



Salve

ROČNÍK VII.

1997

ČÍSLO 3

25 Kč

Emmanuelle-Marie OP
Cesty k povolání

M. Zawada OCD
Velké objevy Malé Terezie

F. Dreyfus OP
Věděl Ježíš, že je Bůh?

R. Černušák OP
Kristus v díle sv. Kateřiny Sienské

R. Berthouzos OP
Církev a demokracie

R. Garrigou-Lagrange OP
O rozlišování duchů

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT



OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>Sr. Emmanuelle-Marie OP – Cesty k povolání: do bratrského (sesterského) společenství</i>	2
<i>M. Zawada OCD – Velké objevy Malé Terezie</i>	7
<i>F. Dreyfus OP – Věděl Ježíš, že je Bůh?</i>	14
<i>R. Černušák OP – Kristus v díle sv. Kateřiny Sienské</i>	24
<i>R. Berthouzos OP – Církev a demokracie, Lidská práva a obecné blaho</i>	28
<i>R. Garrigou-Lagrange OP – O rozlišování duchů</i>	39
<i>Recenze</i>	48

Editorial

Třetí číslo revue *Salve* věnuje svou pozornost přípravě milénia r. 2000 článkem profesora biblistiky z Jeruzalémské biblické školy Françoise Dreyfusse, ve kterém autor odpovídá na otázku Kdo byl Ježíš Kristus? Tento článek byl vybrán z knihy, kterou připravuje k vydání nakladatelství Krystal. Profesor Rogera Berthouzose v článku Církev a demokracie ukazuje na velice diskutovanou otázku, nakolik je církev demokratickou institucí a nakolik svým bytostným zaměřením a posláním demokracii překračuje, aniž by popírala důstojnost a práva člověka.

V článku sestry Emanuely přibližujeme čtenářům kongres o nových povoláních pro Evropu, který se konal v tomto roce v květnu v Římě. Naši republiku zastupovali otec biskup Vojtěch Cikrle, P. František Koutný, P. Dominik Duka, sestra Ludmila Pospíšilová OSF.

Články o sv. Terezičce a sv. Kateřině Sienské nám mohou odpovědět na otázku, jaké místo má v duchovním životě církve žena.

Téměř napínavá studie Otce Garrigou-Lagrange, velkého klasika teologie duchovního života, nám pomůže v rozlišování duchů i v naší příliš zmatené a někdy rozhárané každodennosti.

Recenze nám připomínají potřebu rozšiřovat svůj obzor nejen četbou časopisů a novin, ale i poctivým studiem knih.

Dominik Duka OP

Cesty k povolání: do bratrského (sesterského) společenství

Sr. Emmanuelle-Marie OP

Sr. Emmanuelle-Marie, nar. 1932, francouzská dominikánka z kongregace sester z Betanie, představená komunity na Monte Porzio Catone. Patří k významným osobnostem řeholního života v Itálii a je považována za význačnou duchovní rádkyni v otázkách duchovního a řeholního života. Uveřejňujeme její referát přednesený na Evropském kongresu o povoláních ke kněžství a k zasvěcenému životu, který se uskutečnil v květnu letošního roku v Římě.

V řeholním životě jsem vždy viděla strhující dobrodružství, draho-
cenný poklad církve, svěřený nám proto, abychom v něm nacházeli ovoce
štěstí, nabízeného mnohým. Moje kongregace byla založena v minulém
století proti všem pravidlům rozumné pastorace pro získání povolání.
Mladý dominikán, Otec Maria Jan Josef Lataste, byl poslán kázat při
čtyřdenních exerciciích do jedné ženské věznice. Tento kazatel říkal, že
ony trestankyně, vyloučené ze společnosti, byly přesvědčené, „že Bůh
nehledí na to, co jsme byli, nýbrž na to, co jsme“ a ptaly se ho, zda by
mohly po propuštění z vězení vstoupit do kláštera. Otec Lataste věděl,
že by žádný klášter do svých řad nevzal ani jednu z těchto padlých žen.
V jejich otázce však vytušil výzvu Ducha ke zrodu nového rozměru ře-
holního života. Při modlitbě v kapli věznice pozoroval, jak se mu rýsují
hrubé obrysy nového způsobu sesterského života uvnitř dominikánského
řádu, jehož byl členem. Vždyť tento řád se zrodil právě pro osvobozová-
ní hříšníků kázáním pravdy. Dva roky po vězeňských exerciciích vznikla
první komunita dominikánek z Betanie, kde byly spolu bez rozdílu ženy
poznamenané vězením, prostitucí i jinými mravními neduhy, s jinými,
které měly za sebou horlivý křesťanský život. Ještě i dnes tvoří naše ko-
munity osoby přicházející ze všech stran: z univerzity nebo od drog, z
dobré společnosti či z vězení. Ani jedna z nás neví nic o minulosti těch
druhých: pro společné budování platí jen dnešek. Aniž si to Otec La-
taste uvědomil, jeho slovo nabídlo řeholní život osobám, které všechno
od takové volby vzdalovalo, a srdce se otevřela. Dá se říci, že tyto ženy
měly povolání? Co je to povolání? Můžeme si je představit jako pozvá-
ní, přicházející od Boha, jako Boží vůli, která sice ponechává jeho tvor
svobodu, ale volá ho k dokonalejšímu životu. II. vatikánský sněm však
geniálně inspirovaným pohledem viděl, že „lidské pokolení přechází od

statického pojetí řádu věcí k pojetí spíše dynamickému a vývojovému. Z toho ovšem vzniká veliká změť nových problémů, která se dožaduje nových rozborů a nových syntéz“ (GS 5). Spása, touha následovat Krista v řeholním životě, je z tohoto „dynamického a vývojového pohledu“ proces, který má kořeny v dějinách jednoho každého, jedné každé. Z takového pohledu na řeholní život, který je nabízený všem, kdo po něm touží, mohu, myslím, předložit tyto tři body: 1. řeholní život není vyhrazen žádné duchovní elitě; 2. pro ty, kdo se cítí přitahováni řeholním životem, může být putování v bratrském (sesterském) životě cestou k plnému uskutečnění jejich bytí; 3. řeholní život je tedy znamením, které dává světu možnost objevovat Boží divy v obyčejných životech.

1. Řeholní život není vyhrazen elitě. Kristus nepřišel kvůli zdravým, nýbrž kvůli nemocným. Mnišský život na poušti přitahoval zpočátku hříšníky, kteří hledali prostředek své spásy, protože ve světě byli ztraceni. Povolání není výzva k něčemu většímu, k něčemu navíc, nýbrž prostě evangelní cesta, kterou jdeme s jinými, nabízená těm, kdo považují za potřebné jít po ní, aby se plně lidsky a duchovně realizovali. Každý osobní příběh, každý lidský život s tíhou své dědičnosti, přijaté výchovy a kultury, vztahů, které ho utkaly, a s propastí své bídý, je vtělením určitého tvůrčího činu; toto si uvědomit znamená dovolit Bohu, našemu nejvyššímu dobru, aby se projevil v našem každodenním životě. Řeholní život je jakási dílna, kde se novicové učí dovolit Bohu projevit se v jejich životě a neklást tomu překážky. Otcí Latasteovi se dostalo Božího slova, které těm trestankyním, jež mu daly zaznívat ve své ontologické chudobě, odhalilo jejich skutečnou podstatu. Našly tak své pravé dobro. Dnes můžeme říci, že tehdy pochopily, že každá je vyjádřením tvůrčí síly, a že jejich štěstí nastane, když dovolí této božské síle dávat formu jejich životu. Tak by mohly opět najít smysl svého života, i v něm zahrnutého hříchu. Jak by řekl Tauler, že cílem křesťanského života je „zrození opravdového bytí“. V řeholním životě, kde kráčely spolu s jinými, mohly tyto všemi pohrdané ženy skutečně vyhrát tuto sázku spojení s Bohem, které splnilo všechny jejich touhy. Dovolte mi zde citovat sv. Kateřinu Sienskou, která říká, že my, tvorové, jsme nekoneční jen svou touhou, a to znamená, že lidská touha se otvírá do teologického rozměru.

2. Řeholní život je život společný. Lidská bytost se uskutečňuje pouze v životě vztahů. Ježíš ustanovil církev, protože jen společně můžeme poznávat pravého Boha (LG 9) – Boha, který je Láska – a tak se znovu zrodit z vody a z Ducha. Právě to má řeholní život ukazovat světu, v tom je jeho prorocství, a proto je nejprve zkušeností bratrství (sesterství), kde „věřící mají jedno srdce a jednu duši“ (Sk 4,32). To je možné jen ve

světle Vzkříšení, které nám dává jistotu, že Kristus žije a miluje skrze nás: „Milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás“ (J 15,12). V něm je každý druhému hmatatelným svědkem nepomíjející a osobní Boží lásky. Myslím, že je nebezpečné příliš rychle ukládat chudobu, neboť dát do společného užívání majetek je možné jen těm, kdo jsou si jisti, že najdou mnohem větší hodnotu, než je to, co opouštějí. Osoba může díky bratrskému (sesterskému) životu, kde se bez posuzování přijímají její slabosti, vnitřně přijmout dobro, plynoucí jí ze vztahů, může opustit své malé jistoty, symbolické ochrany, které vkládala do věcí a postupně se opírat o Krista, jedinou pravou hodnotu. Podle Řehole sv. Augustina má řeholní život uskutečňovat jednomyslnost srdcí, která v Duchu nahrazuje nedostatky jedněch dary těch druhých ve stále hlubší vzájemnosti. To vyžaduje být trpělivý, stejně jako je trpělivý Bůh, unáhleně nevynechávat jednotlivé stupně, přijímat tempo respektující kroky každého (každé) v ovzduší milosrdenství, pochopení a jemné náklonnosti. Když Ježíš umíral, modlil se za jednotu svých učedníků. Řeholní život je místem této jednoty, která není plodem úsilí vůle, nýbrž dílem Ducha v ochotných srdcích. Mladí potřebují společný život, i když mají o jednotě utopické představy a nechápou, že se může stát skutečností, jen když vzkříšený Pán bude jejím základem. Kristus po nás žádal, abychom umývali nohy jeden druhému, to jest: nepohoršovali se nad zápornými stránkami druhých, nýbrž s nimi počítali. „Nesudte“ (Mt 7,1) je zlatým pravidlem společného života. Za každým úchylným chováním se skrývá utrpení, které máme vyléčit svou trpělivostí, svou hlubokou sympatií. Společný život je podnikání nad lidské síly, a přece je to místo uzdravení, když dovolí každému, jakkoli to může být nesnadné, sestoupit do vlastního pekla, postavit se jeho démonům a setkat se s Kristem v důvěře a úctě bratrů. Pravda pak osvobozuje v bratrském (sesterském) společenství, kde se každý může objevit bez masky a vidět se, jaký je. Modly se kácí, falešné obrazy trestajícího a děsícího Boha ustupují radosti z milosrdenství. Když se večer o Velikonocích vzkříšený Kristus zjevuje učedníkům, ve chvíli, kdy je vzájemně spojuje a tak vytváří prvotní společenství, kde bude pokračovat jeho přítomnost ve světě a v dějinách, dává jim Ducha odpuštění: „Přijměte Ducha svatého. Komu hříchy odpustíte, tomu jsou odpuštěny“ (J 20,22–23). Jednota srdcí se může budovat jen tam, kde jeden dovede přijímat druhého takového, jaký je, a nesoudí ho. Brát ohled na životní tempo a na rány jednoho každého je podmínkou, aby mladí – i starší – mohli uvěřit v sílu života, který obnovuje jejich existenci.

3. Řeholní život je znamením, které světu umožňuje objevovat Boží divy v obyčejných životech. V knize Kazatel čteme: „Neříkej: Čím to je,

že dny dřívější byly lepší než tyto? To není moudré, ptáš-li se na to“ (Kaz 7,10). Běžně se říká, že mladí jsou méně odolní než ti, kdo byli před nimi. Jsou méně odolní, protože jsou více vyvinutí, neboť v sobě nesou jak pokrok, tak i zlo jedné generace navíc. Mladí všech generací jsou ostatně nakloněni odhalovat fasády, povrchní nebo strojené chování, neustrnuli dosud ve svých jistotách a návycích. Nehledají dokonalé společenství, nýbrž bratry a sestry dost opravdové, aby se od nich mohli dávat zpochybnit a dovolovali jim projevovat se takovými, jací jsou, aby se nemuseli obávat posudků, které by bránily procesu lidského a duchovního růstu. V naší společnosti, poznamenané sdělovacími prostředky, vzrostl strach před pohledem druhých na naše nedostatky, a na tomto pohledu se stáváme stále více závislí. Naše doba však rovněž vytvořila možnost zcela neutrálního naslouchání, díky němuž se může osoba vyslovovat a nebát se posuzování a může vyjádřit své demony a nebát se ostrakismu. Řeholní život by snad mohl být na své úrovni tímto prostorem naslouchání a vnitřního osvobozujícího přijímání, kde by se osoby nedělaly odpovědnými za to, co jim uklouzne, ale kde by se jim pomáhalo pochopit příčiny tohoto uklouznutí. Cožpak nejsou řeholní společenství nejlepším místem pro toto osvobozující putování, na jehož konci se v hloubi bytosti zjeví pravý Bůh, „který je nám bližší, než my sami sobě“, jak řekl sv. Augustin? Podle mé osobní zkušenosti je možné dovolit Ježíšovu Duchu, aby takové ovzduší vytvořil v našich komunitách, které se tak stanou přitažlivými. Několik mladých lidí si přálo s námi nějakou dobu žít, aby mohli mít před každou úvahou o povolání užitečnou účast na našem kontemplativním životě, a tak zakusit Boží milosrdenství a přítomnost v bratrském (sesterském) životě. „Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým“ (J 13,35); svět potřebuje nacházet místa, kde se lidé mají rádi bez nároků, kde přijímají každého, jaký je, a ne jak vypadá, kde Bůh je přítomen, aby uzdravoval, miloval, zachraňoval. Řeholní společenství může být prostorem, kde vztah osvobozuje a léčí, tak jako Ježíš osvobozoval a uzdravoval ve svém pozemském životě. Když se setkávám s řeholníky či řeholnicemi, bohužel často pozoruji, že komunity, jako každé lidské seskupení, udržují u svých členů mystifikaci falešného obrazu sebe samých, a to vyvolává rostoucí potíže, ničící vztahy. Myslím na některé mladé řeholnice, které „naoko“ neměly žádné problémy ve svých řeholních společenstvích, ale nám prozradily, hluboce deprimované, že mají pocit jakoby žily karikaturu duchovního života, spojenou s vědomím viny. Chodí ke mně též řeholnice, jejichž nesnáze a utrpení se často projevují postoji snadno považovanými za vady, které třeba napravit, nebo za kříže, které se musí snášet, protože jejich okolí se

s nimi těžko vyrovnává. Ve jménu Božím to brání nacházet osvobození, které by umožnilo žít dokonale spojení s Bohem. Ve skutečnosti se však opravdu jedná o poselství, které se musí dekodovat. Z jedné strany je zde jistě vnitřní tíseň, „provinění, že vůbec jsem“ (Bellet M., Ztracené místo, DDB Paris, s.16), které neušetří nikoho; z druhé strany je zde též prosba o pomoc, která klade hluboké otázky struktury, v níž tato osoba žije. Protože se vždy snažím brát vážně vnitřní nesnázi, o níž se mi vypráví, zjišťuji, že nejčastěji prozrazuje hledání pravdy, které by jejich komunita měla podporovat, tím, že přijme diskusi o sobě samé. Právě to je bratrský (sesterský) život. Každý vývoj nutně zahrnuje krize, ale komunity je zažehnávají pomocí sedativ, nebo se nanejvýš spokojí léčením symptomů, ne však příčin. Popírat krize znamená odmítat život. Takový stav věcí vyvolává v řeholích ovzduší smutku a útěku, a to jistě nemůže přitahovat mladé lidi. Odpovídáme na otázky novice či novicky tím, že je vyzýváme držet se cesty pravdy, která nutně naruší zdánlivou rovnováhu komunity. Mladé lidi můžeme přijímat jen tehdy, když přijmeme krizi, kterou oni v nás vyvolají, a když si jasně uvědomujeme, že tato převratná novota nám pomůže udělat krok vpřed. To se může stát jen když jsme si jisti, že Kristus je přítomen v hlubinách srdcí, aby tam přemáhal zlo, že pravda je proces polidšťování, který osvobozuje (J 8,32) k životu pod účinným vedením Ducha. Pomocí společného života a skutečným životem podle evangelia se každý může stát sám sebou tak, že se tvořivá Boží síla vyjádří v této nové bytosti. Když nás Pán povzbuzuje „ztratit náš život, abychom ho našli“ (srov. Mt 10,39), nabízí nám, abychom se stali tím, čím vpravdě jsme, ztratili to, co nejsme, vnější zdání a masky, za které se jako Adam skrýváme. To je cesta slibů.

Dovolte mi ukončit citací textu bývalé toxikomanky, která v naší komunitě určitý čas žila: „Skutečný *shoot*, to, co nám chybí, není heroin, nýbrž to, co máme v sobě. Je to nesmírná černá díra, kterou nechceme odmítnout zaplnit. Nesu ve svém těle prázdnotu ženy, která prodala všechno, aby se cítila významnou před určitým pohledem, a podezřívavost ženy, která koupila nicotu, aby anulovala každý pohled. Nyní žiji v komunitě, která mi nenabízí drogu. Je to namáhavá sázka, kde jdu jenom poslepu. Často bych chtěla odejít. Opravdu něco nového se však rodí tam, kde člověk všechno ztrácí, a možná právě to mě zde zadržuje. Vy nabízíte očekávání těm, kdo neumí čekat, chcete po mně, abych se dívala na druhé, ale nechtěla se vidět ve falešných zrcadlech. Nesete mne, ale nedáváte o sobě vědět, jste zde, ale ponecháváte mi čas. Odkazujete mě vždy k něčemu jinému.“

Z francouzštiny přeložil P. Juvenál Valíček OFMCap.

Velké objevy Malé Terezie

Marian Zawada OCD

1. října 1997 je sté výročí úmrtí Terezie z Lisieux, „největší světice našich dob“ (sv. Pius X.). Francouzská biskupská konference přišla roku 1991 oficiálně s rozhodnutím přiznat světici titul učitelky církve¹. Nyní s řádem bosých karmelitánů organizuje jubileum.

Určitě budeme překvapeni, sáhneme-li po díle Terezie z Lisieux. Čekali jsme, že nalezneme sentimentální nebo snad i banální výlevy mladé řeholnice, ale setkali jsme se se zralým, hlubokým myšlením. Hovoříme-li dnes o Terezii, znamená to učit se z Kristova života té situaci, kdy jako chlapec na prahu své rituální *dospělosti* usedá mezi učiteli. Vzbuzuje úžas, že dítě je plné moudrosti a poučuje dospělé, v hloubi našeho srdce sází něco tak jemného jako plátek růže. Terezie ví, proč se to může podařit: poněvadž se Bůh stal malým dítětem, může se ona stát velkou. Ano! Její *malá cesta*, její láska tryská právě z tohoto objevu: neobjevila vlastní malost, objevila Boží *malost*. Díky takové noci, jako je noc Božího narození, se ona může stát královnou. Tuto odhalenou Boží malost, jež nemá hranic, chce poslouchat.

Svatost vybudovaná z tužeb

Doba, v níž žila sv. Terezie, je nejlepším komentářem k její osobě. Žije v epoše, kdy člověk začal věřit ve své nekonečné možnosti. Tereziina doba je dobou velkých objevů: elektřina, rádio, telefon, kinematografie. Vznikají první mrakodrapy a H. Ford začíná s produkcí automobilů. Friedrich Nietzsche, jehož by jistě Terezie nazvala svým *malým ubohým bratrem*, končí svá díla o nadčlověku a proklamuje smrt Boha, aby člověk mohl žít jako svobodný a velký. Sigmund Freud studuje podvědomí a Marx zasévá zrna revoluce.

Terezie objevila tajemství touhy. Velké srdce žije a je pohlcováno velkými touhami. Zdá se, že Terezie nemá nic víc; to je vše, co má. Chce být Kristovou snoubenkou, matkou celé církvi, hostií, misionářkou, mučednicí, až do konce světa, až po nejzazší cíl dějin. Terezie chce prožít – a již neví, zda z lásky nebo z šílenství – všechna Kristova mučení. Ty šílené nápady se nedají spočít. Stěžuje si svému Milovanému: „Proč necháš ty bezmeznou touhu velkým duším, orlům, kteří se vznášejí na nebi.

¹Papež Jan Pavel II. prohlásil sv. Terezii učitelkou církve v říjnu letošního roku (pozn. red.)

Já... nejsem orel.“ Je bezradná vůči tomu, co její srdce rodí. Terezie žije nekonečnými touhami, neboť jedno ví: je povolána k nekonečnu. Takové *neučesané*, neúnavné myšlenky Ti Terezie předkládá dnes, v této naší *přistřižené* době, zchlazené hněvivým člověčím neklidem, jenž ze zemské kůry uvolňuje lávu; předkládá Ti tuto smělost i bezmocnost, božskou, neunesitelnou... Neklidná se vpíjí do slov vyslechnutých přednášek a kázání, hledá své místo v církvi. Mnoho námahy jí způsobila perikopa ze sv. Pavla (2 Kor 13) o rozdělení úloh a funkcí v církvi: chtěla by být tím vším současně. A konečně v témže Pavlově úryvku, ve slovech o lásce, nachází pokoj a své povolání: být láskou v srdci církve. V srdci skrytém, tichém, jež tepe láskou a dodává milost do nejmenších zákoutí. V srdci církve volá: „Abych Tě milovala... musíš mi půjčit svou vlastní lásku“ a vyškrabává špendlíkem na stěnu cely milostná vyznání. Sestry dokonce po její smrti diskrétně zamalují tyto „nepatřičnosti“. „Abych Tě mohla dost milovat – dej mi své srdce.“

Člověk je utvořen podle touhy, hladu. Ono veškeré hledání toho, kým je, a hlad po doplnění, je obrovskou silou, v níž je obsaženo jeho tajemství: může být větší než je. Lidský pád začíná od poklesu jeho tužeb nejprve proto, že se stávají stále banálnějšími, triviálnějšími, omezenými, úzkými, puká cosi podstatného a doslova lidského: krása člověka, a později umírá zaživa on sám ve vřavě smyslů a nesmyslů. Člověka souží zakrňlost tužeb a pohlcuje to, co je velké. Terezie žije tím vším, co v církvi odhaluje jako krásné. Tím vším chce být: tím, čím církev prošla a co zakusila... a k čemu směřuje. Tereziiným tajemstvím je nekonečná touha být církví.

Tajemství církve se vrací v člověku, vrací se v Tobě. Církev je místem, kde se setkává boží a lidské, spojené, srostlé; kde končí země a začíná nebe. To vše, co je církev, přinášíš do svého každodenního života, protože to, co je církev, se v Tobě zakořeňuje. Církev zkrásní Tvoji touhou a v Tobě dospěje. Církev jde Tebou skrze události a milostí oplodňuje všednost. Objevit Terezii pro sebe znamená sdílet její svět tužeb: být *subjektem* toho, co je církev. Dnes víme, že Bůh splnil všechna její bláznovství. Věděla to i ona...

Malé učiněné velkým

Rok 1897 byl rokem, kdy Terezie zaznamenává slova o své *prosté, krátké, malé a zcela nové cestě*. Ví, že je to něco úplně nového. Toto *něco* Bůh umístil v centru jejího života. Říká tomu poklad *prázdnoty* naplněné Bohem. Tereziin génius je spojením chudoby s vírou.

V Tereziině době panoval všeobecně jansenismus. Byla to neúprosná náboženská mentalita s chladným Bohem, schovaným za stohy předpisů a požadavků, který si ošklivil hříšníky, hlídal morální řád a pronásledoval zrádce. Církev jansenismu byla pouze pro „slušné“, hříšníci byli vyháněni a vylučováni. Křesťanství bylo jen pro silné, vytrvalé, bezchybné. Aby nebyl Bůh urážen, smělo se jen velmi zřídka přistupovat ke svátostem.

Terezie objevuje v Božím stínu něco zcela jiného. Veškerá její moudrost spočívá v objevu slabosti. Na tom vybudovala svou *malou cestu*. Bůh odhaluje její *malost* jako privilegované místo a zároveň před ní odvíjí logiku milosrdenství. Terezie objevuje nejprve svoji malost: vidí, že sama se k Pánu nepovznese, že ničeho nedosáhne. Píše: „Tvůj malý ptáček se raduje z toho, že je slabý a malý.“ Taková slova jsou nepochopitelná v dnešním světě ambicí, nezávislosti, dominance nad ostatními či zisku. Nikdo nechce být malý, bezvýznamný, dějinami odstrčený, odstavený do kouta... Terezie si velmi dobře uvědomuje, že nejtěžší je souhlasit s tím, že je člověk malý a chudý... a zejména – malý a chudý až do smrti. Terezie vidí jedno: Bůh v malé a bezvýznamné existenci zahrnul ohromnou sílu. On svá tajemství svěruje svým maličkým, a nikoli vzdělaným a domýšlivým mudrlantům, s mozky zarostlými přecezeným intelektuálistem. Stává se, že teologové po mnoha letech studií dojdou k závěrům, které tato čtrnáctiletá dívka chytala ze vzduchu.

Terezie však neobjevila jen svou malost. Lze říci, že sdílí svou malou cestu, protože objevila především Boží malost v Kristu, tuto božskou bezbrannost dítěte. Vidí, jak se Bůh učinil slabým, jak v dítěti Ježíši *zmlkl*. Chce toto mlčení následovat. Když se klaní tajemství narození, objevuje v malém Ježíšovi tajemství tváře. Vyjadřuje to ve svém řeholním přídomek: Terezie od Dítěte Ježíše a od Nejsvětější Tváře. Tuto Boží tvář v Kristu nazývá svým rájem a odpočinkem. Kdysi udělala zvláštní předsevzetí, že vždy zachová tvář usměvavou, aby nedávala najevo únavu či odpor. Taková je její láska zjevující se v těle: tato láska má pronikat až do poslední vrstvy člověka. Je to tak, jakoby chtěla uchránit schopnost usmívat se, být světicí s Boží tváří. Ví, že spása znamená být tvář v Tvář.

Nám, kteří jsme smutní z vlastní ubohosti, strachu a z tíhy hříchu, našim tvářím, popelavým závistí, kousavostí, připínáním jízlivých nálepek, je potřeba této silné myšlenky o *lidské* tváři Boha i proto, abychom Boha vlastní tváří následovali. A tvář (ne hubu, ne grimasu, ne masku) je také třeba vykoupit od zla. V době, kdy je člověk zděšen sám sebou, potřebuje opravdovou milosrdnou Pánovu tvář, ve které by mohl

číst pravdu o sobě. Nevadí, že to bývá obtížné. I Terezie na konci svého života byla vystavena nebezpečí rouhání: vše, v co věřila, obestřela neproniknutelná temnota krize víry. Temnoty se jí posmívaly: tvůj Bůh nemá tvář, je tvou další iluzí. Terezie se ocitla v situaci, kdy jí bylo vše odňato, ale nic jí za to nebylo dáno. Takový byl i osud Krista, opuštěného a člověkem pohrdaného. Zde snad ještě jednou rozpozná malost a tvář Bohočlověka, obraného o vše. My asi v samém středu svých zklamání, strachu, nejistot, uprostřed toho, co nás ohlušuje, potřebujeme umístit pravdu o dobrém Bohu. Bývá to často tak, že tam, kde se člověk cítí nejslabší, nejnečistější, nejtemnější, v prasklinách nedokonalosti na nás čeká Pán. A tam, kde je slabost, začíná spása. Slabost je silou, která přivolává Boha.

Terezie jde v chápání slabosti dál: sebe srovnává se sv. Marií Magdalenou a ví, že jí, Terezii, Kristus odpustil *víc*. Zná její tajemství: tolik miluje, protože jí bylo tolik odpuštěno. Tak světice z Lisieux rozprostírá obzor milosrdenství. Takto milosrdně se jmenuje její malá cesta: především člověk slabý, nedokonalý a hříšný má být blízko Pána.

Toto jsou dva velké kroky tereziánské cesty: souhlasit se svou neschopností a učinit Boha pro sebe vším. U Terezie se diskrétně odvíjí scénář podobenství o marnotratném synovi. Nejprve v dalekých krajích, kam odešel při hledání svých iluzí, objevuje svou slabost a bídu a vrací se, padajíc do náruče dobrého otce. Právě v *Otcově náruči* nalezne svou důstojnost, své synovství, smysl svého života. Terezie chce žít v Otcově náruči. Náruč dobrého Boha objímá celý život a sám život; stále víc potřebuje objímajícího Otce. Zdá se, že křičí dějinami: Pamatuj, žes milován, chyt se této lásky, neklad podmínky, nečekej, neboj se, právě proto, že jsi slabý, chudý, že si nevíš rady. Důsledně chudá a slabá Terezie přichází ke Kristu s prázdnými rukama. Nepočítá dobré skutky, nechce mít zásluhy, ví, že ve skutečnosti nemá nic – touží *mít* jenom Boha a být bohatá Bohem. Tato hluboká niterná chudoba Terezii nutí ke spěchu. Chudý není jen ten, kdo nemá co jíst. Není to pouze člověk, na něhož není čas, koho nikdo neposlouchá, někdo, kdo se rodí a umírá bezvýznamně jako květ. Být chudým znamená souhlasit s tím, že mnoho nezmůžu, ale že vše mohu obdržet od Pána. Pánův chudý je bohatý Pánem. Chudoba je místo volné pro Boha, neboť jedině chudý umí být pohostinný.

Chudý má odvalu svěřit se Pánu ve všem, i se svými pády, prohrami, narušeným životem, smutkem. Chudý se nediví své únavě, hladu, ale ví, že kdesi v jeho nitru tkví neobyčejný svět, Boží, neporušený každoden-

ním nervózním životem. Úplně se svěřit ve své slabosti, či lépe se svou slabostí, to je klíč k Tereziinu duchovnímu životu. Tak často podléháme pokušení setkat se s Bohem *mimo* svou slabost, na místech, kde se cítíme silní, sváteční, dobří, inteligentní, lépe připraveni. Vyháníme Ho z našich zákoutí srdce, která ustrašeně skrýváme před sebou samými.

Malá cesta je cestou pokory, tzn. pravdy o sobě. Možná tolik všedním životem unavený člověk se už nepotřebuje fyzicky umrtvovat tak, jako v dřívějších staletích, ale klíčem k duchovnímu pokroku je tento požadavek: pokorně se učit Božím cestám a zápasit s vlastním vzdorem.

Dar naší světice je mimořádný. Okouzlená Boží dobrotou opakuje jako přísahu slova lásky a své dívčí důvěry; chce být Bohem nesena svou všedností po *tu malou chvíli*, aby obdržela tajemství nekonečné lásky.

Nebe vpletené v zem

Svatá z Lisieux nám dává ještě něco: eschatologické zemětřesení. Ne sdílela pokušitelskou Izaiášovu vizi o nebi – stole, pokrytém výborným masem, plném *lahůdek a tučného jídla* (Iz 55,1n) a o nácávajících se šťastlivcích, o stavu štěstí, odpočinku. Tyto obrazy skutečně nezavánějí pouze „konzumním“ literárním stylem. Navzdory všem těmto teoriím o věčném odškodnění za naše lidská trápení, jimiž kráčíme na soud s měšcem dobrých zásluh a házeme je na váhy Boha, studeného spravedlností, a navzdory nebeské žádostivosti, kontemplativnímu „povalování se“ před Pánem na věčně zelených pastvinách Terezie ví, že nebe není útekem od světa, ale způsobem ještě většího milování svých sester, bratrů... Nechce *zahálet* v nebi. Její láska, vystupující z věčnosti, se vrací na zem. „Chci své nebe strávit na zemi, až do konce světa. Ano, chci, aby mým nebem bylo konat dobro na zemi... Nespočinu do konce světa, dokud budou duše potřebovat spásu, až“, jak říká, „počet vyvolených bude kompletní“. Co to? Nikoli selanka blažených, nikoli jakýsi vysublimovaný egoismus, ale láska, která splétá nebe se zemí a ještě pečlivěji vykasává rukávy... Takto ji lze nazvat: udržet otevřené nebe, až do konce bojovat za záchranu toho, co náleží Bohu, tzn. celého člověka. To je práce charakteristická pro církev, neoblomná, rezolutní, šilená... V posledním roce života, když už plive krev, začíná své poslání. Šilená láska nezná hranice smrti a života. „Bůh po mé smrti splní všechna má přání...“

Terezie již na zemi sází květy věčnosti. V ní nebe sestupuje a zbožšťuje všednost. „Vlastně nevím, co jiného lze mít po smrti, než to, co mám v tomto životě. Když mám být s Ním, pak tedy jsem na zemi celá Jeho...“ Tajemství všednosti spletené s věčností. Věčnost se jmenuje

„nyní“. Tak mnozí z nás žijí jako obrácení zády k přítomnosti, zahrabávají se ve ztracené minulosti nebo se bojí strašného *dneška*, utíkají do budoucnosti, k iluzím, které se nikdy nestanou životem. Umět prožívat *teď*, to je milost věčnosti. Je třeba mimořádné pozornosti, bdění nad přítomností, abychom se od ní nedali odtrhnout. Pro Terezii je její *teď* Kristus a ona *tři minuty* nestrávila bez Něj. Ono bdění nad věčností, nad *touto jedinou chvilkou*, kterou *vlastníme*, je velkou výzvou pro člověka, jenž si to tak snadno nechá vzít.

Tato dívka z kláštera nám ukazuje ještě jednu důležitou věc: že neexistují šedivé, všední věci. Učí nás, jak *všední* věci dělat krásnými, jak vyslovovat malá slova, darovat malý úsměv, jenž je vanutím věčnosti. Tak často jsme zatíženi svou duchovní ubohostí, nevíme, co říci, jak zareagovat, jak se chovat. Cítíme se jako apoštolové na pustině s rybou a chlebem v ruce, jimž Kristus říká „vy jim dejte jíst“ a kteří mají nakrmit tisíce hladových (srov. Mt 14). Vycházíme bezradní, ale pokud *vyjdeme*, začíná zázrak obdarování. Dám své *malé* a dostanu plné koše.

„Vím, že vás nenechám samotné, budu vám ještě blíž...“ Terezie objevuje blízkost nebe. Touto blízkostí je třeba se nadchnout, vydobýt ji ze sebe, z těch, které potkávám. Vidět to nebe v očích ostatních. Být blízko je něčím, co dnes velmi překáží. Člověk se cítí nesvůj, neboť zakouší, že blízkost *demaskuje*. Ale demaskuje pouze ty, kteří se chtějí skrývat, zanechat falešné stopy. *Být blízko* je mystériem společenství svatých. Potřebujeme přátele na druhé straně života, abychom žili blíž věčnosti.

Pospolu s hříšníky

Na Zelený čtvrtek, něco přes rok před smrtí, byla připravena *usednout ke stolu hříšníků*. Dozrávalo v ní něco tragického a heroického: období nevěry. Ten den se ponořila do *místa* bez Boha a do *rouhačských* – jak je nazývá – temnot, s křikem prosí za odpuštění pro *všechny své bratry*. Hořkost tohoto stolu, z něhož mohli jíst bratři bez víry, proniká její milující srdce. Jako Maria nemohla opustit Syna, tak ani Terezie nemohla opustit je v této chvíli *nemilosti*. Zbavena Boha, sama, v čase pekelném, vypáraném z *božského*, volala o smilování. Tereziina doba byla dobou zrajičího ateismu, dobou, kdy Boha nebylo třeba.

V Terezii nás Pán učí něčemu neobyčejnému: solidaritě s hříšníky. Ještě rok před vstupem se modlí za spásu pro Pranziniho odsouzeného k smrti. V její době se žádalo, aby byl takový darebák solidárně zatracen. Tento krutý člověk se obrací a před exekucí líbá kříž. To jí stačí, aby si byla jista jeho spásou, neboť Pán neodřekne nic těm, kteří Ho milují.

Na konci jejího života, v posledních osmnácti měsících, ji Bůh noří do krize víry. Terezie, jejíž život byl utkán z víry, bude nyní ponořena do nevěry. Z této propasti posměchu, rouhání, nenávisti k Bohu, dalo by se říci z *čistého* ateismu, jí Bůh dovoluje volat ve jménu všech, kteří nevěří, a za ně trpět. To, co se nazývá peklo, „nejvzdálenější“ místo, se otírá o Tereziino srdce a děsí svou neodbytností. Udeřená peklem, utrpením nebytí a prohraného života, se vidí opuštěná, odmítnutá, a jediné, co vidí, je velká *negace*. Byla obklopena hmatatelným, prostupujícím, věčným *zoufalstvím*. Bůh ji usazuje u pramenů pochybnosti. V takových podmínkách je úkon víry heroismem, je *čistou* vírou. Utrpení *temné noci* jsou pekelnými mukami. Do tohoto pekla nevěry Bůh uvádí *své* lidi, aby tuto situaci vykupovali. Podobně je tomu s ostatním pokušením, jemuž nerozumíme. Bůh někdy usazuje svaté, čisté, sobě zasvěcené, do kalu nejzprofanovanější nečistoty, aby odtamtud volali o milost. Nedělá to jen proto, aby zocelil je, ale dělá to kvůli bratřím, aby silou své víry a čistoty mohli zachránit člověka.

Místo postscriptum

Terezie je zaručeně úplně jiná než její dvě vrstevnice, rovněž bosé karmelitky, bl. Alžběta od Nejsvětější Trojice a bl. Edita Steinová, které ji převyšují stylem, kulturou, talentem a dokonce smrtí. Dovoluje nám však už sto let slavit svou duchovní mladost a objevovat Boží tajemství, které způsobuje, že před touto drobnou, nemocnou klauzurovanou sestrou řada zdatných teologů, jako je Hans Urs von Balthasar, smeká a nemůže se vynadivit bohatstvím jejích myšlenek. Tytéž chytré hlavy s nedůvěrou naslouchají, že by mohla být prohlášena učitelkou církve.

„*W drodze*“ 10 (278) 1996, s. 23–30. *Mírně zkráceno. Přeložila Terezie Eisnerová OP.*

Věděl Ježíš, že je Bůh?

Francois Dreyfus OP

Francois Dreyfus OP, nar. 1918, bývalý žák Vysoké vojenské technické školy, byl od r. 1968 profesorem biblistiky na francouzské Biblické a archeologické škole v Jeruzalémě. Patří mezi význačné odborníky biblické kristologie.

Církevní Otcové

Prvních pět staletí

Otázku, na niž se snažíme odpovědět – zda Ježíš věděl, že je Bůh – si církevní Otcové vůbec nekladli. Tato otázka pro ně neměla žádný smysl, protože ani oni, ani jejich protivníci vůbec nepochybovali o tom, že vše, co je zaznamenáno v evangeliích, Ježíš skutečně řekl. Otázka „Věděl Ježíš, že je Bůh?“ se tedy kryla s otázkou „Byl Ježíš Bůh?“. Odpověď na tuto otázku se hledala ve slovech samotného Ježíše, neboť všichni byli přesvědčeni o tom, že Ježíš v nich zjevuje to, co sám věděl o tajemství svého bytí.

O tom, jak by se Otcové stavěli k našemu problému, se můžeme něco dozvědět nepřímo: z jejich postojů týkajících se problému *Kristova nevědění*, který se v období křesťanského starověku vynořuje stále znova a znova v kristologických sporech s ariány a nestoriány. Šlo především o známý text Mk 13,32, kde Ježíš říká, že den a hodinu posledního soudu nezná nikdo, ani andělé, ani Syn, jenom Otec. Tento text se velice rychle stal silnou zbraní v rukou těch, kdo tvrdili, že Kristus není Bůh rovný Otci (ariáni), nebo že Ježíš a druhá osoba Boží Trojice nejsou jedna a tatáž osoba (nestoriáni).

Pro nás je zajímavé, že dokud se tento text nestal jablkem sváru v kristologických sporech, nikdo – včetně svatého Eirénaia a Órigena¹ – se nad Kristovu nevědomostí nepozastavoval. Ani později nepůsobil potíže obvyklý smysl textu, nýbrž jeho interpretace: bylo třeba vyložit Kristovu nevědomost tak, aby tím neutrpělo Kristovo božství; Ježíšovo poznání přece muselo být v souladu s jeho tajemstvím Bohočlověka. Text

¹Svatý Eirénaios, *Usvědčení* ..., II, 28, 6–8; Órigenés, *Komentář k evangeliu sv. Matouše*, PG 13,1686nn. Órigenés zastává jiný, a jak sám podotýká, „rozšířenější“ názor: že Kristus mluví jménem církve.

byl interpretován dvěma způsoby. Nejrozšířenější², i dnes přijímaný³ výklad je tento: Ježíš znal den soudu i jako člověk, ale neznal ho jako Boží vyslanec, neboť nebyl pověřen tím, aby ho lidem sdělil. A druhá interpretace: Ježíš neznal datum posledního soudu jako člověk, ale znal je jako Bůh. V Mk 13,32 tedy Ježíš říká, že z hlediska svého lidského poznání o tom, kdy nastane poslední soud, nic neví.⁴

Neopomeňme zdůraznit, že z obou interpretací jasně vyplývá přesvědčení Otců o tom, že Mariin syn Ježíš z Nazareta disponoval jakožto syn člověka lidským poznáním a jakožto Syn Boží božským poznáním. Toto přesvědčení se nezakládalo na řecké filosofické antropologii s jejími pojmy osoby a přirozenosti, ale na prosté věrnosti evangeliu. Otcové byli přesvědčeni o tom, že slova: „Já a Otec jsme jedno“ (J 10,30) Ježíš pronesl ne jako člověk, ale na základě své božské přirozenosti. Výslovně to potvrzuje i papež svatý Lev Veliký ve svém slavném 28. listu (tzv. *Tomus ad Flavianum*) z roku 449, který byl nadšeně přijat na chalcedonském koncilu (451).⁵

Zajímavé je, že si Otcové nikdy nekladli otázku *jak*. Na otázku, jak se božské poznání vyjadřuje v lidských slovech a v pojmech, které používá lidská inteligence, nikdy odpověď nehledali, spokojili se s konstatováním, že *tomu tak je*. Věčný Syn Boha Otce a Ježíš, syn Marie z Nazareta, jsou jedna a tatáž *osoba*. Bůh, Boží Slovo, tedy promlouvá Ježíšovými ústy skrze lidství, které na sebe vzalo. Dokonce ani svatý Augustinus se touto otázkou nezaobírá důkladněji.⁶

²Viz podrobnou studii J. Lebretona *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, díl I, *Les origines*, 6. vydání, Paříž, 1927, poznámka C: Marek XIII,32, neznalost dne posledního soudu, s. 558–590. Následující autoři se domnívají, že ve skutečnosti Ježíš den soudu znal: z nejznámějších Otců to jsou Hilarius, Ambrosius, Jan Chrysostomos (Zlatoústý), Augustinus, Didymos, Epifanés, Basileios z Kaisareie a kromě nich ještě mnoho dalších, méně slavných. Ve středověku scholastikové přijímali tento názor jednomyslně.

³Např. P. Lagrange, *Evangile de saint Marc*, 4. vyd., 1928, o Marek XIII,32.

⁴Tento názor zastával svatý Eirénaios (viz výše, pozn. 1) a Řehoř z Nyssy. Mnoho Otců však připouštělo obě interpretace: např. Athanasios, Basileios, Řehoř z Nazianzu a další. O všech těchto Otcích platí to, co J. Lebreton napsal o svatém Athanasiovi (*op. cit.*, s. 563): „Svatý Athanasios usiluje především o to, aby prokázal, že Božímu Slovu není nic neznámé; vedle tohoto zásadního úkolu se všechno ostatní jeví jako podružné. Athanasios nabízí hned několik různých výkladů daného textu: Kristovo nevědění odděluje od jeho božství a připisuje ji jeho lidství, přičemž ji místy pokládá za zdánlivou a místy za skutečnou.“

⁵H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum et declarationum*, 32. vyd., Freiburg im Breisgau, 1963, n. 295 (nadále budeme pro toto dílo používat zkratky DS).

⁶Svatý Augustinus zřejmě učil tomu, že Ježíš v průběhu svého pozemského života

Vidíme tedy již zřetelně, že otázka „Věděl Ježíš, že je Bůh?“ nedávala Otcům žádný smysl, neboť pro ně byla dokonale totožná s otázkou „Ví Bůh, že je Bůh?“. Teprve na samém konci období, jímž se zabýváme, v r. 553, se objevuje první oficiální dokument učitelského úřadu církve týkající se otázky Kristova poznání: papež Vigilius v něm na žádost byzantského císaře Justiniana odsuzuje nauku nestoriánů:

Kdyby snad někdo tvrdil, že Ježíš Kristus, pravý Boží Syn a zároveň pravý syn člověka, neznal budoucí události a den posledního soudu a že (Ježíš) mohl vědět jediné to, co mu odhalilo božství přebývající v něm jako v jiné (osobě), ať je vyobcován.⁷

Je zřejmé, co nám tento text chce sdělit: Ježíš zná všechno, protože je Bůh. Tato znalost není plodem nějakého zjevení. Ježíš jako člověk má božské poznání díky tomu, že je Boží osobou, Bohočlověkem. Jinými slovy, Ježíš jako člověk – protože je i Boží osobou – zná to, co zná Bůh. Z toho můžeme vyvodit, že jestliže Bůh ví, že je Bůh, ví to i Ježíš.

Tento text byl napsán sto let po chalcedonském koncilu, který prohlásil, že v Ježíši Kristu jsou dokonale a rozlišeně přítomny obě přirozenosti, lidská a božská, a každá koná to, co je jí vlastní. Ale definice chalcedonského koncilu měly teprve přinést své plody. Další, prohloubené uvažování o tom, co všechno je vlastně v těchto definicích skryto, nastolilo nové teologické otázky. Všechno to, co už bylo známo, zůstalo v platnosti, jen se upřesnily a lépe rozlišily různé úrovně Kristova poznání.

Svatý Fulgentius

Otázka, kterou si v této knize klademe, se poprvé objevuje teprve na počátku 6. století. Biskup v severoafrickém městě Ruspe svatý Fulgentius odpovídá kolem r. 500 kartaginskému jáhnu Ferrandovi na následující otázky: „Zná Kristova duše plně božství, kterým byla přijata? Zná Syn ve svém lidství své božství stejně, jako se znají Otec, Syn a Duch svatý?“⁸

Povšimněme si, že otázka nezní: „Ví Ježíš, že je Bůh?“, ale spíše: „Má Kristus ve svém lidství plné poznání svého božství?“ Důraz je položen na slovo *plné*, a otázka pokračuje: „Je toto poznání totožné s tím, jak se božské osoby znají navzájem?“

viděl Boha tváří v tvář, tak jak ho vidí svatí v nebi: *De diversis quaestionibus*, 60, 65, PL 40,60. O tom, co svatý Augustinus soudil o Kristově lidském poznání, se lze dozvědět více v díle T. J. Van Bavela, *Recherches sur la christologie de S. Augustin*, Freiburg (Švýcarsko), 1954, s. 146–175. Výklad A.–M. Dubarla, „La science humaine du Christ d'après S. Augustin“, *Rev. Sc. Phil. Theol.*, 29, 1940, s. 244–264, obsahuje některé sporné body.

⁷DS, n. 419.

⁸PL 65,415.

Fulgentius odpovídá „ano“ na první otázku a „ne“ na druhou. Kristova duše byla stvořena, a proto jí přísluší poznání tvora. Nestvořený Bůh má nekonečné, božské poznání. Kristus zná ve svém lidství všechno, co zná Bůh, ale ne ve stejném, nekonečném rozsahu; Ježíš tedy svou lidskou inteligenci zná plně své božství, ale plnost tohoto poznání není totožná s plností, jíž Bůh zná sám sebe skrze svou božskou inteligenci odpovídající jeho božské přirozenosti.⁹ Svatý Fulgentius zdůrazňuje, že toto božské poznání poskytuje Kristovu lidství Boží Duch, který byl Kristu udělen v plnosti (viz J 3,34).¹⁰ Ježíš tedy ve svém lidství zná své božství v celé jeho plnosti, plnosti omezené pouze tím, že Spasitelova lidská přirozenost náleží do řádu stvoření. Fulgentius své úvahy dále nerozvíjí, přesto však, srovnáváme-li jeho závěry se závěry, k nimž dospěl svatý Augustinus, vidíme zřetelně, jak velký pokrok mezitím v teologickém bádání nastal. Došlo k němu především díky chalcedonskému koncilu, na němž bylo slavnostně vyhlášeno, že v Kristu jsou obě přirozenosti, že je „dokonalý ve svém božství i ve svém lidství (...), bez smíšení (...), a každá z přirozeností koná to, co je jí vlastní“¹¹. Po chalcedonském koncilu už tudíž nebylo možné přepisovat slova a činy Ježíše z Nazareta jeho božské přirozenosti *přímou*; bylo třeba brát ohled na zprostředkující roli jeho lidských schopností. Ježíš věděl, že je Bůh, ale věděl to skrze svou lidskou inteligenci. Toto zjištění mělo závažné důsledky pro interpretaci Kristova nevědění týkajícího se dne posledního soudu u Mk 13,32. Když Otcové říkali, že Ježíš znal tento den jako Bůh, ale ne jako člověk, byli zcela správně přesvědčeni o tom, že člověk Ježíš měl volný přístup k poznání, jímž disponuje Boží Slovo. Z definic chalcedonského koncilu však vyplývá, že chtěl-li Mariin syn z tohoto božského poznání čerpat, muselo předtím nějakým způsobem projít jeho *lidským* poznáním. Napříště už tedy nebylo možné tvrdit, že Ježíš znal den soudu jako Bůh, ale ne jako člověk: jestliže totiž Mariin syn Ježíš z Nazareta znal tento den jako Bůh, nemohl ho znát jinak než prostřednictvím své lidské inteligence: znal ho tedy i jako člověk.

Tento list svatého Fulgentia měl velký vliv na pozdější latinské autory. Hodně z něho čerpá současník Karla Velikého Alkuin a též Hugo od Svatého Viktora (kolem r. 1120).¹²

⁹ *Ibid.*, 420–423.

¹⁰ *Ibid.*, 418nn. Svatý Fulgentius neupřesňuje, jakým způsobem zná Kristus, se svou lidskou inteligencí, svou božskou přirozenost. Říká pouze, že ji zná skrze Ducha, který je mu dán v plnosti, tedy nikoliv skrze schopnosti své lidské inteligence.

¹¹ DS, n. 301–302.

¹² Alcuinus, *O víře ve svatou a nedělitelnou Trojici (De fide S. Trinitatis)*, III,

Agnoéti

Několik cenných údajů týkajících se našeho problému najdeme ve spisech, jejichž autoři reagují na názory *agnoétů*. Tak byli označováni křesťané, kteří u Ježíše připouštěli jistou nevědomost (řecky *agnoein*, nevědět). O těchto proudech však víme jen velmi málo¹³, snad se jednalo spíše o jednotlivce než o celé skupiny. V patristické literatuře jsou zmiňováni mezi lety 540 – 640. Problémy, které agnoéti nastolují, nejsou nové: především jde o Kristovo nevědění u Mk 13,32. Díky novým poznatkům, k nimž se dospělo po chalcedonském koncilu (viz výše), mohla být reakce Otců jednoznačnější a jednomyslnější než v předcházejících staletích: Ježíš i jako člověk znal všechno; jestliže znal soudný den ve svém božském poznání, musel ho znát i jako člověk.

Nejvýznamnějším textem týkajícím se agnoétů je list papeže svatého Řehoře Velikého alexandrijskému patriarchovi, napsaný kolem r. 600. Řehoř Veliký v něm nabízí jedno podstatné, byť zdánlivě, jak sám uznává, velice jemné rozlišení: Ježíš znal soudný den *ve* své lidské přirozenosti, ale ne *ze* své lidské přirozenosti.¹⁴ Řehoř Veliký tím chce říci, že toto poznání není plodem Ježíšovy lidské inteligence, ale že jeho zdrojem je poznání vlastní Božímu Slovu, k němuž má Ježíšova lidská inteligence volný přístup.

Na závěr se zastavme u svatého Jana Damaskéna (Damašského, 675 – 749), jednoho z posledních autorů, u nichž nacházíme zmínky o agnoétech.¹⁵ Ve svém pojednání o pravé víře výslovně uvádí, že Ježíšova lidská inteligence vykonávala právě to, co je lidské inteligenci vlastní, a zároveň si byla vědoma toho, že náleží božské osobě, a ne pouhému člověku.¹⁶

Vidíme, že na konci patristického období panuje shoda ve dvou bodech: nepochybuje se o plnosti a dokonalosti Ježíšova lidství a jeho lidské inteligence, ani o tom, že tato lidská inteligence si je vědoma toho, že náleží božské osobě. Ta jí – v míře jejích možností daných jejím postavením tvora – poskytuje vpravdě božské poznání.

Jedním z nejdůležitějších úkolů, které stály před teologií středověku a novověku, bylo nalézt odpověď na otázku, jak k tomu dochází.

11, PL 101,30; Hugo od Svatého Viktora, *O moudrosti Kristovy duše (De sapientia animae Christi)*, PL 176,845.

¹³Viz J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, díl I, *Les Origines*, 6. vyd., Paříž, 1927, s. 581–586, kde jsou uvedeny prameny a hlavní práce o této otázce (viz výše pozn. 2).

¹⁴DS, n. 475.

¹⁵Svatý Jan Damaskénos, *O herezích*, 85, PG 94,756.

¹⁶Svatý Jan Damaskénos, *Přesný výklad ortodoxní víry (De fide orthodoxa)*, III, 19, PG 94,1080.

Teologové

Otázku „*Jak* je poznání Božího Slova sdělováno Kristovu svatému lidstvu?“ církevní Otcové nezodpověděli, a tak se stává jednou ze stěžejních otázek pro teology středověku a novověku. Na tom, zda se na ni podaří najít odpověď, závisí i odpověď na otázku v názvu této knihy: nikdo přece nemůže s jistotou tvrdit, že Ježíš věděl, že je Bůh, pokud předtím uspokojivě neodpověděl na otázku, jak to věděl. Není jiné cesty než se do hloubky zabývat tajemstvím lidského poznání Ježíše z Nazareta.

Středověcí teologové

Viděli jsme, že církevní Otcové, věrní učení evangelia, se jednomyslně shodli na tom, že Mariin syn Ježíš z Nazareta je Boží Syn zrozený ještě před stvořením světa a že jako takový má v plné míře k dispozici božské vědění a poznání. Otcové žijící v 5. a 6. století, promýšlející do hloubky definice chalcedonského koncilu, zdůrazňovali, že vyjadřovacím prostředkem se pro toto božské vědění stala lidská řeč a lidské chování a že promlouvalo v pojmech a představách vytvářených lidskou inteligencí. Toto božské vědění muselo tedy lidskou inteligencí nějakým způsobem „prostupovat“. Středověcí teologové budou usilovně hledat odpověď na otázku, jak se to dělo.

Po období určitého váhání, u něhož není třeba se déle zastavovat¹⁷, rozlišovali teologové ve 13. století v Ježíšově lidském poznání většinou tři úrovně¹⁸: získané poznání, které je vlastní všem lidem; blažené patření, tedy patření na Boha tvář v tvář, což je poznání příslušející vyvoleným v nebi; a konečně „vlité“ poznání, tedy poznání, jímž disponovali například proroci, kteří měli za úkol předat lidem Boží zjevení. Povrchní čtenář děl svatého Tomáše by mohl – a často tomu skutečně tak bývá – dospět k názoru, že toto rozlišení je jen *apriorní* filosofickou konstrukcí. Ve skutečnosti s ním teologové začali pracovat proto, že s jeho pomocí se jim nejlépe dařilo vyložit údaje, které nacházeli v evangeliu. To, že Ježíš měl, stejně jako všichni lidé, získané poznání, které se vyvíjelo s věkem,

¹⁷Například v díle *Suma sentenci* (*Summa Sententiarum*), dlouho připisovaném Hugonovi od Svatého Viktora (†1140), čteme: „Je třeba bez váhání uznat, že v Kristu nebylo žádné jiné vědění než božské“ (*Suma sentenci*, I, 16, PL 176,74). Františkán Alexandr Halský (†1245) mluví o tom, že Kristus měl šestero vědění: vědění božské, vědění „o jednotě“ (odpovídající jednotě lidství a božství v Ježíšovi), vědění blaženého patření a tři vědění čistě lidská (ST, III, 13). Svatý Tomáš oba tyto názory odmítá (ST, III, 9,1).

¹⁸Činil tak například svatý Albert Veliký (*In Sent.*, III, dist. 13 a 14), svatý Bonaventura (*In Sent.*, III, dist. 14) a především svatý Tomáš (ST III, 9–12).

zdůrazňuje Lukáš 2,52, když říká, že Ježíš rostl v moudrosti. Tři verše ze čtvrtého evangelia: J 1,18; 6,46 a 8,38¹⁹ zase naznačují, že Ježíš viděl Boha tváří v tvář jako vyvolení v nebi.

Na zmínky o Ježíšově vlitém poznání je biblický text skoupější. V evangelii se Ježíš prohlašuje za proroka (Mt 13,57; L 13,33), je tedy nasnadě, že stejně jako všichni proroci před ním věděl, co má lidem zjevit. A vzhledem ke Kristově mimořádné důstojnosti bylo vhodné, aby toto poznání bylo stálé, a ne pouze dočasné jako u Božích poslů staré smlouvy.²⁰

Máme-li odpovědět na naši otázku: „Věděl Ježíš, že je Bůh?“ a „Jak to věděl?“, musíme se zabývat tím, jak se ve středověku k tomuto teologickému řešení dospělo.

Svatý Tomáš se ztotožňuje s učení chalcedonského koncilu, a tak mu nedělá nejmenší potíže tvrdit, že kdyby Kristus neměl jiné poznání než božské vědění ve vlastním smyslu slova, pak by nemohl znát vůbec nic.²¹ Toto poznání je totiž úkonem osoby Krista, ale působí skrze sobě vlastní přirozenost. Ježíš, jak ho známe z evangelia, je však Ježíš s lidskou přirozeností a jeho slova jsou plodem lidské inteligence. Chalcedonský koncil učí, že v Ježíšovi jsou jeho dvě přirozenosti, božská a lidská, rozlišeny a nesmíšeny. Božská inteligence Božího Syna, sounpodstatného s Otcem, nemůže tedy působit na místě lidské inteligence vtěleného Slova.

Jestliže Ježíš – jak nám ho představuje svatý Jan – věděl, že je Bůh, mohl to vědět jedine prostřednictvím své lidské inteligence. Jak o tom věděl? Odpověď svatého Tomáše zní: věděl o tom díky blaženému patření, které přísluší vyvoleným v nebi a které bylo Ježíšovi přístupné už za jeho pozemského života. V tomto vědění viděl Boha, jeho jednotu, Trojici božských osob a sebe spojeného s druhou osobou Boží Trojice

¹⁹ Jan 1,18 je patrně nejvýraznější: „Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám o něm řekl.“ Otec Lagrange ve svém komentáři ke svatému Janu píše: „Naznačuje se tím, že Ježíš se už za svého pozemského života těšil blaženému patření. Máme za to, že příslušná teologická teze se o toto místo může spolehlivě opřít.“ Tento názor se potvrzuje, uvědomíme-li si, že Jan zde kladně odpovídá na Sirachovcovu otázku (43,31): „Kdo ho viděl, aby o něm mohl vyprávět?“

²⁰ Je třeba dodat, že v tomto bodě nejsou teologové 13. století zajedno a že i sám svatý Tomáš zastával během svého života více názorů. Srov. C.–V. Hérís, *Le Verbe incarné* (svatý Tomáš, *Somme théologique*, vyd. „Revue des Jeunes“), díl II, III, 7–15, Paříž – Tournai – Řím, 1927, s. 324, vysvětlivka 49. Nezapomínejme také na to, že toto vlité vědění je, jak říká svatý Tomáš, „stejně povahy jako naše“ (III, 11,5 *sed contra*). U člověka ve stavu milosti je to vědění, které má svůj původ v darech Ducha svatého (moudrost, věda, rozum) a v charismatech (III, 11,1 *corp.*).

²¹ III, 9,1, ad 1, svatý Tomáš polemizuje s názory teologů zmiňovaných v poznámce 1.

v jediné osobě.²² Co by se však bylo bývalo stalo, kdyby Ježíš toto blažené patření zde na zemi neměl a kdyby neměl ani „vlité“ vědění vlastní prorokům²³, ale pouze „získané vědění“, které mají všichni lidé bez výjimky? Byl by Ježíš i tak věděl, že je Bůh? Takto formulovanou otázku si, jak zanedlouho uvidíme, začali klást teprve moderní teologové. U svatého Tomáše se s ní nesetkáváme a nenajdeme ji ani v dílech velkých klasických komentátorů „Andělského učitele“: Kajetána, Jana od svatého Tomáše, karmelitánů ze Salamanky, Goneta či Billuarta. Moderní tomisté, kteří byli s touto otázkou konfrontováni, však vyvodili odpověď na ni přímo z myšlení svatého Tomáše. Je to odpověď záporná, a právě ji se budeme zabývat v následujícím oddíle.

Moderní teologové

Otázku „Jak Ježíš věděl, že je Bůh?“ si spekulativní teologové položili teprve ve 20. století, přičemž důraz kladli právě na ono slůvko „jak“. Na rozdíl od několika moderních exegetů a jimi ovlivněných teologů jsou všichni autoři, o nichž budeme mluvit v následujících řádcích, ve shodě s celou církevní tradicí pevně přesvědčeni o tom, že Ježíš svoje tajemství Bohočlověka dokonale znal. Předmětem jejich zkoumání je něco jiného: jak se toto poznání začlenilo do antropologické konstituce člověka Ježíše, do jeho lidské inteligence. Kladou-li si otázku, zda by Ježíš věděl, že je Bůh, i kdyby neměl vědění odpovídající blaženému patření svatých v nebi nebo vlité vědění proroků, jsou si velice dobře vědomi toho, že uvažují o čistě teoretickém stavu, který ve skutečnosti nikdy neexistoval. Podobně teologové postupují například tehdy, když mluví o člověku ve stavu pouhé přirozenosti, tedy ve stavu, kdy člověk nemá ani Boží milost, která z lidí dělá Boží děti, ani hřích, který lidskou přirozenost porušuje. Také v tomto případě se jedná o stav, který ve skutečnosti nikdy neexistoval, ale jímž je přesto třeba se zabývat, protože nám pomáhá pochopit stav současný: totiž mluvíme-li o lidské přirozenosti porušené hříchem (stav člověka po pádu), můžeme této porušenosti porozumět jediné vzhledem ke stavu, kdy neexistovala. Podobně, chceme-li se dozvědět, kam „umístit“ Kristovo poznání o tom, že je Bohočlověk, nezbyvá nám než čistě teoreticky a abstraktně uvažovat o tom, co by se stalo, kdyby Kristus neměl tu či onu ze tří úrovní poznání, které jsme rozlišili výše.

²²III, 10,4 *corp.*

²³Svatý Tomáš říká, že svým vlitým věděním Ježíš zná všechna tajemství, která jsou předmětem Božího zjevení (III, 11,1 *corp.*). Zná je, stejně jako proroci, jistě, ale jedná se o jistotu *víry*. To by se týkalo i jeho vlastní božské přirozenosti. Musel by činit úkon víry ve své božství; srov. níže, poznámka 10, citace z díla otce Garrigou-Lagrange.

Podle některých moderních teologů k tomu, aby člověk Ježíš věděl, že má božskou přirozenost, stačila hypostatická unie, tedy sjednocení lidské a božské přirozenosti v jedné božské osobě.²⁴ Tomističtí teologové však toto mínění nesdílejí, protože soudí, že je to jen návrat k „věděni o jednotě“ Alexandra Halského, které svatý Tomáš výslovně odmítl.²⁵ Jestliže Ježíš jako člověk věděl o tom, že je božskou osobou, mohl to vědět jediné skrze své lidské poznání, tedy jedním ze dvou způsobů věděni, o nichž jsme mluvili výše: buď skrze věděni vyplývající z blaženého patření, nebo skrze vlité věděni. Získané věděni, tedy věděni, jímž disponují všichni lidé, zde nepřichází v úvahu, protože toto věděni se ani ve své nejdokonalější podobě nemůže pozdvihnout nad rámec možností daných lidskou přirozeností. Někteří teologové²⁶ se domnívají, že Ježíš čerpal jistotu o svém božství z vlitého (prorockého) věděni, skrze něž se mu dostávalo *zjevení* o tom, že je Bůh. Většina tomistických teologů však soudí, že o tom, že je pravý Bůh a pravý člověk, věděl Ježíš naprosto jistě, a to díky věděni, odpovídajícímu blaženému patření svatých v nebi.²⁷ V jednom pro nás velice důležitém bodě jsou však všichni tomističtí teologové zajedno: kdyby Ježíš měl pouze získané věděni, to znamená věděni všem lidem společné, k němuž každý člověk dospívá normální činností rozumu, který mu byl dán společně s lidskou přirozeností, pak by Bohem sice byl, ale nevěděl by o tom.²⁸ Zdůrazněme ještě jednou, že všichni, kdo takto

²⁴Tento názor zastává K. Rahner, „Problèmes actuels de christologie“, in: *Écrits théologiques*, díl I, Bruggy, 1969, s. 141nn.; J. Mouroux, *Le Mystère du temps*, Paříž, 1962, s. 100–120, a někteří další.

²⁵III, 9,1; třetí námitka a odpověď na ni. Podle chalcedonského koncilu božská a lidská přirozenost jsou v Kristu přítomny rozlišeně a nesmíšeně. Z toho, jak soudí tomisté, vyplývá, že Boží Slovo nepůsobí na Kristovo lidství nějak *samo za sebe*. *Božské působení* na Kristovo lidství vychází z božské *přirozenosti* a vykonávají ho všechny tři božské osoby.

²⁶Například V. Hérís, „A propos d'un article sur la psychologie du Christ“, *Rev. Sc. Ph. Théol.*, 43 (1959), s. 462–471. Na s. 471 ovšem upřesňuje, že teprve blažené patření umožňuje Ježíšovi „postihnout bez jakýchkoliv pochyb“, že je božskou osobou. R. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur et son amour pour nous*, Paříž 1933, s. 198, případně podotýká, že bez blaženého patření by Ježíš musel ve své božství „věřit temnou, nenazíravou vírou“.

²⁷Soudí tak R. Garrigou-Lagrange, *loc. cit.* (srov. výše, pozn. 10), J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paříž 1967, s. 111n (jeho názor je podobný názoru otce Hérise, ale je více propracovaný: díky blaženému patření věděl Ježíš o svém božství naprosto jistě, ale toto jeho poznání bylo „nadvědomé“, a tudíž nesdílitelné. Zformulovat a sdělit ho mu umožňovalo vlité věděni); J.-H. Nicolas, in: *Rev. Thomiste*, 53 (1953), s. 423nn., a mnozí další.

²⁸J.-H. Nicolas, *loc. cit.* (srov. výše, pozn. 11), píše: „Je třeba zdůraznit, že Kristova duše by si byla vědoma toho, že v ní přebývá tajemství, i kdyby neměla blažené patře-

uvažují, si uvědomují, že se jedná pouze o hypotézu, a jsou ve skutečnosti zcela přesvědčeni o tom, že Ježíš o svém božství věděl. Hypotéza je to téměř absurdní, ne snad z hlediska metafyziky nebo ontologie, ale spíše z hlediska logiky Božího záměru: nač pozdvihovat inteligentního a svobodného tvora tak vysoko, kdyby o tom neměl nic vědět? Ale i přes svou absurditu a nereálnost je to hypotéza z teologického hlediska užitečná, neboť dovoluje lépe *analyzovat* jednotlivé prvky, z nichž se skládá tajemství vtělení.

Touto analýzou dospíváme k následujícímu závěru: z vnitřní struktury tajemství vtělení *přímo* nevyplývá, že Ježíš o své božské přirozenosti věděl. Shrnuť jinými slovy: kdyby Ježíš byl Bohem, ale nevěděl o tom, nevznikl by tím ve *struktuře* tajemství Bohočlověka žádný rozpor, jen Boží záměr by se pak jevil jako nelogický. Vzhledem k tajemství vtělení je tedy to, že Ježíš ví o svém božství, *něco navíc*, ovšem tento dodatek se jeví jako *nutný*. Dodejme ještě, že autory, kteří takto uvažují, nejsou žádní avantgardní teologové, ale že se jedná o věrné strážce církevní tradice a myšlení svatého Tomáše Akvinského.

Z toho, co bylo právě řečeno, vyplývá jeden závažný důsledek: je možné vyznávat víru v Kristovo božství, a zároveň popírat či zpochybňovat, že Ježíš si byl svého božství vědom. V příští kapitole se nám však ozřejmí, proč je takovýto postoj velmi nebezpečný. Tvzení, že Ježíš dokonale věděl, že je Bůh, má totiž všechny náležitosti nutné k tomu, aby mohlo být vyhlášeno jako článek víry. V každém případě by však byl tento článek víry *odlišný* od článku víry o Kristově božství.

Výňatek z připravovaného českého vydání knihy F. Dreyfus: Jésus savait-il qu'il était Dieu?, Cerf, Paris 1987. Z francouzštiny přeložila Markéta Zettlová.

ni. Toto vědomí by postrádalo nějaké odpovídající lidské já, protože takové u Krista neexistuje, a zároveň by nebylo v jeho silách dosáhnout svého božského já.“ Podobně se vyjadřuje i V. Hérís: „... Proto je zjevné, třebaže to na první pohled může připadat zvláštní, že pouze svými lidskými silami si Kristus své božství uvědomovat nemohl (...). Jediným psychologickým důsledkem, vyplývajícím z hypostatické unie, by byla Kristova naprostá mravní dokonalost. Byl by to ovšem důsledek pouze nepřímý: vyplýval by z toho, že Bůh, osobně spojený s lidskou přirozeností, by zvláštním způsobem dbal o to, aby tato přirozenost zůstala uchráněna jakékoliv viny (...). Z vědomí své naprosté bezhříšnosti by Kristus býval mohl vyvodit, že Bůh je mu zcela mimořádně nakloněn a že jeho duše je z mravního hlediska s Bohem úzce spojena, ale nikdy by si nemohl uvědomovat hypostatickou unii a z ní vyplývající tajemství milosti“ (*Le Mystère du Christ*, Paříž, 1928, s. 84n).

Kristus v díle sv. Kateřiny Sienské

Radim Černušák OP

Mgr. Radim Tomáš Černušák OP, nar. 1972, absolvoval studia historie na Filosofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. V současné době studuje na Teologické fakultě UP v Olomouci. Je archivářem Čs. provincie Řádu bratří kazatelů.

V letošním roce uplynulo již 650 let od narození sv. Kateřiny Sienské. Tato učitelka církve a patronka Itálie, temperamentní žena z početné rodiny, měla velký vliv jak na své bezprostřední okolí, tak na svět vysoké politiky. Bylo tomu tak především díky jejímu intenzivnímu a velmi hlubokému osobnímu životu s Bohem, který se odráží v jejích dílech – Dialogu s Boží prozřetelností, v listech a v modlitbách.

Chceme-li poznat Kateřininu nauku o Kristu, musíme si především uvědomit, že byla mystičkou. Tedy nějaké systematické traktáty u ní hledat nemůžeme. Přesto lze pozorným studiem rekonstruovat do určitého celku její, ne nezajímavý, pohled na Krista.

Ve všech jejích dílech je zcela zřejmý kristocentrismus. První a nejdůležitější místo, základ veškerého jejího dalšího uvažování, však u ní zaujímá Kristus jakožto trpící. „Ukřižovaný“, prolévající svou krev za spásu světa, je jí zmiňován velmi často. Ostatně není to nic neobvyklého z pohledu doby, kdy žila, tj. 14. století. Úcta k trpícímu Kristu se v Evropě šíří od 11. st. V předchozí době stojí v popředí spíše podoba Krista Vševládného, Pantokratora, který přichází ve slávě soudit živé i mrtvé. Dokumentují to například tympanony románských bazilik. Vlivem křížových výprav a poutí do Svaté země se však západoevropští křesťané mohli bezprostředně dotknout a seznámit s místy, kde žil a působil Spasitel. To dalo vzniknout „křesťanskému realismu“, použijeme-li termínu Zd. Kalisty, kdy „křesťanství přestávalo být ideálem, k němuž se směřovalo jako k poslednímu cíli, ležícímu víceméně mimo tento život“, ale „vstupovalo přímo v životní skutečnost jako síla stvářející její události, její boje, její politické formy, ...“. Uctívání trpícího Krista bylo významnou složkou náboženského citění středověku, a to zejména ve 14. století. Je to pochopitelné, uvažíme-li, že středověký člověk byl konfrontován se smrtí a utrpením mnohem intenzivněji než člověk moderní. Ve 14. století jej sužovaly, ve srovnání se stoletím předešlým, dosud nezvyklé hospodářské problémy, rozsáhlé sociální nepokoje, hladomory a také mohutné vlny epidemie moru, který vyhladil asi třetinu evropského obyvatelstva. Ovšem nebyl to jen mor, který nutně musel zapůsobit na se-

nzitivitu člověka. Pozdně středověká zbožnost úcty a soucítění s trpícím Kristem je i odrazem hlubšího pochopení smyslu vtělení. Náboženský život, omezený dosud víceméně na bohopoctu, tak mohl být doplněn o prvek následování, kdy tedy Kristus nevystupuje pouze jako vzdálená božská osoba, ale jako vzor lidství, jako příklad velkodušné lásky, která se poníží a zcela vydává pro druhé, jako někdo, koho lze v tomto světě následovat a jistým způsobem také zpřítomňovat. Tak tedy může sv. Kateřina v jednom ze svých listů adresátovi napsat: „Ukřižuj se s Kristem, s Ukřižovaným, následuj ho cestou kříže, ztotožni se s ním, měj radost z pohany a z utrpení, z posměchu a zlých slov, vydrž až doposledka.“

Nyní stojíme před otázkou, jaký vidí sv. Kateřina důvod vtělení, důvod příchodu Krista? Ježíš byl poslán Otcem, aby napravil vinu lidí a podal Bohu zadostiučnění, aby vrátil porušenému člověku milost a věčný život – tak to Kateřina podala na mnoha místech: „A přece jsem dal Slovo, svého jednorozného Syna, protože lidské pokolení bylo porušeno hříchem prvního člověka Adama. Vy všichni jste byli porušeni a nebyli jste schopni mít věčný život. Z toho důvodu Já, Vznešenost, spojil jsem se s nízkostí vašeho člověčenství, abych uzdravil porušenost a smrt lidského pokolení a vrátil mu milost hříchem ztracenou, poněvadž Já jsem trest nemohl trpět a má božská spravedlnost chtěla, aby po hříchu následoval trest. (...) Chtěl jsem vrátit milost člověku, který byl slabý, a proto nemohl zadostiučinit. Protože byl tak ubohý, poslal jsem Slovo, svého Syna, oděného stejnou přirozeností s vámi, aby podstoupil trest v téže přirozenosti, která Mne urazila, a On snesl na svém těle vše až k potupné smrti kříže a usmířil můj hněv. A tak zadostiučnil mé spravedlnosti a nasýtil božské milosrdenství, jež chtělo napravit vinu člověka a připravit ho na dobro, pro které jsem ho stvořil.“

Prostřednictvím Ježíše Krista nachází na mnoha místech v díle sv. Kateřiny originální výraz jakožto most, most mezi lidmi a Bohem, most mezi lidmi a věčným životem, most „spojující nebe a zemi“, jak píše Kateřina. Neposlušností vůči Bohu se člověk postavil i proti sobě samému. „Ihned jakmile zhřešil, vznikla bouřlivá řeka, která ho stále unáší svými vlnami a zaplavuje únavou a obtížemi od ďábla i od světa. Všichni do ní byli pohrouženi, protože svou vlastní spravedlností nemohl nikdo dosáhnout věčného života. A proto jsem vám dal svého Syna jako most, abych vyléčil tak vaše mnohá zla, abyste se v řece nepotopili.“ Tento „most“ vznikl vtělením: „Tak se vznešenost snížila k zemi vašeho člověčenství a jejich spojení se stalo mostem; tím byla obnovena cesta.“ Ovšem pro naši spásu nestačí, že „most“ je již dán, ale je třeba po něm jít. A zde již Kateřina rozpracovává podrobněji vlastní duchovní nauku: „Most má

kamennou zeď, aby případný déšť nezabránil v cestě. Víš, z jakých je kamenů? Jsou to kameny pravých a skutečných ctností. Nebyly vezděny před utrpením mého Syna, a proto bylo zabráněno, aby mohli lidé dosáhnout cíle, třeba šli cestou ctností. (...) Avšak potom, když se kameny ctností zjevily na těle Slova, mého sladkého Syna, o kterém jsem ti řekl, že je mostem, vytvořil z nich zeď a smíchal maltu, aby je spojil svou krví. Mou mocí byly vyzděny kameny ctností na něm samém, protože není žádná ctnost, která by nebyla na něm vyzkoušena. Od něho mají život všechny ctnosti. (...) On zasadil ctnosti jako živé kameny, vyzděné jeho krví, aby každý věřící mohl jít přímo a bez otrocké bázně před deštěm Boží spravedlnosti, protože je chráněn milosrdenstvím. (...) Most je vyzděn a zakryt milosrdenstvím. Je u něho zásobárna Církve svaté, která uchovává a podává chléb života a napájí krví, aby unavení poutníci cestou nezeslábli. Proto ustanovila má láska, aby bylo přisluhováno tělem a krví mého jednorozeného Syna, celého Boha a celého člověka.“

Tedy – Kristus jako původce spásy, obnovitel porušeného lidského pokolení, cesta k věčnému životu, ale i dárce a vzor všech ctností. Jak je také vidět, projevuje se zde již Kateřinin hluboký vztah k Eucharistii. Podle jejího názoru se dále Kristus – „most“ po nanebevstoupení vzdálil od lidí, ale ponechal všem cestu „jeho nauky, potvrzenou apoštolů a prohlášenou krví mučedníků, osvícenou světlem evangelistů, kteří všichni jako svědci vyznávají pravdu v mystickém těle Církve svaté. (...) Nejdříve jsem vám tedy dal přímý most ve svém Synu, když byl ještě mezi lidmi. I když byl vyvýšen, zůstal vám most a cesta nauky.“ Podobstvím mostu a kříže ukazuje sv. Kateřina také z jiného úhlu duchovní cestu, kde se člověk sjednocuje s ukřižovaným Kristem: „Tento most, můj jednorozený Syn, má tři stupně. (...) V těchto třech stupních poznáš tři stavy duše, jak ti vysvětlím. Prvním stupněm jsou nohy, značící cit, protože stejně jako nohy nesou tělo, tak cit nese duši. Probodené nohy jsou ti stupněm, abys mohla vystoupit k Bohu, kde ti bude zjeveno tajemství srdce. Duše vystoupí nohama citu a počíná zakoušet lásku srdce. Okem rozumu spočine v otevřeném srdci mého Syna, kde pozná jeho nevýslovnou lásku. (...) Při pohledu, že je tak milována, naplní se duše láskou, vystoupí na druhý stupeň a dosáhne třetího, totiž úst, kde nalezne mír po velkém boji, v němž dříve zápasila se svými vinami.“

Párkrát již padla zmínka Kristovy krve. Toto téma je Kateřině asi nejvlastnější a dle mého názoru tvoří nejzajímavější část jejího pohledu na Krista. „Ó věčná krvi,“ praví v dopise Štěpánovi di Corado Maconi z r. 1376. „Nazývám tě věčnou, protože jsi spojena s věčnou božskou přirozeností. (...) Ty jsi nás vzkřísila z mrtvých, ty jsi nám darovala znovu

život a rozptýlila temnoty ducha, přijď a daruj nám světlo.“ Něco obdobného zaznívá i v jedné její modlitbě: „Sladká krvi, ty dáváš sílu duši, ty ji osvěcuješ, činíš ji andělskou, obklopuješ ji takovým ohněm tvé lásky, že zcela zapomene na sebe a že myslí jenom na tebe a že dokonce jeho křehké tělo [člověka – pozn. aut.] vydává vůni ctností a že všemi svými činy vydává jeho tělo i duše jediný výkřik k tobě v souladu s tím, jak vzrůstá jeho svatá touha. Kdyby tato svatá touha ochladla, ihned by probudila vzpurnost těla, a to ještě mocněji jako kdy předtím.“ O Kateřině účtě k svaté Krvi Ježíše Krista, v čemž můžeme opět vidět odlesk či spíše zvláštní rozvinutí účty a soucítění s trpícím Kristem, svědčí i chvalozpěv citovaný jejím životopiscem, kde vlastně shrnuje celou svoji nauku na toto téma: „Svou Krví umyl tvář naší duše, Krví, již prolil s tak velkým ohněm lásky a s pravou trpělivostí. (...) Krev zahálila naši nahotu, neboť nás oděl svou Milostí. Horká krev roztavila led a rozehrála lidskou vlažnost. V Krví se rozplynula temnota, v Krví se zrodilo světlo. Krev stravuje sebelásku, neboť duše, která vidí, že je milována až k prolití krve, má důvod k tomu, aby se pozdvihla z ubohého sobectví, zamilovala si Spasitele, jenž s takovým ohněm lásky obětoval život, a aby běžela jako dychtivá milénka na potupnou smrt kříže. Chceme-li, Krev se stává naším nápojem a Maso potravou; a jiným způsobem nelze nasytit hlad. Lidská žízeň nemůže být uhašena ničím jiným než krví. Vždyť byt by člověk dostal celý svět, nemůže se tím nasytit, protože věci, jež jsou na světě, jsou menší než on sám. Pouze Krví se může nasytit, protože Krev je proniknuta věčnou láskou Boží, duchovní bytostí, jejíž přirozenost je větší než přirozenost člověka.“ Spása člověka, růst dokonalé lásky, spočívá podle ní v tom, že se noříme do Kristovy krve: „Ponoř se tedy do Krve Krista Ukřižovaného, pokorného, ztrýzněného a neposkrvněného Beránka, mého jednorozného Syna, a cvič se stále ve ctnosti, aby v tobě rostl oheň mé božské lásky.“

Podíváme-li se na všechny složky pohledu sv. Kateřiny na Ježíše Krista, myslím, že se nám projeví dostatečně zjevně jeho hloubka, a také bohatství různých úhlů pojmání.

Horoucí láska a úcta ke Kristu, jak byla z díla sv. Kateřiny představena, nemůže u této velké světky snad vrcholit jinak, než láskou k jeho mystickému tělu – k Církvi. Kateřina ví; že poklad Církve, svátosti, jsou svěřeny kněžím, a z toho plyne i její úcta k nim. Oni jsou v jejích očích pravými služebníky Krve. A se stejnou horlivostí, s jakou sv. Kateřina ukazuje trpícího Krista, volá po odstranění sebelásky, která nejvíce kazí Církev, volá služebníky Církve k pravému životu podle evangelia. Její pohled na Církev však stojí již za jiné, širší rozpracování.

Církev a demokracie

Lidská práva a obecné blaho

Roger Berthouzos OP

P. ThDr. Roger Berthouzos OP, nar. 1945, profesor morální teologie na univerzitě ve Fribourgu (Švýcarsko) a ředitel Institutu morální teologie, člen Švýcarské společnosti pro ochranu životního prostředí a vědecký poradce Mezinárodního institutu J. Maritaina v Římě. Je také členem vědecké rady pařížské revue „Revue d'éthique et théologie morale“. Přednášel ve Středisku křesťanské kultury v Praze při konventě sv. Jiljí a na Generálním studiu OP v Olomouci.

1. Úvod

Jestliže lze říci, že vůdčím kulturním ideálem devatenáctého století byl pokrok (vědecký duch a průmyslová revoluce), století dvacáté by se pak dalo charakterizovat úsilím národů o svobodu a demokracii. Ta se jeví jako politické zřízení, v němž mohou být nejlépe uznávána a konkretizována lidská práva, práva každého člověka. Hrozná zkouška dvou světových válek ukázala, jak nutné je tato práva definovat a chránit je proti násilí a svévoli totalitarismů: fašismu, nacismu a komunismu. Dnes ovšem jasněji vidíme, že musí být bráněna i na další frontě – proti jistému liberálnímu kapitalismu, jenž podřazuje politiku ekonomice a způsobuje vyřazení, ať už občanů uvnitř státu (nezaměstnanost) nebo početných zemí Třetího světa (zejména afrických), jež nemají přístup na mezinárodní trh.

Definice. Obecně vzato lze převzít definici demokracie, jak ji podal Abraham Lincoln za války Severu proti Jihu (Gettysburg 1863): *Demokracie je vláda lidu, skrze lid a pro lid*. Politická rozhodnutí jsou legitimní jen tehdy, spočívají-li na výrazu vůle všech občanů. Vůle lidu vyjádřená veřejně je pak v rámci ústavy a zákonů svobodně přijatých v obecném zájmu závazná pro všechny: každý musí respektovat rozhodnutí většiny – i v tom, co se týká přímo jeho. Většina musí zase dbát o prospěch celku (práva menšin). Cílem demokratického zřízení je – stále obecně vzato – zajistit každému možnost ve společenské součinnosti uskutečnit sebe sama a usilovat o blaho, při respektování požadavků spravedlnosti a pokoje.

Postavení církve. Církev ve společnosti působí a své poselství předává na dvou úrovních:

a) **Jako lid Boží**, shromážděný v místních obcích historicky vzniklých společenských útvarů, představuje církev společenskou (či duchovní) sílu, přispívající k utváření výrazu vůle lidu svým poselstvím o důstojnosti a povolání člověka a o jejich důsledcích na poli spravedlnosti. Prostřednictvím svých členů se snaží vnést své přesvědčení a požadavky víry do proměnlivosti kultur a situací (např. ve věci imigrantů, potratů, mezinárodní solidarity). V této rovině je podřazena právnímu státu a poté, co ve veřejné rozpravě uplatnila své přesvědčení, se musí podříditi zákonu. Postoj respektu k demokratickému rozhodnutí ovšem nezaujímá vůči nespravedlivému zákonu (takový není zákonem), který popírá některé ze základních lidských práv.

b) **Jako Tělo Kristovo a chrám Ducha svatého** je církev, shromážděná slovem a osobou Ježíše Krista, svátost spásy a svátost jednoty lidského rodu, jak to vyjádřila konstituce *Lumen Gentium*. Vydává svědectví o přítomnosti a působení Božího království v dějinách, hlásá zvěst o eschatologickém povolání každého člověka a skrze svátosti předává nový život. Proto církev svou existenci a posláním přesahuje každý konkrétní stát a dává příběhu lidí smysl a směr. Jako svědkyně Boží přítomnosti a prozíratelnosti představuje překážku každé snaze absolutizovat stát a jeho cíle, politicky jakkoliv vysoké.

Okruh problémů. Ve vztazích mezi církví a demokracií se projevuje dvojí napětí:

a) v rovině demokracie: pnutí mezi osobními zájmy a právy a obecným blahem, všeobecným zájmem společnosti;

b) v rovině církve: možné konflikty mezi etickým přesvědčením založeným na víře a demokratickým rozhodnutím většiny.

K osvětlení této problematiky:

- krátce připomenou postoj Ježíše Krista a Nového zákona k politické moci;

- pak budu zkoumat otázku filosofického základu demokracie, jak jej vyložil Aristoteles v *Politice* a v *Etice Nikomachově*;

- dále se budu zabývat primátem obecného blaha v učení svatého Tomáše Akvinského a jeho vyjádřením z moderní perspektivy lidských práv;

- svou úvahu zakončím pohledem na vývoj postoje katolické církve k demokratickým režimům.

2. Nový zákon o politické moci

Ústřední příležitostí, při níž se Ježíš vyslovil o politické moci, bylo, když se ho farizejové a herodovci pokoušeli chytit do léčky ohledně daně císaři (Mt 22,15–22; Mk 12,28–34; Lk 20, 20–26): *Dávejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu* (Mt 22,21). Ježíš tímto výrokem, jakož i svým počínáním (viz Mt 17,24–27, spor o chrámovou daň) zavádí principiální rozdíl mezi politickou mocí a legitimitou jejího jednání a Božím královstvím, které přichází v jeho osobě. Z historie víme, že církev tato slova vykládala různě: od součinnosti ve IV. století, přes středověkou tezi o nejvyšší moci papeže v křesťanstvu až k plnému uznání autonomie politiky po první světové válce. Jedním z křesťanských myslitelů, kteří tomuto uznání nejvíce napomohli, byl Jacques Maritain, jehož dílo *Integrální humanismus* hluboce inspirovalo redaktory koncilové konstituce *Gaudium et spes* (1965). K tomu se ještě vrátíme.

Nejobsažnější novozákonní text o politické moci se nachází ve třinácté kapitole listu Římanům (verše 1–7): *Každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci než od Boha. Ty, které jsou, jsou zřízeny od Boha* (v. 1). A o něco dále: *Vládcové nejsou přece hrozbou tomu, kdo jedná dobře, nýbrž tomu, kdo jedná zle* (v. 3). (...). *Proto je nutno podřizovat se, a to nejen z bázně před trestem, nýbrž i pro svědomí. Proto také platíte daň. Neboť jsou Božími služebníky, kdo vytrvale konají tu službu* (v. 5 a 6). *Dávejte každému, co jste povinni* (v. 7a).

Svatý Pavel je římský občan a obrací se k římské křesťanské obci, která se – přinejmenším z části – skládala z římských občanů. Císařství tehdy ještě ke křesťanům nezaújalo žádný postoj. (List Římanům byl sice napsán za císaře Nerona, avšak v letech 57–58, tedy ještě před požárem Říma a následným pronásledováním.) Pavel předkládá politickou etiku založenou na klasické koncepci vlády a její židovské, monoteistické interpretaci. Vychází z předpokladu, že vládní moc je legitimní a že jedná v souladu se svým posláním, tedy pro blaho společnosti:

a) Moc má svou autoritu od Boha. Každý ji tudíž musí poslouchat. Společnost je takto uspořádána z Boží vůle.

b) Úřady slouží Bohu (viz Řím 13,4). Mají dbát, aby každý jednal dobře, a postihovat zlo.

c) Motivem poslušnosti není strach, ale plnění podstatného požadavku politického života (nutno se podřizovat pro svědomí).

d) Závěrem klade Pavel důraz na jeden ze základních aspektů politického života, na spravedlnost, konkrétněji pak na nutnost osobně přispívat

k blahu společnosti. Jako příklad uvádí placení daní a respekt k úřadu, jenž je podmínkou míru mezi občany a dobrého chodu obce.

Dalším pramenem je Apokalypsa. V dobových souvislostech, které císaře Trajána přivedou k tomu, že z titulu výlučného práva na oficiální náboženství prohlásí křesťanství za „religio illicita“, pranýřuje tato kniha absolutismus modlářského státu. Stát a jeho bozi nemohou vyžadovat od občanů bezpodmínečnou a totální podřízenost. Zj 13,1 (srov. Dan 7,7): *Tu jsem viděl, jak se z moře vynořila dravá šelma o deseti rozích a sedmi hlavách; na těch rozích deset královských korun a na hlavách jména urážející Boha. V. 3–4: A celá země v obdivu šla za tou šelmou ... klekali před ní a volali: „Kdo se může rovnat té dravé šelmě a kdo se odváží s ní bojovat?“ V. 7: A bylo jí dáno, aby vedla válku proti svatým a aby nad nimi zvítězila.*

A poslední novozákonní text, který chci zmínit, nás poučuje, co dělat, když chce politická moc narušit nebo překazit výkon poslání církve. Ve Sk 5,29 svatý Petr prohlašuje před veleradou a veleknězem, kteří mu zakázali učit v Ježíšově jménu: *Více je třeba poslouchat Boha než lidi.* (Viz též Sk 4,19.)

3. Filosofická základ demokracie (Aristoteles)

Bible se nevyjadřuje o tom, jakou formu vlády by si Bůh přál. Poskytuje však kritéria umožňující vyloučit každý systém neslučitelný s důstojností člověka a s jeho povoláním dobře žít ve spravedlivé obci a přijmout nový život v Kristu.

Zato filosofie přinejmenším od Platóna (v *Republice* a v *Zákonech*) se soustavně táže, na čem je založena společnost a jaká by měla být nejlepší forma politických institucí. O tom, co tvoří základ společnosti, se objevila dvě různá stanoviska. S oběma se setkáváme i v současných debatách.

Stanovisko sofistů. Sofisté už obhajují práva jednotlivce proti libovůli aristokratických nebo oligarchických systémů a proti útlaku zvyku. Jako první se odvolávají na lidskou přirozenost, jež je všem společná a tvoří základ práv osoby, jí specifikovaných. Požadují, aby se každý mohl účastnit rozhodování o zákonech. Ty musejí být psané a veřejně vyhlášované. V tomto smyslu, opíraje se o politický vývoj v Athénách (viz Solón), pokládají základy demokratického režimu. Vznik politických obcí vysvětlují teorií smlouvy, kterou později převezmou Locke a Hume. Smlouva je dána evidentní nezbytností spojit se pro zabezpečení základ-

ních potřeb každého i řádného řízení a společenské svornosti, zejména ohledně vlastnictví půdy.

Pro sofisty je vše – kromě práv jednotlivce – věc domluvy. Proto pro ně byly tak důležité rétorika a argumentace. Jimi se proslavili, avšak i zdiskreditovali, neboť svou řečnickou obratností často prosazovali individuální zájem před obecným.

Stanovisko Aristotelovo. Aristoteles učení sofistů znal. Stejně jako oni staví svou politickou reflexi na přirozenosti člověka. Důvěrně známý mu byl i Platón. Ten vidí záruku vlády rozumu nad vášněmi v ctnosti spravedlnosti u každého jednotlivce. Lidská přirozenost tak dostává specifickou determinaci a kvalifikuje osobu v jejích vztazích s druhými ve státě. Pro Platóna bude společnost spravedlivá natolik, nakolik budou spravedliví její členové. Spravedlivá společnost pak ale zřejmě nebude nastolena do konce časů, neboť je bláhové očekávat, že většina občanů může dosáhnout kýžené dokonalosti (nebo o ni začít usilovat), jakmile se zapojí do veřejného života. Platón si tedy musel představovat vládu oligarchie filosofů, kteří se jako jediní dokáží pozvednout k požadované moudrosti a spravedlnosti. To ovšem bylo velice naivní: stačí si uvědomit, jakou společenskou silou byli vojáci, bohatí vlastníci půdy nebo obchodníci, kteří se ovšem na hospodářský a politický chod obce dívali úplně jinak.

Aristoteles analýzu svého učitele kritizuje a ukazuje, že prvotní podmínkou spravedlivé obce není spravedlnost jednotlivců, ale spravedlnost institucí.

Ve své *Politice* vysvětluje základ společnosti jinak než sofisté. Ukazuje, že člověk je samou svou přirozeností *zoon politikon*, bytost určená pro život v obci. Sociálnost patří k jeho definici: pohlavní různost vede člověka k manželskému a rodinnému svazku, prvním a vždy základnímu lidskému společenství.

Aristoteles pak pokračuje poukazem na nutnost vzájemné pomoci rodin při zajišťování základních potřeb, kvůli níž se rodiny sdružují v osadu nebo čtvrť. Ta je přirozenou a nezbytnou strukturou sociálního a ekonomického života, avšak jen dílčí, neboť ještě není soběstačná. Spojuje se tedy s jinými dílčími pospolitostmi v polis, obec, jež je rovněž přirozeným společenstvím, avšak už soběstačným. Jedině ta konstituuje obecné dobro a umožňuje dosáhnout účelu každého lidského společenství, jímž není jen přežít, ale žít dobrý život. Dobro občana je partikulárním dobrem, dobro čtvrti partiálním dobrem, jediné dobro celé obce je skutečným obecným dobrem, nevyhnutelným pro realizaci tužeb osob nebo skupin, z nichž obec sestává. K pojmu obecného blaha se ještě vrátíme. Aris-

toteles jej příliš nerozvedl, stane se však předmětem zvláštní pozornosti svatého Tomáše Akvinského.

Aristoteles dále zkoumá různé formy institucí, ústav a vlád, které v Řecku existovaly. Vypočítává tři hlavní, z nichž každá se může zvrhnout v hrozbu pro společnost (srov. *Politika* 1279 a 22 – b 10):

a) Monarchie (vláda jednotlivce), favorizující řád a jednotu ve společnosti. Zvrhlá forma: tyranie.

b) Aristokracie (vláda nejlepších, nejctnostnějších), favorizující spravedlnost. Zvrhlá forma: oligarchie (vláda nejmocnějších, nejbohatších).

c) Politeiá (demokracie), založená na svobodě a rovnosti.

Zvrhlá forma: ochlokracie (lůzovláda, tyranie masy).

Aristoteles dále ukazuje, že právě třetí forma ústavy přes své nedokonalosti umožňuje ve shodě s politickou povahou lidské osoby zřídit nejlepší instituce (srov. *Politika* 1265 b 26, 1293 b 33, 1294 b 34, 1307 b 15).

Na Aristotelově učení je založen ještě další důležitý důvod, proč dát přednost demokratickému zřízení. Jeho upřesnění pojmu spravedlnost v páté knize *Etiky Nikomachovy* totiž osvětlí a propojí antropologické a etické hodnoty, které figurují v politickém životě. Jsou čtyři: jednotu/řád v obci, svoboda, rovnost, spoluúčast/solidarita.

Na tyto hodnoty má osoba právo, jež musí být uznáváno a zaručeno. Spravedlnost je definována jako skutečnost, že každý dostává, co mu náleží. Nespravedlností je:

a) porušovat práva bližního nedbáním zákonů, které je pozitivně vyhláší (jednání proti svobodě a integritě osoby);

b) osobovat si při směně víc, než na co máme právo (jednání proti rovnosti).

Na základě tohoto konstatování Aristoteles odlišuje dva druhy spravedlnosti:

Spravedlnost obecná (zákonná). Uplatňuje se ve vztazích částí k celku. Je nastolena ústavou a zákony společnosti. A právě pro ni je demokratické zřízení schopno vytvořit nejlepší podmínky, neboť:

– Možnost uplatňovat politickou vůli zachycenou v ústavě a zákonech mají v demokracii všichni občané.

– Rozhodovacím kritériem je princip většiny, musejí však být chráněna základní práva menšin.

– Nutným dovršením demokratického procesu je poslušnost zákonů a realizace přijatých rozhodnutí.

Podoby demokratického vládního systému se různí podle podílu přímých (volby, iniciativy, referenda) a nepřímých složek (zastupitelstva, rady).

Spravedlnost partikulární. Je Aristotelovou inovací k řešení problému rovnosti. Jelikož pro četné rozdíly mezi lidmi je přísná rovnost ve společnosti prakticky nemožná, Platón demokratický režim odmítal: podle něho v něm bude docházet k nivelizaci podle nejnižšího. Aristoteles ukazuje, že je nutno odlišovat:

– Ve vztazích a směnách mezi jednotlivými částmi celku záleží jediné na hodnotě toho, co je ve hře. Spravedlnost zde vyžaduje přísnou rovnost (například poměr mezi nabídkou a protinabídkou, ale též respekt k základním právům – na život, čest, vlastnictví...).

Této podobě spravedlnosti říká Aristoteles opravná nebo řídící, svatý Tomáš Akvinský pak směnná.

– U obecného blaha, kde jsou počty i břemena rozdělovány od celku k částem, je třeba zohledňovat nejen velikost dobra, ale i přispění a hodnotu osoby. I zde musí být rovnost, avšak úměrná příspěvku osoby, takže se srovnává poměr mezi hodnotou osoby A a počtem, který se jí přiznává, s tímtož poměrem u osoby B (příklad: Achilles a Patroklos). Aristoteles nazývá tento druh spravedlnosti spravedlností rozdíleci.

Při takovém zřeteli na potřeby i na velikost závazku a odpovědnosti každého může být zaručena rovnost.

4. *Primát obecného blaha a lidská práva*

Kultura Římské říše nevnesla do reflexe o demokracii téměř nic nového. (Pojem demokracie dokonce ani nepoužívá.) Zнала nutnost aequalitas a aequitas, ale uvažuje je pouze mezi příslušníky jednotlivých společenských tříd (status, dignitas).

V reflexi se pokračovalo až s převzetím Aristotela ve XIII. století. Věnoval se jí hlavně svatý Tomáš Akvinský. Středem zájmu jsou nyní vztahy mezi jednotlivci a společností, kterou ze své přirozenosti vytvářejí. Svatý Tomáš předkládá politickou etiku osvětlenou poselstvím zjevení.

Důstojnost lidské osoby a její aktivity je radikalizována Božím plánem spásy, uskutečněným v Ježíši Kristu. Bůh chce učinit z lidí své syny, darem Božího života je povolává ke společenství se sebou samým. Proto dobro jednotlivce, cíl, k němuž každý směřuje, přesahuje horizont společnosti a dějin. Každá společnost musí bezpodmínečně uznávat nedotknutelnost a autonomii osoby spjící ke svému určení. Tímto uznáváním jsou

ovšem posíleny požadavky spjaté se společenskou přirozeností člověka, a jejich plnění tak vede k obecnému blahu společnosti. To je časného řádu a má za cíl vytvořit ve společnosti podmínky, jež by lidem, rodinám a skupinám umožnily rozvíjet se a uskutečňovat svůj životní plán (časné partikulární dobro) nadaný přípovědí naplnění, přesahujícího obzor dějin. Je tedy třeba radikálně prohlásit, že obecné dobro je ve službách osobního dobra. Společnost a stát nejsou entity nadřazené souboru osob, které je vytvářejí. Mezi partikulárním a obecným dobrem je tedy dvojitý vztah. Svatý Tomáš jej ve své Sumě upřesňuje takto:

I-II, 21, 4: *Člověk není přiřazen k politickému společenství celou svou bytostí a vším, co je jeho.*

II-II, 152, 4: *Proto obecné dobro je lepší než dobro soukromé, pokud je stejného řádu, ale může se stát, že soukromé dobro – podle toho, jakého je řádu, – bude lepší (řeholní slib čistoty).*

I-II, 113, 9: *Totíž dobro univerza je větší, než partikulární dobro jednotlivce, bere-li se obě v témž rodu, ale dobro milosti jednotlivce je větší, než přirozené dobro celého univerza.*

Obecné blaho konkrétně spočívá v úpravě a harmonizaci aktivit jednotlivých osob sledujících své dobro. Každý má tudíž výkon své svobody skloubit s výkonem svobody druhého a druhých, čili jej omezit. Tak bude možný konsensus, pro život společnosti nezbytný. Další jeho složkou je vytvoření a udržení takových materiálních a morálních podmínek, v nichž by člověk mohl dojít k plnosti svého určení (se zřetelem na rozmanitost povolání a osobních cest jednotlivců). Jde zejména o:

a) Veřejný pořádek (bezpečnost občanů, ochrana osobních, rodinných, profesních, náboženských a jiných práv);

b) ekonomický rozvoj (dostupnost základních životních potřeb, organizace práce, přístup k vlastnictví atd.);

c) soubor kulturních hodnot (výchova, informace, vědecký pokrok, umění, výměna myšlenek atd.).

Tato definice obecného blaha ospravedlňuje výkon politické moci. A protože společnost je složena jen a jen z osob, obecné blaho vzniká přispěním všech jejích členů, úměrným jejich schopnostem a potřebám. Toto přispění je různé:

1) Aktivní přijetí společenského konsensu podle zvolené ústavy. To je nejzákladnější podmínka.

2) Vůle dodržovat zákony, podmínka účinného uskutečňování individuální svobody každého.

3) Přispění peněžní, ve formě daní, jimiž stát získává prostředky na přímé nebo nepřímé krytí výdajů spjatých s obecným blahem.

4) Věnování části svého času (např. vojenská nebo civilní služba).

Moderní perspektiva lidských práv

V otázce, co je základem spravedlivé společnosti, bylo proti primátu obecného blaha, jenž může způsobit, že jednotlivec bude nucen obětovat ve prospěch kolektivu přílišnou část své svobody, postaveno zaručení lidských práv. Naše analýza ukázala, že mezi těmito dvěma skutečnostmi není rozpor. Avšak východiska a historické okolnosti deklarací lidských práv se dosti liší od přístupu svatého Tomáše Akvinského.

Ekonomický rozvoj spolu se vznikem třídy městské buržoazie a s účinnější organizací společnosti umožnil, že si lidé uvědomili svá individuální práva a začali vyžadovat větší pole pro svou svobodu, jejíž výkon je výrazem důstojnosti člověka. Souběžně s tím úpadek náboženské autority v XV. a XVI. století vyvolal potřebu reformy a zahájil rozpravu o způsobu vykonávání této autority (konciliaristické hnutí). Do rozpravy se chtějí zapojit stále širší vrstvy křesťanstva – podle principu, že pouze *quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (co se týká všech, musí být všemi projednáno a všemi schváleno).

V politické oblasti můžeme pozorovat sílící odpor proti královskému absolutismu. Jako reakce na požadavek přehnaných kontribucí britské koruně je v jejích severoamerických koloniích zřízena první moderní demokracie (11. 11. 1620, Mayflower). Na rozdíl od Francie se v Americe nesetkáváme s žádnou opozicí vůči náboženství – vzorem osadníků dokonce bylo demokratické kongregacionalistické uspořádání církve (puritánská tradice vyšlá z kalvinismu). Ve Francii působí Montesquieu (*Duch zákonů*, 1748) a J.-J. Rousseau (*Společenská smlouva*, 1762), jejichž myšlenky sehraji rozhodující roli pro počátek Francouzské revoluce. Ta znamená nástup moderní demokracie, založené právě na Deklaraci práv člověka a občana. Jako politický režim (ve formě republiky nebo konstituční monarchie) se bude vytvářet jen pomalu a ani dnes není zdaleka dobudována.

5. Postoj katolické církve vůči demokracii

Původ prvních demokracií je buď protestantský (v Americe), nebo ateistický či agnostický (ve Francii). Papež Řehoř XVI. (1831–1846), velmi blízký katolickému Rakousku, nemůže takový liberalismus přijmout a v bule *Mirari vos* (15. 8. 1832) jej odsuzuje. Důvody? Směřuje proti

Bohem danému řádu a proti poslušnosti vůči legitimní autoritě. Staví práva stvoření proti právům Božím (namířeno proti Anglosasům). Zavádí rovnostářství, v němž vášně masy vítězí nad ctnostmi a hodnotami hlásanými náboženstvím (zaměřeno proti francouzskému heslu rovnosti).

K přehodnocení stanoviska církve dochází za papeže Lva XIII. Přípravila je obnova politické etiky založená na učení svatého Tomáše Akvinského (1878). Cílem obnovy je christianizace společnosti, a to s vědomím různosti politické situace v jednotlivých zemích: zejména katolická obec ve Spojených státech už je plně zapojena do demokratického dění. V encyklice *Libertas praestantissimum* Lev XIII. v duchu Tomášova učení vyhláší, že církev není spjata s žádným konkrétním politickým režimem.

Nový postoj vůči demokraciím přichází s papežem Piem XII. za druhé světové války. Ten ve svých vánočních rozhlasových poselstvích z roku 1943 a 1944 už demokracii nepokládá jen za jednu z forem politického zřízení, ale za režim, v němž jsou uskutečňována základní lidská práva. Papež vznáší požadavek více demokracie a lepší demokracie: občanu se musí dostávat stále větší možnosti mít své osobní mínění a projevovat je způsobem vyhovujícím obecnému blahu. Zkušenost totalitarismu ho vede k vyhlášení práva osoby svobodně se uplatnit (namířeno současně proti liberálnímu individualismu a totalitní manipulaci).

To je však podle papeže možné jen za podmínky, že demokratický stát uskutečnil organizační jednotu skutečného lidu. Tím zdůrazňuje společenský aspekt občanství.

Rozdíl mezi lidem a masou je zřejmý z postoje k obecnému blahu. Masa očekává podnět od vůdce nebo strany, kdežto příslušníci lidu vědí, že k obecnému blahu mají přispívat sami, že je to výraz jejich svobody a rovnosti všech.

Z textu poselství je jasně patrný vliv politického učení svatého Tomáše, jak je uplatnil J. Maritain v *Křesťanství a demokracii* (1943). Demokracii se tak dostává schválení, avšak není označena za politický režim, k němuž by vyzývalo evangelium. *Deklarace lidských práv OSN* (1948) nebyla ostatně v Římě přijata s nadšením.

Jan XXIII. a II. vatikánský koncil

Encyklika *Pacem in Terris* (1963) zdůrazňuje, že nutnou podmínkou respektování lidských práv jsou demokratické instituce. Říká se v ní také, že pravomoc státu je omezena jeho původem a jeho vztahem k Bohu (viz

Řím 13). Konečně připomíná, že člověk není omezen na dějiny, ale že pro každého platí přípověď eschatologického naplnění.

II. vatikánský koncil se v konstituci *Gaudium et spes* (73 – 76) zabývá otázkou vztahu církve a politického společenství. Jejich styčnou rovinou je obecné blaho (GS 30).

1) Je zřejmé, že stát a veřejná moc mají základ v lidské přirozenosti, a proto patří k Bohem stanovenému řádu, i když určení způsobu vlády a výběr vedoucích činitelů jsou ponechány svobodné volbě občanů (viz GS 74).

2) Koncil nechává otázku volby politického režimu otevřenou a demokracii neoznačuje za výsadní způsob organizace společnosti. Popisuje však podmínky spravedlivého politického společenství, tedy takového, jež je ve shodě se stvořitelským záměrem Božím. V poznámce se přitom dvakrát odvolává na rozhlasové poselství Pia XII. z roku 1944 a na encykliku *Pacem in Terris* Jana XXIII. (oddíl 52), které k označení takového řádu užívají pojem demokracie (viz GS 75).

3) Při popisu činnosti církve bere koncil na vědomí pluralismus většiny společností – politický, etický, náboženský... (GS 76). Přebírá rozlišení z Maritainova *Integrálního humanismu*:

a) Ve společenské rozpravě vystupují církve a křesťané po křesťansku. Jsou nositeli jistých hodnot a požadavků a prosazují je při zřizování institucí. Zde se právem mohou názorově rozcházet a přijímat odlišná stanoviska. Opakuje se, že církve se neváže na žádný politický systém, neboť *politické společenství a církve, každý ve své oblasti, jsou jeden na druhém nezávislí a autonomní* (GS 76).

b) Církve a křesťané jednají naopak jakožto křesťané, když jsou poslávána základní lidská práva. Činí tak ve jménu nezcizitelné důstojnosti lidské osoby, jež je „obrazem Božím“ a je povolána k věčnému životu. Právě na tomto poli dochází ke konfliktům mezi etickým přesvědčením založeným na víře a demokraticky přijatým rozhodnutím (viz například situaci kolem encykliky *Evangelium vitae* Jana Pavla II. o euthanasii a o potratech).

Je známo osobní nasazení papeže Jana Pavla II. pro lidská práva, zejména v oblastech, které jsme zmínili.

6. Závěry

1) Z celé naší úvahy vysvítá nutnost odlišovat mezi demokracií jako politickým zřízením (demokracie přímá nebo nepřímá) a demokracií jako duchem politických institucí dbalých lidských práv a obecného blaha.

2) Církev ani evangelium se neváží na žádnou konkrétní formu vlády. Jejich určení je na svobodné vůli národů.

3) Církev ovšem nepřehlíží politické režimy uznávající nezadatelnou důstojnost lidské osoby. Netečně se však nechová ani vůči těm, které ji nerespektují nebo pošlapávají.

4) V tomto smyslu je církev ve jménu obecného blaha, tohoto svého styčného bodu s politikou, kritická k modelu individualistické demokracie dle osvícenectví a J.-J. Rousseaua, v níž má zákon svou sílu z množství – a ne ze spravedlnosti. Kritizuje i liberální individualismus, maximálně omezující pravomoc státu ve prospěch soukromé iniciativy a trhu. Byla by nakloněna personalistické demokracii stavící na společenských hodnotách (spoluúčast, solidarita, překonání nacionalismu).

5) V duchu Ježíšova rozlišení mezi císařovým a Božím se církev nemůže spojovat s demokracií. Avšak jestliže církev není spjata s demokracií, demokracie je v afinitě s evangeliem. To se skrze svědectví křesťanů stane kvasem, jenž odstraní každé otroctví a přinese uznání práv lidské osoby.

Z francouzštiny přeložil Jiří Stejskal

O rozlišování duchů¹

Reginald Garrigou-Lagrange OP

P. Mgr. S. Th. Reginald Garrigou-Lagrange OP, nar. 1877 v Auch v jižní Francii, zemřel v pověsti svatosti v Římě 1964. V r. 1897 přerušil studia na lékařské fakultě v Bordeaux a vstoupil do noviciátu Řádu bratří Kazatelů. Filosofii a teologii studoval ve Flavigny-sur-Ozerain a na pařížské Sorboně, kde také navštěvoval přednášky H. Bergsona. V r. 1902 byl vysvěcen na kněze a od r. 1905 přednášel dějiny filosofie v belgickém Saulchoiru. V r. 1909 ho povolal bl. Hyacinth Cormier na nově vznikající institut „Angelicum“, kde pak přednášel metafyziku a apologetiku. Zde se stal v letech 1917 - 1959 zakladatelem a vedoucím sekce asketické a mystické teologie. Je autorem asi pětiset knih, pojednání a odborných článků. Nejdůležitější tituly: *De Revelatione*, komentáře na Teologickou sumu *De Deo uno*, *De Deo trino*, *De Christo Salvatore*, *De Eucharistia*, *De beatitudine hominis*, *De gratia*. Dále pak *Le Sens commun*, *Dieu son*

¹Převzato z knihy *De unione sacerdotis cum Christo Sacerdote et victima*, 162 pp. Torino, Marietti, 1948.

existence et sa nature, Les trois degres de la vie intérieure, La synthèse thomiste, Perfection chretienne et contemplation. Jako filosof patří O. Garrigou mezi nejvýznamnější postavy neotomismu ve 20. stol. Podílel se jak na interpretaci nauky sv. Tomáše se zvláštním zřetelem ke komentářům kard. Kajetána, tak se ani nevyhýbal ostrým polemikám s tzv. „skotisty“, kde kladl důraz na princip kontradikce a na tomistické pojetí hylemorfismu. Hájil také aktuálnost tradiční teodiceie založené na filosofii bytí před vlivy fenomenologie. V teologii se O. Garrigou podílel především na nalezení syntézy v dílech velikých teologů a mystiků, na jejímž základě pak obhajoval tezi o „všeobecném povolání ke svatosti“, které se pak dostalo obecného uznání na 2. vatikánském koncilu (LG 40). O. Garrigou vynikal velikou skromností a laskavostí, která se především projevovala v ochotném duchovním vedení, ale i vytrvalostí v řeholní observanci a dokonalou poslušností. Pod jeho odborným vedením absolvovala své doktorandské studium řada významných osobností, jako byl O. Bocheński, anebo Karol Wojtyła, současný papež Jan Pavel II. Do jeho duchovního vedení se pak svěřoval např. i papež Pius XII., který si ho již jako kardinál vybral za svého rádce a zpovědníka.

1. *Co znamená pojem „duch“ v tomto smyslu?* Vyjadřuje určitý druh usuzování, zálib, chtění a jednání. Jde o specifický sklon duše, neboli o mentalitu. (Např. sklon k modlitbě, ke kajícínosti, v protikladu k roztržkám, kde pak mluvíme o duchu vzdoru a nepodřízenosti.)

2. *Jaké různé duchy rozlišujeme v duchovním životě?* Obecně řečeno, rozlišují se tři duchové: tj. božský, ďábelský a lidský.

Co to je duch Boží? Je to vnitřní sklon duše k *nadpřirozenému* usuzování, zálibám, chtění a jednání, který vede duši k útěku před hříchem *skrze umrtvování těla a pokorů*, a ke směřování k Bohu *skrze poslušnost, zbožnost, víru, důvěru a lásku*, a to jak citovou, tak činnou. Božský duch působí zvláště skrze vnuknutí Ducha svatého, prostřednictvím jeho sedmi darů.

Tento duch Boží je u začátečníků přítomen latentně, zřetelněji pak u pokročilých a dokonalých, kteří jsou vůči Duchu svatému učenlivější. Vlivem Boží inspirace pak existuje společná jednota ve veliké rozmanitosti ctností, darů a povolání, a to jak kontemplativních, tak činných a apoštolských.

Podle této různosti pak rozlišujeme duchy různých řeholních rodin. Ta která řeholní rodina pak natolik upadá, nakolik se od tohoto svého ducha vzdaluje, a naopak - když se k němu opět vrací, pak se zase obnovuje.

Co to je duch čistě lidský, neboli duch přirozenosti? Je to sklon k usu-zování, chtění a jednání způsobem příliš lidským, a to podle padlé přirozenosti, která stále inklinuje k vlastnímu pohodlí, *k vlastnímu prospěchu*. Je to duch egoismu a individualismu. Tak se ctnost rozumnosti chápe jako ctnost nezbytná k odstraňování těžkostí, abychom se tak vyhnuli obtížím, spíše než jako ctnost zaměřená k ušlechtilému dobru, jenž správně řídí morální ctnosti. Tak prostřednost (v pejorativním smyslu slova) je pak dosazena na místo správného „středu“ ctnosti.

Tato prostřednost je pak *středem mezi dobrem a zlem* a v duchu utilitarismu zůstává v tomto středu, aby se vyhnula nepříjemnostem plynoucím z vášní, nikoli však z lásky ke ctnosti. Naproti tomu *správný střed* ctnosti je *středem a vrcholem mezi dvěma neřestmi* jinak vůči sobě protikladnými. Tak třeba „střed“ ctnosti statečnosti je mezi zbabělostí a nerozvážnou smělostí. Tento střed se pak pozvedá stále výš a výš, podle růstu ctnosti. Tak je vyšší pro vlitou ctnost mírnosti, než pro mírnost získanou. Zmíněná prostřednost rovněž neustále umenšuje velikost teologálních ctností, protože kdyby se i ty samy o sobě nacházely v nějakém „středu“, pak by (podle této teorie), bylo např. možné, aby člověk „příliš“ v Boha věřil, příliš v něho doufal a také ho příliš miloval, jako může příliš milovat svou vlast, když ji miluje více než Boha.

Tento duch přirozenosti způsobuje vlačnost a nakonec i duchovní omrzelost a neustále sestupuje všedními hříchy (stále více uváženějšími), až k hříchu smrtelnému. Přesto ale duch přirozenosti má někdy svou lyričnost, která se projevuje v sentimentalismu, neboli v náklonnosti smyslové lásky, která není dostatečně zakotvena ve vůli.

Duch přirozenosti ale rychle sestupuje od romantického lyrismu k tělesné opatrnosti a dále pak k hlouposti, která vše, a také nejvyšší věci, posuzuje podle velmi nízkých měřítek, podle toho, nakolik uspokojují smyslnost anebo pýchu (srov Sv. Tomáš, *Teologická suma*, II-II, ot. 55 a 42).²

Co je to ďábelský duch? Je to sklon k posuzování, chtění a jednání podle zvrácených ďábelských vnuknutí. Tento duch je zřetelně patrný u lidí zvrácených, v jejich pýše, smilstvu a v prchlivosti a skrytě se pak projevuje i u jiných lidí v okamžiku pokušení. V každé duši převládá některý z těchto tří duchů: u zvrácených lidí je to duch ďábelský, u vlačných duch přirozenosti, ale už i u velkodušných začátečníků, kteří jdou Boží cestou, převažuje duch Boží, ačkoliv se i u nich ještě někdy vměšuje duch přirozenosti a i duch ďábelský.

²Srov. také „*Následování Krista*“, kn. III., kap. 54 „O rozdílných hnutích přirozenosti a milosti.“

Co tedy vlastně znamená ono *rozlišování*, mluví-li se o rozlišování duchů? Jde o správný úsudek, kterým rozlišujeme, od kterého ducha je ta která osoba převážně vedena. Tato rozlišovací schopnost může být buď získaná anebo vlitá. Jde-li o rozlišování *získané*, pochází (podle morální teologie) ze získané rozumnosti, která je spojena s rozumností vlitou a je více méně zdokonalována vnuknutími daru rady.

Jde-li o rozlišování *vlité*, jedná se o tzv. rozlišování duchů jakožto milost zdarma danou (gratia gratis data), o které mluví sv. Pavel (2 Kor 12,10). Ta ale bývá dosti vzácná. Přesto však dobrý duchovní vůdce, který je zbožný, ctnostný a rozumný, obdrží dost často stavovské milosti, které lze v jistém smyslu zredukovat na milost zdarma danou směřující k užitku bližního a dále na ty, které zdokonalují nejen jeho rozumnost a vnuknutí daru rady.

Jaká je hlavní zásada při rozlišování duchů? Je to pravidlo formulované od Krista Pána, když řekl „poznáte je po jejich ovoci“, protože „dobrý strom dává dobré ovoce a špatný strom nemůže nést dobré ovoce“ (srov. Mt 7,16-18).

Těmito plody je třeba rozumět ctnosti a dary Ducha svatého a stejně tak jejich projevy. Proto je vždy nutné posuzovat podle hlavních ctností a to vzestupně: podle čistoty - umrtvování, podle pokorné poslušnosti - podle víry, naděje a lásky. To pak lze snadno aplikovat i na ony tři duchy, které jsme již dříve rozlišili.

Popis projevů přirozeného ducha

Vzhledem k protikladnosti přirozeného ducha k duchu Božímu a stejně tak s přihlédnutím k jisté odlišnosti od ducha ďábelského půjde o popis dosti jednoduchý. Jak již bylo řečeno, jedná se o ducha přirozeného, což je sklon jak k posuzování, tak i k chtění a jednání čistě přirozenému a nikoliv nadpřirozenému. O jakou „přirozenost“ se zde jedná? Nejde zde o přirozenost samu o sobě, nakořik ji lze pozvednout do nadpřirozeného řádu milosti. Zde se jedná buď o přirozenost padlou a dosud milostí neobnovenou anebo o přirozenost, která je zraněná, a přestože se jí již milost dotkla, zůstávají jí ona „čtyři zranění“, která jsou následkem dědičného hříchu a jsou umocňována osobními hříchy. Tato zranění se vyskytují (dosl. „zajizvují se“) po celou dobu duchovního uzdravujícího procesu a v tomto životě nejsou nikdy dokonale uzdravena.³

³Srov. *Teologická suma*: I-II, ot. 85, čl. 3

1. **Zranění rozumu**, rozum je zbaven svého zaměření k poznání pravdy, tj. *zranění nevědomosti*, ... místo rozumnosti.

Tato zranění, pocházející od hříchu prvních rodičů, zasahují celou lidskou přirozenost. Křtem jsou tato zranění uzdravena jen nedokonalé, protože žádostivost zůstává i u těch, kteří se křtem znovuzrodili. To už patří k onomu zápasu, neboli duchovnímu boji, díky němuž může člověk, s pomocí Boží, záslužně přemáhat svou žádostivost (*Teologická suma*, III. ot. 69, čl. 3). Bylo to vhodné také proto, jak říká sv. Tomáš na témže místě, aby člověk nepřistupoval ke křtu proto, aby se vyhnul obtížím přítomného života, ale pro dosažení věčné slávy. Tak se stáváme Kristovými spoludědici, protože „trpíme-li spolu s ním, budeme spolu s ním účastni Boží slávy“ (Ř 8,17). Tato čtyři zranění jsou každým spáchaným hříchem umocňována, čímž se také oslabuje i přirozený sklon k ctnosti a narůstá tak další překážka, kterou je sklon ke zlu. Sv. Tomáš říká, že „hříchem (také hříchem lehkým, jak je tomu i u spravedlivých lidí) se především při jednání otupuje rozum, vůle se zatvrzuje vůči dobru a má-li se jednat dobře, vzniká tak stále větší obtíž, protože také žádostivost se stále více rozněcuje“ (II-II, ot. 85, čl. 3).

Proto také *duch oné padlé přirozenosti*, nebo též přirozenosti dosud zraněné, tíhne k žádostivosti, která je pro hřích přímo živnou půdou, a dále pak k lenosti, zahálce a k hněvivosti. Vůle pak upadá do nespravedlnosti, stejně jako do lhostejnosti, rozum do nerozumnosti a zchýtralosti. Celkově jde o ducha sebelásky, což je nezřízená láska k sobě samému, neboli egoismus. Tento duch sebelásky, jak dokazuje sv. Tomáš, tíhne ke třem žádostem, a to k žádosti těla, očí a k pýše života.⁴

Tato trojí žádost dále vede k sedmi hlavním hříchům, které jsou základem dalších těžkých provinění (I-II, ot. 84, čl. 4). Jsou to: pýcha, závist, hněv, lakomství, lenost - nebo spíše nechť k duchovním věcem, nestřídmost a smilstvo. Jak poznamenává sv. Jan od Kříže na začátku své *Temné noci* (kn. 1- kap. 6.), tyto hříchy existují také v oblasti duchovní, jako je třeba duchovní nestřídmost, což je nezřízená touha po duchovních útěchách, a to pro samotnou zálibu v nich samých, a nikoli z touhy po Bohu. Podobně i duchovní pýcha. Avšak tyto hlavní hříchy, ke kterým duch přirozenosti primárně vede, uschopňují pak člověka i k mnohem těžším hříchům, jakými jsou např. nevěra, zoufalství a nenávisť k Bohu. Takto chápaná přirozenost, o které mluví sv. Tomáš, se nijak neliší od té přirozenosti, o které mluví *Následování Krista* (kn. 3, kap. 54). Chceme-li však ducha přirozenosti popsat z pohledu umrtvo-

2. vůle, ... k dosažení dobra ... z. *zloby* ... místo spravedlnosti 3. *vznětливosti*, ... k dosažení obtížných cílů, ... z. *slabosti*... místo síly 4. *dychtivosti*, ... k dosažení snadných cílů, které jsou usměrněny rozumem ... z. *žádostivosti* ... místo mírnosti

⁴ *Teologická suma*, I-II, ot. 77, čl. 4-5. Srv. Bossuet, *Traité de la Concupiscence*.

vání, pokory a teologálních ctností, nezbyvá než připomenout, že opět použijeme onu zásadu, která říká, „strom se pozná po ovoci“.

1. *Přirozený duch nikdy nevede k umrtvování*, a to ani k vnějšímu anebo vnitřnímu. Stejně tak tento duch *nedokáže přijmout pokoření*. Učitelé duchovního života říkají, že přirozenost nechce zemřít, a tak - vedena duchovní nestřídmostí - hledá v duchovních věcech uspokojení, které je však v protikladu jak k duchu víry, tak pravé Boží lásce.

Kdo je takovýmto duchem veden, často hned po prvních těžkostech, neboli vyprahlostech, další duchovní pokrok již neudělá a nakonec duchovní život zcela opustí. Pod záminkou apoštolátu se pak vrhá do nějaké *přirozené vnější činnosti*, žije jen tak povrchně, chybí mu opravdová hloubka a zaměňuje pravou lásku s filantropií, humanitářstvím anebo také se sentimentální blahosklonností. V této přirozené činnosti se dají vystihnout tři momenty, které prozrazují budoucí nezdar. Jsou to: (1.) výbuch nadšení - čistě přirozený zápal, (2.) dále pak překotné jednání způsobené zcela přirozenými příčinami, které - (3.) se řídí zcela přirozenými podněty.

Když pak přijdou těžkosti a zkoušky, tehdy začne přirozenost naříkat, nechce nést kříž a pozvolna začne propadat zoufalství. Prvotní zápal byl jen slabým plápoláním, jako když rychle vzplane suchá sláma.

Tento duch je vlastní *egoismu* a pojí se s dokonalou lhostejností jak ke slávě Boží, tak ke spáse duší. Láska k Bohu a k bližnímu v takové duši není na prvním místě. Místo ní je tam nezřízená láska k sobě samému.

Avšak duch takovéto přirozenosti má dokonce pro svoje ospravedlnění i vlastní teorii! Zásada této teorie zní: *Nic se nesmí přehánět!* Proto je třeba zavrhnout všechny výstřelky, a to jak v přísnosti, tak i ve zbožnosti. Neusilujme o dokonalou mystiku, protože pak bychom upadli do mysticismu! A tak podle takového smýšlení, když např. někdo denně soukromě čte pro svůj duchovní pokrok nějakou kapitolu z *Následování Krista*, už je považován za mystika. A proto je třeba, jak říkají, vydat se *obyčejnou cestou*, protože *ctnost se nachází někde uprostřed*.

Takto ale překrucují smysl onoho pravidla, protože pravý smysl je takový, že *morální ctnost se nachází uprostřed mezi dvěmi neřestmi*, kde jedna je špatná pro jistou přehnanost a druhá naopak pro určitou nedostatečnost. Tak jako třeba ctnost statečnosti stojí mezi bázlivostí a opovážlivou smělostí, z čehož je pak už ihned patrné, že *tento střed je vrcholem* mezi dvěmi protikladnými neřestmi. Naproti tomu „střed“, o kterém mluví zmíněná teorie, je středem vlažnosti, směřujícím spíše ke zlu než k dobru, protože se nachází sice uprostřed, ale „pod vrcholem“, tak jako když klasifikujeme školní děti stupnicí: výborně, chvalitebně, dobře

- průměrně, dostatečně a nedostatečně. Proto tato teorie je *teorií průměrnosti*, kde ctnost je jen zdánlivá, protože pouze zapuzuje protikladné nefesti pro jejich neúnosnost kvůli vlastnímu pohodlí a prospěchu, nikoli však z lásky ke kráse vlastního dobra. Takový byl také *utilitarismus* Epikura a Horáce. Jak se říká: Je-li víno průměrné - není dobré ani špatné. Proto průměrnému duchu odpovídá průměrné dílo.

Krom toho si tato teorie průměrnosti v praxi nechce příliš připouštět, že *teologální ctnosti, samy o sobě, se v žádném středu nenacházejí*. To znamená, že stoupenci této teorie odmítají učení svatého Tomáše, který tvrdí, že „nejsme schopni Boha tak milovat, nakolik je hoden lásky, a ani nejsme schopni v něho tak věřit a doufat, jak by bylo třeba“ (I-II, ot. 64, čl.4).

Tím spíše pak v praxi tato teorie popírá nutnou učenlivost k sedmi darům Ducha svatého.

Otec Bonaventura de Paradis, generální magistr Kazatelského řádu, ve svém listě z r. 1926 v úvodu k nově vydaným *Stanovám* (str. 20), popsal tohoto přirozeného ducha takto: „Ačkoliv svatost člověka je dílem Boží milosti, která v nás působí, předpokládá však z naší strany *dlouhodobý a namáhavý proces očišťování a přetvoření všech našich schopností*, dokud nedospějeme k *naprostému odložení starého člověka*, který nás svádí v podobě tělesných žádostí a neoblečeme se v *člověka nového*, který je od Boha stvořen ve spravedlnosti a svatosti pravdy. Tím je duch poslušnosti, sebezáporu a oběti, kterého si všichni, spolu s ostatními observancemi, musíme opravdově a vytrvale střežit.“

Naproti tomu, „každé poshovění lidské slabosti, každá malomyslnost a každý ústupek pozemskému smýšlení, který bychom v této oblasti udělali, stejně jako každý nelegitimní dispens, který by neměl opodstatnění v našich Stanovách, je třeba považovat za provinění proti představeným ... a ze strany podřízených pak za rezignaci na povinné sebeposvěcení a povinnost, jež nám ukládá, abychom se stali nástroji k plnění posvátných služeb. Kdybychom našim slabostem takto poshověli, bylo by zcela zřejmé, že ze svého řeholního stavu *netěžíme jako z cíle, jenž je nám jak Bohem, tak Církví uložen k našemu posvěcení, ale že na něj hledíme jako na přítomný problém, z něhož čerpáme jen ta řešení, jež nám vyhovují*, kde je po ruce vše, co je k řeholnímu životu nezbytné a kde si kromě toho ještě můžeme snadno dopřát pohodlí, jež bychom si třeba ve světě vůbec dopřát nemohli.“

„Protože však všechny řeholní observace, uložené našimi Stanovami, nás vedou ke svatosti, *nestačí je tedy zachovávat jen vnějškově jako*

tělesné úkony, anebo jako to dělají ti, kteří se jinak nesnaží, nehrozí-li jim předvídaný trest, plynoucí buď z našich předpisů, anebo takový, který by mu představený mohl uložit, anebo jako ti, kteří před představenými předstírají svou bezúhonnost. Protože však jsou naše Stanovy žádoucím prostředkem k našemu posvěcení ... (a zároveň jsou i přípravou k posvátným službám), je třeba, aby bylo jejich plnění už *od počátku nadpřirozené*, aby pramenily z Boží milosti, jakožto ze své příčiny, která by je tak činila nadpřirozenými.“

„Postrádáme-li však takovýto *postoj nejniternějšího přesvědčení*, který je středem a pramenem nadpřirozeného života..., *nejednáme pak jinak, než vnějškově a mechanicky*, protože nám chybí ona životodárná energie, bez níž jsme jen jako *zvučící bronz a znějící cimbál*, naše osobní zbožnost je oslabena a zbavena záslužnosti a naše společné úkony postrádají svou správnou orientaci a účinnost. I když *se namáháme* a jsme přímo *zavaleni svými úkoly*, přesto však *naše aktivita neposkytuje pravý vnitřní život, který by byl životem víry, naděje a lásky...*, spíše totiž jde o snahu, která je vynucena *potřebou vnější aktivity*, anebo přílišnou *povolností k čistě přirozeným pohnutkám*, které vyhovují našim přirozeným sklonům a nás pak, ať už vědomě či nevědomě, velice lákají. Díky svému špatnému vnitřnímu postoji pak přicházíme o vítězství jak nad sebou samým, tak pak ani nejsme schopni přemoci opravdové nepřátele spásy. *Jak zbytečně a marně plýtváme časem! Tolik námahy a neplodných obětí! Tolik neužitečné činnosti!*“

Naproti tomu, tam kde roste a sílí pravý postoj vnitřního přesvědčení, tam jsou vidět i plody pravé svatosti... a tehdy je pak na nás jasněji vidět i smysl a síla řeholního povolání. „Postoj této niternosti ducha však v nás povstává právě těmi prostředky, které nabízí řeholní askeze. Dále je pak, jak říká Andělský Učitel, tento postoj zdokonalen duchovním pokrokem v různých stupních křesťanské mystiky. Mystika je totiž dovršením asketického výstupu duše k Bohu v dokonalém stupni křesťanského života. Jestliže pak někdo někdy obětoval ideál pravé zbožnosti těmto praktickým omylům, pak budiž jasno, že právě zde obnovujeme pravou a tradiční nauku, která může duším žíznícím po cestě nadpřirozeného života otevřít cestu k poznání pravé mystické skutečnosti.“ Boží duch je pak v tomto vskutku dokonalém životě natolik přítomen, nakolik je duše skutečně obnovena.

Duch přirozenosti se projevuje především lhotejnou celebrací mše svaté a podobně i při modlitbě božského oficia, když se recitace dostává do příliš rychlého a mechanického tempa. Dále k tomu přistupuje zanedbávání studia díky nejrůznější všetečnosti, jindy pak naopak vlivem

lenosti. Podobně to je i se zachováváním (či spíše nezachováváním) mlčení a jiných praktických zásad. Dále je zde patrná i nedokonalá anebo nedůsledná poslušnost nebo servilní úslužnost k jistým osobám, a nikoli k Bohu, ale i touha po počtách a důstojnosti.

Jak jsme již dříve s mnoha autory v pojednání o celebraci uvedli,⁵ mše sv. je buď *důstojně slavena*, v duchu víry a zbožnosti, anebo je jen *přesně odrecitována*, spíše než slavena - tak, aby byla splněna povinnost, jako to dělají úředníci, když si plní své úřední předpisy. Někdy je také mše sv. jen *rychle odsloužena*, např. během dvaceti minut (nebo i během kratší doby), a to bez jakékoli zbožnosti, čímž pak bývají pohoršeni i věřící. První možnost celebrace pochází od ducha Božího, další pak jen od ducha přirozeného. (Právě o tom je třeba mluvit na kněžských exerciciích!)

Co tedy říci proti tak čistě přirozenému přístupu k celebraci?⁶

Při každodenní celebraci mše svaté je třeba, aby všichni kněží měli stále na paměti: (1.) - Tato oběť je přinášena Bohu ze čtyř důvodů, tj. klanění, prosby, dostiučinění a díkyvzdání za každodenní milosti. (2.) - Vědomí svátostného společenství, kde každodenně přijímáme náš nadpřirozený pokrm. (3.) - Nesmírný užitek celé Církve, který z této oběti plyne jak živým, tak mrtvým. Když pak ale kněz ještě celebruje jen občas, začne ve své službě postupně ochabovat, a tak svou hřívnou úplně zakope. - Proto každodenní celebrace vyžaduje dobrou přípravu!

Často se stává, že např. není hned jasné, zda osoba, kterou máme vést, je vedena spíše duchem dobrým anebo zlým. V takovém případě je zapotřebí:

1. vyzkoušet pokoru dotyčné osoby,
2. dále pak její umrtvování,
3. poslušnost k duchovnímu vůdci,
4. který se ovšem také sám musí modlit, aby k takovému rozlišení obdržel od Boha náležité světlo.

Z latinského originálu přeložil fra Efrém Jindráček OP. Dokončení v příštím čísle.

⁵Jde o předchozí kapitolu z téže knihy, ze které je náš článek převzat (pozn. překladatele).

⁶Srov. *Následování Krista*, kn. IV., kap. 5 "O vznešenosti oltární svátosti a o kněžském stavu."

Recenze

Jean Vanier: Rodí se nová naděje *Zvon, Praha 1997*

V atomizované společnosti, která touží po společenství a přitom řada komunit se potýká s problémy společného života, je kniha J. Vaniera nejen povzbuzením, ale i praktickou pomůckou. Autor knihy, zakladatel společenství ARCHA, ve kterém i handicapovaní nacházejí svůj domov, je opravdu dobrým učitelem. Tato kniha může posloužit nejen animátorům společenství, ale i kněžím v duchovní správě, novicmistřům a formátorům v řeholních komunitách.

Otec Marie-Eugène od Dítěte Ježíše - Tvá láska rostla se mnou

Karmelitánské nakladatelství 1997

Otec Marie-Eugène, zakladatel karmelitánské komunity (sekulární institut) v jihofrancouzském Venasque, znal osobně rodné sestry Malé Terezičky. V této monografii nám dává nahlédnout do hlubin duchovního života naší světice a přibližuje nám principy duchovního života, které dovolují považovat Terezií za učitelku církve. Český překlad se nám dostává do rukou díky manželům Dagmar a F. X. Halasovým.

Jiří Maria Veselý: Znamení času (bl. Hyacint Maria Cormier OP)

Arca JiMfa 1997

V této studii nás otec Jiří Veselý seznamuje s životopisem blahoslaveného magistra řádu H. M. Cormiera, který obnovil českou provincii a vytvořil předpoklady pro rozvoj dominikánského řádu ve 20. století. Živým, často dramatickým, způsobem nám také líčí, jak jej osobně tento světec zachránil v době smrtelného nebezpečí, kdy se nalézal v želivském koncentračním táboře.

Ve své práci autor čerpá ze sborníku, vydaného Papežskou univerzitou sv. Tomáše Akvinského (Angelicum), kterou otec Cormier založil. Zmiňuje také příspěvky Krasiče Stjepana OP, Venchiho Innocenza OP, Venturina Alce OP, Wildera Alfreda OP.

Revue des sciences philosophiques et théologiques

J. Vrin, Paris, 1997 č. 2.

V odborných článcích se D. Cerbelaud zabývá polemikou zaměřenou proti Židům. Především rozebírá literaturu druhého století, a to sv. Justina, Melitona Sardského, Justinův dialog s Tryfónem. Všimá si také i apokryfního evangelia Petrova. Z apoštolských otců připomíná list Barnabášův.

Známý teolog, profesor dogmatiky a ředitel Jeruzalémské biblické školy Claude Geffré OP se v článku Křesťanské zjevení a Zjevení v Koránu zabývá otázkou, která byla diskutována i při zrodu dokumentu II. vatikánského koncilu Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím (Nostra aetate). Korán ve svých pasážích částečně parafrázuje některé texty Starého či Nového zákona (Exodus, Zvěstování Panny Marie). Tyto skutečnosti provokují otázku o vztahu Koránu k Božímu zjevení.

Bulletin je věnován dějinám esoterismu, filosofii věd a teologii literatury.

Dále časopis přináší recenze hlavních teologických a filosofických časopisů (Angelicum, Antonianum, Consilium, Gregorianum, Hispania Sacra, Iremicom, Istina, atd.).

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 7 (1997)

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

šéfredaktor: ThLic. Dominik Duka OP

redakční rada: ThLic. Dominik Duka OP (předseda), Radim Černušák OP, Štěpán Filip OP, Hieronym Kaczmarek OP, Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Norberta Koulová, Jan Sotoniak

výkonný redaktor: Mirjam Hrudníková OP

redakce: Salve, Husova 8, Praha 1, 110 00

Nevyžádané rukopisy nevracíme. Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Distribuci pro ČR zajišťuje Knihkupectví f.ú. Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1; cena jednoho čísla 25 Kč, roční předplatné včetně poštovného 100 Kč; platí se pošt. poukázkou typu C na adresu distribuce.

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

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.