do obrovských rozměrů. Kdybychom dovedli reagovat na tyto různé konflikty, spory a nedorozumění s humorem, kdybychom dovolili, aby si z nás někdo udělal trochu šprým, velmi by vzrostla naše pokora, víra a láska. **Ve světle víry je důležitá přece jen jedna skutečnost, o níž nelze žertovat – Bůh.**

Zkus pohlížet na sebe i na to, co se děje okolo tebe, méně vážně a více ve světle víry. Pak uvidíš, jak často to, co tak velmi prožíváš, je hodno úsměvu a shovívavosti. **Zkus se smát na sebe a sobě.** Zkus následovat Boha, jenž přece musí mít výjimečný smysl pro humor – stačí pomyslet, že si právě tebe zvolil za svého spolupracovníka na onom velkém díle, které uskutečňuje. Což to není výrazem jeho neobyčejného smyslu pro humor?

Patron humoru

U světců „ctnost“ humoru dosáhla takového heroického stupně, že zářila dokonce tváří v tvář velkému utrpení a smrti. Tomáš More, člověk svatý, ale přece jen člověk prožívající tak jako my obyčejný strach rodící se v psychologické rovině, od něhož nikdo není osvobozen, od nichž nebyl osvobozen dokonce ani sám náš Spasitel; Tomáš se určitě bál čtvrcení a mučení, jež mu bylo ohlášeno. Později bylo mučení změněno na stětí. Před výstupem na popraviště k němu přišel syn, jenž plakal a prosil o požehnání. Atmosféra byla velmi vážná, k nesnesení. Byl zapotřebí náboženský zásah humoru. Tehdy Tomáš More řekl důstojníkovi řídícímu exekuci, jenž byl rovněž smrtelně vážný: „Prosím tě, pane poručíku, pomoz mi vystoupit nahoru, zpátky si poradím sám.“ Jaký úsměv plný humoru tváří v tvář vlastní smrti.

Král Jindřich VIII. mu zabránil mluvit – je známo, co může udělat s lidmi takový člověk, jehož neopouští smysl pro humor dokonce tváří v tvář smrti, jaká je to síla; vždyť člověka s autentickým náboženským smyslem pro humor se bojí dokonce i satan, natož Jindřich VIII. Nebyl tedy žádný proslov, odsouzený poklekl a pomodliv se, obrátil se na kata a s laskavou tváří mu řekl: „Vzchop se, člověče, a neboj se splnit svou povinnost. Moje šíje je velmi krátká, tak buď opatrný, abys netnul křivě a neztratil dobrou pověst.“ (W. Roper, *Život Tomáše More*). To byla poslední slova Tomáše Mora. Dokázal zažertovat o sobě samém, postavit sebe a své záležitosti, dokonce vlastní smrt na osu absurdity. Neboť přece tváří v tvář Bohu, jediné skutečnosti, pro niž má cenu žít, není ani naše smrt důležitá. Bylo zapotřebí mít doopravdy duši dítěte a pevně se držet Otcovy ruky, aby mohl žertovat dokonce tváří v tvář vlastní smrti. Učinil tak někdo, kdo se dříve často modlil o křesťanský smysl pro humor:

*Kéž se ti zachce mi dát duši,
již je cizí nuda,
jež nezná reptání, naříkání ani stěžování,
a nedovol, abych si dělal příliš mnoho starostí*

o to rozpínavé cosi,
které se nazývá „já“.
Pane, obdař mě smyslem pro humor.
Dej mi milost rozumět žertům,
abych v životě zakusil trochu štěstí,
a i druhé jím mohl obdarovávat.
Amen.

Z knihy Rozjímání o víře, Edycja Swietego Pawla Czestochowa 1992, s.98-105, Přeložila Terezie Eisnerová

Psychoanalytik a zpovědník

Victor White

Psychologové považují často katolickou zpověď za naivní předobraz psychoanalýzy. Na druhé straně se stalo u četných katolických apologetů obecným úslovím rčení, že psychoanalýza je laicizovaná forma svátosti pokání.

Mezi zpovědi a psychoanalýzou existují na první pohled značně povrchní podobnosti, jsou však mezi nimi také zřejmé a podstatné rozdíly. Psychoanalytik, který si hraje na zpovědníka, je špatný psychoanalytik; zpovědník, který si hraje na psychoanalytika, je špatný zpovědník. Je nebezpečné představovat zpovědníci tak, jako by mohla nahrazovat psychoterapii; je tu riziko zklamání těch, kteří by si mysleli, že v ní najdou léčení své neurozy, a pohrdání těch, kdo vědí, že funkce svátosti pokání taková není. Ať psychoanalytik získá hlubší vhled do zpovědi, ať se zpovědník seznámí více s metodou psychoanalýzy to může mít pro jednoho i pro druhého vynikající přínos. Je však velice důležité vyhýbat se jakémukoliv směřování a vysvětlit podstatné rozdíly, jež dělí zpověď a psychoanalýzu.

Není možné předem říci, jak bude probíhat psychoanalýza, v čem bude spočívat, jaký v ní bude podíl analytika a analyzovaného, k jakým výsledkům dospěje, jaký bude její vývoj. Průběh analýzy je určen materiály, kterým dá sama analýza vyplynout, reakcemi analyzovaného a schopností analytika. Je to odpomoc, ale způsob její aplikace není fixován neměnnou formou. Ba právě naopak, její terapeutický úspěch závisí z velké části na opuštění jakéhokoli plánu předem pojatého analytikem a analyzovaným. V nápadném kontrastu jsou prvky svátosti pokání formulovány definitivním a neměnným způsobem. Poučený katolík, když se jde zpovídat, přesně ví, co má dělat a co bude dělat zpovědník.

„Vzdálená materie“ svátosti pokání jsou všechny hříchy, jichž se kající dopustil od svého křtu. Zkoumáme-li, jaký je ekvivalent toho v psychologické analýze, jaká je v ní „materie“, bije nám do očí další kontrast. Je pravda, že hřích je zlo; psychoterapie jedná na své straně jako každá terapeutika o zlech. Jsou tu však dva druhy zla, naprosto rozdílné, ne-li protikladné. Hřích je možno definovat jako špatný lidský kon, jinými slovy lidský úkon, jenž nemá dobrotu a spravedlnost, kterou by měl mít, aby byl v souladu s Božím zákonem. Je to zlo, které člověk činí. Svou povahou lidského úkonu je to čin dobrovolný, aspoň v určité míře; a hřích je hříchem přesně v té míře, v jaké s ním souhlasíme. Naproti tomu je neuróza zlo, jež člověk podstupuje, jímž trpí. Je to nemoc a jako taková něco podstatně nedobrovolného a obecně odporujícího vůli toho, jenž jí je postižen. Je to něco, co k člověku přichází, a ne něco, co člověk dělá. I když neuróza může dohnat toho, kdo jí trpí, k akci, tyto akce jsou neurotické symptomy přesně v té míře, jak jsou nedobrovolné. Zatímco svátost pokání má za předmět určité špatné důsledky svobodné lidské vůle, psychoterapie má za předmět určité důsledky nedobrovolných tendencí člověka, myšlenek, citů, emocí, typů chování, které nemocný nemá v moci, které nemůže kontrolovat vůlí a které jsou nejčastěji v naprostém protikladu k ní. Zpověď předpokládá schopnost hřešit, schopnost hříchu se vzdát a prosit o odpuštění. Analýza předpokládá obecně neschopnost a nátlak a hledání svobody. Krátce, hlavním předmětem svátosti pokání je dobrovolně spáchaný špatný čin; hlavním předmětem analýzy je určitý druh nedobrovolného zla.

Jiné nápadné rozdíly vyplývají z tohoto základního rozdílu. Hřích, poněvadž je v podstatě dobrovolný, je v podstatě také vědomý. Psychoanalýza se zabývá naopak už ze samotné definice podvědomou částí ducha. Svátost pokání má za předmět chyby, jichž se kající dopustil po křtu, a ne přenesený poklesek, dědičný hřích, který je smazán křtem. Naproti tomu se psychoterapie nemůže omezit na činitele získané samotným pacientem během jeho vlastního života, tím méně omezit své zkoumání a vynechat jakoukoli část života nemocného, ani zanedbat faktory dědičnosti.

„Blízkou materií“ svátosti pokání je zpověď, lítost, zadostiučinění, což musí kající provést vnitřně a potom vyjádřit navenek. Zpověď poznává vnitřně své hříchy a vyznává je knězi. Lítostí odvrací vůli od hříchu, aby ji namířil k Bohu a božské vůli. Zadostiučiněním přijímá s rozvahou pokání, jež je mu uloženo, a vykonává je na usmíření svých hříchů a na svědectví své dobré víry a přijetí důsledků svých chyb.

Ve zpovědi v užším slova smyslu pravděpodobně tkví obzvláště vytýkané podobnosti mezi svátostí pokání a analýzou.

Ale „zpověď“ kajcníků a „zpověď“ analyzovaného jsou dvě velmi rozdílné věci. Rozdíl je, jak jsme již ukázali, ve „vzdálené materii“. Co má vyznat kajcník, je jasně definováno a vytčeno: hříchy, jichž se dopustil od křtu nebo od své poslední zpovědi. Analytik nemůže připustit takové omezení. Žádný psychoterapeut nemůže, zná-li svou věc, omezit „zpovědi“ svého nemocného na jeho skutečné nebo předpokládané špatné činy. Je pro něho důležité je znát, ne jako mravní chyby, ale jako příčiny nebo symptomy neurózy, poněvadž mu ukazují spolu s vědomým postojem nemocného důležité prvky osobnosti toho, koho léčí. „Dobré činy“ analyzovaného ho nezajímají méně než jeho špatné činy. (Naopak je známo, že přehled, který předkládají někteří kajcníci o svých vlastních čnostech, zpovědníky právem připravuje o trpělivost.) Analytika však zajímají ještě více sny, asociace, spontánní reakce a jiné projevy podvědomí. Zabývá se méně tím, co jeho nemocný dělá, než tím, proč to dělá. Zpověď – svátost a „zpověď“ – analýza mohou mít navzájem několik společných bodů, není je však možno v žádném stupni identifikovat. Postoj ducha, jež je třeba zaujmout v jedné nebo druhé, je naprosto rozdílný. zde máme určitou koncentraci vědomé paměti, výběr z informací, spořádaný výčet; tam máme naopak fyzické a psychické uvolnění, které nechává proudit svobodně a bez kontroly tok fantazie a dovoluje přerušování normální a „řízené“ mentální aktivity. Na jedné straně nepohodlná zpovědnice se svým kleátkem z tvrdého dřeva, na druhé straně divan nebo analytikovo křeslo obdivuhodně vyjadřují a usnadňují tyto dvě tak odlišné „zpovědi“.

V analýze se nevyžaduje od pacienta předem ani lítost ani zadostiučinění: analýza by se totálně minula svými cíli, kdyby se analyzovanému ukládal předem vědomý postoj, který by měl zaujmout tváří v tvář materiálům, jež se vynoří v průběhu léčení. Právě tak nemůže být žádným způsobem předem určen ani průběh analýzy.

Konečně neobsahuje analýza žádný ekvivalent „formy“ svátosti pokání. Tato „forma“ záleží ve slovech rozhřešení, jež vyslovuje kněz; to je specifický a určující prvek, který tvoří podstatu svátosti pokání. Je to účinné znamení smíření s Bohem a jako takové i sám lék zla, který je „vzdálenou materii“ svátosti. Nic podobného není v analýze. Analytici ještě o tom diskutují, aby rozhodli, jaká má být přesně jejich úloha při analýze. Ale i mezi těmi, kdo hlásají „aktivní“ zasahování analytika, jen málokterí by tvrdili, že úleva přichází v poslední řadě od analytika a ne

od analyzovaného. Zajisté by se nenašel žádný, kdo by si přičítal moc a autoritu odpustit hřích.

Je však vhodné připomenout, že i když hřích a neduh jsou podstatně rozdílné, je mezi nimi úzký příčinný vztah. Hřích je vzdálenou příčinou neduhu. Hřích působí důsledky a tresty, a to časné právě tak jako věčné. Z toho není třeba usuzovat, že každé utrpení a obzvláště duševní má mít jako příčinu nějakou osobní vinu toho, kdo jím trpí. Je však možno říci, že prvotní hřích, tím že zbavil člověka původní milosti, zdroje jeho bezúhonnosti a duševní harmonie, je poslední příčinou zmatků ducha a že jeho neblahý vliv může být posílen aktuálním osobním hříchem. Mímo to je na místě upřesnit, že tyto zmatky – jež jsou zcela „normální“ na základě faktu pádu člověka – nemohou být všechny kvalifikovány jako „patologické“ nebo „neurotické“. Psychologové vylučují čím dále tím nesnadněji mravní zmatky z řady příčin zmatků duševních. V současnosti se najde jen velmi málo psychologů, kteří přijímají materialistické a mechanistické přesvědčení, podle něhož je možno stanovit diagnózu neurózy bez respektování etiky a mravního chování pacienta a uzdravit nemocného bez reakcí nebo přizpůsobení mravnímu řádu z jeho strany.

A tak, i když zpověď – svátost (v níž předpokládáme lítost a pevné předsevzetí), nemá za předmět neurózu, nedivme se, že se setkáváme s případy, kdy nepřímou uzdravila duševní neduh. Pravidelná zpověď však může fungovat jako hygiena mysli a profylaxe spíše preventivně než léčebně. Zatlačování trapných stránek života do podvědomí přispívá k tvorbě a trvání neurotických komplexů. Nemožnost přijmout vědomě a s rozvahou výzvy, jež nám dává život – a které katolická terminologie nazývá „pokusení“ – je velmi často jednou z příčin neurózy. Častá a upřímná zpytování svědomí, pak uvedení poklesků ve zpovědnici může pomoci kajícímu úplněji si uvědomit sama sebe a zabránit zatlačování méně příjemných rysů jeho osobnosti do podvědomí, kde by daly vznik neurotickým závadám. I když to není jejím cílem, může mít zpověď často preventivní vliv na potíže, jež jsou předmětem psychoterapie. Naneštěstí může v určitých případech svátost pokání naopak zvýšit úpornost choroby, místo aby ji zmírnila, zvláště v případech projevujících se u katolíků tragickou formou skrupulosity, chorobné náboženské úzkostlivosti.

Na druhé straně může analýza zbavit nemocného člověka určitých impulsů nebo zábran nezávislých na jeho vůli, jež mu současně znemožňují hřešit i kát se, ba i prostý jasný rozbor sama sebe, i když jejím účelem není odpouštět hříchy.

Ačkoliv analýza nemůže na nemocném žádat lítost, je jen zřídka korunována úspěchem, nevede-li u analyzovaného k reakcím srovnatelným

s lítostí kajícího – k radikální změně vědomých perspektiv, myšlenek, a v důsledku toho žebříčku mravních hodnot a jeho chování. Nevyvolá-li analýza u nemocného změnu v jeho způsobu nazírání na život, je možno říci, že její výsledky nejsou žádné. Pozorování četných případů nám ukazují překvapivé podobnosti, nejen mezi výsledky analýz a náboženskými a mravními obráceními, ale i mezi symboly vynořujícími se z podvědomí, aby vyvolávaly takové změny. Roku 1932 prohlásil C. G. Jung: „Po třicet let přicházejí lidé ze všech civilizovaných zemí světa, aby se se mnou poradili. Léčil jsem stovky a stovky nemocných; většinou to byli protestanti, malý počet židů a jen 5 nebo 6 katolíků. Pro všechny mé nemocné, kteří byli ve druhé polovině života, šlo o poslední pokus o nalezení náboženského smyslu života. Mohu ujistit, že trápení, jímž strádali, pocházela z toho, že ztratili to, co živá náboženství všech dob dávala svým vyznavačům, a že nikdo z nich nebyl uzdraven, než nalezl znovu náboženskou perspektivu.“ Připojil: „To nemá zřejmě moc společného s vyznáváním kréda nebo příslušností k určité církvi,“ ale upozorňoval také na paralelismus mezi snem a jeho symbolikou na jedné straně a s uváděním do náboženského života, obrácením a extazemi na druhé. Ukazoval též na podobnost léčebných činitelů analýzy a toho, co náboženství považuje za účinky Boží milosti. Není nutno s určitostí tvrdit, že v některých případech se obojí shoduje, právě tak však nelze takovou možnost popírat. Člověk je omezen na fixované cesty odpuštění a milosti. Takové omezení neexistuje pro Boha. Zdá se, že neexistuje a priori důvod, proč by teologie odmítala symbolismu snu účinnost ex opere operantis, již přičítá svátostem Starého zákona, křtu Janovu a svátostinám církve, a můžeme připojit, symbolickým snům Písma. Byť je možno s jistotou tvrdit jen málo, některé podobnosti se jeví tak silně, že je nemožné úplně je ignorovat.

Shrneme-li, řekneme, že zpověď a psychoanalýza jsou dvě věci, zcela rozdílné, že však cíle, jež sledují, mají mezi sebou určité podobnosti a že každá z nich může někdy plnit funkci, jež vlastně patří druhé. Zpověď může někdy předejít, nebo řídceji i uzdravit neurózu, a to lidskými a vědomými aktivitami, jež tato svátost vyžaduje. Dosáhne-li se na druhé straně milosti a Božího odpuštění prostřednictvím analýzy, je to proto, že v hlubinách své duše odpověděl analyzovaný Boží milosti, jejíž projevy jsou neomezené.

ze samizdatového materiálu

Rovnost

Jacques Maritain

Tato úvaha je věnována pojmu „rovnost“. S jeho aplikací na člověka měli filosofové odedávna potíže. Tento pojem bývá spojen s geometrickými představami, které se hodí pro entity bez ontologické hloubky, získané matematickou abstrakcí. Jeho aplikace na lidskou skutečnost proto od naší mysli vyžaduje, aby postupovala opačně než tyto představy. V takovém případě je velmi obtížné zaujmout správný postoj. Ale ať si o rovnosti vytváříme představu správnou či nesprávnou, je s ní spojeno příliš mnoho velkých omylů a příliš mnoho velkých pravd, abychom se mohli debatě o ní vyhnout.

Jde-li o jsoucna téhož druhu, jak se s nimi setkáváme v přírodě – o lvy, kozy nebo koně – mluvíme u nich o jednotě druhové přirozenosti. Filosoficky je to výraz nejvhodnější. Ale kdyby lvi mysleli a žili ve společnosti a museli poslouchat pány téhož druhu, jako jsou oni, a kdyby je poslušnost tížila a trpěli by nespravedlností, pak by pravděpodobně rádi říkali, že všichni lvi jsou si rovni co do přirozenosti.

Domnívám se, že v otázce rovnosti a nerovnosti lidí je možno vymezit tři hlavní stanoviska podle toho, zda se základní fakt – že totiž všichni lidé mají tutéž druhovou přirozenost – pojímá v myšlenkovém horizontu nominalismu, idealismu nebo realismu. Velká klasická témata označovaná těmito výrazy se totiž týkají konkrétních postojů rozumu, které mají prvořadý praktický význam. Budu si všímát spíše těchto praktických postojů rozumu než filosofických teorií a škol, kde se často velmi těsně sblíží empirismus a idealismus nebo se nevědomě směšují s jinými řídicími principy. Pro mne není empirikem Bacon, Locke, Bentham nebo John Stuart Mill, ale spíše moderní politikové, kteří se inspiroují průměrným nietzscheismem, průměrným macchiavelismem nebo hegelovskou či pozitivistickou pravici.

Idealistou není pro mne Plátón, Descartes, Berkeley či Kant, ale spíše moderní politikové, kteří se inspiroují rousseauismem, osvícenskou filosofií nebo popularizovanými myšlenkami Tolstého a hegelovskou nebo pozitivistickou levicí. Z tohoto hlediska bych se chtěl pokusit načrtnout jakýsi přehled, který jsem vědomě omezil na základní logické souvislosti.

Nejdříve chci probrat čistě nominalistický nebo empirický postoj k rovnosti lidí, jinými slovy filosofii zotročování, potom postoj čistě idealistický, čili filosofii rovnostářství. Nakonec se věnuji postoji realistickému, tj. autentické filosofii rovnosti. Tato filosofie neodstraňuje nerovnosti, ale opírá je o samotnou rovnost jako skutečnost ještě základnější, a mění nerovnosti působením spravedlnosti v novou rovnost, která je dána účastí na společném dobru.

Protikřesťanská filosofie zotročení

Že lidé všech barev a všech postavení jsou nazýváni tímž slovem člověk, je základní fakt, s nímž každý souhlasí. Ale jakou má tato identita slova hodnotu? Pro čistého empirika je tato totožnost pouhým slovem; vždyť je jednou z těch myslících bytostí, které – jak řekl Platón – se drží stromů a svírají v ruce kámen a nejsou schopny postihnout nic jiného než to, čeho se dotýkají a co vidí.

Mnozí lidé, kteří nikdy nečetli filosofy a nikdy nestudovali spor o univerzálie, se v této věci chovají prakticky jako čistí empirikové. I když uznávají, že lidská přirozenost je společná všem dvounohým tvorům bez perí, není to pro ně fakticky nic víc než pouhé slovní tvrzení, které nemá žádný reálný obsah a které jejich pohledu neotvírá žádný horizont bytí a života hodný úvahy a vážnosti. Přirozená jednota nebo rovnost mezi lidmi, kterou není vidět /protože je poznatelná jenom rozumem/, je pro ně méně důležitá než nerovnosti, které jsou viditelné a hmatatelné, často velmi bolestně. Rovnost druhové přirozenosti jako by pro ně neexistovala, celá síla skutečnosti přechází do nerovností, které lze pozorovat mezi jednotlivci.

Tyto nerovnosti existují, bijí do očí, pokrývají celý prostor lidské skutečnosti. Ať jsou přirozené nebo sociální, nejsou pouze skutečností, již pozorujeme. Řečeno obecně, a nehladě na bídu a ponížení, kterými mohou být a často také jsou zatíženy, protože jsme druhem zranitelným a nešťastným – tyto nerovnosti patří ke skutečnosti našeho lidského bytí. Pokud jde o přirozené nerovnosti, Tomáš Akvinský dokonce říká, že intelektuální síla jedné duše se liší od intelektuální síly jiné duše, a to nejen proto, že činnost rozumu závisí na dispozicích organických a senzitivních mohutností, jež se co dokonalosti liší od člověka k člověku, ale i proto, že duše je určena k tomu, aby tvořila s tělem jedinou substanci, a proto určitá individuální duše, určená pro určité, lépe ustrojené tělo má sama o sobě a vnitřně větší intelektuální sílu než jiná duše, určená pro jiné tělo¹.

Omyl empiriků není v tom, že si myslí, že mezi lidmi existují a nevyhnutelně musí existovat individuální nerovnosti. Je v tom, že vidí a tvrdí pouze toto a prakticky nedbají ontologické skutečnosti a důstojnosti přirozenosti či esence, která je společná všem lidem a kterou rozum poznává prostřednictvím smyslů, jež přitom zároveň překračuje.

Avšak absolutní nominalismus a empirismus nemůže být prožíván. Dochází tedy k určitému návratu instinktů a potřeb rozumu, ale na rovině nižší, než je plná inteligibilita a než jsou esence ve vlastním slova smyslu. A tak dochází k pseudospecifickým rozlišením, jimž se kompenzací přisoudí tím více hodnoty a reality, oč méně se dbalo hodnoty a reality samotné druhové esence. Stojíme tu tváří v tvář paradoxnímu procesu nominalistické racionalizace, která se dopouští logické chyby tím, že přisuzuje rozlišením, provedeným v plynoucí mase

¹Sum. theol. I,85,7.

samotných individuálních jednotlivostí, charakter a hodnotu druhových kategorií, aniž ví co činí. Tak vznikají falešné hierarchie pseudodruhových stupňů, jež ustavují mezi lidmi nerovnosti téhož řádu, jaké jsou mezi lvem a oslem nebo mezi orlem a mravencem. Je to jakýsi ideologický systém, který slouží buď k nelítostnému utužování stávajících nerovností, nebo k vytváření nových. K tomuto procesu, podporovanému instinkty a vášněmi, dochází nejdříve v oblasti praktického rozumu a potom se dostává do sféry spekulativní, když pseudověda zkoumající zmíněné pseudoesence se snaží ospravedlnit privilegia nebo mocenské ambice kategorií, jež se považují za nadřazené.

Avšak je-li pravda, že mezi určitými historicky vytvořenými skupinami lidských individuí existují nerovnosti v důsledku biologického a eticko-sociálního společného dědictví, je neméně pravda, že tyto nerovnosti se týkají kolektivních celků a průměrných hodnot, nikoli celků druhových a hodnot esenciálních. Jejich stabilita je jenom relativní, daná skupina se může vyvíjet, zdokonalovat a sama se stát nadřazenou. Z určitých hledisek je možná nižší, tj. podílí se v menším rozsahu na určitých možnostech daných společnou lidskou přirozeností, ovšem z jiného hlediska může stát výše a mít větší podíl na jiných možnostech daných touto přirozeností.

Hranice mezi těmito skupinami jsou proměnné a plynulé a mohou být rozšiřovány, jak si myslí přejí. A konečně – zjištěné nerovnosti nepřipadají každému členu skupiny s toutéž nutností, s jakou druhové nerovnosti připadají každému individuu druhu. Mravenec je bytostně neschopen konat to, co koná orel, a dosáhnout téže dokonalosti. Avšak dítě, které se narodilo u afrického kmene a dostalo patřičné vzdělání, se může stát bystřejší, vzdělanější a ctnostnější než dítě z některého evropského národa. Otrok může být moudřejší a lepší než jeho pán a člověk od narození slepý a hluchý může dosáhnout vyšší kultury a větší intelektuální šíře než člověk užívající všechny smysly. Rozdíl oddělující nerost a rostlinu je daný myslí sám sebou. Ale když srovnáváme vlastnosti skupin vyčleněných v lidském druhu, pak můžeme stejným právem srovnávat obyvatele Vinohrad a Malé Strany jako obyvatele Prahy a Brna, či obyvatele Hané a Valašska nebo Čecha s Francouzem, obyvatele Skandinávie a Balkánu, Semitu s Ārijcem nebo Arména s Eskymákem. Lev a osel nemají společné schopnosti dané přirozeností, na nichž by se podíleli ve větší nebo menší míře, avšak člověk primitivní a civilizovaný se podílí v různém stupni a po různých stránkách na společných schopnostech lidského druhu: v jednom se více projevuje jas lidského rozumu, v druhém šero lidské představivosti a lidských instinktů. Živočich bude vždycky nadřazen rostlině, ale průmyslová buržoazie může ve vedení společnosti nahradit feudální šlechtu a člověk barevné pleti se může stát civilizovanější než běloch, jestliže to umožní historické podmínky.

Jestliže národy a velké etnické skupiny mají v prozřetelnostním řízení lidstva nestejně dějinné poslání, jestliže existují božské preference a jestliže pozebnání praotců dalo lidskému potomstvu dary nestejně krásy a hojnosti, pak

všechny tyto nerovnosti jsou nerovnostmi de facto, nikoli de iure a vposledku závisejí pouze na božské svobodě. Tyto nerovnosti nerozbíjejí jednotu lidské rodiny, ale jsou projevem různosti, která je vlastní tvorům a která má být dovršena ve vzájemné pomoci a porozumění. Tyto nerovnosti se přirozeně a spontánně zapisují do dějin tím, že užíváme a rozvíjíme dary, jichž se každému dostalo. Vidět v nich výraz esenciálních nutností a konstitutivních zákonů, které má věda a moc člověka využívat k zajištění svého panství nad světem, to je chiméra a pýcha. Zde jako ve všem, co se dotýká zdrojů života, není na člověku, aby prvotní skutečnosti podřizoval své vlastní prozřetelnosti a svým postupům racionalizace, nýbrž aby je přijímal od prozřetelnosti přírody a jejího původce jako prvotní danosti, které právě proto, že jsou prvotní, spadají do oblasti, kde vládnout člověku je zakázáno.

★

Všechny tyto pravdy, které jsou pro lidskou bytost životně důležité, narážejí u hrubého empirismu a nominalistické pseudoracionalizace, o nichž jsem právě mluvil, na neschopnost brát je v úvahu. Protože jednota lidského rodu je pro ně pouhým slovem, povyšují přirozené nebo sociální nerovnosti, které jsou mezi lidskými jedinci, prakticky na druhové rozdíly mezi fakticky danými nebo libovolně vymyšlenými skupinami, do kterých tyto jedince třídí. Tato pseudologika navíc není nikterak nezištná. Život rozumu je u nás neustále provázen životem instinktů, a proto energie velkých hříčů v nás neustále vyvolává velké omyly. Zde se uplatňuje kolektivní pýcha, instinkt vládychtivosti a krutosti, tvrdost srdce a sklon zvětšovat vlastní sílu podrobováním druhých.

Pseudodruhové kategorie, do kterých se lidé takto rozdělují, jsou buď pseudoesence sociální nebo pseudoesence biologické. První z nich odpovídají často různým vrstvám obyvatelstva, které v některých zemích vznikly při postupných vpádech dobyvatelů (tak tomu obvykle bylo ve starověku). Co bránilo bráhmanovi v době rozkvětu kastovního systému zabít s klidným svědomím nedotknutelného, jehož stín ho náhodou poskvřnil? Sociální pseudoesence mohou odpovídat privilegiím rodovým, obvyklým v aristokratické nebo feudální společnosti – a pak převracejí jejich pojem i jejich uplatňování –, případně privilegiím na základě bohatství, obvyklým ve společnosti obchodního nebo buržoazního typu. Odpovídají – a pak jsou základem jejich pojmu i jejich uplatňování – privilegiím cynické „elity“, obvyklým v totalitní společnosti řízené jednou stranou.

Druhé – pseudoesence biologické – se mohou vytvořit ve fantazii lidí na základě nevědomého procesu vyvolaného skrytou vůlí po moci nebo přirozenou krutostí obranného instinktu etnické skupiny. Mohou se také vytvořit ve fantazii lidí na základě procesu vědomého, který probíhá zároveň s nevědomým procesem a ospravedlňuje ho. Pak tu jde o systematické převrácení vědy, která se dala do služeb politického imperialismu, a oblundné bujení omylů, libovolně vyvozených z pravd a hypotéz biologie a etnologie. Tak jedna z rasistických tezí

vydaných v Norimberku hlásala, že „je větší vzdálenost mezi nejnižšími formami označovanými ještě jako lidské a našimi vyššími rasami než mezi nejnižším člověkem a nejvyššími opicemi“.

V jednom i druhém případě, ať už jde o pseudodruhovú kategorii povahy sociální nebo biologické, královská rasa sociální nebo biologická v sobě po pravdě soustřeďuje – podle falešné logiky, kterou se tu zabýváme – všechna privilegia a důstojnost lidské esence. Nižší kategorie – a text, který jsem právě citoval, to jasně říká – jsou lidské jenom částečně nebo inchoativně, stojí uprostřed mezi zvířetem a člověkem, jsou bytostně určeny k tomu, aby sloužily královské rase. A protože to je jejich cílem, je v tom také jejich štěstí. Poslouchají své pány, pracují pro ně, svou namáhavou prací jim umožňují sklízet plody a radosti nejvyššího lidského poznání nebo nejvyšší lidské moci a dosáhnout života svobodných a silných lidí – a jejich pánové zase činí šťastnými je. Trestají je pro jejich vlastní dobro, pro jejich dobro je udržují v otroctví, pro jejich dobro jim upírají práva a svobodu, jichž nejsou tyto kategorie hodny, a poskytují jim jídlo a poloanimální a pololidské radosti, jichž jsou schopny a bez nichž by jejich produktivita byla nedostatečná nebo by se odvážili vrhnout do „ohavné vzpoury otroků“; a tak nejvyšší dobrodiní, které mohou páni těmto nižším kategoriím poskytnout, je to, že je naučí nacházet potěšení a nejvyšší odměnu za jejich věrnost ve štěstí těch, jimž slouží. Vládne tu pohrdání místo soucitu. Ten se hodí jen pro duši otroků, a pro duši silných je nemocí. Silní jsou hrdinně připraveni obětovat slabé, vyžaduje-li to vyšší zájem královské rasy, tj. lidstva.

Tato filosofie zotročení je více nebo méně zjevná nebo více či méně skrytá v hlubinách nevědomí, její učitelé ji hlásají v různých stupních a v různých podobách, jež si někdy odporují, ale vždy k ní jako čisté formě směřuje morální nebo sociální empirismus všech odstínů, který nedbá rovnosti druhové přirozenosti lidí a pokládá ji za pouhé slovo. Je jasné, že taková filosofie zotročování těžce zraňuje křesťanství, ať se na ni díváme z hlediska přirozeného řádu a přirozených pravd, které křesťanství potvrdilo, nebo z hlediska nadpřirozeného života a nadpřirozených pravd, jež křesťanství přineslo.

Omyly, které jsme na předcházejících stránkách zkoumali, jsou omyly protikřesťanského zotročování.

Protikřesťanské egalitářství

Protikladné omyly se vzájemně vyvolávají jako příliv a odliv. Tak je také svázán empirismus s idealismem. Proti empirickému a nominalistickému popírání přirozené rovnosti lidí se staví idealistické zbožnění této rovnosti. Pro všechny ty, kteří, aniž to vědí, myslí jako čistí idealisté, je jednota lidské přirozenosti jednotou subsistující ideje, jednotou člověka o sobě, přebývajícího nad časem, a všechna lidská individua žijící v konkrétním životě jsou jeho stíny bez substance. V jejich očích je tato realizovaná abstrakce vlastní realitou.

V tomto čistě logickém a nikoli ontologickém pojetí společenství esence mezi rozumnými tvory homo platonicus v sobě absorbuje veškerou skutečnost lidí, důstojnost, velikost a práva přiznaná lidské přirozenosti. Používám zde slova homo platonicus, aniž chci v nejmenším zaplétat do debaty Platóna samotného; ten nadto věděl, že je idealista, a protože to věděl, uvědomoval si nebezpečí idealismu a snažil se je překonat. A protože všichni lidé jsou ve stejné míře homo platonicus, reálnou je jediné specifická rovnost mezi nimi, jediné ona má právo na existenci a mysl uznává jen ji. Nerovnosti, zjištěné zkušeností, se přímo nepopírají – alespoň o nic více, než se v platónské filosofii popírá empirický svět – mysl je spíše odmítá a vytlačuje mimo oblast existence hodné toho jména. Takže pokud jde o empirickou existenci, „krásné je jen to, co není“, jak řekl Rousseau.

Odmítání, o kterém mluvím, se týká, i když různě, nerovností přirozených i nerovností sociálních. – Poznamenejme mimochodem, že nerovnosti nazývané přirozenými vyplývají ve skutečnosti z řádu etického právě tak jako z řádu biologického a psychologického, a že zčásti závisejí na sociálním prostředí, ve kterém jedinec vyrůstá. Pramení jednak ze složitého souboru zděděných psychofyzických vlastností a fyzických, intelektuálních a morálních podmínek prostředí, jednak z osobní historie jedince, ze způsobu, jakým užíval svobody, z toho, co si osvojil, s čím dobrým nebo špatným se setkal, z jeho práce a zásluh. – Pokud jde o nerovnosti přirozené, idealista, který se přidržuje homo platonicus, je odmítá spekulativně, minimalizuje je, jak jen může, nebo si myslí, že jsou především výsledkem umělého narušení rovnosti v sociálním životě. Koneckonců nepochybně existují – jak to nepřiznat? –, ale jako pouhý akcident a pouhý empirický fakt, který nemá pro mysl žádnou hodnotu a z něhož mysl nemůže nic vyvodit.

O nerovnostech sociálních poznamenejme, že souvisejí s dary a zásluhami jednotlivců (nerovnosti přirozené), ale jakožto typicky sociální vyplývají z rozdílnosti historicky utvářených vnitřních struktur samotné společnosti a z rozdílnosti životních podmínek, daných pro jednotlivce tím, že jsou začleněni do té nebo oné tkáně sociálního útvaru.

Tyto nerovnosti idealista, vytvářející zákony pro člověka o sobě, odmítá prakticky: nemají existovat, člověk o sobě nemůže být nerovný sobě samému, je uražen ve své bytostné důstojnosti pokaždé, když jeden jedinec není roven druhému, zkrátka kdykoli se jeden odlišuje od druhého.

Omyl idealistů – pokud jde o problém, jímž se zabýváme – není v tom, že si myslí, že mezi lidmi existuje přirozená esenciální rovnost. Je v tom, že vidí a tvrdí pouze toto, neboť nechávají vplynout veškerou lidskou substanci do jediného abstraktního druhu a nepovažují prakticky za nic skutečnost a hodnotu individuálních nerovností, jež se nacházejí ve světě věcí jedinečných a dějinných. Těmto individuálním nerovnostem sice hřích lidí a chyby institucí přidávají mnoho bolesti a nespravedlnosti, ale samy o sobě jsou pro pohyb

a rozvoj lidského života stejně nutné jako rozmanitost částí pro dokonalost květu či básně.

★

Avšak ani idealismus nemůže být integrálně prožíván. Smyslová fakta jsou tu a tísni se u dveří, v určitých okamžicích do nich nutně vniknou a jsou hned zase zahánána zpět nebo absorbována do čisté ideje. Odtud pramení zvláštní dialektika, ve které se protiklady navzájem plodí a absorbují a kde experimentální danosti mají v jistém smyslu barbarskou úlohu: mysl je nikdy skutečně nepřijímá podle důstojnosti rozumových obsahů, které v sobě nesou, a proto se mohou prosazovat pouze násilím a v hrubém stavu.

Kult člověka o sobě svou povahou vyžaduje absolutní egalitářství. Jak jsme právě řekli, opravdu skutečná a existence hodná je mezi lidmi jediné rovnost a lidé mají podíl na vznešenosti lidské přirozenosti jen v té míře, jak jsou v ní sobě rovni a sjednoceni. Na druhé straně rovnost lidí nemá žádnou vitální hloubku, žádnou rozmanitost stupňů, je to čirá logická forma. Nemá v sobě žádnou vnitřní dynamiku, je nám dána přirozeností zcela hotová nebo spíše je to otisk nadmyslové jednoty a nadčasové důstojnosti člověka, vtištěný v každém z nás. Když stát v řádu sociálního a politického života proklamuje rovnost, pouze člověka přivádí k jeho pravé esenci. Konečně protože tato rovnost zásadně vylučuje souhlas myslí s každou rozdílností, jež porušuje ideální jednotu abstraktního člověka, nemůže se stát v žádné oblasti rovnosti proporcionální, kterou podle sv. Tomáše Akvinského ustavuje distributivní spravedlnost. Je to zcela nutné a ve všech oblastech čirá a prostá rovnost, jejímž symbolem je rovnost aritmetická. Je to rovnost čiré, opakující se jednoty, rovnost toho, co je navzájem zcela zaměnitelné a zcela homogenní. Andělský pojem člověka, který přenáší všechnu kvalitativní dokonalost a důstojnost lidské přirozenosti do nebe oddělených esencí a soustřeďuje ji do jednoty zvěčného druhu, tak nakonec v empirickém světě paradoxně uniformuje lidi pod zákonem čísla a kvantity a přenáší důstojnost osoby na masu. Projekcí výsad člověka o sobě do světa konkrétní skutečnosti je pak co nejméně rozlišená lidská masa, jež vypuzuje ze svého lůna jako urážku a svatokrádež každou kvalitativní nerovnost, ve své obecné vůli vyjadřuje esenciální správnost druhových tendencí a druhového rozumu a je povolána k tomu, aby se stala zde na zemi svou vlastní prozřetelností. Instinktivní tendence a energie hříchu, jež provázejí tento omyl myslí, jsou: nenávisť ke každé výlučnosti, kolektivní závist a zášť, touha potrestat druhé za vlastní nezdary a pokoření, která člověk utrpěl, a za špatné svědomí, které v sobě nese. Bylo by však hlubokým omylem myslet si, že tyto tendence jsou vlastní „lidovým masám“. Existují u nich, ale bují mezi jedinci určité sociální skupiny tím více, čím je tato skupina diferencovanější a výše postavená. V každém případě jsou živnou půdou egalitářství.

Prvním důsledkem takto definovaného principu je nejen teoretické, ale i praktické odmítání přirozených nerovností. Všechny přirozené výsady a vý-

sady ducha, přirozené dary nebo získané ctnosti se musí striktně znivelizovat. Předmětem zvláštního odsouzení jsou samozřejmě kvality, které jsou nedělitelné a nedají se společně poměřovat. V rovnostářském světě není místa pro básníka, ani pro člověka kontemplativního. Kultura jako taková musí být utlučena. V odpovídajících mentálních strukturách se vyvíjí podrážděná nedůtklivost vůči jakékoliv možnosti hierarchie hodnot mezi lidmi. Jeden z mých přátel, profesor na americké univerzitě, pohoršil některé ze svých žáků tím, že vybral určitý počet slavných lidí, aby charakterizoval epochu anglické kultury, o které přednášel: Proč vybíral slavné lidi? Záleží přece na všech².

Ale přirozené dary a přirozené nerovnosti přesto existují. Tato empirická existence se v mysli jakoby pokoutně prosazuje, když egalitářství přechází na jinou rovinu myšlení. Protože typicky sociální nerovnosti mysl výslovně odmítá, nastupují v sociálním a politickém životě na jejich místo nepředvídaným dialektickým zvratem nerovnosti přirozené. Tento druh naturalismu v sociální oblasti zasluhuje pozornost a zčásti vysvětluje rozpad čistě politických struktur a barbarizaci občanského života v totalitních formách rovnostářství (totalitní systém sice vyplývá z filosofie otrokářství, ale v důsledku dialektiky omylu je také posledním důsledkem a zároveň koncem egalitářství). Jestliže tedy přesto ve společnosti existují nerovnosti, musejí vyplývat jediné z přirozených darů, jimiž se liší jedno individuum od druhého. Ruský komunismus vyloučil jakékoli jiné sociální postavení než postavení proletáře ve službách státu, ale dělník stachanovec dostává mzdu nesrovnatelně vyšší než obyčejný dělník. Nacismus militarizaci zuniformaloval veškerý sociální život v Německu, ale vedoucí elita byla tříděna a vychovávána podle principu eugeniky a rasismu.

I zde nakonec nevyhnutelně dojde k návratu k požadavkům absolutního egalitářství. Protože společnost jako taková je čistě egalitářská, přirozené dary, které jediné smějí být základem fakticky existujících nerovností, nemohou být uznávány jako výsady osobnosti, kterou kvalifikují. Ztrácejí osobní charakter, oddělují se od jednotlivé osoby, ve které mají své kořeny. Přirozené dary mohou být uznány jen v té míře, v jaké je jedinec zrcadlem masy a koncentruje v sobě paprsky, jež z ní vycházejí. Suverénní vláda masy tak sahá až do hlubin samotné osobnosti a pro užitek celku se zmocňuje tvořivých pramenů ukrytých v srdci osoby. Všechno v člověku je ve službách anonymní nestvůry. V tomto stadiu se masa sama musí personifikovat v poloboha, jenž je zároveň svým pánem a spasitelem.

★

Všechny implikace, o kterých jsem mluvil a které se týkají konkrétní dialektiky rovnostářství, jsou stejně neslučitelné s křesťanským myšlením jako filosofie ztročování. Avšak ve světě abstraktna a ve svém idealistickém principu se

²Srov. John U. Nef, *The American Universities and the Future of Western Civilization*, *Review of Politics*, July, 1939; *The United States and Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1941, kap. IX.

egalitářství jeví jako falešná replika křesťanských pravd. Je totiž ambivalentní jak v řádu pocitů, tak v řádu ideí a nachází živnou půdu nejen v instinktech k odvetě, o nichž jsem mluvil, ale i v ušlechtilých citech a v tužbách vpravdě lidských. Ty jsou sice nakonec neúčinné, nicméně jsou to náznaky nebo pozůstatky křesťanských dispozic – touhy lidské přirozenosti po evangelijním cítění anebo nejčastěji sekularizovaného evangelijního cítění. Velcí teoretikové egalitářské doktriny se rodí z vášně pro spravedlnost. Týmiž slovy, když ne stejným hlasem jako křesťanství hlásají proti obhájcům otroctví přirozenou rovnost lidí a rovná práva, jež se na ní zakládají. Jestliže egalitářství nakonec vede k nejhorsím formám otroctví, děje se to proti jeho původním záměrům. Na počátku totiž mělo – nebo se domnívalo, že má – na mysli pouze důstojnost druhu, kterou je nutno hlásat a mstit. Nejsvůdnějším ho činí touha po společenství, která přebývá v srdci člověka, a neodolatelná přitažlivost, kterou pro něho má každá myšlenka – i když se její mysl převrací – na svržení mocných a povýšení pokorných, na osvobození trpících a chudých, na pozvání všech lidí ke společné bratrské hostině.

Kdo dokáže rozlišit v nepokojných citech smíšených s hněvem, ale také ve ctnostech solidarity a ve smyslu pro všeobecnou vzájemnou závislost lidí – to vše často existuje u těchže lidí spolu s egalitářskou ideologií – prvky falešné lásky, která nenávidí a ničí bytí člověka, a prvky hořké vášně, zdánlivě se podobající lásce křesťanské, od přirozené lásky, *caritas humani generis*, která je sice abstraktní a platonická, ale je už nástinem a vzdálenou podobou křesťanské lásky? Pierre-Maurice Masson napsal celou knihu o křesťanství Jean-Jacquese Rousseaua a tento výraz je materiálně přesný. Formálně je bližší pravdě, že Jean-Jacqueseovy mýty vyplývají z naturalistického porušení evangelia³. Omyl egalitářů je zároveň méně odpudivý i proradnější než omyl filosofie ztročení. Je méně odpudivý proto, že zachovává prvek toho, co je v lidské duši přirozeně křesťanské; je proradnější, protože tento prvek kazí. Je to pseudokřesťanský omyl.

Křesťanská rovnost

Nechápeme-li věci ani nominalisticky, ani idealisticky, ale realisticky, jednota či rovnost lidí v přirozenosti není ani pouhé slovo, ani logický požadavek hypostazovaného abstraktního druhu. Je ontologická a konkrétní stejně jako podobnosti, které jsou v realitě základem pozitivní jednoty, kterou má druhová přirozenost v mysli: neboť všeobecnost ideí má základ *in re*, a kdybychom chtěli změřit hloubku reálných vztahů a reálné sounáležitosti, které tato zásada školy konotuje, museli bychom mít pohled anděla. Přirozená rovnost mezi lidmi je jejich konkrétní společenství v tajemství lidského druhu; jejím sídlem není idea, je skryta v srdci individuální a konkrétní skutečnosti, v kořenech substance každého člověka. Je temná, protože se nachází na rovině substance

³Srov. J. Maritain, *Trois Réformateurs*, str. 200–237.

a jejich základních energií, je prvotní, protože je spojena s prameny bytí. Tak jako blízkost bližního se tato rovnost zjevuje tomu, kdo ji uvádí v život; je totiž totožná s blízkostí všech každému a každého všem. Jestliže jednáte s člověkem jako s člověkem, tj. jestliže respektujete a milujete tajemství, jež v sobě nese, a dobro, kterého je schopen jako jedinečná osoba, pak v sobě realizujete jeho přirozenou blízkost stejně jako jeho přirozenou rovnost či přirozenou jednotu s vámi. Druhou rovnost mezi lidmi zjevuje a činí skutečnou přirozená láska člověka k bytostem jemu podobným. Dokud ji tato láska neprobudí, spí v přibýtku metafyziky, kde ji náš pohled postihuje jen abstraktně.

Když lidé zakoušejí bídu, když prožívají utrpení velkých katastrof, pokoreni a úzkost, když trpí pod ranami katů nebo pod bombami totální války, v koncentračních táborech, v chatrích hladových ve velkých městech, když se nacházejí ve společném strádání, pak se dveře samoty pootvírají a člověk poznává člověka. Poznává ho také tehdy, když mu velká radost nebo velká láska na okamžik pročistí pohled.

Když člověk prokazuje druhým službu nebo se mu od nich dostává pomoci, když se účastní těchže základních úkonů a těchže základních citů jako jeho bližní, nejpokornější projev mu odhaluje v ostatních i v něm samém společné zdroje a společnou dobrotu – prvotní, základní, zraněnou, nevědomou a potlačenou dobrotu lidské přirozenosti. Zároveň se mu objeví skutečnost přirozené rovnosti a přirozeného společenství jako velmi vzácné dobro, neznámý div, základní danost existence, důležitější než všechny rozdílnosti a nerovnosti, jež jsou na ni naroubovány. Bude-li se oddávat svým povrchním radostem, na tento objev zapomene.

Autentický instinkt pro rovnost v přirozenosti, přirozeně doprovázející a posilující křehký smysl pro tuto rovnost, který náš roztržitý rozum získává, když setrvává v realistické perspektivě, již jsem se pokusil charakterizovat – tento autentický instinkt pro rovnost není sekundární instinktivní tendence jako pýcha nebo závist, ať je jakkoliv hluboká; je to primární instinkt, instinkt pro komunikaci, založený na společné příslušnosti k témuž druhovému celku. Realistické pojetí přirozené rovnosti je dědictví židovsko-křesťanské tradice; je to přirozený předpoklad křesťanského myšlení a života. Tak jako je ve všech bytostech přirozená láska k Bohu nade všechno – jinak by křesťanská láska přirozenost nezdokonalovala, ale ničila⁴ – tak také je v člověku nutně přirozená láska, ať jakkoliv oslabená hříchem, k vlastnímu druhu a k těm, s nimiž sdílí tutéž lidskou esenci – jinak by evangelijní láska k lidem všech ras a všech postavení odporovala přirozenosti, místo aby ji povyšovala. A jak bychom všichni mohli být povoláni k tomu, abychom se navzájem milovali v Bohu, kdybychom si nebyli nejprve rovni v našem druhovém postavení a v naší druhové důstojnosti rozumných tvorů?

⁴Srov. Sum. theol., I, 60, 5.

Křesťanství potvrzuje a zdůrazňuje konkrétní smysl pro přirozenou rovnost tím, že zastává její historický a genealogický charakter a učí, že jde o přibuzenství v pravém smyslu slova, protože všichni lidé pocházejí z jedné prvotní dvojice a jsou bratry v Adamovi, dříve než jsou bratry v Ježíši Kristu. Zdědili tentýž hřích a tytéž rány, ale zdědili také tutéž prvotní velikost, všichni jsou stvořeni k obrazu Božímu a všichni jsme povoláni k téže nadpřirozené důstojnosti adoptivních synů Božích a ke spoludědictví s Kristem Spasitelem, všichni jsme vykoupeni toutéž životodárnou krví a tak určení k tomu, abychom se stali rovnými andělům nebeským⁵. Který křesťan by tedy mohl pohlížet na člověka nesmyslným pohledem rasistické pýchy? Jednota lidského rodu je v základech křesťanství. Pius XII. to prohlásil z nejvyššího stolce, když ze zhoubných, dnes velice rozšířených omylů odsoudil na prvním místě „zapomínání na zákon lidské solidarity a lásky, kterou vyžaduje a ukládá jak společný původ a rovnost rozumové přirozenosti ve všech lidech, ať patří ke kterémukoli národu, tak oběť vykoupení, přinesená Ježíšem Kristem...“. Papež připomněl pohled, který nám na tuto otázku otevírá učení sv. Pavla, a dodal: „Je to podivuhodný pohled, který nám ukazuje lidské pokolení v jednotě jeho původu od Boha, v jednotě jeho přirozenosti, složené ve všech lidech z hmotného těla a ze spirituální a nesmrtelné duše; v jednotě jeho bezprostředního cíle a jeho poslání ve světě; v jednotě jeho přebývání: na zemi, jejíchž dober mohou užívat podle přirozeného práva všichni lidé, aby udržovali a rozvíjeli svůj život; v jednotě jeho nadpřirozeného cíle: samotného Boha, k němuž mají všichni směřovat; v jednotě prostředků k dosažení tohoto cíle... v jednotě jeho vztahu k Synu Božímu... v jednotě jeho vykoupení, které pro všechny uskutečnil Kristus⁶.“

Právě proto, že křesťanské pojetí života se opírá o tak konkrétní, plnou a plodnou jistotu o rovnosti a společenství lidí v přirozenosti, klade zároveň tak silný důraz na řád a hierarchii, které pramení – a nutně pramení – z lůna tohoto esenciálního společenství, a na jednotlivé nerovnosti, které s sebou tento řád nutně nese. Neboť ve světě člověka, stejně jako ve světě stvoření, nemůže být žádná vzájemná součinnost ani komunikace, žádný život a pohyb bez diferenciací, ani diferenciací bez nerovností⁷. Křesťanství hlásá neohroženě, že tyto nerovnosti jsou nutné, respektuje je, podporuje a schvaluje. Ví totiž, že pokud zůstávají normální, tj. pokud z nich lidská vůle svou zvráceností nečiní nástroje vyvyšování a ne komunikace a nerozsbíjí jimi esenciální rovnost a prvotní společenství, které předpokládají – nerovnosti, které dávají lidskému životu rozmanitost a rozmnožují v něm bohatství vzájemných výměn, neporušují jednotu lidského rodu v žádné z hodnot, které tato jednota zahrnuje, a v žádném z práv, která tato jednota zakládá. Tyto nerovnosti činí tuto jednotu naopak tím zjevnější. Každý člověk je člověk *per suam essentiam*

⁵Srov. Luk 20, 36.

⁶Encyklika *Summi Pontificatus*, 20. 10. 1939.

⁷Srov. *Sum. theol.* I,47,2.

(na základě své esence), ale žádný člověk není člověk *per essentiam* (člověk o sobě)⁸, jinými slovy nevyčerpává v sobě veškeré bohatství dokonalostí, jichž je lidský druh schopen. Veškerá rozmanitost dokonalostí a ctností, rozdělených mezi lidskými generacemi v prostoru a čase, je v tomto smyslu pouze různý podíl na společných a nevyčerpatelných možnostech člověka.

Jednota lidského rodu „je termín křesťanský a je to nejvíce pravdivé označení“ rovnosti lidí co do přirozenosti. Pomáhá nám očistit pojem této rovnosti od všech mylných asociací, ať plynou z geometrických představ nebo z požadavku nivelizace. Aritmetická rovnost mezi dvěma čísly vylučuje jakoukoli nerovnost mezi nimi, ale rovnost lidí co do přirozenosti neboli jednota lidského rodu vyžaduje, aby se rozvíjela v individuálních nerovnostech. Hlásat rovnost lidí co do přirozenosti, to pro egalitářský idealismus znamená chtít, aby všechny nerovnosti mezi lidmi vymizely. Hlásat rovnost lidí co do přirozenosti neboli jednotu lidského rodu, to pro křesťanský realismus znamená chtít, aby se rozvíjely plodné nerovnosti, kterými se množství individuí podílí na společném pokladu lidstva. Egalitářský idealismus se ve výkladu slova rovnost dotýká jen jeho povrchu, křesťanský realismus jde do hloubky. Rovnost si musíme představovat nejen jako cosi základního, z čeho vystupuje nekonečný počet rozdílností, ale rovnost sama je vitální, intenzivní a kvalitativní hlubina. Neříkejme, že jeden člověk je stejně dobrý jako druhý – to je formulace nihilistická, která nabývá pravdivého významu pouze v hlubokém pohledu náboženského pesimismu /*vanitas vanitatum, omnis homo mendax*/. Řekněme, že v jednom člověku jsou virtuálně všichni lidé. Syn Člověka, který „ví, co je v člověku“, vidí v každém člověku všechny ostatní lidi.

★

Je tedy třeba uznávat jak esenciální rovnost, která spojuje lidi v rozumově přirozenosti, tak také přirozené individuální nerovnosti, které pramení ze samotné této jednoty či rovnosti. Tím se ale zároveň uznává, že rovnost je primární a nerovnosti sekundární. Neboť absolutně řečeno, společenství v esenci je důležitější než individuální rozdílnosti a kořen je důležitější než větve.

O tomto primátu přirozené rovnosti nad odvozenými nerovnostmi vydala katolická církev skvělé svědectví dne 28. října 1939 na svátek Krista Krále. Evropa tehdy vstupovala do období křečí, které by vedly k zoufalství nad ní, kdybychom nedoufali v Boha. Papež vysvětlil nad hrobem sv. Petra dvanáct biskupů z nejruznějších národů a národnostních skupin, z nichž mnozí byli barevné pleti. Při této příležitosti řekl: „Ti, kdož vstupují do církve, ať jsou jakéhokoli původu a jazyka, musí vědět, že mají stejné právo synů v domě Pána, kde vládne zákon a mír Kristův.“

Je-li tato rovnost v církvi založena na křtu a na milosti Božího přijetí za syny, kdo by neviděl, že nutně předpokládá podobnou základní rovnost v řádu přirozenosti? Vykonávání biskupské vlády uplatňuje přirozené dary a ctnosti

⁸Srov. Cajetan, in Sum. theol., I, 6, 3.

stejně jako dary vlité. A tak podle krajiny, kde žijí, mohou být běloši vedeni na cestě ke svému věčnému údělu biskupy žluté nebo černé rasy, právě tak jako lidé žluté nebo černé pleti biskupy rasy bílé.

★

Pokud jde o život sociální, je třeba nejprve poznamenat, že ze stejných důvodů, jež byly uvedeny výše, i zde existuje a musí existovat zároveň rovnost i nerovnosti. Nerovnosti – jsou normální, jsou dány povahou sociálního života a vznikají všude – jsou a musejí být sekundární. Rovnost je a musí být primární, a to jako rovnost prostá a čirá, pokud jde o základní práva a společnou důstojnost lidské bytosti, a jako rovnost poměrná, pokud jde o spravedlnost.

Avšak u všech lidí to, co je v uvedeném smyslu sekundární, zakrývá velmi často to, co je primární. Je tomu tak nejen proto, že nerovnosti se obecně vyskytují všude a jsou nejvíce patrné, ale nepochybně také proto, že nerovnosti jsou v sociálním řádu vratké a lidského původu, a proto je lidé vždy vyvyšovali množstvím znamení a insignií, projevy moci a nástrojů strachu a tak se je snažili upevnit a stabilizovat. Avšak ať jsou struktury společnosti a nerovnosti v nich jakékoli, nakládá-li se s člověkem z nižší sociální vrstvy jako s člověkem nižším a dává-li se mu pocíťovat jeho nižší sociální postavení jako bytostná méněcennost, je to nejen prohrěšek proti evangelijním ctnostem, ale v přirozeném řádu samém hanebnost a urážka stvoření. Takto se ten, kdo pohrdá, a ten, kým se pohrdá, fakticky uvádějí do vztahu založeném na lži. Je-li některý člověk v nižším sociálním postavení, není tomu tak pro některou z pseudoesenciálních nutností, o něž šlo v první části tohoto pojednání: místo aby se jednou provždy vyhostil do svého postavení, je třeba ctít v něm síly a možnosti lidské přirozenosti, které by mu byly umožnily dosáhnout vyššího postavení, kdyby se byl narodil v jiné kolébce, kdyby mu byly životní osudy poskytl jiné možnosti nebo kdyby býval lépe využil těch, které měl.

Od té doby, co Nový Zákon přinesený na zem svým způsobem uvolnil a aktivoval přirozený pohyb dějin – v samém středu konfliktu, vyvolaného energiemi k němu protikladnými, jež se rovněž aktivovaly – tento pohyb nesměruje (pokud na něm neparazituje egalitářství) k tomu, aby smazal sociální nerovnosti. Spíše má tendenci jim vracet jejich pravé proporce a jejich sekundární charakter vzhledem k obecné lidské důstojnosti.

Obecněji řečeno – a pokud jde o požadavky jak rovnosti, tak nerovnosti – lze říci, že v té míře, jak se v obtížném vývoji lidstva a rozumu daří více nebo méně dokonale uskutečňovat v daných podmínkách normální tužby lidské osobnosti a sociálního celku jako takového, přirozené právo, chápáno nikoli jako abstraktní kodex, ale ve svém přirozeném dějinném růstu, směřuje k postupnému jasnému vyslovení virtuálních požadavků obsažených v jeho

princepech, a pozitivní právo se stále šířeji otevírá ve své vlastní sféře vlivům, požadavkům a tendencím práva přirozeného⁹.

Určité sociální nerovnosti vyplývají z nerovností přirozených nebo jsou jimi vyžadovány. Je správné, aby ta část, která svými vrozenými nebo získanými vynikajícími kvalitami prokazuje celku větší služby, dostávala od něho více. Je také správné či spravedlivé, aby jednotlivci dostávali prostředky k uplatňování svých přirozených darů nikoli podle svých potřeb nebo přání, jež jdou do nekonečna, ale úměrně k potřebám svého života a svého rozvoje. V tomto smyslu čím více člověk má, tím více musí dostávat. Lidé věnují svým vzácným květinám nebo krásným koním mnohem větší péči než vynikajícím osobnostem, které jsou ctí jejich vlastního druhu; to je samo o sobě urážka přirozenosti, i když ve skutečnosti bývají lidé tak neobratní, že génius jejich péči raději nepřijímá.

Avšak jiné sociální nerovnosti mají samy sociální původ. U těchto typicky sociálních nerovností je třeba se zastavit; na jejich důležitost i vratkost rád poukazoval Pascal a egalitarismus odmítá především je. Nerovnosti v povinnostech a výhodách jednotlivých částí sociálního společenství totiž závisejí na požadavcích vnitřní diferenciace tohoto společenství, nikoli na přirozených zásluhách jednotlivců, kteří jsou součástí té či oné jeho části. Slabomyslný král zůstává králem. Stavby starého režimu uvolnily místo třídám v přesném slova smyslu¹⁰ našeho dnešního režimu a ty zase možná uvolní místo strukturám různého statutu. Nerovnosti, které jsou svou podstatou sociálního původu, vždy budou svědčit o originalitě a specifické povaze sociálního života. Na druhé straně je jasné, že takové nerovnosti vnášejí do politického života zkaženost a barbarství, když lidé bez rozumu z nich chtějí učinit stav sociální služebnosti pro skupiny vydávané za nižší.

★

Sociální rovnost – pokud toto označení zasluhuje – má také hodnotu v pravém slova smyslu a skutečně sociální. I když je založena na jednotě a rovnosti co do přirozenosti, nesplývá s ní, je jakoby jejím výrazem nebo rozvinutím v sociálním řádu. Je to především společností uznávaná a sankcionovaná rovnost v právech, která se snadno vypočítávají, ale jsou reálná. Jsou to tzv. základní práva lidské osoby: právo na existenci, na tělesnou integritu, na založení rodiny (která je sama zabezpečena právy sobě vlastními), právo na soukromé vlastnictví materiálních statků, právo usilovat o dobra, jimiž se zdokonaluje rozumný tvor, právo ubírat se k věčnému životu cestou, kterou svědomí poznává jako vytyčenou Bohem... Je to také rovnost v úctě, kterou vyžaduje lidská důstojnost a kterou máme ve společenském životě prokazovat všem lidem tím, že se všemi nakládáme jako s lidmi a ne jako s věcmi. A je to dále

⁹Srov. J. Maritain, *Les Droits de l'Homme et La Loi Naturelle*, La Maison Française, New York, 1942.

¹⁰Srov. Goetz Briefs, *Le Proletariat industriel*, Paris, Desclée de Brouwer.

„rovnost politická, rovnost všech před zákonem, ať trestá nebo chrání, přístup všech občanů k veřejným službám“. Ustavení této trojí rovnosti časnou obcí se zrodilo – jak napsal kardinál Verdier – z pramenů, které se vylily do světa Kristovým evangeliem¹¹. Je to konečně rovnost všech v účasti na dobrech získaných úsilím všech lidí, neboť všichni mají mít pokud možno „zdarma“ podíl na základních hmotných i duchovních dobrech lidské existence.

Sociální rovnost je tedy svým způsobem, stejně jako rovnost v přirozenosti, nikoli povrchovou skutečností, ale leží v hloubce a zahrnuje podstatné rozdílnosti nejen ve stupních a modalitách, ale také ve svých právních základech. Řekl jsem, že tato rovnost se svými různými formami a stupni má – jak dostatečně naznačuje termín „rovnost sociální“ – hodnotu ve vlastním smyslu slova a skutečně sociální. Dodejme, že ji ale má jiným způsobem než sociální nerovnosti, a to v tom smyslu, že koneckonců sociální nerovnosti mají původ více ve společnosti než v přirozenosti, zatímco sociální rovnost má původ více v přirozenosti než ve společnosti. Sociální rovnost se týká ve svých různých stupních, na které jsem poukázal, oblasti přirozeného práva, mezinárodního práva nebo pozitivního práva a nabývá ve společnosti vlastně a skutečně sociální hodnoty, o níž jsem mluvil, na základě požadavků a přání lidské přirozenosti. Základní práva lidské osoby jsou sama o sobě prvotnější než občanská společnost a rovnost těchto práv má sociální hodnotu pouze potud, pokud ji společnost uznává a sankcionuje ve svém vlastním řádu. Ostatní druhy rovnosti, jež se odvozují z přirozenosti jako ze svého principu (jako i sama společnost), se konstituují postupně v lůně společnosti, jako by v ní rozkvétala rovnost v přirozenosti a přinášela plody.

Sociální rovnost tedy není stav existence, který je dán „od přirozenosti“ všem lidem jako čtyři končetiny nebo barva očí a který má sociální život pouze „ochraňovat“ ve stylu Jean-Jacques Rousseaua. Sociální rovnost je stav existence, který je ve svých různých stupních sice více či méně kategoricky vyžadován přirozeností, ale opravdu ho uskutečňuje společnost. „Všichni lidé“ se v tomto stavu existence nerodí. Členové dostatečně rozvinutého občanského společenství jej mají od tohoto společenství na základě přirozeného práva nebo práva pozitivního, a to jakožto lidé (jde-li o základní práva osoby) nebo jakožto občané (jde-li o ostatní druhy rovnosti).

★

Mnohotvárná sociální rovnost, jak jsme o ní právě mluvili, sama o sobě, a není-li pokažena egalitářstvím, podporuje rozvoj přirozených nerovností. Otevírá totiž každému více možností a tím zároveň podporuje rozmanitost růstu a rozvoje. Na druhé straně vyžaduje, aby tyto přirozené nerovnosti byly kompenzovány organickým přerozdělováním, díky němuž se slabí a méně majetní podílejí na dobrech, za něž sociální celek vděčí ostatním.

¹¹ Cardinal Verdier, *Problèmes sociaux, Réponses chrétiennes*, str. 62.

Podobně – pokud se skutečně uznává pravá povaha a pravá úloha sociální rovnosti – sama tato rovnost, jež je jakoby přirozeným základem sociálních nerovností ve strukturách a funkcích, jim dává více vnitřní pevnosti než důmyslné prostředky nátlaku. Na druhé straně vyžaduje, aby sociální nerovnosti byly kompenzovány dvěma způsoby: tím, že postavení, s nimiž jsou spojeny, nejsou uzavřena, ale otevřena (otevřena cirkulaci prvků přicházejících z jiných rovin), a tím, že v každém z těchto postavení jednotlivci žijí životem opravdu lidským a mohou směřovat (neříkám snadno, protože bez překonávání překážek pro nás není pokroku) k plnosti lidského rozvoje.

Je-li pravda to, co jsme řekli výše o neredukovatelné originalitě sociální skutečnosti a jejich vlastních rozdílnostech, je iluzí chtít, aby všichni měli na začátku naprosto stejné možnosti vystoupit na nejvyšší stupně sociálního života. (Právě proto, že každý je svázán s rozdílnou sociální strukturou, liší se výchozí možnosti jednoho člověka od možností člověka druhého; na druhé straně je značně naivní si myslet, že odměna za dobrý život má spočívat ve změně sociální úrovně.) Je však normální, aby nejvyšší sociální postavení nebyla sama o sobě uzavřena nikomu a aby k nim měl skutečně každý přístup podle svých darů. A je normální – a ještě důležitější –, aby lidé, ať jsou začleněni do jakékoli sociální struktury, měli stejné možnosti dosáhnout – každý podle svého úsilí a své situace – lidské plnosti, plodů moudrosti a lidské ctnosti, jež nemají chuť stejnou, ale podobnou, ať je okouší ten, kdo tráví svůj život obděláváním země či filosofováním nebo řízením státu. A tak pojmy jako rovnost možností nebo rovnost podmínek, ze kterých by se v egalitářství staly chiméry, se stávají pravdivými, jestliže jsou chápány nikoli ve smyslu čiré a prosté rovnosti, ale ve smyslu rovnosti úměrné.

Tato úměrná rovnost má ve společnosti základní úlohu. Proudhon nepochopil, že v oblasti vztahů mezi sociálním celkem a jeho částmi je úměrná rovnost spravedlnost sama. Protože se rovnost netýká abstraktního člověka o sobě, nýbrž konkrétních osob, vyžaduje, aby určitým způsobem – ale v respektování rozličností, a tudíž konkrétních nerovností spojených s osobním životem v lůně společnosti – přešla do samotné oblasti těchto nerovností: a tak se stává rovností úměrnou, charakterizující podílnou spravedlnost, jež nakládá s každým podle jeho zásluh. Spravedlnost proniká všemi nerovnostmi, vyrovnává je a tak obnovuje rovnost ve formě relativní totožnosti v nakládání s každým nebo ve formě živoucí harmonie. Tímto způsobem přivádí ty, kteří si nejsou rovni, k rovnosti, a tím spravedlnost zajišťuje nezbytný základ pro občanské přátelství¹². Takže, je-li rovnost v kořenech a nerovnost ve větvích, pak společným působením spravedlnosti, přátelství a lidského soucitu vzniká nový druh rovnosti, pokud jde o plody.

¹²Srov. Saint Thomas d' Aquin, *Comment. sur l' Ethique*, livre VIII, leçon 7; Gerald B. Phelan, *Justice and Friendship*, in *The Maritain Volume of the Thomist*, New York, Sheed and Ward, 1943.

Toto konstatování je vhodné zdůraznit a rozvést jeho implikace. Sociální život je sice požadavkem přirozenosti, ale je dílem rozumu a ctnosti a implikuje – ať je jakkoli obtížný – pohyb, v němž člověk postupně ovládá přírodu a sama sebe, a proto sociální rovnost není nic hotového, ale implikuje určitý dynamismus. Je podobně jako svoboda cílem, o který je nutno obtížně bojovat za cenu neustálého vypětí energií ducha. Jakožto požadavek přirozenosti je ve svých nejobecnějších formách základem a principem, ale pouze jako semeno, které se musí vyvíjet a směřuje k vydání plodů. Nevyžaduje pouze uskutečňování podílné spravedlnosti ve společnosti. Vyžaduje, aby se všichni v co možná nejširší míře zdarma podíleli na základních hmotných i duchovních dobrech a aby jednotlivé osoby měly účast na obecném dobru, jak jsme o tom už mluvili. Sociální rovnost vyžaduje rozvoj sociální spravedlnosti; organické rozvíjení zákonných institucí; stále rozsáhlejší přístup osob jako takových do politického života; přechod do podmínek, které by každému oprávněně poskytovaly stejnou možnost, „equal opportunity“ (stejnou v úměrném smyslu), rozvíjet své dary a které by umožňovaly vytvoření aristokracie zrozené z osobní práce, jež předává svá vynikající díla k obecnému užitku; požaduje konečně stále větší podíl všech na dobrech kultury a ducha a na vnitřní svobodě, kterou dává vláda nad sebou a poznání pravdy.

Kultura, která je kolem nás, o tyto věci usilovala, a protože o ně usilovala špatně, setkala se s pravým opakem. Nevzdělání venkované středověké Francie měli větší podíl na společných dobrech ducha než dnešní střední vrstvy. Vzácné technické divy jako film a radio, užívané dosud vůči masám nešťastným způsobem, poskytují středním vrstvám potěšení duševního rozptýlení a jednotvárnost prázdnoty. Dobře si to uvědomuji, ale také si nemyslím, že být nevzdělaný je samo o sobě dobré. Musíme se obnovovat a musíme usilovat o dobro dobrým způsobem.

Kvas rovnosti, který se rozšířil pseudokřesťanským egalitářstvím, naplnil svět nezdravým kvašením. Ale existuje jiný kvas rovnosti¹³, jenž je kvasem spravedlnosti a normálním stimulujícím faktorem dějin a pozvedá lidskou masu k opravdověji lidskému způsobu života, v němž nerovnosti nejsou potlačeny, ale kompenzovány a podřízeny vyšší rovnosti společného užívání dober, která živí a pozdvihují rozumovou přirozenost.

Omylem tedy bylo usilovat o rovnost sestupem k základu „přirozeností“ a vyrovnáváním všeho na tento základ. Musí se o ni usilovat postupným pohybem k cíli, jímž jsou dobra rozumového života, která se stala – pokud je to možné a v různých stupních – přístupnými všem, a to díky samotným ne-

¹³ „Tato základní rovnost je aktivní a vyznařující... Vytváří jakýsi dynamismus rovnosti, kvas rovnosti, který lidskou masu ustavičně pozdvihuje ke způsobu života, kde se vzdálenosti, jež oddělují, stále zmenšují, kde se právě bratrství uskutečňuje stále dokonaleji.“ Kardinál Verdier, *Problèmes sociaux, Réponses chrétiennes*, str.43.

rovnostem, které mocí spravedlnosti a bratrského přátelství už neovládají, ale pomáhají a vedou ke spolupráci.

★

Rovnost, o které jsme mluvili, by měla být nazvána rovností křesťanskou, a to nejen proto, že vychází z židovsko-křesťanské tradice a je ve shodě s křesťanským pojetím života, ale také proto, že kdyby nebylo křesťanského kvasu, vloženého do profánních dějin, a kdyby křesťanské energie nepozdvihovaly časnou kulturu v její vlastní sféře, tato rovnost by se nemohla uskutečnit. Tak jako existuje rozvinutí přirozeného zákona, kterého lze dosáhnout pouze silou ctností Nového zákona, tak také existuje lidské rozvinutí, skutečný humanismus občanského života, kterého lze dosáhnout pouze silou těchto ctností. Působení iracionálních instinktů a tendencí je v politickém životě lidí veliké. Má-li být možný politický život, ve kterém dynamismus rovnosti působí správným směrem, je nutné, aby návyky pocházející v lidech z křesťanských ctností v nich ovládly iracionálně rozumem a rozvinuly v nich správné instinkty. Má-li se v tomto časném řádu, který je místem konfliktů, slabostí a hříchů světa, rozvinout mezi lidmi skutečný smysl pro rovnost bez egalitářství a smysl pro občanské přátelství, které není darem přirozenosti, ale plodem hrdinského úsilí rozumu a svobody, je nutné, aby tento časný řád prostoupila míza evangelia, smysl pro nadpřirozenou rovnost povolanych k Božímu životu a smysl pro bratrskou lásku a aby tento řád oživila a pozdvihly.

Abychom se závěrem vrátili k ústřednímu tématu této studie, řekněme, že realismus našeho rozumu je tak slabý a přirozená láska ke spolulidem tak málo bdělá – buď pro slabost naší přirozenosti, nebo pro rány, které utrpěla – že bez posilující pomoci víry a evangelijní lásky je stěží možné, abychom pokud jde o rovnost či nerovnost lidí, neupadli do jednoho ze dvou omylů – empirického nebo idealistického –, na které jsme ukázali na začátku. Má-li se realistické pojetí rovnosti v přirozenosti rozšířit mezi lidmi dosti obecně a s dostatečnou pevností, aby účinně působilo na kulturu, může to fakticky být pouze křesťanské pojetí této rovnosti.

Z knihy J. Maritain: Redeeming the time, Human Equality, p. 1-28, London 1944; přeložil dr. Karel Šprunk

Noví blahoslavení

20. listopadu 1994 – v den slavnosti Krista Krále – blahorečil Svatý otec v Římě, v chrámu sv. Petra, pět členů řeholních institutů. Slavnost byla dovětkem za biskupským synodem, který se zabýval otázkou realizované obnovy řeholního života po II. vatikánském koncilu. Blahoslavení jsou dva muži a tři řeholní sestry.

Anežka Ježíšova Galandová

narodila se 17. listopadu 1602. V útlém věku projevovala velkou oddanost Nejsvětější svátosti a Panně Marii, cvičila se v modlitbě a prokazovala velké milosrdenství chudým. Přála si zasvětit se Bohu. Její rodina bydlela poblíž dominikánského kláštera. Anežka vstoupila v dubnu 1621 do třetího řádu. V 21 letech odešla z Puy do nového dominikánského kláštera v Langeaku.

V roce 1627 se stala převorkou. Pověst její svatosti vyvolávala chválu i pomluvy, ona obojí klidně přijala. V roce 1624 se jí zjevila Panna Maria a řekla jí: „Pros mého Syna za abbého z Pébraku“. Anežka kněze neznala, ale obětovala za něho modlitby, utrpení a oběti. Tím spolupracovala na poslání p. Olier, zakladatele Společnosti sv. Sulpicia pro výchovu kněží.

Anežka – stejně jako Kateřina Sienská – působila v Církvi s podobnou horlivostí a láskou. Zemřela 19. října 1634. Svým řeholním sestrám zanechala povolání – modlit se za kněze.

Milost matky Anežky z Langeaku stále žije mezi sulpiciány, v klášteře sv. Kateřiny v Langeaku a v Kongregaci apoštolského života dominikánek v Puy, nazvané „Dominikánky matky Anežky“, které v roce 1671 založily v jejím rodném domě společenství.

Marie Poussepinová

se narodila v Dourdanu 14. října 1653 v křesťanské rodině. Živila se výrobou pletených punčoch. Marie byla brzy zasvěcena do charitativní činnosti. Doprovázela svou matku k chudým nemocným z milosrdného bratrstva.

V roce 1685, přístupná moderním myšlenkám, změnila rodinný podnik ve strojovou manufakturu na výrobu vlněných punčoch. Zaměstnala učně od 15 do 25 let, zrušila poplatky za vyučení, zavedla výkonostní prémii a služební postup podle vykonané práce.

Tato „průmyslová revoluce“ byla příčinou hospodářského rozmachu města.

V roce 1696 v jejím životě, zcela zaměřeném k Bohu a bližnímu, nastal velký zlom. Odešla do Sainville v Beauce a založila tam společenství třetího řádu sv. Dominika. Vychovávaly dívky a sloužily chudým nemocným. Marie skryla své sestry pod ochranu Matky Boží v tajemství jejího Obětování.

Marie Poussepinová učila, že milosrdná služba má být v přímém vztahu s intenzitou kontempace a se zvěstováním Slova. Chtěla do všech míst přinést poznání Ježíše Krista a lásku k němu. Zemřela 24. ledna 1744.

Milosrdné sestry dominikánky Obětování Panny Marie dnes působí ve 33 zemích čtyř světadílů. Jdou cestou, kterou jim vytýčila Marie Poussepinová. Sestry se snaží reagovat na potřeby dnešní doby a na evangelizační naléhavost.

P. Hyacint Maria CORMIER OP

Pro náš dominikánský řád je tato beatifikace velkou událostí. Mezi blahoslavenými je magistr řádu otec Hyacint Maria Cormier. Byl to obnovitel české dominikánské provincie, kterou navštívil začátkem tohoto století.

Zázrak, který byl potřebný k ukončení beatifikačního procesu, je uzdravení otce Jiřího Maria Veselého z těžké flegmony, v době jeho pobytu v koncentračním táboře v Želivě. Jeho stav byl beznadějný, přímluva otce Cormiera zachránila otci Jiřímu život.

Beatifikace otce Cormiera má také tento zajímavý aspekt. Patří k trojici „církevních otců“, kteří vedli velký dialog na začátku tohoto století. Je to svatý Pius X., papež; blahoslavený otec Hyacint Maria Cormier a biblista otec Lagrange. Korespondence mezi papežem Piem X., magistrem řádu Cormierem a otcem Lagrangem je strhující četba, v níž můžeme sledovat starost papeže o nauku Církve v zápase s modernismem, kdy se velká část biblistů i teologů ocitla ve velmi těžkém postavení. Můžeme kriticky hodnotit některé projevy tohoto papeže, musíme si však uvědomit, že Pius X. patří k velkým papežům, kteří vrátili Církvi denní účast věřících na Eucharistii, již od raného dětství. Patří k papežům, kteří se zasloužili o katechezi a liturgii v Církvi. Jeho někdy příliš striktní a ostrý přístup k teologickým otázkám musíme chápat v dobovém kontextu.

Otec Lagrange vykázal heroický stupeň poslušnosti, úcty a důvěry v učitelský úřad Církve. V několika listech zdůraznil, že jeho poslušnost není přetvářkou. Věděl, v čem problém spočívá, byl do konce života přesvědčen, že jeho průkopnická exegetická metoda práce dojde uznání Církve.

Třetí z trojice je – nyní blahoslavený – otec Hyacint Maria Cormier, jeden z posledních noviců otce Lacordaira, obnovitele dominikánského ži-

vota. Vychoval pro řád plejádu význačných francouzských dominikánů, kteří působili v Církvi v třicátých a čtyřicátých letech. V této korespondenci je mužem synteze, který spojil svoji důvěru v pravdu s poslušností vůči papeži i sympatií pro otce Lagrangea, kterého vedl a chránil.

Otec Hyacint Maria Cormier, Magistr Řádu bratří kazatelů, křestním jménem Luis Stanislav Henri Maria, se narodil 8. prosince 1832 v Orléansu (Francie), v rodině podnikatele. Po střední škole se rozhodl pro vstup do semináře, zde také vstoupil r. 1855 do třetího řádu bratří kazatelů – dominikánů. Teologická studia dokončil a dosáhl hodnosti bakaláře, byl vyznamenán za vzorný prospěch stříbrnou medailí. Krátce po vysvěcení na kněze dostal od svého slavného biskupa Dupanloup souhlas ke vstupu do Řádu bratří kazatelů ve Favigni, kde otevřel noviciát otec Lacordaire. Slavné sliby složil v Římě r. 1859. Krátkou dobu pracoval jako sekretář magistra řádu, otce Jandela, a současně byl submagistrem noviců ve Viterbu, později také u sv. Sabiny v Římě. Nato byl jmenován magistrem noviců a zvolen převorem v Corbare. V roce 1865 se stal prvním provinciálem obnovené toulouské provincie. V letech 1891–1896 byl asistentem magistra řádu a prokurátorem. V r. 1904 byl zvolen do úřadu magistra řádu a dále ho v Římě jmenovali konzultorem Kongregace posvátného officia a Kongregace pro šíření víry. V r. 1905 obnovil, po dlouhé přestávce, českou provincii. Uskutečnil reformní plán otce Lacordaire v rámci celého řádu. V roce 1909 založil novou řádovou kolej Angelikum jako mezinárodní filosoficko-teologickou fakultu dominikánů. Po uplynutí doby svého úřadu žil v konventě sv. Klementa v Římě, kde je pohřben sv. Cyril. Zde zemřel 17. prosince 1916, v den sedmistého výročí schválení Řádu bratří kazatelů.

Apoštolská horlivost, osobní kázeň, veliká dobrota srdce, hloubka meditativní a kotemplativní modlitby, to byl strhující příklad pro celou generaci dominikánů mezi dvěma válkami. Otec Cormier byl ideálem našich dominikánů Silvestra Brait, Metoděje Habáně, Reginalda Dacíka, a žijícího otce Jiřího Maria Veselého. Otec Cormier byl jako ctihodný Boží sluha považován i za patrona studijního centra českých dominikánů před druhou světovou válkou i do r. 1950.

Doufejme, že blahoslavený otec Hyacint Maria Cormier, obnovitel naší provincie, nám pomůže při obnově dominikánského řeholního života, života modlitby a studia v naší provincii.

P. Dominik Duka OP

Gilbert Dahan – Křesťanští a židovští intelektuálové

(Les intellectuels Chrétiens et les juifs au Moyen Age, vyd. nakl. CERF v Paříži 1990.)

Studie v rozsahu 650 stran se zabývá opravdu do hloubky problému vztahů křesťanů a židů ve středověku na úrovni intelektuálů obou táborů. Vyhýbá se vědomě určitým problémům, které byly vyvolány středověkou lůzou té či oné strany. Chce nahlédnout, jak středověký člověk křesťan či žid chápal tento vztah. Je zapotřebí si uvědomit, že na křesťanské straně byl tento přístup určován dvěma nejvyššími autoritami křesťanské teologie, a to sv. Augustinem a Tomášem Akvinským. Díky Augustinovi a jeho komentáři k listu Římanům respektoval Teodosiův i Justinianův kodex postavení židovstva v duchu římského občanství. Pozdější vývoj byl právně kodifikován dekretem „Siete partidas“ kastilského krále Alfonsa X. Je nutné zdůraznit, že od vlády Karla Velikého se dostává židovské obyvatelstvo do privilegovaného postavení vůči ostatním obyvatelům, a to v tom smyslu, že židé jsou považováni za služebníky krále. Překlad Tomáše Pěkného (T. Pěkný: Historie Židů v Čechách a na Moravě, Praha, Sefer 1993) „otroci krále“ je zavádějící. Středověk neznal otroctví v antickém duchu. Toto postavení bylo ochranou, ale v některých momentech také příčinou závisti či nenávisti jak ze strany feudálů, tak ze strany městského patriciátu. Ghetto je dobová instituce, která měla zajistit svébytnost židovskému obyvatelstvu. Neznamená to, že bychom chtěli instituci ghetta vychvalovat či schvalovat, je to spíše hodnocení v kontextu tehdejší doby. G. Dahan se zabývá i otázkou obviňování židovstva z rituální vraždy. Ukazuje, že po celé období středověku nebyly nikdy tyto pomluvy potvrzeny. Skutečné studium historie ukazuje, že jakýmsi podkladem pro vznik těchto pověstí jsou římské nekřesťanské prameny. Dochovaný rukopis z 2. století se zmiňuje o tom, že Židé požívají krev svého mesiáše. Samotný rukopis svědčí o tom, že tato pomluva byla vlastně původně namířena proti židokřesťanům. Křesťanská luza ji později z neporozumění aplikovala na židovské obyvatelstvo spolu s oním známým tvrzením, že o velikonocích Židé požívají macesy pokropené křesťanskou krví. Díky pozdějšímu středověkému prameni, tzv. Syrakuskému rukopisu, se dostáváme k dalšímu zdroji těchto pomluv. Rukopis existuje ve dvojí verzi – latinské a hebrejské – a vypráví o tom, že část obyvatelstva ghetta v sarkastických a ironických scénkách křižovala figurinu, které se posmívala. Latinské prameny předpokládají, že k této události docházelo pravděpodobně o velikonocích, hebrejské ji kladou na svátek Purim. Z neporozumění pak mohlo dojít ze strany křesťanů k tvrzení, že Židé na Velký pátek křižují křesťana, aby tak potupili Krista. Soudní středověké tribunály však vyvrátily všechna tato obvinění, pokud byla vznesena.

Problém označování židovského obyvatelstva je poměrně velmi starého data. Na Východě bylo označováno židovské i křesťanské obyvatelstvo – tato metoda byla uplatňována ze strany islámu a Charatů. Pokud obviňujeme Tomáše Akvinského, že i on doporučuje vévodkyni brabantské, aby Židé nosili barevné (žluté) označení, pak je zapotřebí si uvědomit, že zde Tomáš Akvinský pouze

cituje rozhodnutí IV. Lateránského koncilu. Toto označení, jak víme, souviselo i s určitým privilegovaným postavením, neboť zaručovalo židovskému obyvateli právo nerespektovat křesťanské předpisy, zvyklosti a svátky. Nepopírejme, že se později toto označení často mohlo stát i terčem útoků či pohrdání.

Studie se ovšem nezabývá pouze otázkami vztahu křesťanů a Židů v otázce tolerance či intolerance. (Není bez zajímavosti, že termín 'tolerance' je užit poprvé v papežských dokumentech raného Středověku. Tolerance není objeveným termínem či technickým prostředkem z období renesance, jak se domnívají mnozí badatelé dneška.) Kniha se zabývá také otázkou spolupráce křesťanských a židovských intelektuálů v oblasti teologie, filosofie, biblických a historických studií. Doporučuji tedy frankofonním čtenářům četbu, ale především studium této knihy.

P. Dominik Duka OP

Paul Johnson: Dějiny Židovstva

(Historia Żydów, Londýn, 1987)

Autorem je i u nás známý publicista, historik P. Johnson, jehož *Dějiny* 20. století vyšly knižně, a někteří čtenáři samizdatu se rozpomenou na krátký životopis Jana Pavla II., který vyšel po jeho zvolení papežem. Recenzovaná práce je pokusem o přehledné dějiny Židovstva. I. kapitola se věnuje epose biblického Izraele, II. kapitola probírá dějiny biblického Židovstva v období po návratu ze zajetí či od druhé Svatyně. Nekončí ovšem tak, jak jsme zvyklí, naším letopočtem, nýbrž obdobím, kdy se objevuje islám, tedy zhruba řečeno 7. stoletím. III. kapitola se zabývá obdobím usazování Židů v evropské diaspoře a končí jejich vyhnáním ze Španělského království v roce 1492. IV. kapitola je věnována otázce ghetta a židovské samosprávy v ghettu. Končí osvícenstvím, které proniká i do ghetta a připravuje další období, kterému se věnuje V. kapitola nazvaná Emancipace. Tato kapitola popisuje dějiny Židovstva v 19. a 20. století. Končí hodnocením Franze Kafky. VI. kapitola je nazvána Holocaust. Autor rozebírá otázku vzniku rasového antisemitismu na počátku 20. století a vyvrcholení v tzv. konečném řešení. Poslední kapitola je věnována budování státu Izrael pod názvem Sion.

Vlastní práci považuji za důležitou, protože poskytuje ucelený vhled do dějin Židovstva. Čtenář se seznámí s problémem kohabitanace židovského obyvatelstva s křesťanskou Evropou v období, kdy se sama společnost deklarovala jako monolitní a nikoliv pluralitní. Pokud jde o moderní dějiny Židovstva, dává nám možnost porozumět některým problémům, se kterými se setkáváme ve východní postkomunistické Evropě, především v rozsáhlých územích bývalého Sovětského svazu, kde velká část židovského obyvatelstva viděla záchranu před ruským antisemitismem ve spolupráci s bolševismem. Autor připomíná silné zastoupení Židů v bolševické straně, v jejím ústředním výboru i v nechvalně známé tajné policii zvané „Čeka“. Tato policie se neblaze proslavila při likvidaci soukromých zemědělců na Ukrajině. Výbuch antisemitismu s příchodem německé armády a reminiscence po pádu komunismu vyrůstají především z ne-

znalosti mladších generací, kterým určité kroky bolševické revoluce i čekistů splyývají s účastí židovských pracovníků těchto institucí.

P. Johnson vidí dost zkresleně účast křesťanských církví na Západě v boji proti antisemitismu. Na prvním místě bych vzhledem k citacím autora chtěl připomenout postoj německé Vyznavačské církve vedené K. Barthem a její prohlášení v tzv. barmenských tezích. Jednoznačný je i postoj římskokatolické církve, tj. prohlášení, se kterými se setkáváme v pastýřských listech francouzského, holandského, belgického, maďarského i slovenského episkopátu, nemůžeme vynechat ani episkopát německý. Rovněž tak je zapotřebí připomenout nóty státního sekretáře kardinála Pacelliho a zcela na místě je připomínka encykliky proti fašismu a nacismu „Mit brennender Sorge“. Také skutečnost, že světový židovský kongres poděkoval papeži Piu XII. za záchranu zhruba jednoho miliónu Židů, není bez významu. Autor schvaluje opatrný postoj vlády Spojených států a Velké Británie, jejichž diplomacie si byla vědoma, že razantní prohlášení a protesty vyvolávají patologickou nenávist Adolfa Hitlera vůči Židovstvu a umocňují represálie. V tomto duchu postupovala také vatikánská diplomacie, i sám Pius XII. Rehabilitaci Pia XII. poskytuje práce P. Lapida. Rovněž bych chtěl připomenout kondolenci francouzského premiéra, Žida Leona Bluma, který prohlásil, že Pius XII. vykonal pro ochranu Židovstva nejvíce ze všech mezinárodních představitelů světa politiky, kultury a náboženství.

P. Dominik Duka

Pinchas E. Lapide: Řím a Židé

(Rom und die Juden)

Kniha vyšla v nakladatelství Herder Verlag v roce 1967. Autorem knihy je známý německý židovský publicista a teolog, který vydal celou řadu studií a článků. Recenzovaná kniha se zabývá otázkou politiky Vatikánu či papežů vůči antisemitismu v období pontifikátu Pia XI., Pia XII. a Jana XXIII.

V druhé kapitole ukazuje autor postoj Pia XI. vůči italskému fašismu. Na to navazuje rozбором encykliky proti nacismu „Mit brennender Sorge“, ze které i cituje význačné pasáže. Jako zajímavost uvádí reakci nacistického ministra propagandy Goebbelse, který nazval Pia XI. polovičním Židem (jeho matka prý byla holandská Židovka) a hlavního redaktora této encykliky kard. Pacelliho, státního sekretáře (pozdějšího Pia XII.), označil za čistokrevného Žida, neboť rodina Pacelli je prý stará římská židovská rodina. Některé antisemitské plátky, které se objevují v naší zemi, by zde zajisté našly senzační novinářské objevy. Pochopíme i odpověď Pia XI. na poděkování delegací za zmíněnou encykliku: „Neděkujte mně, váš dík patří Pacellimu.“

Poslední část druhé kapitoly věnuje Pinchas E. Lapide slavné audienci Pia XI. v Castel Gandolfo, která nabývá ovšem v líčení P. Lapide skutečné dramatickosti. Audience se odehrála v den státní návštěvy Adolfa Hitlera v Římě po uzavření mnichovské dohody. Dva dny před Hitlerovou návštěvou prohlásil Pius XI., že v Římě je nedýchatelný vzduch, uzavřel Vatikán, baziliku, muzea

a odcestoval do Castel Gandolfo, kde udělil audienci, při které pronesl onu slavnou větu: „V duchovním smyslu jsme všichni semité.“

Třetí kapitola je věnována Piu XII. Jestliže politika Pia XI. byla politikou přímých a ostrých vystoupení, intervencí a prohlášení, Pius XII. provozuje již zcela diplomatickou válečnou politiku s pokyny pro nunciatury na záchranu Židů. Vydává příkaz, aby všechny římské kláštery (i ženské) přijímaly i do papežské klausury děti, ženy a muže židovského původu. V samotném Římě (dokumentuje Lapide) tak bylo zachráněno 10.000 Židů. Podobné příkazy byly vydány dalším nunciaturám. Poté probírá situaci i osud Židovstva v Itálii, na Slovensku, v Maďarsku, Rumunsku, Bulharsku, Řecku a Španělsku. Španělsko na základě vatikánské intervence znovu otevírá své hranice židovským uprchlíkům. P. Lapide zdůrazňuje opravdu nový postoj Pia XII., který zakazuje křtít ukrývané děti, dokonce ani sirotci nesmějí být křtěni. V další části hájí Pinchas Lapide Pia XII. proti Hochhutovi (známá hra „Náměstek“). Ukazuje, že právě razantní vystoupení holandských biskupů mělo za následek kruté pronásledování Židů, a to i pokřtěných. To byl důvod, proč nechtěl Pius XII. riskovat.

Ve čtvrté kapitole rozebírá postoj Jana XXIII. k Židům. Dozvídáme se, že za druhé světové války byl nuncius Roncalli (pozdější Jan XXIII.) pověřen politikou Vatikánu na záchranu židů na celém Balkáně. Cituje prohlášení Jana XXIII., ve kterém oslovuje Židy: „Já jsem Josef, váš bratr, bratr pronásledovaných Židů.“ a vyzývá křesťany, aby činili pokání za utrpení, které způsobili Židovstvu během dějin. Připomíná též pasáže encykliky *Pacem in terris*, která vyšla také v hebrejštině.

V závěrečné kapitole probírá dekret „*Nostra aetate*“ o vztahu římskokatolické církve k Židům. Tuto knihu považují za nesmírně zajímavou, protože dává našim čtenářům, kteří neměli kontakt se zahraniční literaturou, možnost nahlédnout na skutečnost vztahu mezi Vatikánem a Židovstvem v těžkém období 2. světové války, v období rasismu a antisemitismu.

Mohu říci, že po přečtení knihy jsem na naše římské velekněze, Pia XI. a Pia XII. i Jana XXIII., opravdu hrdý.

P. Dominik Duka

P. Raymond Jacques Tournay, OP: Když Bůh hovoří jazykem lásky (Studie o Písni písní)

Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour (Études sur le Cantique des cantiques)

Autorem je starozákonník, profesor Jeruzalémské biblické školy. Tato studie, která vyšla v roce 1982 v nakladatelství J. Gabalda v Paříži, je zhodnocením nejvýznačnějších komentářů k Písni písní, které se objevily v době po II. vatikánském koncilu. Autor si všímá velkého komentáře profesora André Roberta, jenž byl u téhož nakladatele (J. Gabalda) posmrtně publikován v roce 1962. Menší komentář André Roberta nalézáme v Jeruzalémské bibli, kde A. Robert

také překládal Píseň písní. Druhým komentářem, kterého si všímá O. Tournay, je komentář Marwina H. Popa v The Anchor Bible, 1977. Tento komentář chápe Píseň písní jako velkou alegorii, která osvětluje dějiny izraelského lidu a rozvíjí v něm víru v mesianismus.

Tajemství lidské lásky je neoddělitelné od Boží lásky, a tak se stává lidská láska znamením a symbolem Boží lásky, o které čteme v Písni písní.

V sumarizaci komentářů si všímá autor studie členění Písně písní. A. Robert (1963) rozděluje Píseň písní do pěti básnických útvarů. Náš profesor J. Segert (1956) ji dělí do 32, L. Krinecki (1964) do 52, a R.J. Tournay do 10 básnických útvarů s epilogem.

Co se datuje týče, zařazuje autor poslední redakci Písně písní do doby rekonstrukce svatého města a vybudování hradeb za Nehemiáše. Pís 8, 8–10 identifikuje symbolicky s Jeruzalémem z doby návratu.

Rozdíl v komentáři mezi A. Robertem a R. J. Tournayem spočívá v konečném pojetí smyslu alegorického výkladu Písně písní. Pro A. Roberta symbolizuje text Písně písní vztah Boha–ženicha k Izraeli–nevěště. Pro Tournaye je historickým jádrem Písně písní sňatek krále Šalomouna s egyptskou princeznou, což byla v historii Jeruzaléma nejslavnější svatba dynastických dějin. Šalomoun zde reprezentuje krále–mesiáše par excellence.

Výklad Písně písní je alegoricko–kristologický, je zde vyjádřena láska Mesiáše (ženicha) k vyvolenému národu Izraeli (nevěště). Skutečnost egyptských vlivů v Písni písní potvrzuje autorovi „Sitz im Leben“ Písně písní do doby Šalomounovy. Podobně i popis Palestiny odpovídá rozkvětu říše v době davidovsko–šalomounského království. Jméno Šalomoun (Šulamit) je jménem toho, který našel pokoj, mír, a Jeruzalém je město míru. Víme, že mesiáské očekávání se také opírá o vizi proroka Izaiáše, kde Mesiáš nastolí věčný mír.

Tak tyto obrazy svatebního obřadu vtělené do svatební písně Šalomounova sňatku, se staly jedinečným materiálem pro mesiáskou alegorii, kterou Píseň písní do souboru svatých písem Starého zákona vstoupila.

P. Dominik Duka

Omlouváme se čtenářům za článek K. Rahner - Muž s probodeným srdcem, který vyšel v minulém čísle. Do tisku se omylem dostala verze bez korektur.

Novinky z nakladatelství Krystal OP:

Jeruzalémská bible - 5. svazek (knihy Samuelovy a Králů)

Jeruzalémská bible - 1. svazek (Geneze) - 2. vydání

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

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.

distribuci zajišťuje Knihkupectví f.ú. Praha-Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1

DALŠÍ INFORMACE O DISTRIBUCI A PŘEDPLATĚM NA ROK 1995 SLEDUJTE NA VLOŽENÉM LETÁKU

sazba: KRYSTAL OP v systému L^AT_EX **tisk:** Graphic 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
