

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

SALVE

ROČNÍK V.

ČÍSLO 4

1995

A. Grün OSB *Modlitba jako pramen sebepoznání*

M. Dwyer OP *Následování Krista
u mnišek Sv. Dominika*

J. Salij OP *Co je člověk?*

G. Coppa *Papež - posel naděje
pro třetí tisíciletí*

J. Joblin SJ *Náboženství a mír*



OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>Anselm Grün OSB – Modlitba jako pramen sebepoznání</i>	2
<i>Mary Dwyer OP – Následování Krista u mnišek sv. Dominika</i> .	9
<i>Jacek Salij OP – Co je člověk?</i>	17
<i>Giovanni Coppa – Papež – posel naděje pro třetí tisíciletí</i>	27
<i>Kateřina Lachmanová – Veliká je efezská Artemis</i>	33
<i>Joseph Joblin SJ – Náboženství a mír</i>	35

Editorial

Prvními uznávanými mistry křesťanského duchovního života byli mniši. Dnešní rozkolísaná doba u nich znovu hledá jistotu a stabilitu. Proto se tak populárním stal německý benediktin Anselm Grün, jenž přitom ale není člověkem z jiného světa. Ví přesně o otázkách, potěšeních a starostech postmoderního člověka, k nimž monastická spiritualita spolu s novou teologií pomáhají nacházet vždy přiměřené slovo. Dnešní člověk, ať právem nebo neprávem koncentrovaný především na sebe, potřebuje vědět, co mu modlitba dává. Nestačí mu, že on modlitbou něco dává Bohu. Grün vysvětluje v naší ukázce z jedné z jeho knih modlitbu mimo jiné jako **pramen sebepoznání**.

Z téhož kořene vyrůstá i dílo sv. Dominika. V něm jde sice především o službu pravdě, ale mnišky kazatelského řádu, více než ostatní větve dominikánské duchovní rodiny, se starají, aby toto spojení s mnišstvím nebylo přerušeno. Spíše než mnoha slovy a skutky před tváří veřejnosti svědčí sobě navzájem, církvi a světu o Kristu **společným životem** podle **evangelních rad** chudoby, čistoty a poslušnosti. Píše o tom Mary Dwyer.

Než snad člověk začne žít duchovně, musí být naplno člověkem. Polský dominikán Jacek Salij připomíná, že je možno navzdory moderní skepsi poznat **co je člověk**, jaký je poslední smysl a cíl jeho života. Interpretuje v tomto smyslu encykliku Jana Pavla II. **Evangelium vitae**. Apoštolský nuncius v České republice Mons. Giovanni Coppa představuje papeže při příležitosti jeho letošních narozenin jako **posla naděje pro třetí tisíciletí**.

Kateřina Lachmanová neuctívá článkem **Veliká je efezská Artemis** pohanskou bohyni, nýbrž ve vzpomínce na pokřik Efezanů při jedné rozepři (Sk 19, 23-40) uvažuje o podobných rozepřích v církvi. Duchovní vzestupy či ponory osvědčují svou hodnotu angažovaností člověka pro lidské potřeby. Ilustrujeme to rozsáhlou studií francouzského jezuitu Josepha Joblina o **náboženství a míru**, jíž v tomto čísle dokončujeme. Zároveň se tím vracíme k tématu mezináboženského dialogu.

redakce

Modlitba jako pramen sebepoznání

Anselm Grün OSB

1. Modlitba nutí k sebepoznání

Mniši chtějí v modlitbě hovořit s Bohem a k němu obracet svá srdce. Avšak stále zakoušejí, že Bůh toho, kdo se modlí, nutí, aby se pozastavil nad sebou samým a aby se nejprve zabýval vlastním srdcem. Sv. Augustin ve svých Vyznáních píše, že Bůh ustavičně obrací jeho pozornost na něho samého:

Ty tedy, Pane, prostřednictvím jeho slov odvracíš můj pohled, abych konečně pohlédl na sebe samého. Neboť jsem sebe sama umístil kdesi za svými zády, abych na sebe neviděl. A hle, stavíš mi před oči mne samého, abych uviděl, jaký jsem odporný, pokroucený, špinavý, pokrytý vředy, přetékaný hnísem. Pohlédl jsem a zaplavilo mě zděšení, ale před tím pohledem nebylo kam utéci.

V modlitbě nemůžeme utéci před sebou samými. Bůh se nenechá zneužít jako úniková cesta. Ukazuje nám to, když během modlitby způsobuje, že odhalujeme své myšlenky a city, a tak obnažuje náš vnitřní stav. Řekl abba Nil: „Cokoli z pomsty učiníš bratrovi, který ti ukrátil, to vše se ti stane překážkou během modlitby.“

A jeden Otec pouště si myslí, že veškerá modlitba, jež nás nekonfrontuje se sebou samými a našimi skutečnostmi, je marná: *Jestliže si člověk nepřipomíná v modlitbě své činy, námaha jeho modlitby je zbytečná.*

To, že mě modlitba nutí k sebepoznání, je tedy věcí zkušenosti. Mniši uvádějí důvody: jak se člověk začíná modlit, žárliví démoni se snaží mu v tom zabránit a vyvolávají špatné myšlenky, vášně a emoce. Mnich se tomu nesmí divit, ale má to považovat za normální, a dokonce, jak soudí Evagrius, to očekávat: *Když se modlíš, jak se sluší, očekávej to, co se nesluší, a statečně tomu odporuj.*

Jestliže nám myšlenky a vášně překážejí v modlitbě, nezbude nám nic jiného, než zanechat modlitby a zabývat se myšlenkami, které se objevily. Vilém od sv. Teodorika popisuje celkem přístupným způsobem, jak ve chvíli, kdy se začíná modlit, mu plyne hlavou potok různých myšlenek. Nesnaží se opanovat je, ani je netlumí, aby se mohl modlit v soustředění, ale úplně vědomě se k nim obrací, snaží se přijít na jejich kořeny a věří, že jen tak se zbaví překážky:

Nechávám tedy svůj dar před oltářem a pln netrpělivosti se nořím do sebe. Obořuji se na sebe sama, zapaluji lampu Božího slova a neústupným a rozhořčeným duchem s rozhodností vstupuji do temného přibýtku svého vědomí, abych si konečně objasnil, odkud pochází tato tma, tato příšerná temnota, jež mě odděluje od světla mého srdce.

Již mi letí do očí roj komárů a téměř se mu daří vypudit mě z obydlí mého vlastního vědomí. Ale jsem rozhodnut vejít, neboť konec konců mi náleží právo pána domu. Tehdy se na mě hrne potok myšlenek, úplně nedisciplinovaných, barevných a velmi spletitých; vysvětlit a projasnit je není možné lidskému srdci, tomu srdci, z něhož přece pocházejí.

Setrávám však tvrdošíjně a usedám na židli, jako bych chtěl nad nimi vykonat soud. Poručím jim postavit se přede mnou, abych mohl vidět tvář a význam každé z nich, abych každé přidelil náležité místo ve svém domě.

Když již rozjasní mlhu svých myšlenek, obrací se k prameni nálad a emocí, aby uvedl soulad do svého citového života. Ví, že se za myšlenkami ukrývají city, a teprve když jsou takové emoce jako žárlivost, hněv, nenávisť a zlost uzdraveny láskou, tehdy se myšlenky mohou uklidnit a on sám se konečně může obrátit k Bohu:

Tak byla zaplašena veškerá temnota a mohu hledět zdravějším a jasnějším zrakem na Tebe, Světlo Pravdy. Vše ostatní je vyloučeno, mohu se obklopit Tebou, Pravdo, a skrýt se ve stínu Tvé Tváře. Mohu k Tobě mluvit otevřeněji a s důvěrou. Mohu před Tebou odkrýt všechny propasti svého vědomí.

Mnich se tedy musí při modlitbě zabývat reflexí sebe sama, sledovat myšlenky a nálady, jež se objevují, a ptát se na jejich příčinu. Avšak sebepoznání není samo o sobě cílem, ale slouží lepší modlitbě. Sebepoznáním se má odstranit všechno, co se s modlitbou neslučuje a co se snaží jí zabránit. Mnich prostě nemůže setřást nebo udusit myšlenky a nálady, jež ho svazují a zdržují od modlitby, může o ně pouze přijít, jestliže se k nim obrátí a pozná jejich příčiny. Když mniši neustále volají po důsledném zkoumání a poznání sebe sama, chtějí umožnit opravdovou modlitbu. Podle sv. Antonína to právě pro mnicha je, že zná sám sebe: *Pro nás je dobré, že odcházíme do naší cely a během svého života se nad sebou mnoho zamýšlíme, až konečně víme, jací jsme.*

A o sv. Benediktovi píše Řehoř: *Vždy pečlivě zkoumal své chování a nedovoľoval oku svého ducha bloudit venku.*

Filokalia (soubor spisů o Ježíšově modlitbě) jasně popisuje cíl zkoumání sebe sama: *Čím větší pozornost obrátíte ke svým myšlenkám, tím lépe budete moci volat k Ježíšovi v horoucí touze.*

Sebepoznání je podmínkou opravdové modlitby: *Pro život modlitby je tedy nezbytné znát každé pokušení a vlastní hnutí duše a také starostlivě bdít nad všemi vlivy zevnějšíku.* Modlitba nás nutí k sebepoznání, neboť se nemůžeme soustředěně modlit, neznáme-li své nejskrytější myšlenky a tálnutí. Nedo-statek vnitřní bdělosti způsobí, že v modlitbě budeme nepřetržitě souženi roztržitostí. Ale naopak roztržitosti, jež se stále při modlitbě objevují, jsou pomocí na cestě sebepoznání. J. Hausherr, jeden z největších znalců starověkého mnišství, má za to, že roztržitosti během modlitby mají tutéž funkci

v sebepoznání jako sny: *Roztržitosti mají velkou hodnotu jako ukazatele. Jsou svým způsobem snem v bdělém stavu, snem o tom, co nás pohlcuje.* Tak jako nám sny dávají poznat, co se děje v hlubinách naší duše, v hlubinách našeho podvědomí, stejně to činí i roztržitost, jež má rovněž svůj pramen v podvědomí. Ukazuje nám sklony našeho srdce. Všimneme-li si, že neustále myslíme na totéž, na určité osoby, události, anebo že se nám pořád v hlavě pletou tytéž problémy či plány, můžeme z toho vyvodit velmi hodnotné úsudky o nás samých. A jakmile se takto lépe poznáme, roztržitost ustane a budeme schopni soustředěně se modlit k Bohu.

2. Modlitba jako pomoc v sebepoznání

Sebepoznání není jen podmínkou modlitby, ale i naopak – modlitba je člověku pomocnicí v sebepoznání: *Neexistuje nic, co by víc zkoumalo srdce, než modlitba. Když se modlíme, vstupujeme do svaté Boží přítomnosti, která nás prosvětluje až do hloubi. Vše se stane viditelným*¹

Modlitba nás staví před Boha. Boží jas svítí zpoza fasády mých činů a myšlenek. Dává mi nahlédnout pravé motivy mého chování a příčiny mých myšlenek a nálad. Podle *Filokalie* pravé sebepoznání umožňuje jedině Duch svatý: *Pouze Duch svatý dává pravé sebepoznání, bez Něho i ten nejmoudřejší nemůže plně poznat sám sebe a spatřit stav své duše.*

Jsou věci, jež bych v sobě bez modlitby neobjevil. Neboť právě díky konfrontaci s Bohem si uvědomuji, co je ve mně pokřivené. Modlitba odhaluje to, co pouhé sledování sebe sama nikdy viditelným neučiní. *Ježíšovu modlitbu charakterizuje to, že vyláká skryté vášně zahrnuté v srdci, odhaluje otroctví, v němž nás drží pokušitel.*

Ta schopnost modlitby, jež nás vede k hlubšímu sebepoznání, spočívá v tom, že nás konfrontuje s Osobou, s Bohem. Modlitba není monologem, není shlížením se v zrcadle, ale je rozhovorem, setkáním s Osobou na mně nezávislou. To mi umožňuje pohled na sebe zvnější, z bodu, z něhož se mohu poznat dopodrobna a objektivněji než pouhým sebepozorováním, jestliže kroužím kolem sebe a nemohu se osvobodit. Člověk, jenž hledí pouze na sebe, je slepý pro mnoho aspektů své bytosti: dívám-li se v modlitbě na Boha a nikoli na sebe, mohu skrze Boha hledět na sebe a poznat se daleko lépe v Jeho světle.

Z hlediska psychologie C. G. Jung takto vysvětluje pozitivní funkci modlitby v sebepoznání: Modlitba uvádí člověka do podvojného vztahu mezi „já“ a na druhé straně se nacházejícím „Ty“. Tato podvojnost člověku dovoluje vytrhnout se ze svého malého „já“, aby na sebe pohlédl odjinud. Člověk, jenž obvykle žije „příliš“ ve svém vědomí, může modlitbou udělit hlas svému nevědomí. Jung nazývá modlitbu *colloquium cum suo angelo bono* („roz-

¹W. Maglo, *Gebet und Erweckung*, Pfäffikon 1972.

hovorem se svým dobrým andělem“) a chápe ji jako rozhovor s vlastním nevědomím, které tak může rozvinout své pomocné síly a započít duchovní proces přeměny a uzdravení. Modlitba člověku pomáhá proniknout ke svému malému „já“ uvězněnému ve vědomí, ke svému jáství (Selbst), pravému středu osoby, jenž spojuje vědomí a nevědomí, Boha a člověka. Podle Junga je to nutné k procesu stávání se sebou, k procesu individualizace.

Pro mnichy však sebepoznání znamená více než uvědomění si nevědomí a také více než poznání vlastního stínu. Sebepoznání je pro ně především uznání vlastního hříchu. V Božím světle uznávám, že jsem hříšník, odhaluji, co se ve mně protíví Bohu, co se před ním uzavírá. *Filokalia* rozlišuje sebepoznání, jež poskytuje modlitba, od přirozeného sebepoznání. V přirozeném sebepoznání pozorují ovšem své hranice a nedostatky, neboť člověk ze své přirozenosti dovede odlišit dobro od zla. Avšak ve světle padlé přirozenosti může poznat jen hrubé, hmatatelné chyby. Vnitřní práci modlitby se pohled na vlastní skutečnost zaostřuje.

Duchovní poznání sebe sama, jež vzniká před Boží tváří, ti ukazuje, co je ukryto v dosud nečekaném rozměru... Otvírá oči a dovoluje jasně vidět strukturu duše. Otcové poukazují na výmluvný obraz: svědomí člověka, jenž žije vnějškově, je podobné kalné vodě, na jejímž dně se rojí hmyz, hadi a nebezpeční krokodýli. Nic netušící člověk si toho nevšimne, protože kalná voda mu zastírá pohled. Žije tedy bezstarostně, myslí si, že sám je dobrý, a posuzuje druhé. Svědomí osvíceného člověka je naproti tomu podobné čisté vodě: v slunečním světle Boží milosti je vidět každé zrnko prachu a každý takový prášek silně bolí, poněvadž odděluje od Boha. Pravdivé poznání sebe je jasným viděním vlastních chyb a slabostí v takové míře, že proniká vším. Bolestné sebepoznání, jež zneklidňuje lítosti z něho plynoucí, provází každou opravdovou modlitbu.

Poznání vlastního hříchu je pravé jen tehdy, když tím člověk trpí. Proto *Filokalia* neustále hovoří o bolestném poznání sebe sama, které musí provázet hluboká, upřímná lítost. „Pravdivé, otřesné poznání sebe“, tak hovoří *Filokalia*, probouzí hlubokou, vnitřní pokoru, jež je nutná k opravdové modlitbě. Pouze pokora očisťuje srdce a chrání toho, jenž se modlí, před pýchou a svévolí. Modlitba není prostředkem, jehož může člověk ve vlastním zájmu nebo ze zvědavosti užívat k sebepoznání. Jde v ní spíš o náležitý postoj člověka před Bohem, o pokoru, k níž ho vede bezvýhradné a neomezené sebepoznání.

3. Modlitba jako metoda sebepoznání

Mniši rozvinuli formy a metody modlitby a meditace, které podporují proces poznávání sebe sama. Modlitba se tak stala dokonalým způsobem sebepoznání. Ke zkoumání myšlenek, které otcové mnišství neustále vyžadují,

nedochází před nebo po modlitbě, ale během modlitby a jejím prostřednictvím. A tak umění rozumné modlitby spočívá v tom, aby:

se rozum soustředil s bdělou střizlivostí na srdce, bděl nad veškerými pokušenými, viděl, jak, kdy, odkud a do jaké míry se přibližují.

Sledování sebe sama tedy už je modlitbou. V ní se člověk modlí přemýšleje o sobě a dovoluje Bohu, aby se ptal na jeho myšlenky. Tak tomu rozumí rovněž Evagrius, když radí jednomu mnichovi, že:

má sledovat myšlenky, postřehnout jejich trvání, postup, spleť a vzájemné napojení, jejich dobu a jací démoni je způsobují. Dále který démon jde za kterým a který kterého nedoprovází. A ať touží, aby od Krista obdržel poznání příčin a důvodů.

V rozhovoru s Kristem a tedy v modlitbě musí mnich poznat příčiny a pozadí svých myšlenek. Tento rozhovor s Bohem o sobě samém není pouhou přípravou, ale již samotnou modlitbou. Tématem tohoto rozhovoru mezi Bohem a člověkem je zde sám člověk. Má rozmlouvat s Bohem o sobě samém, má před ním rozprostřít svůj život, aby od něho získal vysvětlení. Stává-li se člověk tématem modlitby, samozřejmě to neznamená, že Bůh bude degradován do role prostředku lidské seberealizace. Cílem modlitby zůstane spíš setkání člověka s Bohem. Ale aby se člověk, jsa tím, kým skutečně je, mohl setkat s Bohem, nemůže si nic předstírat, leč musí před Bohem obnažit své myšlenky i city. Teprve když v rozhovoru o sobě pozná, kým vlastně je a v jakém stavu se nachází, pak může dojít k opravdovému setkání, v němž se člověk neschovává za zbožnou masku, ale vpustí Boha do sebe, vpustí jej blízko, snímaje zbožný ochranný kryt. Rovněž Kasian (jeden z významných západních mnichů – spisovatelů, + kolem 435) zná formy modlitby, jejichž tématem je člověk sám. Hovoří tedy o tom, že mnich si musí během každodenní meditace představovat urážky a zkoumat svoje reakce na ně. Musí meditovat o sobě samém a o svých reakcích v určitých situacích. Přitom nesmí nic předstírat, ale poctivě sledovat, jaké pocity vznikají v jeho srdci, když si představuje urážky, křivdy, nespravedlnost. Musí zaujmout postoj pozorovatele, jenž bez hodnocení registruje, co se odehrává v srdci. Nemůže se však řídit objektivním zájmem, zvědavostí poznat hnutí vlastní duše, ale touhou dojít k takovému stavu, jaký od něho chce Bůh: pro mnichy to znamená postoj pokory a mírnosti. Meditací o urážkách a ukrivděních se má mnich cvičit v trpělivosti a mírnosti. Tak dlouho si má představovat takové situace, až bude schopen na ně reagovat klidně a trpělivě nejen během meditace, ale i když k nim dojde ve skutečnosti. Poznání sebe slouží k uzdravení a je již prvním krokem k němu. Neboť čím častěji člověk uzná svoje chyby a s bolestí jich lituje, tím rychleji je z nich uzdraven. Kasian doporučuje:

Taková pokušení musíme dokonce úmyslně v sobě vyvolávat, abychom, zápasíce s nimi ve stálých myšlenkových bojích, rychleji obdrželi uzdravení.

Metoda, kterou zde Kasian doporučuje, má překvapivou podobnost s tvůrčí obrazotvorností rozvinutou C. G. Jungem. Jde v ní o to, zpřítomnit si nevědomé obsahy tak, že se prodlužují vědomé tužby ze spánku, anebo že se člověk noří do nálady, kterou v dané chvíli prožívá, aby jasněji zakusil onen afekt, který pohnul těmito nevědomými obsahy. Jde zde o to, postavit se destruktivně působícím afektům a přáním a zároveň se prostřednictvím představivosti od nich osvobodit. Také pro Junga má obrazotvornost „náboženský“ charakter, tedy charakter svědomí s veškerou úctou a zřetelem k *numinosum*. Když si mnich – podle Kasiana – něco představuje, musí tak činit vždy před Bohem, pod jeho kontrolujícím a soudícím zrakem. Dává se v té chvíli Bohem přesvědčit o vlastním pokřiveném postoji, o svých vadách, o svém hříchu a vyprošuje si u něho sílu k jejich překonání. Ví totiž, že se nemůže uzdravit sám, že žádná technika meditace nebo modlitby nedokáže uzdravit, leč pouze Boží milost, které se s pokorou odevzdá.

Sebepoznání se uskutečňuje nejen v pohledu na sebe sama, ale rozhodující vliv má rovněž pohled na bližního. Proto modlitba za bližního je plodnou metodou sebepoznání. Když se modlíme za druhého, prosvětluje svůj vztah k němu. V modlitbě za druhé se nesnažíme ospravedlnit druhé, zkoušíme je vidět v Božím světle. V tomto světle se odhaluje náš vztah k druhému. V jednom z apoftegmat otců je modlitba za bratra, který mě urazil, způsobem rozpoznání vlastní nemoci. Když totiž přestanu vidět u druhého jen chyby, budu schopen poznat sebe a vlastní viny. Sv. Benedikt doporučuje pomodlit se s hostem, který právě přišel, ještě dřív, než mu vyřídíme pozdravy. Jako důvod předkládá: „kvůli klamům pocházejícím od ďábla“, které jsou k rozpoznání teprve v modlitbě. Modlitba mi dovoluje poznat všechny předsudky i důvod mých antipatií a současně mi tím daruje jasný pohled na hodnotu druhého.

Modlitbou za sebe navzájem objevíme, že jsme v hloubi duše spojeni se všemi lidmi, že též veškerá temnota a zloba ostatních je v nás samých. Při modlitbě za druhé nás přejde ochota svalit veškerou vinu na ně – naopak, poznáváme stále víc, že sami máme vinu na tom, že se náš bližní chová tak, že ho každý odmítá a odsuzuje. Dostojevský nutí starce Zosima neustále hlásat to, co chápou mniši, že každý člověk přede vším a ve všem je vinen:

Je pouze jedna záchrana: přijímej sebe a učiň se odpovědným za veškerý lidský hřích. Příteli, vždyť je to pravda, jakmile se totiž učiníš upřímně odpovědným za všechny a za všechno, okamžitě užíš, že tomu tak je a že právě i ty jsi za všechny a za všechno vinen.

Kdo zkouší vidět druhého člověka v Božím světle, jako toho, jehož Bůh miluje, ten na něho přestane přenášet vlastní chyby a slabosti. Modlitba za bližního účinně ničí tuto převrácenost a současně je způsobem poznání vlast-

ního nitra. Modlitba zároveň vede k lepšímu poznání druhého, k poznání, jež neodsuzuje, ale chápe a umí soucítit.

Další metodou modlitby vedoucí k sebepoznání je díkyčinění. Sv. Benedikt je ve své *Řeholi* stále doporučuje. Proto nevysvětluje mnichům obtížné situace, ale pobízí je k díkyčinění za nespravedlnost a bezohlednost. Vzdávající díky poznají, co tím Bůh zamýšlí a do jaké míry jsou připraveni podvolit se jeho vůli. Ve 40. kapitole „O míře nápoje“ říká, že když není víno, mniši musí děkovat Bohu, místo aby se ptali, proč. Vrátný musí každému hostu říci *Deo gratias*, ať k němu cítí sympatie, přichází-li v pravý čas, anebo antipatie, objevuje-li se nevhod. Jen tehdy je otevřen setkání s druhým bez předšudků.

Díkyčiněním zkouší přijmout vše tak, jak Bůh dá. Děkuji-li Bohu za události ze svého života, za krásné stejně jako za bolestné, pak přijímám sebe současně se svou minulostí. A pouze to, co jsem přijal, mohu opravdu poznat. Tehdy se mi ukáže, jaký záměr se mnou Bůh má, jaký je onen obraz, jenž ve mně má přijmout tvar. Totéž se týká mnoha událostí a příhod. Jejich skutečný smysl prohlédnu teprve tehdy, zřeknu-li se toho, že chci samostatně přijít na jejich smysl, ale místo toho děkuji Bohu, že mě jimi navštívil. Při díkyčinění opouštíme vlastní pokusy o řešení a důvěřuji Bohu, že všechno dobře zamýšlí. Tato důvěra mě vede k poznání, k poznání nikoli vlastní silou či inteligencí, ale díky milosti. Děkovat za neštěstí, z něhož se mohu zhroutit, děkovat za bližního, jenž mě ničí, se zdá být absurdní. Avšak jen jakmile Bohu za to začnu děkovat, pocítím, kde mu odporuji, kde jej chci uzavřít do své obrazotvornosti. Díkyčiněním opouštím mnou vymalované obrazy Boha, jenž mi v tu chvíli odkrývá – často bolestně – pravdu o mně samotném.

Z knihy „Modlitwa a poznanie siebie“ s přihlédnutím k originálu přeložila Terenzie Eisnerová OP.

Následování Krista u mnišek sv. Dominika: společný život a evangelní rady

Mary Dwyer, OP

Úvod

Křesťan je povolán k životu ve společenství, a sice ke společenství především s Otcem skrze Syna a v Duchu svatém. Veškerá solidárnost s bratry a sestrami pramení a vrcholí v životě Trojice. V Janově evangeliu i v Pavlových listech je náš vztah ke Kristu neustále spojován se společenstvím mezi námi navzájem. V poslední velké modlitbě před svým utrpením Ježíš často opakoval slova: „Otče, ať jsou jedno“ (J 17, 20–23). Modlil se, aby se naše společenství podobalo jeho jednotě s Otcem, aby tak svět uvěřil, že Otec poslal Syna. Bůh nám skrze Ježíše Krista ukázal, že jeho cílem, který se má uskutečnit v plnosti času, je obnovení jednoty všeho stvoření s Kristem ke slávě Boha.

Povolání k řeholnímu životu nás hluboce spojuje s Ježíšovým spásným posláním a svědčí o tom, že křesťanství je neoddělitelné od společenství. Řeholníci žijí svůj křesťanský život jako viditelné společné svědectví pro dobro celého Božího lidu. To platí zvláště o monastickém životě, kde svědectví vydává spíše celá komunita než jednotlivci. Slibem chudoby svědčíme o tom, že evangelium volá všechny křesťany, aby se dělili o svá dobra jeden s druhým. Čistotou ukazujeme, že všichni křesťané jsou povoláni k čisté a nesobecké lásce, a potvrzujeme také prvenství přátelské lásky v mezilidských vztazích. Poslušností se dotýkáme jádra křesťanského povolání, napodobujeme totiž Ježíše v jeho naprosté odevzdanosti do Otcovy vůle.

Právě společný život, zakořeněný v Boží lásce k nám, působí, že se jako mnišky kazatelského řádu stáváme „živým příkladem všeobecného smíření v Kristu, které naši spolubratři hlásají i slovem“². Naše povolání k životu ve společenství přináší nepřetržitý zápas o smíření. Každý den zakoušíme svou vlastní nedostatečnost, svoji slabost, zranitelnost a hříchy. A právě neustálým úsilím o to, aby se z nás stala komunita plná lásky, která naslouchá a podřizuje se Božímu Duchu přebývajícimu uprostřed nás, se stáváme oním „slovem“ smíření, které naši bratři a sestry v činné službě hlásají i ústy. Tak naše jednota „přesahuje obvod kláštera a dosahuje plnosti ve společenství s řádem a s celou církví“³.

² *Kniha stanov mnišek kazatelského řádu*, #2.II.

³ *Ibid.*, #2.I.

Společenství a jednota

První křesťanští mniši žili buď jako poustevníci, nebo se shromažďovali v malých skupinách okolo zkušenějšího mnicha, který byl jejich duchovním otcem a vůdcem. Ale brzy se v monastickém hnutí objevila touha připodobnit se apoštolům nejen v tom, že pro Krista všechno opustili, ale i v jejich společném životě. Tato touha dala vzniknout téměř současně třem velkým řeholím: řeholi sv. Pachomia v Egyptě, sv. Bazila v Malé Asii a sv. Augustina v Severní Africe. Každý z těchto tří zakladatelů monasticismu viděl základní princip v tom, že pravdivě prožívaný společný život je prvním důsledkem i důkazem Boží lásky přebývajících v našich srdcích skrze Ducha svatého. Tento Duch lásky neustále volá křesťany, aby se vzdali svého sobectví a přijali nový život ve společenství s ním a spolu navzájem. Sv. Pachomius kdysi řekl: „Tato *koinonia* (obecenství)... je vzorem každému, kdo chce shromáždit duše podle vůle Boží, aby jim pomohl dosáhnout dokonalosti“⁴. Tyto rané pokusy o křesťanský život v komunitě se staly pro mnohá staletí vzorem a příkladem těm, kdo chtěli následovat Krista cestou řeholního života. Mnišky sv. Dominika se inspiroují zvláště řeholí sv. Augustina.

Hned první kapitola této řehole říká: „Dbejte zvláště o zachovávání jednomyslnosti, vždyť proto jste se sdružily v jednu společnost. Mějte jednu duši a jedno srdce v Bohu“⁵. Zde je cíl, k němuž jsme jako komunita povolány: máme být jedno duši i srdcem. Kořenem naší jednoty, jejím zdrojem a první příčinou je láska Boží, která nás shromáždila v Kristu Ježíši. V našich konstitucích je tento ideál sv. Augustina dále rozvinut v model apoštolské komunity, jejíž společenství „se zakládá, rozvíjí a upevňuje“ v Božím Duchu. Duch tvoří z našich mnoha srdcí jedno a pomáhá nám chválit Boha „jedním hlasem“. V Duchu my, kterých je mnoho a jsme rozdílné, rosteme v „jedno tělo, máme účast na jednom chlebě“, v něm konečně „máme všechno společné“⁶.

Tak můžeme říci, že naše věrnost společnému životu a ochota položit život za druhé jsou opravdu poslušností k Duchu Božímu, přebývajícímu uprostřed nás. Naše společenství roste skrze vzájemné porozumění a vědomí, že máme všechny téhož Ducha, jenž dává každé z nás zvláštní dary, které mají být k dispozici všem. Tak nakonec po celoživotním úsilí a učenlivosti svlékneme ze sebe sobectví a oblečeme Krista, který od nás žádá, abychom se milovaly navzájem jako on miloval nás. Až se celá komunita stane opravdovým společenstvím s jedním srdcem, pak bude centrem, z něhož září všemu Božímu lidu a do celého světa láska.

⁴ *Pachomian Koinonia* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, Inc., 1980), sv. I, str. 192.

⁵ *Řehole sv. Augustina*, #3.

⁶ *Kniha stanov*, #3.1.

Abychom opravdu byly komunitou, musí každá z nás svobodně přijmout námahu spojenou s hledáním jednoty mysli a srdce. To je cíl, který máme stále před sebou. Komunita není tam, kde mnoho lidí žije jeden vedle druhého. Život ve společenství vyžaduje, aby se všichni podíleli na cílech komunity a dávali se jedni druhým. Společenství se rozvíjí tím, že máme totéž charisma a tradici a že žijeme a pracujeme společně v duchu našich konstitucí. Vyjadřuje se tak nenápadnou a přece tak významnou činností, jako je třeba společná rekreace nebo rozhovor o duchovních věcech nebo o něčem, co všechny zajímá. Společenství se posiluje a udržuje modlitbou a našimi sliby, kterými se odevzdáváme Ježíši a sobě navzájem, našemu řádu a celé církvi. Věrnost slibům nás osvobozuje k tomu, abychom mohli pokračovat v Kristově sebeobětování Otci pro dobro našich bratrů a sester.

Sliby

Poslušnost

Řeholní poslušnost má kořeny jak ve Starém, tak v Novém zákoně. Ve Starém zákoně se poslušnost Bohu vyjadřovala smlouvou. Jahve si vyvolil Izrael za svůj národ a očekával, že mu Izraelité budou věrně sloužit jako svému jedinému Bohu. Konkrétním výrazem této věrnosti se stala poslušnost Zákonu. Novozákonní poslušnost je poslušností Otci v Kristu a skrze Krista. Křesťan se odevzdává Bohu především křtem. Jím jsme těsně spojeni s Kristovou smrtí, nejvyšším úkonem jeho poslušnosti Otcově vůli. Tak se skrze něho zasvěcujeme Otci.

Z této základní křesťanské poslušnosti se postupně vyvinula myšlenka řeholní poslušnosti. Někteří lidé v prvních staletích církve toužili následovat Ježíše zvláštní a intenzivnější cestou prostřednictvím poslušnosti. Proto se celým srdcem připojovali k duchovnímu otci nebo matce a žádali od nich, aby se směli zříci vlastní vůle a tak vstoupit na cestu ke spáse. Ať už žili jako poustevníci nebo v komunitě, směřovali k tomu, aby byli Bohu zcela k dispozici pro jeho záměry. Ačkoli Ježíš nikde v evangeliu nedává výslovně radu k tomuto druhu poslušnosti, je právě tento slib Písmem nejvíce inspirován, protože nejtěsněji souvisí s příkladem samotného Ježíše.

Slib poslušnosti je v dominikánské tradici jediným slibem vyjádřeným v profesní formuli. Tento slib obsahuje a reguluje všechny ostatní prvky řádového života. Dominikáni vyžadují poslušnost osobě představeného, jenž má na starosti interpretaci konstitucí. Tak se komunita dokáže přizpůsobovat proměnlivým okolnostem a situacím a může uplatňovat v řeholním životě onu pružnost, která je pro dominikánské charisma tak typická. Představený je postaven doprostřed komunity, aby se stal ohniskem jednoty.

V tradici dominikánské poslušnosti má komunita velký význam. U Dominika pozorujeme velkou úctu vůči bratřím, snahu naslouchat, ochotu ustoupit společným rozhodnutím rady bratří. Dominik věděl velmi dobře, jak použít své autority a také jí používal, ale uměl i rozeznat, kdy je třeba se kvůli jednotě a většímu dobru řádu vlastního názoru zříci. Úloha daná komunitě se stala jedinečným dominikánským příspěvkem k vývoji řeholní poslušnosti a podstatně přispěla k vytvoření zvláštní identity našeho řeholního řádu. Souhra autority s komunitou vede k dosažení společného cíle.

Kapitola o poslušnosti v našich konstitucích výborně vysvětluje povahu a smysl slibu poslušnosti a jeho souvislost s cílem celého našeho života, kterým je sjednocení s Bohem v Kristu a skrze Ducha svatého. Tímto slibem „napodobujeme zcela zvláštním způsobem Krista, neboť on se vždycky podroboval vůli svého Otce pro spásu světa“⁷. Stejně jako Ježíšova poslušnost byla výrazem jeho lásky a touhy po nejhlubším možném společenství s Otcem, tak i my prostřednictvím poslušnosti vstupujeme do života hlubšího společenství s Bohem tím, že se připodobňujeme jeho Synu. Toto společenství má smysl nejen pro nás samotné, ale pro život celého světa. „Všechny práce a všechna umrtvování, která podstupujeme při jejím plnění (poslušnosti), ...se stávají obětí jak za nás osobně, tak za církev...“⁸

Spojíme-li svou poslušnost s Ježíšovou obětí, stává se v nás a pro nás pokračováním jeho oběti Otcí. Poslušnost v křesťanské tradici souvisí s křížem. Nese s sebou námahu, každodenní zápas o překonání hlubokého sobectví lidského srdce, onoho „já“, které chce být středem světa a chce, aby se všechno přizpůsobovalo jeho vůli. Tento egoismus je pravým opakem společenství. Když se ho zřekneme a spojíme tuto obět s obětí Kristovou, přispějeme velmi účinně ke spásě světa a k budování církve, společenství všech vykoupených.

Dvěma podstatnými důsledky takto prožívané poslušnosti jsou láska a společenství. Boží láska se projevila skrze poslušnost Krista. My Bohu odpovídáme poslušností z lásky a vyjadřujeme tak věrnost tomu, který vydal sám sebe za nás, když jsme ještě byli hříšníci. A tak pro nás poslušnost neznamená jen přizpůsobit se řadě pravidel, ale dát lásku za lásku, sloužit společenství. To je něco mnohem většího a náročnějšího, než dosáhnout dokonalosti v plnění zákona. Jde o to, abychom byli uvnitř hluboce proměnění a sjednotili se s Otcem a Synem v jejich lásce, jejímž zosobněním je Duch svatý.

⁷ *Ibid.*, #18.I.

⁸ *Ibid.*, #19.I.

Čistota

Čistota, ve smyslu naprosté zdrženlivosti přijaté dobrovolně kvůli Bohu, je svou podstatou skutečností novozákonní. Ve starém Izraeli měly manželství a rodina svrchovaný význam, protože Boží sliby platily tělesným potomkům Abraháma a trvání slibů záviselo na trvání rodu. Teprve od okamžiku Ježíšova hlásání, že přichází království, které není z tohoto světa a je otevřené pro lidi všech ras a národů, začal být celibát prožívaný v očekávání tohoto království považován za kladnou hodnotu. Ježíš sám čistotu doporučoval těm, kdo ji mohli přijmout (Mt 19, 11-12) a vlastním příkladem nám ukázal cestu. Také sv. Pavel se zcela odevzdal Bohu a Božím věcem v naprosté zdrženlivosti a povzbuzoval k tomu i ostatní (1Kor 7, 24-40).

Ke konci třetího století, ještě před rozkvětem mnišství, už přijalo čistotu pro Krista mnoho lidí, mužů i žen, kteří žili buď ve skupinách, nebo prostě zůstali ve svých rodinách. Slovo „mnich“ zřejmě původně označovalo toho, kdo byl „sám“, tedy kdo nežil v manželství, a pak se jeho smysl rozšířil i na ty, kdo zůstali sami a odešli ze světa, aby hledali Boha⁹.

Církev vždy chápala Bohu zasvěcenou čistotu jako charisma, dar Ducha svatého. Toto povolání přivádí člověka k vroucnější lásce k Ježíši a osvobozuje ho pro službu celému Božímu lidu. Patří k němu následování Ježíše v duchu evangelia. Slibem čistoty se řeholní osoba stává znamením lásky církve ke Kristu a eschatologickým předobrazem církve plné slávy, příchodu onoho království, kde Bůh bude všechno všem.

Dominik si své čistoty hluboce vážil a dokonce o ní mluvil při své smrti. Svědkové při kanonizačním procesu jmenovali jako jeho charakteristické rysy nejčastěji lásku, soucit a panickou neporušenost. Tyto tři znaky jeho osobnosti spolu úzce souvisí. Dominik byl známý jemnou vyrovnaností své povahy. Svědkové znovu a znovu mluví o jeho pokoře, jemnosti, trpělivosti, laskavosti a klidné mírnosti. Všichni, kdo ho znali, ho považovali za velmi bezúhonného člověka, který chtěl s nezvyklou energií nadpřirozené horlivosti hlásat svým bratřím a sestrám evangelní slovo spásy. Vyrovnaná a soucitná láska pramenila u Dominika ze zvládnutí sebe sama. Toto umění vycházelo z jeho panictví a čistoty srdce, které dávaly celému jeho životu orientaci na Krista a naplňovaly ho žhavým „ohněm lásky“.

Láska ke Kristu dávala Dominikovi bezmeznou apoštolskou sílu milovat a vydávat se pro druhé. Mohl zvolat se sv. Pavlem: „Láska Kristova nás pobízí.“ Tato nesmírná schopnost lásky se dotýká hlubin Dominikovy osobnosti. Slibem čistoty ji proměnil v hluboké přátelství s Ježíšem Kristem a v solidarnost se všemi dětmi Božími. K jeho lásce patřila instinktivní

⁹RB 1980: *The Rule of St. Benedict in Latin and English*, ed. Timothy Fry, OSB (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1981), str.301-313.

důvěra k lidem. Protože byl ke všem laskavý, měli ho všichni upřímně rádi. Lidé se cítili být k němu přitahováni a on je zase obracel ke Kristu.

Konstituce nám představují čistotu jako „znamenitý dar milosti, kterým se snadněji, s nerozděleným srdcem, spojujeme s Bohem, neboť on nás první miloval“. Tímto slibem jsme povolány k nesmírné lásce, k naprostému odevzdání se Bohu skrze Ježíše Krista. Tak jako příchod Ježíše na svět dokazuje, že nás Otec miloval jako první, jeho návrat k Otci skrze smrt a vzkříšení je měřítkem odpovědi lidstva na Boží lásku. Slibem čistoty hluboce pronikáme do Kristova srdce a do jeho sebedarující lásky. Tak se účastníme Božího díla vykoupení. „Svou obětí se stáváme spolupracovníci na díle znovuzrození lidí“¹⁰.

Plný smysl čistoty je v Kristu ukřižovaném, jehož srdce bylo pro nás probodeno na kříži. I naše srdce mohou být někdy jakoby probodena, když se vzdáváme nejhlubších lidských instinktů, v podstatě dobrých, pro vyšší dobro Božího království. Jestliže se těchto věcí zříkáme pro království Boží, neznamená to, že máme zůstat vyschlé, neplodné, neschopné lásky. Spíše nám to má pomoci k tomu, abychom „pozvolna dosahovaly účinněji očištění srdce, svobody ducha a vroucí lásky“. Svým slibem obětujeme svá srdce s Kristem, aby se jeho dar z lásky v proudu času stále obnovoval.

V konstitucích se uvádí příklad sv. Dominika a jeho laskavého soucitu a píše se tam, že i my nalezneme v daru zasvěcené čistoty „božskou sílu“ k tomu, abychom se úplně odevzdaly službě druhým pro Království. Dokonalá zdrženlivost nás osvobozuje, abychom se zcela zaměřily jen na dílo Božího Syna. Nejsme pohlceny rodinnými povinnostmi, a proto se můžeme „s větší silou a pokojem“ zasvětit poslání církve.

Stejně jako poslušnost a chudoba, i čistota souvisí s naším povoláním ke společnému životu a k jednotě. Slibem čistoty si chceme za všech životních okolností udržet „důvěrné společenství s Bohem pomocí přátelského spojení s Kristem“. Toto společenství se posiluje a živí četbou Písma sv. a každodenním pokrmem ze stolu Páně. V eucharistii přijímáme Pána, kterého hledáme, a jsme těsněji spojeny se svými bratry a sestrami, protože slavíme dar, který nás shromažďuje jako církev.

Chudoba

Chudoba byla vždycky důležitým křesťanským ideálem, který má kořeny až ve spiritualitě Starého i Nového zákona. Je to duchovní dobro, které člověku pomáhá osvobodit se od touhy hromadit materiální vlastnictví a nebýt na něm zcela závislý. Křesťanská chudoba není bída, ale znamená prostý život bez zbytečností (zvláště tváří v tvář krajní chudobě tolika lidí) a také ochotu zodpovědně, velkoryse a okamžitě se dělit o svá dobra s těmi, kdo je

¹⁰ *Kniha stanov, #24.I.*

potřebují. Křesťanská chudoba také člověku dává hlouběji pochopit, že ho Bůh stvořil, a pomáhá mu, aby před ním stál v opravdové pokoře. Člověk se pak může ze své chudoby a naprosté závislosti na Bohu, který z lásky zachovává všechno, co stvořil, opravdově radovat. Dokáže všechno vnímat jako dar.

Typickými představiteli spirituality chudých jsou ve Starém zákoně *anawim*, „Jahvovi chudí“. Tito chudí Boží, kteří nic neměli, došli skrze útlak a otroctví k poznání své lidské bídy. Jejich naděje na vysvobození směřovala k Bohu, který jediný se jich mohl zastat. Konkrétně se jejich naděje upínala k slíbenému Mesiáši. Právě Ježíš splní naděje těchto *anawim* a současně je jim vzorem jako opravdový „Boží chudý“. Na počátku své veřejné služby Ježíš říká, že přišel, aby „přinesl radostnou zprávu chudým“ (srov. Lk 4, 18). Křesťané jako Kristovi následovníci vidí základní princip chudoby v prvním blahoslavenství: „Blaze vám, chudí, neboť vaše je království Boží“ (srov. Lk 6, 20). Ježíš sám plně zakusil lidskou ubohost a bídu. Zřekl se sám sebe, „přijal podobu otroka“ bez moci a síly. Nevyhýbal se ani nejhlubším výrazům lidské ubohosti a na kříži se ponořil do osamělosti a bolesti lidské existence.

Chudoba je pro křesťanství podstatná. Když chce člověk vzít evangelium vážně, musí se zároveň stát chudým jak duchovně, tak do jisté míry i hmotně. Chudoba bude sice v různých okolnostech vyjádřena různě, ale rozhodně nesmí v plně prožívaném křesťanství nikdy chybět. To platí tím více o mnišském odevzdání celého života Kristu. Chudoba v monasticismu neznamená zřícení se všech životních prostředků, ale spíše vzdání se osobního vlastnictví ve prospěch společenství a užívat dober, která patří všem. Těmito „dobry“ se nemyslí jen materiální potřeby, ale i dary a talenty členů komunity. Cílem monastické chudoby je společenství lásky, které vychází z nesobeckého sdílení se o všechno s ostatními.

Dominik chudobu velice miloval a povzbuzoval k ní i své syny a dcery. Svědkové opakovaně mluví o tom, že nosil ubohý oděv, byl střídmy, doslova „neměl, kde by si odpočinul“, v žádném konventě nebyla ani jediná postel jeho vlastní. Dvakrát nebo třikrát ho zvolili biskupem, ale pokaždé odmítl a zvolil raději chudý život s bratry. Chudoba byla jen dalším výrazem jeho překypující lásky k Ježíši Kristu.

Dominik přijal radikální chudobu nejen sám, ale zamýšlel ji i pro řád. Chtěl, aby jeho následovníci byli jako apoštolové, nebrali si nic na cestu a byli zcela odkázáni na štědrost lidí, kterým sloužili. Jak se řád rozvíjel, musela sice přísná chudoba poněkud ustoupit efektivnějšímu kázání, ale Dominikova láska k ní zůstala v řádu dodnes živá. Dominikáni neustále usilují o obnovu svého řádu podle vize a ideálů zakladatele tím, že chtějí mít téhož ducha apoštolské chudoby, jaký oživoval první členy řádu.

Naše konstituce se nejprve zmiňují o sv. Dominiku a jeho touze po apoštolské chudobě, která má být pro nás vzorem. Dále se v nich píše, že naším

úsilím osvobodit se od nadvlády bohatství spolupracujeme s kázáním řádu, který se snaží vytrhnout lidi ze sobectví a chamtivosti, aby mohli plně žít evangelium lásky.

Chudoba v duchu konstitucí znamená mít všechno společné pro dobro kláštera, řádu a celé církve. Slib chudoby nás váže jako společenství i jako jednotlivce. Slibujeme jím, že nebudeme mít nic vlastního. Ani komunita, i když smí mít určitý majetek nutný k životu, není vyňata ze závazku opravdové chudoby. „Hromadění společného majetku, který by nutně nesloužil jejím cíli,“ není slučitelné se slibem každé sestry, že bude žít prostě a svobodně. Raději ať sestry „vydávají před lidmi účinné kolektivní svědectví svou pilnou prací, střídým životem z příjmů, často skromných, a ochotně se dělí o majetek s ještě chudšími.“

Sestry v komunitě vyjadřují tento postoj tím, že se horlivě věnují společné práci a ochotně se ujmají různých úkolů nutných pro život komunity. Společným užíváním majetku se postupně učíme nesobeckosti, která nás učí ní opravdu svobodnými. Není to snadné. Nejprve musíme „překonat vlastní egoismus“, který se projevuje často nenápadně v drobnostech, ale přitom je zcela v rozporu s postojem Krista, který se pro nás stal chudým, abychom my zbohatli z jeho chudoby (srov. 2Kor 8, 9). A tak máme ve slibu chudoby zvláštní prostředek, jak se stát lidmi orientovanými na společenství, když se vzdáváme všeho, co máme, abychom to znovu přijaly z rukou našich sester a hlavně z rukou Božích. Tak jako u čistoty a poslušnosti, ani chudoba není sama o sobě cílem, ale je zaměřena k našemu hlavnímu cíli, kterým je dokonalá láska a společenství s Kristem a v Kristu.

Závěr

Ježíš se modlil, aby všichni křesťané byli jedno. Jedno se stáváme tehdy, když jsme „v Kristu“ ke slávě Otce skrze moc životodárného Ducha. Naše jednota je svědectvím o Otcově lásce k nám a důkazem Ježíšovy přítomnosti mezi námi. Bůh volá některé lidi, aby se zcela odevzdali kázání této pravdy svým životem. My mnišky dominikánského řádu žijeme společně a jsme zasílbeny posláním Krista a dílu církve. Tak zviditelňujeme křesťanské povolání k lásce, jednotě a společenství. Nás společný život má svědčit o tom, že usilujeme o dokonalé společenství, a současně má být znamením naplnění této skutečnosti, až se Boží království viditelně ukáže při návratu našeho Pána ve slávě.

Z Dominican Nuns as Followers of Christ: Common Life and the Evangelical Counsels, in: *One Mind and Heart in God: Dominican Monastic Life* (Conference of Nuns of the Order of Preachers of the U.S.A., 1989), přeložila s. Josefa Strettiová OP

Co je člověk?

Pokus o zachycení základního poselství encykliky *Evangelium vitae*

Jacek Salij OP

1.

Encyklika *Evangelium vitae* je ve své podstatě rozhodným demaskováním a odmítnutím antropologického agnosticizmu, který stále silněji formuje naši soudobou mentalitu a zvyklosti. Toto pochybování o možnosti poznat, kdo je opravdu člověk a jaký je poslední smysl a cíl jeho bytí, tato skepse, která zasahuje celou naši civilizaci, se zdá být nevyhnutelným důsledkem teologického agnosticizmu. Pravda o člověku zní jinak, je-li důvodem existence člověka nezištná láska Boží, a jinak, je-li poslední příčinou našeho bytí působení jakýchsi neosobních sil. Jestliže tedy nevíme, kdo je Bůh, ba ani zda vůbec existuje, pak ani nemůžeme vědět, kdo je opravdu člověk, zda jeho život má nějaký neredukovatelný duchový smysl a zda směřuje k nějakému poslednímu cíli.

Právě v tomto bodě podle Jana Pavla II. spočívá „jádro dramatu, které prožívá dnešní člověk: je to oslabení vnímavosti vůči Bohu i člověku. ... Se ztrátou vnímavosti vůči Bohu mizí i vnímavost vůči člověku, jeho důstojnosti a životu“ (n. 21)¹¹. Tento jev rychle dostává podobu „uzavřeného kruhu, který vše pohlcuje jako strašlivý vír“, protože postoje i jednání, které z oslabení vnímavosti k člověku vyplývají, dále podstatně prohlubují nedostatek vnímavosti k Bohu. „Na druhé straně systematické porušování mravního zákona, zejména ve vážné látce úcty k lidskému životu a jeho důstojnosti, vede postupně k oslabení schopnosti vnímat oživující a spásnou přítomnost Boží“ (tamtéž).

Pokusme se komentovat toto papežovo tvrzení, klíčové pro celou encykliku. Zdá se, že agnosticizmus, stejně tak teologický jako antropologický, který zaplavuje dnešní mentalitu, není autentickým agnosticizmem, při němž naše „nevím“ skutečně vyjadřuje „nevím“. Například když žena stojí před problémem „nevím, zda jsem těhotná“, opravdu to neví. Přesto existuje i nepravdivé „nevím“, které vychází z našeho mylného vědomí, nebo pomocí něhož hodláme někoho uvést do omylu¹².

Dnes nejrozšířenější postoje teologického agnosticizmu, které říkají „nevím“ k Boží existenci nebo personalitě, k jeho transcendenci vzhledem ke

¹¹Všechny blíže neurčené odkazy se budou týkat encykliky *Evangelium vitae*.

¹²Při rozlišování agnosticizmu autentického a neautentického se necháváme inspirovat postřehem L. Wittgensteina, *Wykład o wierze*, in: *Drogi myślących*, red. M. Heller i J. Życiński, Kraków 1983, s. 81.

stvořenému světu nebo k jeho prozřetelnosti, jsou nepochybně formami ateismu, ateismu bohužel lživého. Vždyť jaký je to agnosticismus, který na právě uvedené otázky odpovídá „nevíme a nikdy vědět nebudeme“ nebo „nevím, neboť mě to málo zajímá“? Nebudeme-li nikdy vědět, zda existuje osobní Bůh, Stvořitel světa, který se o své stvoření stará, pak takový Bůh určitě neexistuje. Kdyby totiž existoval, určitě by se nějak nechal poznat. Podobně nevíme-li, zda takový Bůh existuje, protože nás to málo zajímá, znamená to, že si nejsme jisti, že neexistuje. Bylo by totiž nemožné nezabývat se někým, na němž – v případech, že někdo takový existuje – záleží celý, beze zbytku celý smysl mého bytí a dosažení mé plnosti.

Lživost a falešné vědomí je však nutno vytknout i současnému antropologickému agnosticismu. Tvzení „nevím, kdo je člověk“ neříká odpovědně ten, kdo vlastně prakticky vůbec nepočítá s možností, že člověk je stvořen Bohem k jeho obrazu a podobě a že poslední cíl člověka přesahuje náš časný život. Není pravdivý ten, kdo říká „nevím, kdo je člověk“, a současně usiluje o vítězství mravního relativismu jak ve společenském vědomí, tak ve státním zákonodárství, připouští podřízení lidského života nějakým utilitárním kalkulacím, snaží se o co nejzásadnější vyloučení náboženství z veřejného života. Konkrétní názory (a často i činy) takového člověka jsou v rozporu s jeho obecnými deklaracemi. Deklarovaný agnosticismus jen maskuje jednoznačně vyznávané materialistické pojetí člověka.

Pokusme se dovést tento postřeh do konce a tažme se, proč to maskování, když v oblasti naší civilisace lze zcela otevřeně vyznávat ateismus i zastávat materialistické pojetí člověka? Příčiny i cíle (ne vždy vědomé) této neobvyklé popularity lživého agnosticismu jsou jistě rozmanité, ale jedna příčina bije do očí. V jeho jménu lze totiž zformulovat stejně lživý, a poměrně obtížně odhalitelný program redukce náboženství na soukromou sféru a program světonázorové neutrality státu a veřejného života, který je *de facto* programem důsledného boje jak s vírou v Boha, tak s náboženským pojetím člověka. Pod vlajkou tohoto programu ateistická mentalita dosahuje své zatím největší misionářské expanze, často velmi netolerantně vůči jednotlivým lidem i celým náboženským společenstvím.

Jan Pavel II. na tento jev poukazoval během své čtvrté návštěvy Polska: „Víra a cesta ke svatosti jsou soukromou věcí jediné v tom smyslu, že člověka v jeho osobním setkání s Bohem nikdo nezastoupí, že Boha nelze hledat a nalézat jinak než v opravdové vnitřní svobodě. ... Proto požadavek světonázorové neutrality je správný především v tom rozsahu, že stát je povinen chránit svobodu svědomí a vyznání všech svých občanů, nezávisle na tom, jaké náboženství nebo světový názor vyznávají. Ale požadavek vůbec nepřipustit ve společenském a státním životě rozměr svatosti je po-

žadavkem ateisace státu a společenského života a nemá nic společného se světonázorovou neutralitou¹³.

2.

Mnoho lidí se dnes domnívá, že jediným „intelektuálně poctivým“ způsobem, jak přemoci agnosticismus, je osobní světonázorové rozhodnutí. Když slavný polský marxistický filosof veřejně napsal, že materialismus je stejně nedokazatelným názorem jako uznávání existence Boží a že teprve světonázorové rozhodnutí učiní někoho věřícím nebo nevěřícím, mnoho katolíků na toto tvrzení reagovalo s nadšením. Byli zvyklí, že jejich víra je nazývána pověrou a přežitkem z dob společenské nespravedlnosti, a v tomto výroku spatřovali jisté zadostiučinění za utrpěnou diskriminaci i určitý příslib zrovnoprávnění.

Vůbec nehodlám onomu filosofovi podsouvat nějaké skryté úmysly, ale objektivní výpověď jeho teze se zdá zřejmá. Před chvílí jsem se pokusil ukázat, že radikální agnosticismus, který na zásadní otázku po Bohu odpovídá „nevíme a nikdy vědět nebudeme“, je v jádře ateismem. Návrh překročit ono „nevím“ světonázorovým rozhodnutím vlastně znamená, že ti, kdo věří v Boha, vlastně souhlasí s tím, že Bůh objektivně neexistuje, ale každý má svobodu vlastním úkonem světonázorového rozhodnutí konstituovat jeho existenci ve svých názorech¹⁴. Tomu, kdo se rozhodne být tímto způsobem „věřící“, se navíc zaručuje právo na takový život, který se shoduje s jeho názory (včetně práva na náboženské úkony), a dokonce respekt vůči jeho volbě.

Lidé, kterým se laskavě dovolí věřit v Boha, i když ve skutečnosti Bůh není, se však samozřejmě musí podrobit dvěma podmínkám. Za prvé musí uznat, a často i prohlásit, že každé jiné světonázorové rozhodnutí je přinejmenším stejně hodnotné jako jejich vlastní. (Nejde zde o rovnost před zákonem, ale o uznání duchovní rovnocennosti.) Za druhé musí přistoupit na to, že náboženství je věc ryze soukromá a přiznávat mu nějaké místo ve veřejném životě je balast z dob, kdy se lidem zdálo, že Bůh opravdu existuje

¹³ *Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1991, s. 92. Abychom se příliš nevzdálili od tématu, upozorníme jen na článek H. Jurose *Spór wokół „invocatio Dei“ w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (Przegląd powszechny, 1994 nr 2, s. 139–154), kde se velmi názorně ukazuje jednostrannost a společenská škodlivost požadavku vypuštění jména Božího z preambule ústavy. Na mechanismus protináboženské agrese a upřednostňování mravního relativismu jsem se pokusil poukázat sám mj. v textech *Teokratyczne rośczenia współczesnej demokracji*, *Ethos* 6 (1993) nr 21–22, především stránky 117–121; *Wiara i wierzenia*, *Znak* 46 (1994) nr 464, hlavně str. 37–39.

¹⁴ Něčím zcela jiným je hledat živého a pravého Boha skokem do temnoty. Psal jsem o tom v textu *Dlaczego wiara jest ryzykiem?* (J. Salij, *Królestwo Boże w was jest*, Pozna 1980, s. 7–16).

– a je třeba se smířit s tím, že civilisovaná společnost systematicky odstraňuje náboženství z veřejného života a náboženským společenstvím přiznává právo na existenci ve vlastních „ekologických nikách“.

Přesně stejnou strukturu mají praktické závěry vyplývající z antropologického agnosticizmu vládnoucího dnešní mentalitě. Těm, kteří věří, že smysl a cíl lidského života přesahuje všechny časné dimenze, se navrhuje tato úmluva: smířte se mlčky s tím, že objektivně nemáte pravdu, neboť tu je nutno přiznat materialistickému pojetí člověka, a na oplátku budete smět svobodně a se všemi důsledky ve vašem soukromém (ale jen soukromém) životě vyznávat svou víru, že člověk byl stvořen k obrazu a podobě Boží. Veřejný život však musí být samosebou uspořádán ve shodě s materialistickým pojetím člověka, a tedy v duchu mravního relativismu, který postuluje mimo jiné to, že zákon bude připouštět potrat, euthanasii, manželství homosexuálů, a přiměřeně k vývoji společenského svědomí také zabíjení handicapovaných novorozenců, nucenou sterilizaci duševně chorých nebo dědičně zatížených osob apod.¹⁵

K teologickému agnosticizmu zaujala Církev autoritativní postoj již na I. vatikánském koncilu roku 1870 v Konstituci o katolické víře. Encyklika *Evangelium vitae* je autoritativním výkladem stanoviska křesťanské víry vůči antropologickému agnosticizmu. Protože podobnost vnitřní struktury obou postojů je zarážející, je na místě nejdříve připomenout postoj Církve vůči teologickému agnosticizmu.

Lze ho shrnout do několika bodů:

1. Protože Bůh je Stvořitelem i cílem všeho, co existuje, k poznání jeho existence a k elementárním úsudkům o jeho dokonalostech není nezbytně zapotřebí milosti a víry. Dostačují k tomu naše přirozené poznávací schopnosti.

2. Tuto přirozenou schopnost poznat Boha podstatně oslabuje náš hřích, takže jeho následkem nepoznáváme Boha všichni, nebo často až po dlouhém úsilí, ne vždy s jistotou, někdy s příměsí omylu. Přesto v nás hřích nemůže zcela zničit přirozenou schopnost poznání Boha, a čím méně v nás bude hříchu, tím lépe budeme schopni poznat Boha jako příčinu a cíl veškeré reality.

¹⁵Protože poslední vyslovené teze lze snadno obvinít z demagogie, musím upozornit, že ve francouzském parlamentu byl již učiněn pokus schválit zákon umožňující zabít handicapovaného novorozence během tří dnů po narození, a nucenou sterilizaci připouštěly již před II. světovou válkou zákony demokratického Švédska a některých států USA. Bezpočet otřesných faktů z této oblasti, zejména o zneužívání genetických informací a o eugenickém plánování, podává Jacques Testart, *Le désir du gène*, Paris 1992, Éditions Fr. Bourin.

3. Díky Ježíši Kristu a jeho milosti získává naše poznání Boha zcela nový horizont, vnitřně nás proměňuje, dává nám reálnou účast na Božím životě a připravuje nás pro život věčný.

Jan Pavel II. se staví analogicky proti antropologickému agnosticismu. „Přes všechny nesnáze a nejistoty – píše téměř v úvodu encykliky – každý člověk upřímně otevřený pro pravdu a dobro může díky světlému rozumu a tajemnému působení milosti poznat z přirozeného zákona vepsaného do srdce posvátnost lidského života od početí až do konce a dojít k přesvědčení, že každá lidská bytost má právo očekávat absolutní respekt k tomuto svému základnímu dobru.“ (n. 2) Stručně řečeno, není tomu tak, že posvátnost lidského života a právo každého člověka na život se snad konstituovaly až na základě názoru křesťanů nebo jiných lidí; je to objektivní rozměr lidství, který každý člověk může a má povinnost poznat a ctít.

Je pravda, že mezi lidmi, kteří se domáhají práva na potrat či euthanasii, je nesnadné potkat někoho, kdo by se otevřeně přiznával k obraně práva na zabíjení počatých dětí nebo umírajících. Ti, kteří prosazují právo na potrat, obyčejně prudce protestují, jsou-li nazváni zastánci zabíjení. Těžko nalézat přesvědčivější důkaz, že výše citovaná papežova slova vyjadřují pravdu o našem lidství, a nikoli jen jeho osobní přesvědčení nebo moudrost oficiálně uznanou Církví.

Papež proto nemá nejmenší pochybnost o tom, že absolutní úcta k lidskému životu je všeobecně závazným mravním zákonem: „Příkázání nezabiješ ve svém pozitivním obsahu jako příkaz úcty a lásky k životu je závazné pro všechny lidi. Rozeznává totiž ve svědomí každého člověka ničím neumlčitelnou ozvěnu prvotní smlouvy Boha Stvořitele s člověkem. Všichni ji mohou poznat díky světlému rozumu a zachovávat díky tajemnému působení Ducha svatého, který vane, kudy chce, a zasahuje každého člověka.“ (n. 77) Teze encykliky je jasná. Není to Církev, která se snaží všem vnutit své pojetí člověka, jedno z mnohých. To ti, kteří bojují za možnost legálního zabíjení nevinných, se snaží vytvořit takovou civilisaci, která se radikálně rozchází s pravdou našeho lidství.

Radikálně odporovat takovým snahám a pozitivně chránit lidský život, zvláště slabých a ohrožených, je závazkem všech, nejen křesťanů. Poněvadž jde o lidský nebo nelidský charakter naší civilisace, není to jen povinnost každého jednotlivce, ale též společná povinnost: „Všichni máme prokazovat bližnímu službu lásky tím, že budeme bránit jeho život a pomáhat mu zvláště v situacích, kdy je slabý nebo ohrožený. Máme povinnost starat se o něj nejen jako jednotlivci, ale i jako společnost a z bezpodmínečné úcty k lidskému životu učinit základ nové společnosti.“ (tamtéž)

3.

Jak se mohlo stát, že celá velká společnost zapochybovala o oné základní pravdě o člověku a z ní vyplývající povinnosti svědomitě respektovat lidský život, i ten nejslabší a nejubožejší? Jak se stalo, že lidský život je v našem 20. století předmětem utilitárních kalkulací? Co je příčinou toho, že „tím činitelem, který formuje rozhodování a jednání ve sféře mezilidských vztahů a společenského života, se stala síla“ (n. 19)?

Na otázku, „jak je možné, že lidé někdy nemohou poznat ani existenci Boží“, tradiční katolická nauka odpovídá stručně: to naše lidské hříchy, hříchy nás všech nám komplikují poznání Boha. Odpověď encykliky *Evangelium vitae* na otázku, co je příčinou v našem 20. století tak rozšířeného antropologického agnosticizmu, je neporovnatelně rozvinutější, i když snad nakonec vede k témuž.¹⁶

Doufám, že ducha této encykliky vystihnou správně, když její diagnózu současného stavu naší civilizace vyjádřím takto: jako se rakovina nikdy nemůže stát normálním způsobem fungování organismu, organismus může přinejlepším přechodně vzdorovat negativním účinkům této choroby, tak ani život, „jako by Bůh neexistoval“ (i když někdo Jeho existenci uznává), není normálním způsobem lidského života a musí vyvolávat stále dramatičtější negativní účinky. Encyklika *Evangelium vitae* naléhavě varuje, že rakovina antropologického agnosticizmu, který zaplavuje naši civilizaci, protože se obrátila zády k otázce po Bohu, začíná stále zřetelněji projevovat své nepřátelství vůči člověku, ničí naši důstojnost a deformuje naše svědomí tím, že předkládá nelidské ideje svobody a relativisuje dokonce i hodnotu našeho života.

První pokusy vybudovat svět, „jako by Bůh neexistoval“, se zdály být neobyčejně zdařilé. Ukázalo se, že absence náboženství jde nejednou ruku v ruce s velkou šlechtností, společenskou angažovaností a citlivostí k bídě a krivdě druhých. Dokonce se začal objevovat názor, že duchovní energie, kterou věřící rozdělují mezi službu Bohu a bližnímu, může být nevěřícím člověkem cele věnována bližnímu. Odklon od Boha někteří pociťovali spíše jako vysvobození, jako odhození zbytečného břemene.¹⁷ Jen ti nejpronikavější

¹⁶ Na jednom místě encyklika píše přímo: hřích přivádí člověka k modlářskému uctívání tvorů. ... Takto člověk nejen hyzdí obraz Boží v sobě samém, ale je v pokušení, aby ho znetvořil i v jiných, a ovzduší vzájemnosti nahrazuje nedůvěrou, lhostejností a nepřátelstvím, které se přibližuje až k vražedné nenávisti. Kdo neuznává Boha jako Boha, zpronevěřuje se hlubokému pojetí člověka a porušuje společnost mezi lidmi (n. 36).

¹⁷ Zejména osvícenci začali v náboženství spatřovat pověru urážející rozum a Marx tvrdil, že náboženství je nástrojem k balamucení vykořisťovaných tříd. J. J. Rousseau byl dokonce s to tvrdit, že každé náboženství bez výjimky má ráz kriminální organizace: Mezi těmi náboženstvími, která vládnou nebo v minulosti vládla, není ani

myslitelé (a to většinou jen mimoděk) postřehli, že etika ateistů a agnostiků respektuje mravní ponaučení Desatera a Evangelia jen ze setrvačnosti, a stále vzdalování se od tohoto dědictví se zdá být nevyhnutelné.¹⁸

Dnes toto oddálení konstatujeme jako fakt. Díky tomu stále zřetelněji nahlízíme, že konsekventní budování světa bez Boha je cosi vnitřně nemožného. Vždyť Bůh je reálně principem našeho bytí a posledním základem veškerého smyslu. V lidských dějinách však dosud nikdy v té míře jako dnes nenastal tak ostrý protiklad mezi snahou společnosti vybudovat svět bez Boha a objektivní nemožností to uskutečnit. Nelze se tedy divit, že současná civilisace je stále nelidštější a stále výrazněji se nad ní prostírá pach nevinné krve.

Jak dlouho ještě naše civilisace vydrží břemeno toho rozporu, kdy na jedné straně, přesně jako v pravém Božím světě, uznáváme neporušitelná práva lidské osoby, a na druhé straně, jako by Boha vůbec nebylo, bojujeme o toleranci vůči zabíjení počatých dětí a vůči mnoha jiným útokům proti příkázání „nezabiješ“? Jak dlouho lze z přirozeného zákona vždyť na něm se přece zakládá neporušitelnost lidských práv činit úhelný kámen celé civilisace, a současně hlásat mravní relativismus a bojovat proti samému pojmu přirozeného zákona?

Četné rozpory rozervávající naši civilisaci se snažíme přebarvovat pomocí lži, eufemismu, sofismat, ale na jak dlouho lze ukrývat rozpadání se hradeb, abychom použili obrazu proroka Ezechiela (13, 10–16), nahazová-

jedno, které by lidstvu nezpůsobilo nejhorší křivdy. Všechna vyznání pronásledovala své bratry, všechna Bohu obětovala lidskou krev. Bez ohledu na zdroj těchto protikladů je jejich existence faktem. Zdalipak touha je přemoci je zločinem? (*List arcibiskupovi de Beaumont*, Umowa społeczna..., PIW 1966, s. 658). V téže době vyfabrikovaný mýtus o děsivě krvavé inkvizici se nedávno pokusil demaskovat Edward Peters, *Inquisition*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989.

¹⁸F. Nietzsche v kontextu jinak křesťanství nepřiznivém píše o příkladně šlechetné anglické ateistce: „G. Eliot – Zřekli se křesťanského Boha, a pak jim připadá, že se tím pevněji musí držet křesťanské morálky. Je to anglický způsob myšlení a nemáme ho za zlé moralistkám *à la Eliot*. ... Nám se to jeví jinak. Rozejít se s křesťanskou vírou znamená zároveň ztratit právo na křesťanskou mravnost. Není totiž vůbec pochopitelná sama o sobě, a to je třeba říci jasně proti anglickým hlupcům. Křesťanství je systém, je to promyšlený celistvý pohled na věci. Zbavíme-li ho základního pojmu víry v Boha, rušíme tím celek a nezbyvá nic.“ (*Źmierzch bożyszcz*, Dzieła, t. 5, Warszawa 1905–1906, s. 69)

Podle M. de Unamuno jsou tito po křesťansku šlechetní agnostikové přímo „společenskými parazity ...“, kteří od společnosti, ve které žijí, dostali podnět k mravnímu jednání, ale popírají, že víra v Boha a v posmrtný život jsou nutné k založení správného jednání a slušného života, neboť společnost jim již připravila duchovní potravu pro život. Jednotlivec může unést břemeno života a žít ho dobře, ba hrdinně, i když nevěří ani v Boha, ani v nesmrtnost duše, ale pak žije duchovním životem parazita.“ (*O poczcium tragiczności życia*, Kraków, 1984, s. 33).

ním omítky na rozšiřující se pukliny? Jak dlouho lze předstírat nevinnost jako bratrovrah Kain (Gen 4, 9)? Jsou otřesné ony stránky encykliky, kde se celá naše civilisace přirovnává ke Kainovi, kterého následujeme jak v zločinu, tak v jeho skrývání a předstírání, že se neděje nic špatného.

Věci se mají tak, že nelidskost naší civilisace je stále nesnadnější zastírat. *Evangelium vitae* bije na poplach nejen kvůli průlomům do obecného přijímání příkázání „nezabiješ“. Člověk stvořený Bohem v sobě nosí výborné záruky a potvrzení své lidské důstojnosti. Jsou to mj. schopnost spojovat se s jinými lidmi v lásce, potřeba svobody a schopnost být svobodný, touha po poznání pravdy, svědomí neboli umění rozlišovat dobro a zlo, schopnost orientace na to, abychom činili dobro a vyhýbali se zlému. Aby tedy člověk mohl žít tak, „jako by Boha nebylo“, musí v sobě aspoň zčásti zničit tyto Boží dary (zničit je úplně našťastí překračuje naše možnosti).

Pokusme se tuto destrukci trochu popsat. Rozhodne-li se člověk žít tak, „jako by nebylo Boha“, začne žít tak, jako by nebyl povolán k životu věčnému. Sama logika věci pak dříve nebo později přikáže opustit lásku jako nejvyšší kritérium lidského jednání. Stane se jím úspěch, vlastní zájem získá postavení nejvyšší hodnoty, provázen vírou, že na tomto světě mají poslední slovo ti silnější. Není náhoda, že v epoše dominujícího agnosticizmu vládne individualistická mentalita, rozpadají se i nejelementárnější společenské svazky a zaniká „vzájemná důvěra, fundament každého autentického mezi osobního vztahu“. (n. 66)

Všimněme si ještě, co se ve světě „bez Boha“ děje se svobodou. Svou svobodu můžeme opravdově uskutečňovat jen v té realitě, která existuje. Realita se však řídí různými zákony, které jsme neurčili my, počínajíc gravitačním zákonem a končíc u zákona mravního. Budováním světa bez Boha se pokoušíme popřít toto zasazení naší svobody dovnitř zákonů, jež definují realitu. Gravitační zákon nelze popřít ani nakrátko, kdežto svou svobodu se snažíme stavět přinejmenším nad mravní zákon a usurpujeme si božské atributy mravních zákonodárců.

Pak je obtížné nesdílet náhled encykliky, že „je-li podpora vlastního já chápána v optice absolutní autonomie, vede to nezadržitelně k negaci druhého člověka“ (n. 20). V individualistické společnosti „každý touží realizovat své vlastní cíle nezávisle na jiných nebo se dokonce snaží o vlastní zisk na úkor jiných. Jenže skutečnost, že ostatní mají podobnou snahu, nutí hledat nějaký kompromis, má-li společnost zaručovat každému co nejvíce svobody. Tím zaniká jakýkoli odkaz na společné hodnoty a na absolutní, všemi uznávanou pravdu. Život společnosti je vystaven riziku totálního relativismu. Všechno se stává předmětem úmluvy a smlouvání“ (tamtéž).

Nejslabší články takto organisované společnosti, jejichž zájmy nenacházejí dostatečnou podporu ve společenském diskursu, nejsou chráněny ani ve

svém právu na život. Ukazuje se, že i ten nejdokonaleji vymyšlený systém, pokud neuznává mravní zásady, jež člověka předcházejí, neboť pocházejí od samého Boha, neodvratně směřuje k ustanovení práva silnějšího. Proto se osobně s plným přesvědčením stavím za ostrá slova encykliky proti takové sebezničující svobodě: „Revindikace práva na interrupci, na zabíjení dětí, na euthanasii a jejich uznání zákonem se rovná přijetí znetvořené a hanebné vize lidské svobody, která je uznána za svrchovanou vládkyni nad jinými a proti jiným. To však znamená smrt pravé svobody.“ (tamtéž)

Uvěřit v takovou svobodu a uskutečňovat ji je možné díky tomu, že hlasatelé života „jako by nebylo Boha“ dokáží účinně demontovat lidské svědomí. Na jedné straně se svědomí přiznává moc rozhodovat o dobru a zlu, čímž se mu přisuzují prerogativy samého Boha; na druhé straně schválením ničemných zákonů se svědomí dodává možnost vidět v nich ospravedlnění pro vlastní ničemné skutky. Ve výsledku svědomí vlastně zaniká a jeho funkci přebírají masové sdělovací prostředky a občanské právo. V situaci takto utlučeného svědomí se pak nelze divit, že ti, kteří rozlišují dobro a zlo, jsou oceňováni jako nepřátelé svobody¹⁹. Ve jménu svobody se vznáší požadavek, aby v jistých případech zákon vynucoval jednání v rozporu se svědomím²⁰.

4.

Mohlo by se zdát, že antropologický agnosticismus, a v principu materialistické pojetí člověka v naší civilizaci, převládlo beze zbytku. Věříme-li však v Boha doopravdy, musíme zachovat klid a naději. Předně totiž jediné Bůh ví všechno, co se děje s námi i s naší civilizací. Když proroka Eliáše zaplavilo zoufalství nad všeobecným vítězstvím modloslužby (1Kr 19, 14), Bůh mu poradil, aby se zoufáním tolik nespěchal: „Přece jsem si v Israeli nechal sedm tisíc, tedy nesmírný počet těch, jejichž koleno se nesklonilo před Baalem.“ (1Kr 19, 18)

Za druhé: Je-li správná výše uvedená intuice, že naše civilizace byla zasažena rakovinou, pak přítomná chvíle, kdy se stále ostřeji projevuje choroba

¹⁹ I u nás je stále častější názor, že „ten, kdo má silné mravní přesvědčení, nemůže být dobrým demokratem. Ten, kdo si je jist absolutní závazností některých hodnot, může snadno podlehnout pokušení vnutit tyto hodnoty jiným lidem, aby je přiměl k volbě toho, co sám považuje za dobré. Jistota o pravdě se tedy jeví pevně spojena s určitým autoritativním rysem charakteru. Dobrý demokrat musí být relativista. Ve sporu mezi Platónem a sofisty by tedy demokrat stál na straně sofistů.“ R. Buttiglione, doktorát *honoris causa* na KUL, Lublin 1994, s. 64.

²⁰ Radikální liberál Paolo Flores d'Arcais požaduje, aby zákon nutil k provedení potratu i ty gynekology, jimž v tom brání svědomí, a zdůvodňuje to takto: „Být lékařem není povinné, podobně jako vojenská služba, je to svobodná volba povolání. Ten, kdo není s to dostát profesionálním **povinností** nebo nemůže v rámci své víry získat příslušné rozhrěšení, si musí zvolit jinou profesi.“ (*Pacyfizm, papizm, fundamentalizm – święte przymierze przeciwno nowoczesności*, Res Publica, 1991, n. 9–10, s. 36.

sama i její pustošivé následky, si žádá očekávání nějakého přelomu, nějakého velkého, v měřítku celé civilisace velkého kroku k navrácení zdraví. Naštěstí ani velkými hříchy si nemůžeme úplně zakrýt pravdu, že jsme stvořeni k obrazu Božímu. Naše hříchy nám nepochybně usnadňují nevěru v Boha a materialistický pohled na sebe sama, ale tyto posice neospravedlňují. I velcí hříšníci si jsou schopni v určitých chvílích připomenout, že jsou Božími tvory.

Právě tuto naději hlásá Jan Pavel II. v *Evangelium vitae*: „Je nezbytné, aby člověk uznal svou prvotní a nepopiratelnou podmíněnost tvora, který od Boha dostává bytí a život jako dar a úkol. Jedině přijetím této přirozené závislosti svého bytí může člověk realizovat plně svůj život a svobodu, a činit to přitom s hlubokou úctou k životu a svobodě každé jiné osoby. Především na tomto momentu se ukazuje, že osou každé kultury je postoj člověka k největšímu tajemství, k tajemství Boha. Odvrhne-li se Bůh a žije-li se, jako by neexistoval, nebo bez ohledu na jeho přikázání, snadno se odvrhne nebo vyvrací i důstojnost lidské osoby a nenarušitelnost jejího života.“ (n. 96)

Je zřejmé, že poslední vítězství nad antropologickým agnosticismem devastujícím naši civilisaci dosáhneme teprve v Kristu. V encyklice se o tom hovoří obšírně a je to v podstatě rozvinutí oněch papežových slov, jež tak vznešeně zazněla v průběhu jeho první cesty do Polska v r. 1979: „Člověka nelze beze zbytku pochopit bez Krista. Nebo lépe: člověk nemůže sám sebe beze zbytku pochopit bez Krista. Nemůže pochopit ani kdo je, ani jaká je jeho pravá hodnota, ani jaké je jeho povolání a poslední cíl. Nic z toho nemůže pochopit bez Krista.“²¹

Toto je však další téma a není čas se do něj pouštět. Věnoval jsem mu ostatně samostatnou pozornost na jiném místě.²²

text přednášky konané 26.9.1995 v pražském konventu sv. Jiljí přeložil Tomáš Pospíšil OP

²¹ Chrześcijanin w świecie, 11 (1979) n. 80, s. 30

²² *Člověka nie možna do konca zrozumieť bez Chrystusa*, in: *Ethos* 7 (1994) n. 28, s. 89–95

Papež – posel naděje pro třetí tisíciletí

Giovanni Coppa

Pozvání, abych v rámci příprav na apoštolskou návštěvu Jana Pavla II. v České republice promluvil na téma „Papež – posel naděje pro třetí tisíciletí“, jsem přijal velice rád.

Záhlaví zvolené pro tuto konferenci je jistě přitažlivé, má však svá úskalí. Předně proto, že na první pohled vypadá přehnaně rétoricky; dále proto, že poněkud svádí ke skluzu na nejistou půdu předpovědí vzdálených realit. Dnešní lidé, se svým vyostřeným smyslem pro konkrétno, prchají před úvahami tohoto druhu.

Toto jsem chtěl poznamenat, avšak opakuji, že se mi téma opravdu líbilo, a proto jsem tady. Osobně mám za to, že to, co dnes člověk potřebuje, je právě naděje. Velké filosofické směry, na kterých je založena moderní kultura, – pozitivismus, osvícenství, Kantův a Hegelův idealismus, Feuerbach, z něhož vychází Marxův a Engelsův materialismus – slovo *naděje* z našeho slovníku vypudily.

1. Katolická teologie nás učí, že ctnost naděje, jak říká sv. Tomáš Akvinský ve své *Teologické summě* (II-II, 17,6), nás zaměřuje k Bohu jakožto konečnému dobru, jehož máme dosáhnout, a sama je účinnou a nutnou pomocí k jeho dosažení. V Novém zákoně je naděje očekáváním toho dobra, které přichází pouze od Boha. Jestliže víra ukazuje Boží „dnes“, tj. jistotu, že Bůh k nám v Kristu promluvil a zjevil svůj plán spásy, pak v naději vzhlížíme k onomu „dosud ne“, tj. k tomu, co teprve přijít má, ke splnění Božích zaslíbení. Naděje se nezakládá na dobrých skutcích, které ovšem máme konat, nýbrž na Boží milosti, darované nám v Kristu Ježíši; Bůh naděje nás obohacuje nadějí i silou, které přicházejí od Ducha svatého¹.

Ovšem když idea osobního Boha není v lidském vědomí přítomna, buď že je Bůh odsunut do nějaké vzdálené a nedosažitelné oblasti, jako je tomu v případech imanentistických filosofí, nebo že je v této ideji spatřován nepřítel lidské autonomie, jako v marxismu, potom pro naději místa není. V obou alternativách „člověk přeceňuje vlastní síly (ve svém očekávání, že bude schopen spasit se bez pomoci shůry)“². Je to návrat do palčivé nejistoty pohanského starověku: „Nikdy se nenarodit: toť ze všeho nejlepší,“ zpívá chór u Sofokla. Přivádí to také na mysl konec knihy Umberta Eca *Jméno růže*, onen elegantní a děsivý výsměch vši nadzemské jistotě: pro člověka je

¹srov. Řím 15:13; též E. Hoffman, „Speranza“, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 1976, str. 1780

²Katechismus Katolické církve, 2092

tu jen jedno: nic. V takovém světě už naděje neexistuje, a velká Schillerova slova, zvěčněná v Beethovenově *Deváté symfonii*, „Brüder, überm Sternenzelt / muss ein lieber Vater wohnen“ („Bratři, nad oblohou hvězd / musí milý Otec dlít“), postrádají smysl. Ve společnosti, která vyhostila transcendentno, se člověk člověku stává vlkem: homo homini lupus. Strašné války, které otrásaly a stále otrásají světem, války ničivé a vražedné, v nichž jsou pošlapávány i hodnoty nejsvětější, podávají důkaz, že když odstraníme Boha, první, kdo za to zaplatí, je člověk. Není-li Boha, všechno je dovoleno – viz Dostojevského Zločin a trest. Stalinské čistky, nacistické koncentráky, bratrovražedné války našich dnů, mučení a znásilňování, masové zabíjení, bomba... to vše je jakási moderní verze čtyř jezdců *Apokalypsy*, která k nám promlouvá svou hrůznou realitou.

2. Do tohoto světa zbaveného naděje – *Zpustošené země*, jak řekne T. S. Eliot – přichází papež Jan Pavel II. právě jako posel naděje. Nemohlo tomu být jinak, neboť takové je jeho poslání, a takové bylo i poslání jeho předchůdců. Jan Pavel II. to připomněl v *Tertio millennio adveniente*:

„Tak sv. Pius X. pojal úmysl všechno obnovit v Kristu a snažil se zabránit zhoubným událostem, které počátkem tohoto století postupně přinášela mezinárodní politická situace... Papežové předkoncilní doby pracovali s velkým úsilím k témuž cíli, každý svým vlastním způsobem: Benedikt XV. čelil tragédii první světové války, Pius XI. se angažoval proti hrozbám totalitních režimů a systémů nesvobody v Německu, v Rusku, v Itálii a ve Španělsku, a ještě dříve v Mexiku. Pius XII. vynaložil nemálo úsilí, aby mírnil nesmírné křivdy, které působilo úplné pohrdání lidskou důstojností za druhé světové války. Vydal též moudré směrnice, na jejichž základě by mohl být nově uspořádán svět po zániku dřívějších politických systémů.“ (22)

Tolik jako doklad, že všichni papežové tohoto století byli posly naděje.

3. Papež Jan Pavel II. je takovýmto poslem pro poslední úsek posledního století druhého milénia a pro začátek prvního století milénia třetího. Již jeho zvolání „Nebojte se!“, které zaznělo na náměstí Sv. Petra v den jeho nástupu do úřadu a bylo proneseno se silou a jistotou v hlase, bylo prohlášením naděje i výzvou k ní. Pro něj je tato naděje zarámována právě do perspektivy přicházejícího století: po 17 letech jeho služby je třeba chápat jeho pontifikát v tomto smyslu.

Fakticky již v jeho počátcích, a sice ve své první encyklice *Redemptor hominis*, se Jan Pavel II. obrací ke Kristu, „Vykupiteli člověka“, s vědomím, že doba, kdy zahajuje svou univerzální službu církvi, „je velice blízko roku 2000“. Papež si je toho vědom neustále, a v *Tertio millennio adveniente* nás opět žádá, abychom v tomto světle viděli celé jeho ministerium: dokumenty, cesty, setkání. Ocituje zde jeho vlastní slova: „Současný pontifikát již od své první encykliky hovoří výslovně o velkém jubileu, a vybízí všechny, aby

toto období očekávání prožívali jako ‚nový advent‘. K této otázce jsem se často vracel jinde, podrobněji jsem se jí zabýval v encyklice *Dominum et vivificantem*. Příprava na rok 2000 se vsutku stává téměř hermeneutickým klíčem k mému pontifikátu. Tady rozhodně nejde o projevy nějakého nového chiliasmu, úkazu, jaký se vyskytl v některých případech na konci prvního tisíciletí; spíše mi jde o probuzení zvláštní citlivosti pro to všechno, co *Duch praví církvi a církvím* (srov. Zj 2,7nn), a právě tak i jednotlivým osobám, skrze charismata udílená ve prospěch celého společenství. Je třeba položit důraz na to, co Duch radí různým společenstvím, od těch nejmenších, jako je rodina, až po největší, jakými jsou národy a mezinárodní organizace, aniž by se přitom opomíjely celé kultury, civilizace a zdravé tradice. I když by se zdálo, že opak je pravdou, lidské pokolení nadále očekává zjevení synů Božích a žije touto nadějí, jako matka v bolestech pracující k porodu, jak to obrazně a velmi působivě vyjadřuje sv. Pavel v listě Římanům (srov. 8, 19–22).“ (23)

4. Máme tak ve slovech samého papeže klíč k interpretaci poslání, které dodnes plní jako posel naděje. Nejde o pouhou rétoriku, tím méně triumfalismus. Jde o předložení, prosté a skromné, zřetelného plánu pontifikální služby.

Přitom tato proklamace naděje byla a je činěna podle stanoveného programu.

5. Především však se toto všechno děje *ve službě člověku*. Základní orientací pontifikátu Jana Pavla II. je lidstvo.

Lze říci, že každý papež měl jakési téma charakterizující jeho pontifikát: u Pia XII. šlo o *christocentrickou dimenzi*, a to ve shodě s odkazem sv. Pia X. a Pia XI. U Pavla VI. převládala *ekleziocentrická dimenze*, navazující na orientaci Jana XXIII.: pro oba papeže Druhého vatikánského koncilu byla církev stálým a rozhodujícím prismaticem, skrze které bylo třeba vidět vše ostatní. Abychom si o tom udělali správnou představu, měli bychom si znovu přečíst všechny koncilové dokumenty a encykliku *Ecclesiam suam* Pavla VI. s jejím základním náčrtem dialogu, který církev musí vést jakoby v koncentrických kruzích, jak uvnitř sebe samé, tak vně – „ecclesia ad intra“ i „ad extra“. Toto ekleziální prisma je přitomno také v katechezích veřejných audiencí, které byly stálými variacemi na téma tajemství církve.

Tento zvláštní důraz na jednu dimenzi neznamená, že jsou ostatní opomíjeny. Zcela naopak. Je však zřejmé, že ono centrální téma určitého pontifikátu dává soudržnost celku učení toho kterého papeže.

U Jana Pavla II. je to tedy člověk, který vystoupí do popředí jeho učení. Mělo to už své předznamenání v činnosti Karola Wojtyly v rané době jeho kněžství. Ve své nedávno vydané knize *Překročit práh naděje* řekne:

„...musím zdůraznit, že se můj zájem o osobu a čin v žádném případě nezrodil z polemiky s marxismem nebo že z ní aspoň nevzešel. *O člověka jako osobu jsem se zajímal už dlouho předtím.* Snad to vyplynulo také ze skutečnosti, že jsem nikdy neměl zvláštní zálibu v přírodních vědách. Vždy mě mnohem více zajímal člověk. Když jsem studoval na filosofické fakultě, zaujal mě člověk jako tvůrce jazyka a předmět literatury, a když jsem později objevil povolání ke kněžství, začal jsem se jím zabývat jako *středem pastorační činnosti.*“ (České vyd. str. 173)

V tomto přístupu je zřejmý vliv myšlení Maritaina a křesťanského personalismu. Tento zájem o člověka je přitom u Svatého otce nejen teoretický, ale také žitý. Nejpůsobivější obrázek z jeho cest do všech částí světa bývá snímek jeho ruky, k níž jsou vztaženy tisíce rukou jiných. Vzpomínám si z Říma na poznámky vatikánských řidičů: Svatý otec si získal jejich srdce od samého začátku, když na nádvoří sv. Damase nebo jinde vždy udělal po setkání s kardinály a biskupy čelem vzad a šel je pozdravit.

6. Z tohoto zájmu o člověka vycházejí hlavní linie pontifikátu Jana Pavla II. Především *ekumenismus*. Ekumenický program narýsovaný Druhým vatikánským koncilem a požadovaný tak naléhavě Janem XXIII. a Pavlem VI. neztratil nic na své původní síle, nýbrž byl rozšířen k horizontům dříve nepředstavitelným. Žel, kritika, zřejmě neinformovaná, stále zazlívá papeži, že se prý v oblasti ekumenického dialogu pokusil během svého pontifikátu posunout hodiny zpět. Nic by nemohlo být vzdálenější pravdě. Stačí zalistovat ve svazcích *Attività della Santa Sede*, ročník po ročníku z doby jeho pontifikátu, nebo pročitat dnes už tak početné svazky *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, aby člověk získal dokumentované důkazy, že pravý opak je pravdou. K tomu bychom neměli opomenout přičíst intenzivní činnost Papežské rady pro jednotu křesťanů, jejíž předseda kardinál Edward I. Cassidy je zde dobře znám; v jejích měsíčně vydávaných publikacích je tato činnost rovněž dobře dokumentována. Mohl bych bez konce vypočítávat aktivity, které probíhají nebo už byly završeny – práce na teologické rovině o kontroverzních otázkách, které se konají v bratrské vzájemnosti církví a křesťanských společenství, neúnavné navazování kontaktů dříve i nyní, a především povzbudivé výsledky, kterých už bylo dosaženo.

Ekumenismus zůstává jednou z naprostých priorit pontifikátu Jana Pavla II.: je znamením jeho naděje a jeho optimismu.

7. Jinou oblastí, kde pozornost Jana Pavla II. je obrácena k člověku, je *mír*. Tento papež, který přišel zdaleka, první slovanský papež v historii, byl svědkem stržení berlínské zdi a pádu režimů ve střední a východní Evropě, které byly krutými i směšnými vtěleními marxistické ideologie. Avšak jeho pontifikát se také vyznačuje obdobím válek, ke kterým – což je zvláštní – docházelo téměř současně: tragédie na Balkáně, občanská válka v Libérii,

genocida ve Rwandě, potlačování svobody v Súdánu. O těchto a tolika jiných situacích, které vedly či vedou ke skutečnému vraždění nevinných, noviny píší den ze dne méně a méně: takoveto události už nejsou zpravodajsky zajímavé.

Avšak papež na ně nezapomíná. Ve svých proslovech k diplomatickému sboru akreditovanému u Svatého stolce papež začátkem každého roku vypočítává jedno po druhém ohniska násilí ve světě, ať už jde o ohniska zjevná nebo latentní. Lěč nejen při těchto příležitostech. Lze říci, že hlas jeho zármutku se ozývá týden co týden, při veřejných audiencích ve středu, jako v neděli z jeho okna v Apoštolském paláci, a připomíná svědomí našich současníků nespravedlnosti a utrpení, která tak krutě dnes postihují lidi. K samotnému konfliktu na Balkáně byly už vydány dva svazky akt a dokumentů, které svědčí o starosti Svatého stolce a papeže osobně, především pak o činnosti vynakládané v zájmu nalezení léku pro situaci, jejíž řešení, přes všechno úsilí, je zřejmě neobyčejně těžké.

Papež neúnavně všem připomíná, že kromě závazné solidarity s oběťmi je tu povinnost mezinárodní spolupráce, nutnost řešit bez násilí problémy, které představují krajní obtíže pro celé národy či jiná lidská společenství, potřeba používat metod dialogu a přesvědčování, jakož i nezbytnost opravdově se rozhodnout pro mír. Vzdor možnosti, že by jeho opakované naléhání mohlo vypadat pateticky, papež nikdy nepřestává s touto mírotvornou činností. V zájmu obrany člověka.

8. V těsné vazbě s touto prací pro mír je papežova činnost *na obranu života*. Obě věci úzce souvisejí tím, že v obou případech je ohrožen lidský život: v prvním jde o člověka v plné síle, který si ve válce zahrává se smrtí, v druhém o člověka nenarozeného či v terminálním stádiu života, jenž je bezbranný, vystaven útokům „kultury smrti“, podporované a podněcované otřesnou pasivitou až spoluúčastí státních orgánů, různých hnutí i soukromých osob. Každému je aspoň v hlavních rysech znám obsah encykliky *Evangelium vitae* a každý ví o polemikách, které vyvolala v různých kruzích. Postačí jen letmo nastínit, oč jde.

Dvacáté století, které se nyní uzavírá, vzalo na sebe pro budoucí generace tíživou odpovědnost svým schvalováním této „kultury smrti“. Jde o poskvunu, která na něm ulpí jako stigma hanby, pokud se neudělá něco pro nápravu. Musíme mít oči pro logiku a pastorační starostlivost Jana Pavla II., kterého nelze zařadit pod žádné z oněch klišé, která mu jsou připisována pouze z důvodů netolerance a nedorozumění. Ten se ve své obraně života nezdráhá postavit se na všech frontách převládající kultury a má odvahu vyslovovat se proti zhašení hodnot, které učinily lidskou civilizaci velikou.

9. Ano, uvážíme-li všechno, musíme říci, že papež, se svými jasně formulovanými názory, se svou nadějí a optimismem, svou prozíravostí, avšak také se svou mocnou výzvou k znovuoobjevování moudrosti srdce, je *člověkem*

zásadovosti a stálosti. Jan Pavel II. je člověkem z žuly, který v historii bude znám právě pro svou nebojácnou věrnost přesažnému učení Ježíše Krista. Také pro něj platí výrok evangelia, „nezmizí ani jediné písmenko, ani jediná čárka“ (Mt 5, 18), dokud se nenaplní Boží vůle, dokud nebude dosaženo Božího záměru. Je to ten papež, kterého jsme potřebovali, a toto bude čím dál zřejmější. I na Pavla VI. bylo útočeno s neuvěřitelnou drzostí, a teprve po jeho smrti se dostavila uznání, která mu během života byla upírána. Osud papežů takový bývá, zejména velkých papežů.

Jan Pavel II. je jedním z nich. Svou výraznou humanitou, inteligencí, svým humorem si dobývá srdce. Pohleďte na nadšení, jaké vůči němu projevují mladí lidé, když se s ním zdraví. Vidí v něm, na rozdíl od jiných osobností na mezinárodní scéně, právě onen dar zásadovosti a průzračnosti, který si vynucuje jejich úctu. To ovšem není po chuti mnohým, a to jak uvnitř, tak vně církve.

Nikdo však nemůže popřít jeho charismatický vliv na veřejné mínění. Jeho encykliky, *Katechismus katolické církve*, jeho již zmíněná kniha jsou „bestsellery“ po celém světě. On sám pak bývá vřele milován také na nekatolické půdě. Časopis *Time* jej vybral za „muže roku“. Zajímavější ovšem je, co jsem slyšel před několika dny od kardinála Cassidyho: ve Spojených státech jakási skupina evangelíků prý řekla svým katolickým přátelům: „Máte papeže, který opravdu umí být papežem.“

Myslím, že toto je opravdu dobře vystižený profil člověka, který nám dal *Veritatis splendor*, člověka, který je opravdu poslem naděje. I my tady máme velice zapotřebí jistoty a naděje.

Přednáška proslovená při příležitosti 75. narozenin Jeho svatosti papeže Jana Pavla II. v pražském dominikánském konventu 18. května 1995. Přeložil Slavomír Hájek.

Veliká je efezská Artemis

Kateřina Lachmanová

V knize Skutků je zaznamenána událost, která zní uším dvacátého století až komicky, ale při bližším zkoumání obsahuje poselství velmi aktuální.

K pobouření v Efezu (Sk 19, 23 – 40) došlo na první pohled proto, že už tam svou bohyni měli, a do toho si přijde apoštol Pavel s nějakým novým učením, s nějakým novým bohem! Pochopitelně muselo dojít ke střetu (o náboženské toleranci tehdy ještě nebyla řeč).

Zdá se, že Efežští povstali na obhajobu cti své bohyně, což je v jejich pohledu věc pochopitelná a dokonce příkladná. Čteme-li však důkladně, nalezneme v podhoubí střetu úplně jiné motivace. Povstání lidu vlastně vyvolali ti, kdo měli z kultu Artemis zisky a těšili se díky němu velké vážnosti: „Mužové, víte, že z této práce máme blahobyť, a vidíte a slyšíte, že tenhle Pavel přemluvil a svedl mnoho lidí...“

Demetriovi a ostatním však vůbec nejde o ty lidi. Nejde jim o skutečnost, že je někdo svedl, či k čemu je svedl, ale že je odvedl *od nich*, od jejich „podniku“, a tím narušil jejich monopolní vliv. Nejde jim ani o pravdu jako takovou, jde pouze o vlastníky a správce svatyně. Kult Artemis jim vynáší zisky ekonomické a zajišťuje jim rovněž postavení ve společnosti a ve světě, a v tom tkví celá podstata jejich obav:

„Je nebezpečí, že nejen náš obor ztratí vážnost, nýbrž i chrám velké bohyně Artemis nebude považován za nic, a začne upadat sláva té, kterou uctívá naše provincie i celý svět.“ Když to uslyšeli, velice se rozzlobili a začali křičet: „Veliká je efezská Artemis!“

Vypadá to, že jde o Artemis, ale zřejmě jde více o to „efezská“. Přesněji, nejde vůbec o Artemis, jde o Efezany. Někdo jim sáhl na něco, co je *jejich* – a tím se *jich* dotkl. Proto je po dvou hodinách křiku o velikosti efezské Artemis uklidní až lichotivá slova městského tajemníka: „Efezané, který člověk by nevěděl, že město Efez je strážcem chrámu velké Artemis a jejího obrazu, seslaného z nebe!“

Jinými slovy – kdopak by nevěděl nebo snad chtěl popírat, že město Efez je důležité... (skrže svoji bohyni)! Kdo by se mohl odvážit zpochybňovat vaši důležitost, milí Efezané?

Trefně analyzuje tuto přesmyčku Petr Příhoda ve svém článku „Teocentrismus – egocentrismus“ (TT 3/94):

„Psychologie tomu říká narcistické trauma. To vyvolává odvetnou agresi, pro niž máme výstižné pojmenování: zášť. – Stává se, že to, co pokládám za „svatý hněv“, vyvolaný urážkou Boha či víry, je vlastně touto záští, neboť uražen byl Bůh, v něhož JÁ věřím...“

Údajný teocentrismus bývá tedy nezřídka skrývaným egocentrismem. Jeho středem je sice jakoby Bůh, ale já jsem si ho už předtím jaksí „zprivatizoval“.

Tady se dotýkáme podstaty jednoho velice rafinovaného typu modlářství, kdy můj Bůh už není mým Bohem v tom smyslu, že já se před ním skláním, že On je mým Pánem a já mu patřím, ale přesně obráceně: Chovám se, jako by On patřil mně, já jsem jeho majetníkem, reprezentantem a správcem – a skrze něho si živím svou důležitost. Ano, on se stal nástrojem, prostředkem k tomu, aby mne, nás, či náš spolek ostatní brali vážně... Přesněji to vyjadřuje R. Cantalamessa:

„... i svou službou Bohu – i Boha! – využíváme k vlastnímu prospěchu a k dosažení vlastních cílů. Je-li pravda, že ti, kdo bojují za lidská práva, často vlastně bojují za práva vlastní, je stejnou měrou pravda i to, že totéž velmi často dělají také lidé bojující za práva Boží a církve, tj. ve skutečnosti bojují za sebe a za své zájmy, a proto je dodnes jméno Boží v posměchu mezi národy“ (Život pod vládou Kristovou, str. 53).

Není tady alespoň část odpovědi na to, proč je jméno Boží i nakonec jméno katolické církve od převratu čím dál více v posměchu v našem národě? Příběh ze Skutků nabývá šokující aktuálnosti, jestliže si za Efezany dosadíme nás katolíky a namísto bohyně Artemis například tzv. katolicismus, církev nebo mariánskou úctu, svoji náboženskou praxi, doktrínu, některé hnutí v církvi, k němuž se počítám, svoji řeholní rodinu, své dílo pro Boha... Jak velmi se blíží např. některé polemiky v KT situaci v Efezu! Jedni nepřítelně křičí „Veliká je...“, ovšem vcelku nakonec „každý křičel něco jiného, neboť ve shromáždění byl zmatek a většina nevěděla, proč se vůbec sešli“ (Sk 19, 32). Nic nového pod sluncem, vždyť i ten zmatek u babylonské věže nastal v momentě, kdy si stavitelé řekli: „Učínme si jméno!“

Ano, často už opravdu nevíme, proč se vlastně sešli, kdo je tu vlastně Pánem (a tím pádem má hlavní slovo), jaký je rozdíl mezi budováním království Božího a království svého a hlavně – jaký je nejhlubší motiv toho všeho křiku... na obhajobu...(KOHO vlastně?!)

Náboženství a mír

Joseph Joblin SJ

dokončení z minulého čísla

3. Ostatní monoteistická náboženství

Na Bibli založený monoteismus je společným základem i dvou dalších velkých náboženství: judaismu a islámu. Obě dvě vidí v míru Boží dar nabízený lidem, ale na rozdíl od křesťanských církví příliš nezdůrazňují iniciativu a tvořivost člověka. Mír se zde nebuduje postupně jako v křesťanství, a nezávisí na vnitřním obrácení a uznání určitých hodnot ani na nalezení správných cest vedoucích k tomu, aby se tyto hodnoty prosadily. V pojetí judaismu i islámu je mír důsledkem dodržování Božího zákona lidskou společností. Svět tedy může dosáhnout míru jen do té míry, do jaké uzná jediné pravé Boží zjevení.

Vztah mezi Bohem a lidmi je v těchto monoteistických náboženstvích pojímán jinak než v křesťanství. Nespravedlnost ve světě není chápána jako pobídka pro člověka, aby si ve svědomí uvědomil svou zodpovědnost za to, že mnoho lidí nevidí v druhých Boží děti, a vyvodil z toho důsledek. Starozákonní monoteismus soustředí pozornost člověka na Boží vznešenost a na službu Bohu a jeho největší touhou je, aby Všemohoucího ctili všichni lidé a aby všichni jeho věrní očekávali mír jen od něho.

Odlišnosti v postoji ke světu mezi křesťanstvím na jedné a judaismem nebo islámem na druhé straně vyplývají z různého chápání Božího zjevení. Zatímco pro křesťana Slovo, které se stalo tělem, se z lásky k Otci ujímá všech lidí a celého stvoření a požaduje od každého člověka, aby se, jak jen to jde, stal nástrojem smíření světa s Bohem, pro žida nebo muslima je zjevení obsaženo v souboru pravidel, Tóře a Koránu, kde se člověk může poučit o tom, jaké chování od něj Bůh očekává, a pouze dodržování těchto pravidel přiměje Boha k tomu, aby svět obdařil mírem. Můžeme tedy konstatovat, že všechna monoteistická náboženství znají povolání člověka k míru a uvědomují si, že dosáhnout míru je nad lidské síly a že k tomu musí člověku podat pomocnou ruku sám Bůh.

Žid vidí v dodržování Tóry prostředek, jak se doopravdy smířit s ostatními lidmi i s celým světem, neboť Tóra ho vede k úctě ke každému člověku, založené na vědomí principiální rovnosti všech lidí: Nikdo nemůže říci druhému: „Můj otec je větší než tvůj“, protože všichni pocházejí z Adama.“

Nejvíce se tradiční židovské a křesťanské pojetí míru liší v otázce universalismu. Žid považuje křesťanský universalismus za jakýsi universalismus bezdomovců, protože jeho židovský universalismus je soustředěn na vlastní národ a území³. Ke smíření lidstva s Bohem dojde teprve tehdy, až všichni přijmou za své sociálně-etické normy Desatera, jejichž správcem a ochráncem je nyní jedinečné společenství, jehož kořeny sahají hluboko do minulosti a jehož osudy a víra nemají nikde na světě obdoby. Kdo chce mít účast na židovském universalismu, musí se připojit k vyvolenému národu, s nímž jediným Bůh uzavřel nezrušitelnou smlouvu. Každý člověk má tedy za úkol splynout s touto vyvolenou obcí: pokud se do ní přímo nenarodil, má k ní alespoň konvertovat. Zachovávat přikázání Zákona by bylo zbytečné, kdyby se člověk zároveň nestal součástí národa, který plní Zákon jako celek. Proto být pány na svém území, v zaslíbené zemi, je pro židy věc zásadního významu; židé toto území považují za posvátné, neboť v něm vidí dědictví, které obdrželi od samotného Boha a které jim náleží až do skonání světa. V judaismu je tedy universalita míru myslitelná jen v souvislosti s tímto posvátným územím.

Přestože judaismus a islám mají některé prvky společné – obě náboženství se například vyjadřují prostřednictvím politicky konstituovaného společenství, jehož ústřední zákon pochází přímo od Boha – v jednom bodě se od sebe zásadně liší. Zatímco Izrael se nesnaží obrátit svět a vyčkávat, až Bůh sám připojí ostatní lidi k jeho společenství, postoj muslima vůči okolnímu světu je jednoznačně postoj dobyvatele. Židovská víra není vůči pohanům agresivní, stačí jí, když pohané na svém území nekladou životu podle Zákona žádné překážky; islám však, jak je známo z dějin, se chce prosadit na celém světě a myšlenka pluralitního universalismu je mu cizí.

Tento postoj má svůj původ v historických zkušenostech první muslimské komunity. Muhammad musel držet na uzdě bojového ducha čerstvě sjednocených arabských kmenů, které přijaly Korán, proto obrátil jejich vášň pro boj a rabování proti těm, kdo nebyli stejné víry, a islámskou společnost pak vyzdvihl jako sám vzor míru. Pro muslima je tedy svět rozdělen na dvě části: území obydlené vyznavači islámu, kde má vládnout mír, a území islámu cizí, na němž je třeba vést válku proti

³J. Joblin, op. cit., s. 15 – 30

všem, kdo islám nevyznávají⁴. Na území vyznavačů islámu se společnost řídí zákonem zjeveným v Koránu a v prorokových hadíthech, což je sbírka Muhammadových výroků a různých příběhů z jeho života. Korán a hadíthy představují nedotknutelný poklad obsahující zásady, jimiž se má v osobním životě řídit každý jednotlivec a v politické sféře celé lidstvo až do skonání světa. Mezi tyto zásady patří i požadavek, aby Alláhovi věrní žili mezi sebou v míru. Tato islámská oblast harmonie a míru sousedí s územím obývaným nevěřícími národy, proti nimž je třeba bojovat až do jejich úplného podrobení – v případě, že se jedná o národy vyznávající náboženství knihy, nazývané dhimmis –, nebo až do jejich obrácení, pokud jde o pohany. Tato válka, zvaná džihád, je svatá, protože je to válka za rozšíření pravdy.

Křesťanské pojetí mezinárodního společenství prodchnuté duchem pluralistického universalismu, za něž vdčíme mužům, jako byli Vitoria, Las Casas nebo Suarez, je s původním islámským pojetím společnosti a míru v příkrém rozporu. Muslim neusiluje o to, aby mezi jednotlivci i národy vládla rovnost a svornost založená na objektivní spravedlnosti respektující víru a přesvědčení každého člověka. Je přesvědčen, že ve světě existuje principiální společensko-politická nerovnost daná přijetím, či odmítáním pravd zjevených v Koránu. Nepopírá, že mír může být nastolen jen mezi národy, které jsou si rovny, ale tuto rovnost nechápe jako něco přirozeného, ale jako důsledek přijetí jediné pravé víry. Mír tedy existuje pouze mezi věřícími a ve světě tato pax islamica zavládne teprve tehdy, až se celý obrátí k Alláhovi. Do té doby musí věřící žít ve stavu nepřetržité bojové pohotovosti namířené proti všem „zvnějšku“. Otec Borrmans to zformuloval těmito slovy: „Islámské pojetí míru, které se vyvíjelo a konkretizovalo po celou dobu jeho existence, počítá se společností, v níž má islám hlavní slovo; která je uspořádána hierarchicky a hierarchicky chápe i spravedlnost a kde se na zbytek světa pohlíží, ne-li přímo jako na příští bojiště, tedy určitě s nepřátelstvím⁵.

Mnoho muslimů si dnes klade otázku, zda by kruté dědictví islámské tradice, vyrůstající ze specifických historických podmínek Arábie sedmého století, nemělo být přehodnoceno a interpretováno výhradně na duchovní rovině. Jsou si vědomi toho, že dobovačný pohled na zbytek

⁴M. Watt, „Islam and Peace“, in *Studia Missionalia* 1989/38, s. 170; BAT YE'OR, *Les chrétiens d'Orient entre Jihad et dhimmitude*, Cerf, Paris 1991, zvláště s. 23 – 31 a 317 – 348

⁵M. Borrmans, „L'Islam et la Paix“, in I. Biffi, *La pace, sfida all'Università cattolica*, Città del Vaticano 1988, s. 839

světa nutně naráží na ideál míru, k němuž se dnes hlásí stále více kultur a civilizací celého světa⁶.

Úsilí jednoho náboženství o nadvládu nad světem s odůvodněním, že její dosažení je nutné k tomu, aby se celé lidstvo mohlo těšit míru, působí dnes nutně poněkud přízračně – ostatně boje mezi muslimskými státy na Středním východě dokazují, že tyto idealistické plány na světovládu postrádají dnes jakékoliv technické i duchovní zázemí. V současnosti prochází islám hlubokou krizí. Vzestup islámského fundamentalismu svědčí o tom, že se čelní představitelé islámu obávají změn, jež by mohly ohrožit tradiční hodnoty islámského náboženství; proto usilují o to, aby jejich obavy sdíleli i občané, kteří se s rostoucí netrpělivostí dožadují vysvětlení, proč je ve srovnání s mnoha muslimskými zeměmi jejich životní úroveň a ekonomický potenciál jejich zemí o tolik nižší. Někteří muslimové nezastávají názor, že jejich víra je s moderním duchem neslučitelná, a snaží se proto interpretovat ji duchovně a symbolicky.

Zatím se však jedná jen o několik izolovaných učenců, žádné centrum islámské obnovy s celosvětovým působením v současnosti ještě neexistuje. Je však stále zřejmější, že mír může na celém světě zavládnout jedině tehdy, bude-li spočívat nikoliv na geopolitických, nýbrž na duchovních základech.

Nebiblická náboženství a mír

Předcházející zamyšlení nad vztahem monoteistických náboženství k míru ukázalo, jak těžké je najít něco, co by bylo v této oblasti všem společné, a co by tedy mohlo posloužit jako výchozí bod pro jejich příští spolupráci. Jedno je však spojuje zcela určitě: všechna tři biblická náboženství vyznávají, že původcem a dárce míru je Bůh, prostředky k jeho nastolení hledají v sociální a politické oblasti a společně sdílí i přesvědčení, že celosvětový mír musí nutně spočívat na institucích, které ho budou chránit tím, že budou učit lidi, jak řešit konflikty bez použití násilí.

Společensko-politicky podbarvený pohled na mír, všem třem náboženstvím společný, pramení z víry v jedinečný, láskyplný a osobní vztah osobního Boha ke každému člověku. Jedině ten, kdo v sobě kultivuje tento vnitřní rozměr míru, může vnášet mír i do společenského a politického života. Každé z monoteistických náboženství věnuje ve své nauce zodpovědnosti věřícího vůči společnosti, v níž žije, velkou pozornost.

⁶A. Roest Crollius, „Il risveglio dell'Islam in un mondo pluralistico“, *Civiltà Cattolica*, 19. ledna 1980, č. 110

Nebiblická náboženství představují úplně jiný svět, nebo spíše hned několik různých světů, jejichž dějiny a kultura nemají s dějinami a kulturou monoteistických civilizací téměř nic společného. Na první pohled se zdá, že náboženství jako hinduismus nebo buddhismus chápou mír docela jinak než západní civilizace. Existence mezináboženských mírových hnutí však nasvědčuje tomu, že tento první dojem nemusí být zcela pravdivý.

Nesociologický přístup k otázce míru

Východiskem, z něhož se odvíjí veškeré uvažování o míru na Západě, je zkušenost násilí a hledání prostředků, jak ho odstranit. Tomuto přístupu je nakloněno i biblické zjevení: Bůh z vlastní iniciativy ukazuje lidem cestu vedoucí skrze smíření s ním k míru na zemi. Znamením smíru mezi Bohem a člověkem je mír chápáný jako „Boží dar“; na lidech pak je, aby tento mír na zemi vybudovali, a tak vyznali, že Bůh je jejich společný Otec.

V asijských náboženstvích neexistuje zjevení v biblickém smyslu slova. Božstvo je vzdálené a žádnou iniciativu nevyvíjí, k člověku nemluví a o tom, že by ho pozvedalo a zvalo k sobě, nemůže být řeči. Tato náboženství se běžně označují jako „přirozená“. Jsou to náboženství, která napomáhají k růstu ctností, jejichž osvojení je nutné mimo jiné i pro zamezení válek, ovládnutí pudů a dosažení vnitřního míru.

Nejstarším asijským náboženstvím je hinduismus; jeho kořeny sahají až do 5. tisíciletí před Kristem. Hinduismus je tvořen několika proudy, které se hlásí k jednomu souboru posvátných textů považovaných za inspirované, sdílí hodnoty v něm obsažené a společné mají i pojetí vztahu člověka ke světu, jehož charakteristickými znaky jsou nauka o stěhování duší a o imanentním odměňování lidských skutků a zdůrazňování celku oproti částem a duchovního oproti časnému.

Náboženská zkušenost hinduismu spočívá v první řadě v zakoušení harmonie plynoucí z vědomí, že všechno stvoření je součástí jednoho jediného celku; mír je pak důsledkem harmonického uspořádání částí, které tento celek tvoří. I hinduismus zdůrazňuje, že mír je vnitřní postoj, avšak pojímá ho jinak než monoteistická náboženství: v hinduismu mír není důsledkem smlouvy mezi Bohem a lidmi a nepřivádí lidi k osobní účasti na Božím životě. Míru člověk dosáhne tehdy, vyprázdní-li se od všech žádostí. Potom bude žít v souladu s božským Vším, s druhými lidmi i s celou přírodou⁷.

⁷ Biffi, La pace, sfida..., s. 774

Tohoto míru lze dosáhnout pouze za cenu vytrvalého osobního úsilí. Nad žádostivostí, která se neustále snaží člověka ovládnout, je možno zvítězit jedině odříkáním a umrtvováním. Jakmile lidské „já“ tváří v tvář všudypřítomnému božstvu zanikne, rozhostí se v nitru člověka hluboký pokoj a mír a člověk začne božství vnímat všude kolem sebe. Dosáhne tak stavu dokonalé nevzrušivosti, v němž žádná radostná ani bolestná událost není s to jeho vnitřní vyrovnanost ohrozit: „Je to svrchovaně náboženský postoj provázený klaněním, kdy člověk přijímá a uznává, že v každé osobě, události i zkušenosti se projevuje božství, jeho plán i jeho konečný záměr.“⁸

Aby si člověk tento vnitřní klid a pokoj udržel, musí zaujmout postoj nenásilí vůči celé přírodě a všem živým bytostem. Hinduistické náboženství lidi nevybízí, aby se snažili zabránit válce, ani aby všemi politickými prostředky usilovali o nastolení míru; jde mu totiž o něco jiného. Na společenské struktury založené na hříchu neútočí, jeho působení je spíše nepřímé. Spočívá v tom, že člověka zve ke změně smýšlení a jako pomoc mu nabízí jisté zásady, jejichž dodržování ze strany jednotlivců se nemůže neodrazit na stavu celé společnosti. Zbožný člověk, který dosáhl souladu mezi sebou a božskou přítomností ve světě, vnáší harmonii i do svých vztahů k druhým lidem, včetně vztahu k nepřátelům. Soulad veškerenstva bude obnoven teprve tehdy, až se i lidé, kteří jsou prozatím plni nepřátelství, přikloní k nenásilí. Úsilí o toto usmíření má prodchnout všechny oblasti života osobního, rodinného, společenského a politického, národního i mezinárodního⁹. Mír nepramení z uskutečňování ideálu sociální spravedlnosti v konkrétních podmínkách vedeného snahou dostat oprávněným nárokům každé lidské bytosti. V hinduistickém pojetí není správné poskytovat příliš velký prostor přirozené touze po seberealizaci. V této touze spatřuje hinduismus zdroj všeho zla ve světě, neboť ji chápe jako projev dosud nezvládnuté žádostivosti, jež se nutně dostává do konfliktu s usilováním druhých lidí a narušuje tak universální harmonii.

Pojetí míru v hinduismu je pojetí ryze náboženské: mír je setkání a splynutí s nejvyšší skutečností. Hinduista má, na rozdíl od vyznavačů jiných náboženství, velice silný smysl pro harmonii všehomíra a ten mu nedovolí prosazovat jeho vlastní cestu k dosažení míru jako jedinou možnou. Thákur říká: „Sebevyjádření Boží tkví v pestrosti stvoření a náš postoj vůči nekonečnému musí být vyjádřen s touž ustavičnou a

⁸Biffi, op. cit., s. 778

⁹Ibid., s. 783 – 784

nekončící pestrostí individuality.¹⁰ Z tohoto zorného úhlu se každé náboženství jeví jako jedna z možných cest návratu k Nekonečnému. Proto – pokud se nestaví nepřátelsky k ostatním náboženským tradicím a nenarušuje tak bohatou harmonii celku chtěnou samotným Stvořitelem – je třeba ho respektovat. Stvořitel totiž neučinil svět šedý a jednotvárný, ale nesmírně pestrý a různorodý. Všechna náboženství mají jeden počátek a jeden cíl; liší se pouze v podružnostech, ve „vnějších projevech“, jak říká Rádhakrišnan¹¹.

Buddhismus se zrodil v lůně hinduistické civilizace v 6. století př. Kr. a v době mezi 4. a 9. stoletím našeho letopočtu se stal nejrozšířenějším asijským náboženstvím¹². V mnoha bodech se shoduje s hinduismem; liší se od něho především tím, že se příliš nezabývá Bohem, ale považuje se spíše za jakýsi soubor zásad správného života. Nad vztahem k ostatním náboženstvím se příliš nezamýšlí a zodpovědnost věřících vůči společenským institucím nijak nezdurazňuje.

Hlavním příkazem buddhismu je nenásilí. Každé poškození života je zlem, a proto za moudrého může být považován jen ten, kdo se „zříká hole i meče“ a rozvíjí v sobě lásku a vstřícnost vůči všemu. Takový člověk je pak nezištný a přející „jako láska matky bránící život jediného syna“. Tento základní postoj vyplývá z buddhistického pojetí vztahu jedince ke světu. Zatímco západní člověk tím, co poznal jako pravdivé, narušuje původní, přirozený řád, buddhista zdůrazňuje vzájemnou provázanost a spjatost všeho se vším ve světě, který je ustavičná změna, uplývání a přetváření. Vztah mezi člověkem a přírodou není pojímán jako vztah vládce k materii, která je mu cizí; bylo by dokonce nesprávné vidět je odděleně, jako dvě odlišné veličiny, protože jak člověk, tak i příroda jsou součástí jediného celku, který není stálý ani nehybný. Každá bytost je spojena se vším, co ji obklopuje, a tento vztah jednoty je výrazem životodárné energie, která uvádí do pohybu celý vesmír. Základem buddhistického myšlení je „radikální nedualita, jen obtížně slučitelná s filosofií osoby nebo s teistickými dogmaty“¹³. Nalik se teistův přístup ke skutečnosti liší od buddhistova, nejlépe vynikne při srovnání jejich pojetí modlitby. Zatímco křesťanská modlitba je svobodným dialogem dvou osob, člověka a Boha, jenž jde člověku s láskou vstříc, buddhis-

¹⁰R. Tagore, „The Reality of Religion“, in *La pace, sfida...*, s. 783

¹¹Ibid., s. 783 – 784

¹²Biffi, op. cit., s. 745

¹³P. Bernard de Givé, „Dieu et vacuité“, *Bulletin du secrétariat pour les religions non chrétiennes* 1989/70, s. 105

ta vidí v modlitbě prostředek, jak se ztotožnit s všeoživujícím dechem světa, který je Bohem ve vlastním slova smyslu¹⁴.

Proto je třeba jít za jednotliviny, překonat zdání jejich mnohosti a dospět k nedualistickému vnímání skutečnosti, kde se všechno rozplývá v jediné podstatě božství¹⁵.

Buddhistické pojetí stvoření se odráží i v buddhistickém učení o míru. Mír sídlí především v srdci člověka a vyzařuje z něho; je to mír, jehož hlavní charakteristikou je nenásilí a soucítění. Mír ve společnosti je viditelným plodem míru vnitřního. Pro západního myslitele bude buddhismus vždy náboženstvím, které přehlíží, že k upevnění míru jsou nutné i určité objektivní, systémové podmínky. Buddhismus se, stejně jako hinduismus, spoléhá na vnitřní obrácení každého jedince a nevěnuje příliš pozornosti hodnotám pravdy, svobody, spravedlnosti a solidarity, ani mezinárodním mechanismům kladoucím si za cíl rozvoj člověka a ochranu lidských práv. Jak se zdá, vidí v nich pouze nepříliš významné podružnosti, které by člověka neměly odvádět od hledání toho jediného a podstatného.

Mírové iniciativy světových náboženství

Všechna velká světová náboženství považují nastolení a upevnění míru za jeden ze svých nejdůležitějších úkolů. Světová konference náboženství za mír, která se konala v r. 1984 v Nairobi, jasně prokázala, že „všechna tradiční náboženství se opravdově snaží sloužit míru a lidské důstojnosti“¹⁶. Každé náboženství se dovolává jediného Boha nebo Absolutna: člověk tedy není na světě sám a toto vědomí závislosti všech lidí na jediném principu je základem universálního bratrství. Z vnímavosti pro toto bratrství vyplývají požadavky, které jsou ve všech náboženstvích shodné: vzájemná láska a služba druhým, především těm nejslabším. Válka, zdroj tolika utrpení, je všemi náboženstvími považována za zlo, k jehož odvrácení má zbožný člověk nasadit všechny své síly jako apoštol smíření, probouzející v každém člověku zárodek božství, který v něm dřímá. Všem náboženstvím je rovněž společné očekávání budoucího světa, v němž bolest a trápení už nebudou mít místo. Toto očekávání je v každém náboženství základem pro morálku: věřící se má chovat tak, jako by byl už nyní plnoprávným občanem tohoto nového světa, jehož

¹⁴T. Špidlík, „Il simbolo del corpo nella contemplazione“, Osservatore Romano, leden 1990; a M. Dhavamony

¹⁵A. Toynbee a D. Ideda, Dialoghi, Milano 1988, zvláště s. 40 – 44

¹⁶G. Cereti, „organizzazioni internazionali per la pace“, in Biffi, op. cit., s. 849

příchod s nadějí očekává. Prostředek, jak vnitřní mír v srdci rozvíjet, spatřují všechna náboženství v modlitbě.

Přestože se téměř všichni lidé hlásí k některému náboženství a přestože všechna náboženství ukládají svým věřícím, aby byli šířiteli míru, je třeba uznat, že nastolit všude ve světě trvalý mír se dosud nepodařilo. Ve světě neustále vznikají nové a nové konflikty a žádné mírové hnutí zatím nebylo tak silné, aby přinutilo vládnoucí činitele nadřadit to, co lidi spojuje, tomu, co je dělí. Teorie spravedlivé války dopomohla ve středověku k tomu, že se podařilo násilí omezit, ukončení všech válek však nepřinesla. Poté, co se jí v rozporu s jejím původním určením začalo používat k prosazování národních zájmů, stala se od počátku 19. století předmětem ostré kritiky ze strany mírového hnutí¹⁷.

Lidová hnutí zasazující se o mír existovala ve všech dobách. Současné mírové hnutí charakterizuje především to, že působí v rámci demokratických systémů, a může tudíž významně ovlivňovat veřejné mínění. Toto hnutí se nespokojilo s pouhým odsuzováním násilí a zdůrazňováním hodnot míru, jeho představitelé usilovali o vytvoření politických institucí, které by byly s to zajistit „spravedlivý a trvalý mír“, což je pojem ze 13. oddílu Versaillské smlouvy, použitý v souvislosti se založením Mezinárodní organizace práce.

Mírové hnutí dnešního typu se zrodilo z náboženství. U jeho počátků stáli kvakeři ze Spojených států a Velké Británie, kteří nezávisle na sobě vydávali různé pacifistické spisy, a v letech 1808 – 1816 založili několik pacifistických organizací. Jejich hnutí se ve Spojených státech a Velké Británii vyvíjelo velmi podobně: zpočátku zdůrazňovali, že jejich základním programem je horské kázání, a vystupovali jako náboženské hnutí; později, když chtěli přitáhnout do svých řad i ty sympatizanty, kteří se prohlašovali za pouhé humanisty, byli nuceni hnutí laicizovat. Proto postupně opouštěli svá biblická východiska a své úsilí o mír začali zdůvodňovat přirozenou morálkou.

Tradiční zodpovědnost náboženství za mír je novými myšlenkovými proudy, zrozenými před dvěma sty lety, zatlačována stále víc do pozadí. Nábožensky orientované mírové hnutí narazilo v západním světě na sílící laicismus. Postupně převládlo mínění, že má-li být respektována svoboda jednotlivce, nesmějí se politikové dovolávat náboženského smyslu lidské existence, natož usilovat o to, aby se ve společnosti prosadil.

¹⁷J. Joblin, „L'evoluzione storica dei Movimenti per la Pace“, *Civiltà Cattolica* II/1984, s. 536 – 549; „I problemi dei Movimenti per la Pace oggi“, *Civiltà Cattolica* IV/1984, s. 334 – 346.

A tak ve světě, kde většinu obyvatelstva tvořili věřící a kde náboženství bylo přirozeným pozadím, na němž se odvíjel život každého jednotlivce, prosadili vládní činitelé, zodpovědní za osud míru ve svých zemích, způsob myšlení, který byl obyvatelstvu zcela cizí. Veškerá jejich činnost se nesla v duchu povrchního racionalismu, jenž ignoruje sociální aspekty vyplývající z příslušnosti k určitému náboženství. Zatímco se s rozvojem mezinárodních institucí zdokonalovaly mechanismy mírové politiky, náboženské podhoubí, z něhož mohla čerpat sílu, jí bylo postupně odňato.

První světová válka ukázala, jak hluboké a závažné důsledky plynou pro západní společnost z odcizení náboženství a politiky. Od roku 1914, jak připomněl Benedikt XV., už nemůže být růst násilí spojován výhradně s opomíjením humanistických zásad, ale musí být dán do souvislosti s nedostatečným vědomím závaznosti mravních norem, které se šíří evropskou společností. Pokud by tato situace měla představovat konečný stav, znamenalo by to opravdovou revoluci. Válka s sebou přinesla i prohloubení rozporů uvnitř mírového hnutí. Některé skupiny se od náboženství zcela odvrátily a začaly zdůrazňovat pouze mravní závaznost boje za mír, jiné se naopak k náboženským kořenům, z nichž kdysi vyšly, navrátily. Už během první světové války vzniklo v Londýně hnutí The International Fellowship of Reconciliation, které se v r. 1919 ustavilo i jako mezinárodní organizace. Z iniciativy Andrewa Carnegieho byla ve Spojených státech založena organizace Church Peace Union, která v r. 1928 svolala do Ženevy přípravnou konferenci předcházející zasedání Universal Religion Peace Conference, na němž se jednalo o svolání World Conference for International Peace Through Religion¹⁸. V těchto letech zorganizoval Marc Sangnier několik mezinárodních kongresů s velkou účastí, například kongresu ve Würzburgu v r. 1927 se zúčastnilo na dvacet tisíc osob.

Mnoho nábožensky orientovaných mírových sdružení vzniklo po druhé světové válce. Většina z nich, jako například hnutí Pax Christi, se zrodila na Západě, ale podobné iniciativy lze nalézt i v rámci jiných náboženství: v této době vzniká Asian Buddhist Conference for Peace, World Fellowship of Buddhists nebo v muslimském prostředí Mortamer International Peace Advancement Campaign a Muslim World League.

Nejvýznamnější iniciativou na tomto poli v poválečné době je bezpochyby vznik Světové konference náboženství za mír, u jejíhož zrodu stáli američtí katolíci a japonští buddhisté, usilující o zintenzivnění meziná-

¹⁸G: Cereti, in Biffi, op. cit., s. 848

boženského mírového dialogu. Charakteristickým rysem této organizace je to, že opomíjí oficiální instituce jednotlivých náboženství a že věřící různých vyznání v ní pracují z vlastního rozhodnutí. Jejím cílem je probouzet ve věřících všech náboženství zodpovědnost za mír na celém světě. Uvědomuje si totiž, jaké pohoršení vyvolává skutečnost, že většina lidí v dnešním světě, zmítaném tolika konflikty a tolika konflikty ohroženém, se hlásí k některému z náboženství prohlašujících se za náboženství míru.

Setkání v Assisi

Jednou z nejsledovanějších událostí posledních let bylo bezpochyby ekumenické shromáždění v Assisi, kde se sešli představitelé sedmdesáti náboženství, z nichž polovinu tvořily různé křesťanské církve, aby se sice na různých místech, ale vždy ve stejnou dobu modlili za mír. Ústředním bodem celého setkání byla právě společná modlitba. Křesťané i nekřesťané tak před zraky osmi set novinářů z celého světa dali jasně najevo, že si uvědomují svou zodpovědnost za zachování míru.

Význam tohoto setkání tkví v tom, že nejvýznamnější představitelé různých náboženství ponechali stranou sporné otázky v doktrinální oblasti a společně potvrdili, že mír, po němž celé lidstvo touží, může vyrůst jedině na náboženských základech a že úsilí o mírové urovnání sporů může přinést žádoucí výsledky teprve tehdy, až bude všeobecně uznáván duchovní a etický rozměr lidské existence.

Druhé setkání v Assisi (9. a 10. ledna 1993) navázalo na první (27. října 1986), ale jeho vyznění bylo vzhledem ke změněné mezinárodní situaci poněkud odlišné. Toto setkání jako by přes propast času rezonovalo s varovnými slovy Benedikta XV., který prohlásil, že si Evropa „neudrží svůj vysoký stupeň civilizovanosti, na nějž ji povzneslo křesťanské náboženství“, bude-li i nadále tolerovat „tato válečná jatka, která nemají obdoby“ (6. prosince 1915, projev ke kardinálům). Podnětem ke druhému assiskému setkání byly totiž pokračující boje v Bosně a Hercegovině, které, jak prohlásil Jan Pavel II., „ponižují celou Evropu“ (projev k diplomatickému sboru, 16. ledna). Toto setkání, jehož se zúčastnilo 32 představitelů různých církví, ukázalo, že dnes jsou křesťané proti rozpoutanému násilí v podstatě bezbranní, ale zároveň zdůraznilo, že „osvobodit člověka z dávného otroctví války (Gaudium et spes 81. 4) lze i jinými cestami. Boj za mír totiž není záležitostí pouze právnickou a technickou, ale je veden v srdci každého člověka.

Setkání v Assisi potvrdila, že lidé mohou dosáhnout míru a ovládnout síly, které je rozdělují, jedině tehdy, dokážou-li vnímat harmonii, kterou chce Stvořitel světa darovat všem svým tvorům. Teprve když člověk prostřednictvím modlitby přijme tuto pravdu za svou, pozná, že všechno, co jednotu ve světě narušuje, je zlem, se kterým je třeba rázně skoncovat. Jan Pavel II. prohlásil: „Mír a náboženství jdou ruku v ruce“ (projev k diplomatickému sboru, 10. ledna 1987) a v návaznosti na svá slova pronesená v Assisi dodal: „Ve velké bitvě za mír musí lidstvo, přes všechny rozdíly, čerpat z těch nehlubších, vpravdě životodárných zdrojů, z nichž se napájí svědomí a na nichž spočívá veškeré lidské jednání.“ Všechna náboženství se shodují v tom, že člověk je svědomí, že má možnost volit mezi dobrem a zlem a že sebe i druhé zachrání jedině tehdy, rozhodne-li se pro cestu dobra.

Co se týče filosofických přístupů, mohou se jednotlivá náboženství různit, ale jeden antropologický náhled mají společný: všechna totiž uznávají, že postoj lidí ke světu závisí na tom, jak si představují transcendenci a jaké důsledky pro své jednání ze svého pojetí transcendence vyvozují. Jestliže v interpretaci této základní pravdy se jednotlivé náboženské proudy rozcházejí a jestliže se neshodují ani v názorech na zapojení věřících do života občanské společnosti, je příčinu třeba hledat především v odlišnosti kulturních tradic, z nichž jednotlivá náboženství vyrostla. Proto jejich společné úsilí o mír může přinést plody jedině tehdy, dokážou-li nalézt účinné cesty k tomu, aby vnímavost pro Boha pronikla celý společenský řád.

Závěr: nutnost dalšího zkoumání vztahu mezi náboženstvím a mírem

V oblasti, již jsme se zabývali, zůstává ještě mnoho otázek otevřených. V nejbližší budoucnosti budou pravděpodobně hlouběji promýšlena tato tři nejzávažnější témata:

1. Rozpor mezi konkrétním chováním národů a jejich vůlí po míru.

Přestože většina lidí o sobě prohlašuje, že jsou věřící a že usilují o mír, protože jim to přikazuje svědomí, mohou náboženství, jak se zdá, udržení míru v konkrétní situaci ovlivnit jen velice těžko: Jaké jsou důvody tohoto zdánlivého rozporu?

- a/ Důvody historické. Do začátku 50. let vnímalo veřejné mínění problém násilí jinak než dnes. Mírové hnutí se v minulosti nesetkávalo s příliš velkým ohlasem a válka byla považována za cosi neodstranitelného (GS 84. 1). Teprve v souvislosti s atomovou hrozbou si lidé uvědomili, že

válka, jejíž důsledky by se dotýkaly jen a pouze válčících stran, už není možná, a z obav o další osud světa se zrodila vůle aktivně přispět k upevnění míru. Znovu přesvědčit lidi o tom, že „mír je možný“ (mírové poselství z 1. ledna 1973), není snadné, protože to vyžaduje nalézt rovnováhu mezi povinností odmítnout násilí na jedné a povinností postavit se na odpor agresorovi na druhé straně.

b/ Důvody psychologické. Nové pojetí míru jako „úkolů“ (mírové poselství z 1. ledna 1974/1), jako ideálu, na jehož uskutečnění je třeba usilovně pracovat (GS 78. 1), a jako volání k vnitřnímu obrácení lidské srdce příliš nezasáhlo. Mnozí lidé se domnívají, že k nastolení míru přispívají například tím, že se účastní akcí různých ozbrojených skupin. Kolik lidí si však uvědomí, že zároveň s přijetím tohoto mravního nároku by bylo třeba začít přetvářet i vlastní nitro?

c/ Důvody politické. Mírové hnutí se často ocitá ve vleku politických sil, kterým ve skutečnosti vůbec nejde o mír, ale o prosazení úzce národních zájmů. Pacifistické organizace se zase často řídí naprosto nerealistickou zásadou „všechno nebo nic“ a přehlížejí, že kritizované postoje mají často velice komplikované pozadí, na něž musí každé realistické úsilí o mír brát zřetel.

d/ Důvody náboženské. Strategie mírového snažení společná pro všechna náboženství prozatím neexistuje. Jednotlivá náboženství žijí ještě příliš v zajetí minulosti a jejich stereotypů a dosud se jim nepodařilo najít tolik společných bodů, aby z nich mohly v zájmu zachování míru vycházet a neztratily přitom nic ze své jedinečnosti.

2. Společná základna mírových snah. Výše uvedené důvody vysvětlují rozpor mezi konkrétním chováním národů a jejich vůlí po míru jen částečně, neboť jádra problematického vztahu mezi náboženstvím a mírem se nedotýkají. Otázkou zůstává, proč jen tak málo lidí opravdově směřuje k tomu, co poznali jako dobré. Proč lidé nežijí podle morálního zákona, který hlásají? A jak této otázce různá náboženství vlastně rozumějí? Není natolik spjatá s personalistickým chápáním člověka, že je pro nekřesťanská náboženství nesrozumitelná?

Všechna náboženství uznávají, že ve světě působí síly zla, které mají člověka ve své moci a z jejichž područí se člověk musí postupně osvobodit, a to buď pouhou askézí – v náboženstvích, která tyto temné síly považují za čistě přirozené, nebo s pomocí askézy a Boží milosti, stála-li za tímto prvotním porušením zlá vůle osobně. Katolicismus chápe toto osvobození jako nové stvoření, které umožňuje člověku smířit se s Bohem a spolupracovat s ním pro dobro celého lidstva.

3. Společné úsilí o mír a specifický ráz jednotlivých náboženství. Každé náboženství nabízí svou vlastní cestu, jak smířit člověka s Bohem nebo jak ho znovu zapojit do harmonie všehomíra, a považuje ji za jedinou pravou. Není tedy každé náboženství, které o sobě prohlašuje, že jediné ono je tím pravým, universálním náboženstvím, vlastně směšné?

Katolicismus má dva rysy, které v žádném jiném náboženství nenajdeme, a právě díky nim může plnit funkci universálního náboženství:

- křesťanství není spjato s jednou kulturou, ale je nad kulturami a může se přizpůsobit každé z nich. Vyplývá to z jeho trinitárního pojetí božství. To, že ke vtělení došlo v Palestině, neznamená, že křesťanství je palestinské. Bůh jako Pán dějin nabízí každé civilizaci, aby se stala civilizací lásky a otvírá ji tak nekonečnu;

- křesťanství se aktivně účastní dialogu s ostatními náboženstvími a má o něm jasnou představu. Tato představa vychází z jeho vidění světa a opírá se o jeho jednotu, založenou nikoliv na nějaké ideji, nýbrž na živé osobě.

z Notes et Documents, 1993, n. 36-37, pp. 31-57, přeložila Markéta Zettlová

KNIHOVNA

Krystal OP:

Jiří Fuchs: Filosofie: II. Kritický problém pravdy
Jeruzalémská Bible - Pentateuch (dotisk)
Salij: Tajemství Emanuela
Plánovací kalendář OP

Zvon:

Dokumenty II. vatikánského koncilu
Christopher Dawson: Porozumět Evropě
Henri J. Nouwen: Cesta srdce
Josemaria Escriva de Balaguer: Jít s Kristem
Žalmy (Bogner)
Jan Pavel II.: Evangelium Vitae

Portál:

Michel Quoist: Kristus uprostřed světa

Karmelitánské nakladatelství:

Sv. Jan od Kříže: Temná noc
Henri de Lubac: Katolicismus
Erwin Keller: Velké tajemství církve
Denní modlitba církve

Vyšehrad:

Michel Quoist: Mezi člověkem a Bohem

Jacob Kremer: Budoucnost zemřelých

Zdeněk Soušek: Knihy tajemství a moudrosti I.

Velehrad:

Simon Tugwell: Modlitba: život s Bohem

Cesta:

Jean-Marie kardinál Lustiger: První kroky v modlitbě

Refugium:

Tomáš Špidlík a kol.: Spiritualita, formácia, kultúra

CDK:

Michael Novak: Vyznání katolíka

Vittorino Grossi, Paolo Siniscalco: Křesťanský život v prvních staletích

Civitas:

Michel Quoist: Setkání

Barrister & Principal:

Claude Tresmontant: Základy teologie

Oikúmené:

Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I.

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 5 (1995), (REVUE NA HLUBINU, ROČ. 24)

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

šéfredaktor: ThDr. Odilo Štampach OP

redakční rada: ThLic. Dominik Duka OP (předseda), Tomáš Pospíšil OP, Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Dr. Slavomír Hájek, Dr. Karel Vrána

výkonný redaktor a jazyková úprava: Eva I. Fuchsová

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

distribuce pro ČR: cena jednoho čísla 18 Kč

INFORMACE O DISTRIBUCI V R. 1996

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
